

Ấn Thuận Đại Sư giảng
Thích Pháp Chánh dịch Hán Việt

龍樹菩薩

中觀論頌講記

Long Thọ Bồ Tát
Trung Quán Luận
Giảng Ký



Tường Quang Tùng Thư
Phật lịch 2562 - TL 2018

Các tác phẩm đã được biên dịch.

Đã xuất bản:

1. Tại Gia Bồ Tát Giới Bốn & Giải Thích (2003)
2. Địa Trì Bồ Tát Giới Bốn & Địa Trì Bồ Tát Giới Bốn Tiên Yếu (2003)
3. Bồ Đề Chánh Đạo Bồ Tát Giới Luận (2006)
4. Tuyển Trạch Bốn Nguyện Niệm Phật Tập (2006). In lại năm 2008.
5. Tại Gia Bồ Tát Giới Kinh (2006)
6. Quán Kinh Tứ Thiếp Sớ (2009)
7. Nhập Bồ Tát Hạnh Tập Chú (2010). Hiệu đính và tái bản năm 2017.
8. Tại Gia Bồ Tát Giới Kinh Giảng Lục (2011)
9. Truyện Lục Tổ Huệ Năng (2012)
10. Thích Tịnh Độ Quàn Nghi Luận (2012)
11. Bậc Thang Giác Ngộ (2013)
12. Bồ Tát Học Xứ (2014)
13. Mật Tông Tu Đạo Thứ Đệ Đại Luận (2015)
14. Kinh Năm Giới Tướng của Ưu Bà Tắc – Chú thích sơ lược những điểm thiết yếu (2016)
15. Giới Bốn Bồ Tát Du Già & Bồ Tát Giới Ba La Mật Đa (2017)
16. Tịnh Độ Tân Luận (2018)
17. Trung Quán Luận Giảng Ký (2018)

Chưa xuất bản:

1. Nhất Mộng Mạn Ngôn (Tự Truyện của Luật Sư Độc Thề) (2004)
2. Kinh Nghi Vấn của Trưởng Giả Ưu Đà (2015)
3. Vãng Sinh Lễ Tấn Kê (2016)
4. Quán Niệm A Di Đà Phật Tướng Hải Tam Muội Công Đức Pháp Môn (2016)
5. Kinh Giải Thâm Mật (2017)
6. Vãng Sinh Tịnh Độ Luận Giảng Ký (2018)

Mục Lục

LỜI NGỎ.....	5
HUYỀN LUẬN	7
PHẨM 1. QUÁN NHÂN DUYÊN	61
PHẨM 2. QUÁN SỰ ĐI VÀ ĐẾN.....	95
PHẨM 3. QUÁN SÁU TÌNH.....	117
PHẨM 4. QUÁN NĂM ẤM	127
PHẨM 5. QUAN SAU CHỦNG.....	137
PHẨM 6. QUAN SỰ Ô NHIỄM VÀ KẼ Ô NHIỄM	147
PHẨM 7. QUÁN BA TƯỞNG	157
PHẨM 8. QUÁN SỰ TẠO NGHIỆP VÀ KẼ TẠO NGHIỆP.....	187
PHẨM 9. QUÁN BỐN TRỤ	199
PHẨM 10. QUÁN LỬA VÀ NHIÊN LIỆU	209
PHẨM 11. QUÁN BỐN TẾ	223
PHẨM 12. QUÁN SỰ KHỔ	231
PHẨM 13. QUÁN CÁC HÀNH	241
PHẨM 14. QUÁN SỰ HÒA HỢP	253
PHẨM 15. QUÁN HỮU VÔ	261
PHẨM 16. QUAN SỰ TROI BUỘC VA GIẢI THOAT	275
PHẨM 17. QUAN NGHIỆP BAO	289
PHẨM 18. QUÁN PHÁP	325
PHẨM 19. QUAN THỜI GIAN	361
PHẨM 20. QUÁN NHÂN QUẢ	373

PHẨM 21. QUAN THANH VA HOẠI 393

PHẨM 22. QUAN NHƯ LẠI 415

PHẨM 23. QUAN SỰ ĐIEN ĐẢO 433

PHẨM 24. QUAN BỐN THANH ĐẾ 455

PHẨM 25. QUÁN NIẾT BÀN 503

PHẨM 26. QUÁN MƯƠI HAI NHÂN DUYÊN 527

PHẨM 27. QUÁN TÀ KIẾN 549

KỆ KẾT THUC 571

THƯ MỤC THAM KHẢO 573

MỤC LỤC CHI TIẾT..... 575

Lời Ngỏ

Trung Quán Luận là một trong những tác phẩm uyên thâm khó hiểu nhất trong Phật pháp, cho nên dù đã trải qua bao nhiêu thế hệ mà những vấn đề được nêu ra vẫn còn được nghiên cứu, tranh biện sôi nổi. Hiện nay trong giới Phật giáo Âu Mỹ, nhiều bản dịch đã được ra đời, và những bài nghiên cứu thảo luận về những vấn đề Tính Không vẫn đang còn tiếp diễn không ngừng. Điều này chứng tỏ Trung Quán Luận có một tầm mức quan trọng trong tòa nhà tư tưởng văn minh nhân loại.

Đại sư Ấn Thuận là một học giả uyên bác của Phật giáo Trung Quốc cận đại. Ngài có một cái nhìn sâu sắc về Phật pháp và rất tích cực trong việc hoằng dương Phật pháp Đại thừa theo đường hướng thiết thực phục vụ nhân sinh. Đối với những vấn đề liên quan đến Long Thọ Học, ngài đã chịu nhiều ảnh hưởng của phái Trung Quán Ưng Thành của Tây Tạng, đặc biệt xem trọng kiến giải của ngài Nguyệt Xứng (Chandrakirti). Những lời giảng của ngài [trong quyển Giảng Ký này] có một nội dung vô cùng phong phú, cẩn nghiêm và thấu đáo. Lập trường "Tính Không triệt để cứu cánh" của ngài trước sau như một. Ngài đã đứng trên lập trường "Tất cánh không triệt để" phê phán toàn bộ Phật giáo Đại thừa truyền thống Trung Quốc và điều này đã đưa đến những va chạm đáng kể đối với các tông phái lớn như Tịnh Độ Tông, Thiên Thai Tông, v.v... Do đây đã gây ra nhiều sự hiểu lầm nghiêm trọng.

Một trong những đặc sắc của ngài Ấn Thuận là đã phát huy tư tưởng và cổ võ Phật Giáo Nhân Gian, đem Phật pháp Đại thừa từ những cõi trừu tượng vô hình trở lại mặt đất để phục vụ đóng góp vào đời sống nhân gian hiện thực mà không chạy theo những huyền tưởng xa vời và

những điều hứa hẹn mông lung. Một hành giả Đại thừa chân thực cần phải có đầy đủ trí và bi. Trí để thấu rõ ý nghĩa thâm sâu của Phật pháp để không bị lạc vào tà kiến. Bi để thực hành sâu xa những hạnh nguyện thiết thực của chư Phật Bồ tát ngay trong hiện đời để người thế gian không hiểu lầm Phật pháp là yếm thế tiêu cực, là ăn bám xã hội, là biếng nhác trốn đời.

Trong giới Phật học Việt Nam chúng ta cũng đã có nhiều bản dịch của Trung Luận được xuất bản. Những bản dịch này hầu hết căn cứ vào bản Hán dịch của ngài Cưu Ma La Thập, gồm có 445 bài kệ, mỗi bài kệ bốn câu năm chữ. Các bản dịch tiếng Việt, hoặc dịch theo thể văn kệ tụng bốn câu năm chữ, hoặc dịch thành văn xuôi. Riêng bản dịch hiện nay, người dịch dùng thể văn kệ tụng bốn câu bảy chữ, với hy vọng có thể diễn tả ý nghĩa của mỗi bài kệ tiếng Hán một cách đầy đủ, phong phú hơn. Thế nhưng, thể văn này cũng lâm vào khuyết điểm là những bổ túc từ trong câu đôi khi lợm thộm, dư thừa, hoặc tẻ hơn nữa, có thể làm cho câu văn trở nên tối nghĩa. Đây là một sự vụng về và khiếm khuyết của bản dịch.

Người dịch tuy biết bản dịch này còn nhiều thiếu sót, nhưng vì tâm lợi người tha thiết, muốn chia sẻ phần nào những gì mình đã học tập trong nhiều năm qua, cho nên hôm nay mạo muội đem bản dịch này ra mắt đại chúng, với hy vọng sẽ đem lợi ích, dù nhỏ bé, đến những người học Phật hữu duyên. Xin thành thật cảm ơn TT. Pháp Quang và quý vị đàn na đã đóng góp tịnh tài in ấn quyển sách này. Nguyên hồi hướng công đức đến cho toàn thể pháp giới chúng sanh đều sớm viên thành Phật đạo.

Mùa An Cư năm 2018,
Thích Pháp Chánh.

Trung Luận (Kệ tụng)

Long Thọ Bồ Tát tạo luận
Cưu Ma La Thập Đại Sư dịch Phạn Hán
Ấn Thuận Đại Sư giảng
Thích Pháp Chánh dịch Hán Việt

Huyền Luận

1. Tác giả, các nhà chú thích và dịch giả của Trung Luận.

a. Tác giả.

Tác giả của bốn luận là ngài Long Thọ. Ngài vốn là một học giả Phật giáo ở vùng nam Ấn Độ, nhưng sau đó có đến vùng Tuyết Sơn ở bắc Ấn Độ để cầu học. Ngài đã thâm nhập tinh nghĩa của học thuyết Nhất Thiết Pháp Tánh Không (được xem trọng ở Nam Ấn), và cũng đã quán sát thấu triệt học thuyết Tam Thế Pháp Tướng Hữu (được xem trọng ở Bắc Ấn). Bởi thế, từ sự chứng ngộ, ngài đã sáng tác những luận thuyết, khéo léo nối kết được hai dòng tư tưởng lớn này: "Trước tiên phân biệt nói các pháp, sau đó giảng nói Tất cánh không (Hán: Tiên phân biệt thuyết chư pháp, hậu thuyết Tất cánh không 先分別說諸法, 後說畢竟空)." Ngài là một nhà Trung Quán thấu triệt được sự vô ngại giữa Không và Hữu, đã tổng hợp Phật giáo của hai miền Nam Bắc, và cũng là người quán thông Phật giáo Đại thừa lẫn Tiểu thừa. Giáo thuyết của Phật giáo mà ngài tổng hợp quán thông đương nhiên là hùng vĩ, tinh thâm, không thể so sánh được. Ngài Long Thọ đã từng hoằng pháp ở vùng trung Ấn Độ, nhưng phần lớn vẫn là ở vùng nam Ấn. Vua Dãn Sinh của nước Nam Kiêu Tát La là vị hộ trì chính của ngài.

Thời bấy giờ, do ảnh hưởng của sự hoằng dương của ngài Long Thọ, đã có một sự biến động to tát làm đổi thay cục diện của Phật giáo. Vốn dĩ, các học giả Phật giáo trước thời của ngài, tuy cũng đã xiển dương ý nghĩa thâm sâu của pháp Tánh Không tịch, nhưng vẫn còn thiếu sót những lý luận chặt chẽ. Đến thời Long Thọ, thì ngài kiến lập pháp quán nghiêm mật, phê bình những lập luận "hình như đúng mà sai" của các học giả Thanh văn, kiến lập pháp tràng Đại thừa quán thông cả ba thừa, có sự khác biệt đáng kể so với các học giả Thanh văn thời bấy giờ. Do đây, ở Ấn Độ, các học giả Đại thừa đều tôn ngài là vị tổ sáng lập Đại thừa. Tại Trung Hoa, ngài cũng được tôn làm vị tổ khai sáng chung cho cả tám tông phái Đại thừa.

Tác phẩm của ngài rất nhiều, có thể phân làm hai loại: (a) *Quyết đoán nghĩa lý thâm sâu*, như Trung Luận, Thập Nhị Môn Luận, Thất Thập Không Tánh Luận, Lục Thập Như Lý Luận, Hồi Trách Luận, v.v... Những bộ luận này đều dùng phương thức luận lý quán sát để khai hiển tướng chân thật của các pháp. (b) *Phân biệt hành tướng rộng lớn*, như Đại Trí Độ Luận giải thích Kinh Bát Nhã, Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận giải thích phẩm Thập Địa của Kinh Hoa Nghiêm, v.v... Những bộ luận này dựa trên luận lý thâm sâu "tất cả pháp không" mà thuyết minh hạnh nguyện lợi tha rộng lớn của chư Bồ tát. Dem hai loại luận điển này phối hợp lại mới có thể thành lập được hệ thống học thuyết hoàn chỉnh của ngài Long Thọ.

Trung Luận thuộc về loại thứ nhất, quyết trạch nghĩa lý thâm sâu, hơn nữa, lại là bộ luận căn bản cho loại thứ nhất này, bởi thế, có người gọi học thuyết Long Thọ là phái Trung Quán. Những học phái Đại thừa đời sau này đều tranh nhau tôn ngài làm vị tổ sáng lập của họ. Từ sự kiện này, chúng ta có thể thấy được sự vĩ đại của ngài, thế nhưng, do đây mà thường bị nhiều người khác phụ hội, làm lệch lạc tông chỉ

của ngài. Chẳng hạn, có một số luận điển, vốn không phải là những tác phẩm của ngài, thế mà vẫn có người cho là của ngài sáng tác. Như Thập Bát Không Luận do ngài Chân Đế dịch, nội dung nói về mười tám loại Không, mà cũng nói đến Duy thức. Có người thấy bộ luận nói về Không, bèn cho là của ngài Long Thọ sáng tác, lại còn cho rằng ngài tôn sùng Duy thức. Thực ra, Thập Bát Không Luận là một phần của Biện Trung Biên Luận (bao gồm một phần của phẩm *Biện Tướng* và một phần của phẩm *Biện Chân thật*) do ngài Chân Đế dịch, thế nên, cho rằng do ngài Long Thọ sáng tác là hào vô căn cứ. Lại còn Thích Ma Ha Diễn Luận, một quyển chú giải của Đại Thừa Khởi Tín Luận, rõ ràng là một ngụ tác của các học giả đời Đường, thế nhưng, những kẻ không hiểu rõ lại cho rằng do ngài trước tác. Ngoài ra, có thể thấy rõ ràng nhiều ngụ tác khác của Mật tông không phải do ngài sáng tác, nhưng điều này không đáng để chúng ta chỉ trích. Bởi thế, muốn hiểu rõ pháp môn của ngài Long Thọ, chúng ta chỉ nên tìm hiểu từ những tác phẩm của ngài. Phải nên biện biệt rõ ràng, nếu không phải là tác phẩm của Long Thọ thì nên loại bỏ ra khỏi học thuyết của ngài, và như vậy mới có thể nhận thức được bốn nghĩa của ngài một cách thuần khiết và chính xác.

b. Các nhà chú thích.

Theo truyền thuyết, có bảy mươi nhà chú giải Trung Luận. Hiện nay căn cứ truyền thuyết Tây Tạng, tổng cộng có tám bộ: (1) Vô Úy Luận. Có người cho rằng bộ này do chính ngài Long Thọ sáng tác, thực ra không phải như vậy. Điều này có thể thấy rõ là vì trong bộ luận này có dẫn dụng những lời của ngài Đề Bà (đệ tử của ngài Long Thọ). (2) Dựa vào Vô Úy Luận mà làm ra, có Luận Thích của ngài Phật Hộ. (3) Dựa vào Luận Thích của ngài Phật Hộ mà làm ra, có Hiển Cứ Luận của ngài Nguyệt Xứng. (4) Bát Nhã Đăng Luận của ngài

Thanh Biện. (5) Thích Luận của ngài An Huệ; (6) Thích Luận của ngài Đề Bà Tát Ma. (7) Thích Luận của ngài Cổ Noa Thất Lợi. (8) Thích Luận của ngài Cổ Noa Mạt Đế. Bốn bộ trước là tư tưởng chính thống của các nhà Trung Quán, còn bốn bộ sau là sự giải thích Trung Luận theo kiến giải của các nhà Duy Thức.

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

c. Dịch giả.

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

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

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

2. Giải thích sơ lược về Trung Quán.

a. Nói trực tiếp.

Bộ luận này gọi tắt là Trung Luận, gọi đầy đủ là Trung Quán Luận. Nội dung của Trung Luận là làm sáng tỏ pháp trung quán, cho nên gọi là Trung Quán Luận. Trung có nghĩa là chính xác, chân thật, lìa xa sự điên đảo hí luận, mà không bị rơi vào hai cực đoạn là không và hữu. Thế tánh của pháp

quán này là trí tuệ, còn lực dụng của nó là quán sát, thể ngộ. Dùng trí tuệ quán sát sự chân thật của các pháp. Trí tuệ biết rõ thật tướng của các pháp, xa lìa sự điên đảo hữu vô gọi là trung quán. Trong Kinh A Hàm, chính kiến trong Bát Chính Đạo, tức là ở đây gọi là trung quán. Chính tức là trung, còn kiến tức là quán, chính kiến tức là trung quán. Hai pháp này, tuy một mà hai, tuy hai mà một.

Quán tuệ có ba loại: do sự nghe pháp, đọc tụng kinh điển mà được thì gọi là văn sở thành tuệ; do sự suy ngẫm, quyết trạch ý nghĩa của Pháp mà được thì gọi là tư sở thành tuệ; do sự quán sát tu tập tương ưng với định tâm mà được thì gọi là tu sở thành tuệ. Lại còn có thật tướng tuệ của sự hiện chứng Không Tánh. Pháp quán thì quán thông cả trước sau, do đó văn tuệ, tư tuệ quyết trạch các pháp không có tự tánh, tuy chưa tương ưng với định tâm, cũng được gọi là trung quán. Đặc biệt, nên biết tu tuệ hữu lậu tương ưng với định tâm cũng có sự tìm tòi quyết trạch quán sát, chứ không phải chỉ là sự biết rõ mà thôi.

Đối tượng của sự quán sát là trung, tức là chính pháp duyên khởi. Quán tuệ chính xác, quán sát chính pháp duyên khởi, thông đạt được tướng chân thật của pháp duyên khởi, cho nên trung quán tức là quán trung. Sự kiện mà bốn luận muốn chỉ rõ tức là chính pháp duyên khởi, đối tượng của sự chính quán. Chúng ta có thể thấy rõ điều này từ bài kệ Bát bất¹ trong phần khởi đầu của bốn luận. Trước tiên nói đến Bát bất, kể đó xưng tán Đức Phật là bậc "có thể nói lên pháp nhân duyên (duyên khởi)", và hơn nữa, "Ngài là bậc thuyết pháp đệ nhất." Bát bất là tướng chân thật của duyên khởi và duyên khởi "Bát bất" này mới là chính pháp duyên khởi của Đức Phật. Duyên khởi là nói lên rằng tất cả pháp đều nương vào nhân, dựa vào duyên mà sinh khởi, mà tồn tại; không một pháp nào không có nhân mà tự tính hữu. Điều này,

trong Kinh A Hàm, Đức Phật đã đặc biệt đề cập đến. Có một ngoại đạo đến hỏi Đức Phật giảng về pháp gì, Ngài bèn trả lời: "Ta nói pháp duyên khởi", hoặc trả lời: "Ta bàn luận về nhân (duyên), giảng nói về nhân (duyên)." Đây chính là đặc chất của Phật Pháp, không giống với bất cứ một học thuyết nào của thế gian. Chúng ta là đệ tử của Đức Phật cần phải đặc biệt nắm vững vấn đề này.

Duyên khởi là pháp tắc phổ biến về tánh nhân quả. Tất cả mọi pháp tồn tại đều là duyên khởi. Nếu nói tổng quát, lớn như thế giới, nhỏ như vi trần, một cành hoa, một cọng cỏ, không có pháp nào không là pháp duyên khởi. Nói tóm tắt, Duyên khởi luận của Phật giáo lấy sự tồn tại của những chúng sinh sinh diệt không ngừng làm trung tâm điểm. Đức Phật nói về duyên khởi tức là nói về mười hai mắt xích của duyên khởi sinh tử: "Cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh; cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt." Đây tức là định nghĩa của duyên khởi, nghĩa là "Vô minh duyên hành, hành duyên thức,..., đưa đến sự tụ tập của sự khổ. Vô minh diệt tức hành diệt, hành diệt tức thức diệt,..., đưa đến sự diệt trừ của sự khổ." Đây chính là nội dung của duyên khởi.

Tất cả đều là duyên khởi, thế nhưng, sự nhận thức về duyên khởi của chúng sinh có chính xác hay không, điều này có thể phân làm ba loại:

(1) Phàm phu: tất cả những hoạt động của thân tâm của phàm phu, không có gì không phải là duyên khởi. Hạng này mỗi ngày đều ở trong sự vận hành của duyên khởi, chịu sự chi phối của duyên khởi, nhưng không hề biết nó là duyên khởi, do đó chẳng thể nhân vào duyên khởi mà được giải thoát.

(2) Thanh Văn: Đức Phật đối với hàng Thanh Văn nói về pháp duyên khởi, nhưng bọn họ vì mong cầu mau chứng Niết Bàn, cho nên từ sự chính quán nhân quả duyên khởi, thông đạt được vô ngã, vô ngã sở, là bỏ sự trói buộc phiền não sinh tử, được sự giải thoát. Hàng Thanh Văn phần lớn không chịu từ trong pháp duyên khởi, nhìn sâu vào bản Tánh Không tịch của tất cả các pháp, mà lại từ quán tuệ "duyên khởi vô thường, vô thường nên khổ, khổ nên vô ngã, vô ngã sở", chứng đắc ngã không; và do đây cảm nhận rằng "sinh tử đã tận, phàm hạnh đã thành, việc làm đã xong, không còn đời sau." Từ duyên khởi vô thường, rời bỏ kiến chấp về nhân ngã, tuy chứng nhập Không Tánh, thấy được sự tịch diệt (các pháp không khởi không diệt) của duyên khởi, nhưng vẫn chưa thể thấy sâu các pháp duyên khởi vô tự tánh, cho nên vẫn chưa được xem là thấy chính pháp duyên khởi một cách viên mãn (thấu triệt).

(3) Bồ Tát: Các ngài biết rõ bản Tánh Không tịch của các pháp duyên khởi. Trong Tánh Không, không phá hoại pháp duyên khởi, có thể thấy được duyên khởi như huyễn, như hóa, có thể thấu suốt sự vô ngại giữa duyên khởi và Tánh Không. Các học giả Thanh Văn chân chính, là bỏ ái dục, được sự giải thoát, tuy họ chỉ chứng ngã không, nhưng cũng không chấp các pháp là thật có. Thế nhưng, những kẻ chưa là bỏ ái dục thì chấp các pháp duyên khởi là thật có, hoặc chấp ngoài pháp duyên khởi có một cái "không tịch" biệt lập tồn tại. Kẻ chấp có thì堕 vào thường kiến, còn kẻ chấp không thì堕 vào đoạn kiến. Cả hai đều không thể chân chánh thấy được trung đạo. Kinh Bát Nhã nói: "Bồ Tát lúc ngồi đạo trường, quán sát pháp mười hai nhân duyên bất sinh bất diệt, như tướng hư không, không có cùng tận, đây là pháp diệu quán trung đạo bất cộng của Bồ Tát." Bồ Tát dùng pháp diệu quán trung đạo bất cộng với Thanh Văn này phá trừ những sự chấp trước về thực hữu (không phải Tánh

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

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

thể gian tức là xuất thể gian, sinh tử tức là Niết Bàn. Nếu thể ngộ được tự tánh của duyên khởi xưa nay vốn không tịch, thì sẽ từ bản Tánh Không tịch của các pháp, thể ngộ được sự không tịch của thể gian, cùng sự không tịch của Niết Bàn. Biên tế chân thật của thể gian và biên tế chân thật của Niết Bàn hoàn toàn không có một chút sai biệt. Kinh Bát Nhã nói: "Sắc tức là Không, Không tức là sắc", cũng chính là ý nghĩa này.

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

Pháp duyên khởi tức là tất cả pháp trên thể gian. Chúng sinh đối với sự tướng nhân quả của duyên khởi cảm thấy mờ mờ, như người ngấm hoa trong sương mù, không thể hoàn toàn hiểu rõ. Đến như pháp tánh nội tại của pháp duyên khởi, người thường lại càng mờ mịt hơn, không thể nào nhận biết được. Đức Phật chứng ngộ được chân tướng của duyên khởi, và Ngài cũng đã chỉ rõ pháp tánh sâu xa này,

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

Hễ tồn tại ắt phải là duyên khởi, mà đã tồn tại theo ý nghĩa duyên khởi, ắt phải là vô ngã, vô thường. Chỉ riêng từ lập trường của duyên khởi Tánh Không mới có thể thông đạt sự viên dung vô ngại của ba pháp ấn. Duyên khởi Tánh Không quán thông sự "động, tĩnh, thường, biến", quét sạch

tất cả vọng chấp. Long Thọ Luận đặc biệt hiển thị "Tất cả pháp Không" tức là nhất thật tướng ấn của pháp duyên khởi. Từ "duyên khởi tức Không" bàn đến ba pháp ấn, mới biết ba pháp ấn và nhất thật tướng ấn hoàn toàn không có sự mâu thuẫn. Quyết chắc không có những sự phân biệt một cách máy móc, như nói: "Tiểu thừa ba pháp ấn, Đại thừa nhất thật tướng ấn", mà ba pháp ấn tức là nhất thật tướng ấn. Trong pháp Thanh văn, chú trọng đến phương diện hữu tình không, tức là các hành vô thường, các pháp vô ngã, Niết Bàn tịch tĩnh. Trong pháp Đại Thừa, bao quát tất cả các pháp, chú trọng đến phương diện pháp không, tức là sự giả danh của duyên khởi sinh diệt, Tánh Không của duyên khởi không thực, trung đạo của duyên khởi tịch diệt.

Bốn luận nói: "Các pháp từ nhân duyên sinh ra, Đức Phật nói chúng không thật có, nên gọi chúng là pháp giả danh, mà cũng chính là nghĩa trung đạo (Phẩm 24, kệ 18) (Hán: Chúng duyên sở sinh pháp, ngã thuyết tức thị không, diệc vi thị giả danh, diệc thị trung đạo nghĩa 眾緣所生法, 我說即是空, 亦為是假名, 亦是中道義)." Cái thật tướng "tam nhất² vô ngại" này tức là chính pháp duyên khởi. Các vị Thanh Văn, một cách thiển cận, trực tiếp xuất phát từ phương diện vọng tướng của duyên khởi, cho nên những điều mà họ thể nhận, tương đối đơn thuần hạn hẹp, giống như khoảng không gian của lỗ chân lông. Còn các vị Bồ Tát, một cách sâu sắc hơn, xuất phát từ phương diện bản tánh của duyên khởi, cho nên những điều mà họ thể nhận, tương đối thâm sâu rộng lớn, giống như khoảng không gian của thái hư. Phần trên, chia làm ba phần để thuyết minh: duyên khởi, sự tập diệt của duyên khởi, duyên khởi là tức không tức giả tức trung. Tuy có ba phần khác nhau, kỳ thực, tất cả chỉ là những điều mà Đức Phật nói về chính kiến duyên khởi.

b. Ngăn chặn sai lầm, hiển dương chân thật.

Các học giả Trung Quốc đều cho rằng sự đặc sắc của học thuyết của Long Thọ là sự dung hợp quán thông các học thuyết khác. Điều này quả thật không sai. Chẳng qua, tuy Long Thọ là một học giả tổng hợp³ các học thuyết, nhưng sự tổng hợp của ngài đã xuyên qua sự phê phán, chứ không giống như các học giả thông thường, không cần biết là sự kiện có nhất quán hay không, cứ đem chúng ra nhồi trộn với nhau một cách hồ đồ. Hiện nay, chúng ta muốn làm sáng tỏ ý tưởng chân thật của ngài Long Thọ, do đó không thể không cần một sự phân tích.

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

Ở đây, có thể phân làm hai phái: (1) chú trọng đến phương diện chân thường tịch diệt, (2) chú trọng đến phương diện vô thường sinh diệt. Muốn hiểu rõ sự khác biệt giữa hai phái này, trước tiên phải biết rõ sự diễn biến của dòng tư tưởng triết học Phật giáo. Ngài Long Thọ nương vào Kinh Bát Nhã, v.v..., nói về Tánh Không Duy Danh, chân tục vô ngại. Thế nhưng một số học giả, như các nhà Vọng Thức Luận, nghiên cứu từ phương diện thế tục để, cho rằng thuyết

lý "các pháp chỉ là giả danh" không phải là triệt để. Theo ý của họ, không thể nói thể tục đế chỉ là giả danh, lý do là "phải nương vào cái thực đế thiết lập cái giả." Phải có pháp có thực mới có thể lập được pháp giả. Thí như, chúng ta là giả, thể nhưng năm uẩn là pháp có thực; nương vào năm uẩn thực tại mới có cái giả ngã. Cho nên họ nói rằng: "Nếu cái thực tại, mà cái giả danh nương tựa vào, hoàn toàn không có, thì cái giả danh cũng không thể nào được thành lập." Đây là pháp chân thật trong thể tục đế, tức là mười tám giới tánh ly ngôn (Hán: ly ngôn đích thập bát giới tánh 離言的十八界性)⁴ do nhân duyên sinh ra. Các tự tánh ly ngôn, chân thật hiện hữu này, trong Duy Thức Luận, được giải thích là tâm, tâm sở pháp của ba cõi. Ý họ muốn nói: "Các pháp ly ngôn do nhân duyên sinh ra lấy cái thức hư vọng phân biệt làm tự tánh", và nương vào đây mà thành lập Duy thức. Như vậy, thể tục có thể được phân làm hai loại: (1) giả danh, tức là biến kế chấp tánh, được an lập bởi sự giả danh, (2) chân thật, tức là y tha khởi tánh, được an lập do tự tánh. Biến kế chấp tánh giả danh là cảnh bên ngoài, là không, còn y tha khởi tánh chân thật là thức ở trong, là có. Cho nên yếu nghĩa của Duy Thức Học là "chỉ có tâm thức, không có ngoại cảnh." Đây là đem thể tục phân làm hai loại: giả danh hữu và chân thật hữu. Điều này, so với học thuyết của Long Thọ chủ trương các pháp thể tục chỉ là giả danh, rõ ràng có một sự khác biệt rất xa. Hơn nữa, từ quan điểm này, có thể thấy được lập trường căn bản khác biệt giữa hai bên. Các nhà Hư Vọng Duy Thức Luận cho rằng: "Nếu chủ trương thể tục đều là giả danh thì không thể nào kiến lập nhân quả", cho nên họ y theo lập trường của tông phái mình, một mực kích bác học thuyết "Tất cả chỉ là giả danh" là "ác thủ không." Họ chấp rằng pháp duyên sinh thể đế (thức) là chẳng phải không, đợi đến khi rời biến kế chấp tánh, chứng nhập duy thức tánh thì cái thẳng nghĩa duy thức tánh do Tánh Không hiển hiện này

tự nhiên cũng sẽ là có thực. Và như vậy, họ cũng đã ngấm ngầm bắt tay với các nhà Chân Thường Duy Tâm Luận.

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

Các nhà Chân Tâm Luận chú trọng đến thẳng nghĩa để, không thể từ trong "tất cả pháp Không" mà kiến lập cái

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

Các kinh Đại Thừa nói về tất cả pháp Không, đã có rất lâu trước thời kỳ của Long Thọ. Cái Tánh Không này, còn được gọi là chân như, thật tướng, pháp tánh, thực tế, v.v... Những kẻ không hiểu rõ ý nghĩa chân thật của Tánh Không, từ cái nhìn của thực tại luận mà nhận thức thì thấy nó là chân, là thực, là như... Từ xưa, đã có những kẻ như vậy, thế nhưng lúc đó vẫn chưa nói đến Duy Tâm. Đến triều đại Cấp Đa, khi Phạm Ngã Luận bắt đầu quật khởi, Đại Thừa cũng bắt đầu diễn tiến một cách công nhiên đến chân tâm luận. Cùng một câu "tất cả pháp Không", các nhà Tánh Không thì thông đạt được "thắng nghĩa để tất cánh không", còn các nhà Chân Thường Luận lại coi nó (Không) là thực thể của các pháp thường trụ. Ngài Trí Khải nói: "Cái Không của Thông giáo, đối với Thông giáo là duyên khởi tất cả pháp Không, còn nếu từ Không mà thấy được bất không, thì đây là cái nhìn của Biệt giáo và Viên giáo." Ngài Trí Khải cho rằng "trong Không

thấy được bất không" là cứu cánh, chúng tôi (Ấn Thuận) tuy không đồng ý, thế nhưng giải ngộ Tánh Không có hai loại người căn cơ khác nhau, điều này là một sự thực hiển nhiên, không thể chối cãi.

Sau khi các kinh điển về "tất cả pháp Không" xuất hiện, có một số người xem "tất cả pháp Không" này là chân thật thường trụ, cho nên, nếu nói: "Trước ngài Long Thọ đã có những học thuyết về chân thường diệu hữu", thì điều này cũng không phải là phi lý. Thế nhưng, những học thuyết đó, rốt ráo không phải là bốn nghĩa của tất cả pháp Không, mà cũng không phải là những trào lưu tư tưởng chính vào thời bấy giờ. Bất quá, từ Không chuyển đến bất không, cùng với phái Chân Thường Tâm hợp dòng, tư tưởng dần dần diễn biến đến Chân Thường Duy Tâm Luận, như các kinh Niết Bàn, Thắng Man, Lăng Già, phải đợi đến sau này mới có. Các kinh này, khi phán về ba giáo, đều cho rằng: "Trước tiên nói về hữu, kế đó nói Tánh Không, đến cuối mới nói về chân thường." Hoặc có người nói: "Trước đó nói về chân thường, sau đó nói về Tánh Không." Nhóm này, đem lý thuyết "tất cả Tánh Không bất sinh" của các kinh trong thời kỳ Long Thọ, như Hoa Nghiêm, Bát Nhã, đều xem là chân thường. Những nhà Chân Thường Luận rất dễ dàng thấy những kinh điển này là nói về chân thường, chẳng qua, trước Long Thọ là thời kỳ phát dương của tư tưởng "tất cả pháp Không", tuy có người xem chúng (Tánh Không) là chân thường, nhưng đây không phải là bốn nghĩa của Tánh Không. Còn như đem chân thường Không và chân thường Tâm phối hợp để biến thành Chân Thường Duy Tâm Luận, sự kiện này xuất hiện tương đối trễ so với học thuyết "Tất cả pháp Không."

Từ những tác phẩm của Long Thọ, chúng ta thấy những kinh điển mà ngài đã dẫn dụng như Vô Hành, Tư Ích, Trì Thế, Duy Ma, Pháp Hoa, Thập Trụ, Bất Khả Tư Nghì Giải

Thoát, v.v..., đều vẫn chưa có rõ ràng những tư tưởng của Chân Thường Duy Tâm Luận. Cho nên muốn nghiên cứu học thuyết của Long Thọ, phải hiểu rõ cái gọi là "thế tục bất không" của các nhà Vọng Tâm Luận, cũng như "thắng nghĩa bất không" của các nhà Chân Tâm Luận, thì mới có thể thấy được quan điểm đặc sắc của Long Thọ Học.

3. Những điểm đặc sắc của Trung Luận.

a. Hữu không vô ngại.

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

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

Phật Pháp nương vào sự chứng ngộ của Đức Phật mà thi thiết. Điều mà Đức Phật đã chứng ngộ, tức là chính pháp duyên khởi. Xưa nay, pháp này vốn không thể dùng lời nói mà diễn tả được, thế nhưng, nếu không nói ra thì không thể nào làm cho chúng sinh thấu rõ, thâm nhập, do đó, không thể nào không dùng phương tiện giảng nói. Ở đây phải dùng phương pháp nào? Trung Luận nói: "Vì chúng sinh cho nên

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

Trong kinh có nói: "Các pháp tuy hiện hữu, nhưng vô sở hữu, phàm phu vì không biết các pháp là vô sở hữu, nên gọi là vô minh (Hán: Chư pháp vô sở hữu, như thị hữu, như thị vô sở hữu, ngu phu bất tri, danh vi vô minh 諸法無所有, 如是有, 如是無所有, 愚夫不知名為無明)." Do vì vô minh nên không thấy các pháp là không có tự tánh, mà lại chấp trước là chúng quyết chắc có những tự tánh như vậy như vậy, do đó trở thành thể tục đế. Nếu thấu rõ được các pháp là Không vô tự tánh, thì sẽ thấy được tướng chân thật của các pháp,

đó là thắng nghĩa đế. Cho nên mới nói: "Thế tục đế, tức là tất cả các pháp là Không, nhưng vì thế gian điên đảo, cho nên sinh ra các pháp hư vọng, đối với thế gian là chân thật; nhưng các vị hiền thánh biết rõ tánh chất điên đảo, biết rõ tất cả pháp là Không, là vô sinh. Đối với các vị thánh, đây là đệ nhất nghĩa đế, đây gọi là chân thật." Hai điều này là phương thức căn bản mà đức Phật dùng để thuyết pháp. Chỉ cần từ điểm căn bản này, tiến thêm một bước, bỏ vọng nhập chân, thế ngộ tướng chân thật của các pháp. Không thể bỏ thứ lớp của sự tu tiến, mà vội nghĩ đến những lý thuyết viên dung⁵.

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

Đức Phật nương vào duyên khởi để nói giáo pháp nhị đế, mục đích là muốn chúng ta nương vào thế tục đế để hiểu rõ đệ nhất nghĩa đế. Bởi vì "nếu không nương vào thế tục đế, không thể chứng đệ nhất nghĩa đế", cho nên phải nói thế tục đế. Tuy nói đến nhị đế, nhưng trọng tâm lại đặt vào "thắng nghĩa không", bởi vì "nếu không chứng đắc đệ nhất nghĩa, ắt sẽ không chứng đắc Niết Bàn." Cái ý nghĩa này rất quan trọng. Chúng sinh luân chuyển trong sinh tử, không tìm ra biện pháp để thoát ly, căn bệnh chính là do sự chấp trước tự tánh là có thực. Nếu có thể phá vỡ sự vọng chấp vào tự tánh, hiểu rõ tất cả các pháp là "Không vô tự tánh", thì tự nhiên mọi sự đều sẽ được giải quyết. Trong pháp duyên khởi, sự vô ngại (viên dung) của không và hữu là tướng chân thật của các pháp, thế nhưng, chúng là cảnh giới chứng ngộ của các bậc thánh. Còn chúng ta chỉ có thể xem cảnh giới đó là một lý tưởng cao siêu, là mục tiêu mà chúng ta đang muốn tìm đến. Chúng ta có thể ý thức rõ cảnh giới đó, nhưng *chúng ta không thể do quán tưởng sự viên dung mà được giải thoát*. Đối với phàm phu, khi chưa phá trừ được sự chấp trước vào tự tánh, điều trước tiên là nên chú trọng vào sự thấu triệt tất

cả các pháp là Không, phải lo phá cho được cái cửa ải này để mở đường từ phàm phu vào cõi thánh xong, sau đó sẽ bàn tiếp.

Thế tục đế là tất cả các pháp mà phàm phu nhận thức được. Chỗ nhận thức của phàm phu đều là điên đảo hư vọng, xưa nay vốn không thể được gọi là đế. Nhưng vì trong tâm cảnh của phàm phu có sự hiện khởi của cái tướng hình như chân thật này, cho nên họ chấp là chân thật. Do đây, chư Phật vì tùy thuận theo thế gian, cho nên cũng nói đó là chân thật. Tuy chúng sinh có cảm tưởng rằng mọi sự (thế tục đế) là chân thật, thế nhưng đây không phải là điều đáng tin⁶. Bởi thế, Đức Phật chỉ điểm cho chúng ta những điều sai lầm của sự nhận thức là vì muốn nêu rõ sự chân thật của cảnh giới chứng ngộ của các bậc thánh, hầu khiến cho phàm phu nhất tâm tiến bước tìm cầu thể tánh chân thật của các pháp. Muốn đạt đến điều này, trước tiên cần phải phá trừ sự hư vọng không thực, mở bày nghĩa lý về sự vô tự tánh của các pháp. Những người thông thường đều cảm nhận rằng có một cái tự tánh chân thật hiện hữu, nhưng đây là điều mà hiện nay chúng ta muốn phủ nhận. Bắt đầu bằng sự quán sát, cho đến khi thấu rõ "không có tự tánh chân thật" này, chúng ta mới có thể nhìn thấy chân tướng của các pháp. Điều này rất là quan trọng. Viễn ly sinh tử hư vọng, tiến nhập giải thoát chân thật, đều là từ chỗ này bắt đầu.

Tự tánh là gì? Tự tánh tức là tự thể. Những gì mà chúng ta có thể thấy, nghe, hay, biết đến, chúng ta đều có cảm tưởng rằng chúng có một tự thể chân thật như vậy như vậy. Từ căn bản của kiến chấp vào tự tánh mà nói, chúng ta tuy không thể nương vào sự suy tư phân biệt, thế nhưng trong sự trực giác, chúng ta đã cảm nhận có một ảnh tượng [xưa nay vốn như vậy] của "tự tánh" hiện ra trong tâm. Cái tự tánh chân thật mà chúng ta cảm nhận này không cần phải

xuyên qua một sự suy luận nào. Nhân vì trong trực giác vốn đã có cái sai lầm căn bản này, do đó tất cả sự liên tưởng, suy luận, ngẫm nghĩ, v.v..., đều bao hàm sự sai lạc, và cũng vì đây mà các học giả thế gian đã ngộ tạo không biết bao nhiêu kiến giải sai lầm. Cái sai lầm của trực giác gọi là sự sai lầm câu sinh (vốn có), còn cái sai lầm từ những sự suy luận, v.v..., gọi là sự sai lầm do phân biệt sinh ra.

Cái "tự tánh hữu" do trực giác cảm nhận, không qua trung gian của sự suy lường phân biệt, khiến cho chúng ta không thể nhận rõ rằng tất cả các pháp chỉ là do sự hòa hợp mà hiện hữu. Đối với cái tự tánh hữu, không do các duyên hòa hợp này, chúng ta sẽ đương nhiên cảm nhận rằng nó là tồn tại độc lập, là một cá thể có thực. Giống như những người mà chúng ta nhìn thấy, chúng ta đều trực giác rằng họ là những cá thể, mà không biết rằng họ chỉ là do nhân duyên hòa hợp, do các bộ phận hợp thành. Bởi vậy, sự "tự thành của tự tánh hữu" chắc chắn sẽ có cái "cảm giác về sự độc lập tồn tại" làm bạn với nó. Từ sự độc lập tồn tại sẽ đưa đến sự đối địch. Chúng ta cảm tưởng rằng cái này và cái kia là sự đối lập của từng cá thể. Bất luận tồn tại hay đối địch, cả hai đều là sự sai lầm như nhau. Trên phương diện triết học, những triết thuyết như nhất nguyên luận, nhị nguyên luận, đa nguyên luận, v.v..., đều bắt nguồn từ sự nhận thức sai lầm về sự độc lập tồn tại này. Cái căn bản mà họ muốn tìm cầu là cái *một*, thế nhưng, sau khi phát hiện sự bất thông của cái *một*, họ liền quay ra giảng về cái *hai*, cái *nhiều*. Đợi đến khi phát hiện cái *hai* cùng những cái khác có sự có sự liên hệ mật thiết không thể tách rời nhau, họ bèn quay trở lại nói về cái *một*. Thế nhưng, dù họ có giảng nói về cái *một*, hay cái *nhiều*, nếu sự lầm lẫn căn bản về tự tánh còn tồn tại thì kết quả vẫn là bế tắc không thông.

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

Một cách tổng quát, như phần trên đã nói qua, tự tánh có ba nghĩa: (1) *Tự hữu*: tức là tự thể chân thật là như vậy. Điều này trái ngược với chính kiến về sự sinh là do nhân duyên hòa hợp. (2) *Độc nhất*: vì không thấy được thể tánh của sự nương tựa tồn tại, nên cho rằng mỗi pháp là một

cá thể, là có sự đối lập. (3) *Thường trụ*: không thấy được sự biến đổi trước sau, nên cho rằng các pháp là thường hằng, nếu không lại cho là đoạn diệt. Ba nghĩa của tự tánh là nương vào hai bài kệ đầu của phẩm Quán Hữu Vô mà kiến lập. Vì có sự lầm lẫn căn bản về "một tức là ba, ba tức là một" này, mà chúng ta sinh khởi các sự chấp trước. Những lý luận của các tôn giáo, triết học trên thế gian, vì không thừa nhận tất cả là Không, rốt cuộc, đều không khỏi rơi vào sự kiến chấp sai lầm về tự tánh này. Đức Phật nói tất cả pháp đều là duyên khởi, duyên khởi là không có tự tánh, đây là một phương tiện thần diệu nhất để quét sạch sự sai lầm căn bản này. Duyên khởi vô tự tánh, như huyễn như hóa, mới có thể thành lập sự vô thường mà không phạm vào lỗi đoạn diệt, không có sự tồn tại của những tự thể độc lập, mà cũng không có các sự đối lập một cách máy móc. Tuy không có tự tánh, không sinh (Hán: phi hữu bất sinh 非有不生), mà lại có thể tùy duyên như huyễn như hóa. Phần đầu của bốn luận nói: "Chẳng sinh cũng chẳng diệt, chẳng thường cũng chẳng đoạn, chẳng đồng cũng chẳng khác", tức là muốn nói rõ về nghĩa này. Bởi thế, Không tức là sự quét sạch cái tự tánh kiến này. Giả như chúng ta thừa nhận cái kiến chấp về tự tánh là đúng thì không những trên phương diện luận lý không thể thuyết minh tất cả sự lý, mà sự vô minh chấp trước căn bản này trở thành gốc cội cho sự lưu chuyển sinh tử, không thể giải thoát. Sự kiến chấp về tự tánh, không chỉ riêng nhân loại mới có, mà ngay cả những loài động vật hạ đẳng như heo, ngựa, bò, chó, v.v..., trên phương diện trực giác, cũng có sự sai lầm điên đảo này; chẳng qua, bọn chúng không thể dùng ngôn từ để diễn tả mà thôi. Sự kiến chấp về tự tánh này, nếu chấp vào pháp thì được gọi là pháp ngã kiến (pháp chấp), còn nếu chấp vào hữu tình thì được gọi là nhân ngã kiến (ngã chấp). Phá trừ được sự kiến chấp về tự tánh này, tức là chứng đắc pháp không và ngã không. Đức

Phật nói về pháp nhị đế là muốn chúng ta có thể thông đạt được thẳng nghĩa không.

Pháp duyên khởi là đặc sắc của Phật Pháp; tương tự, Không cũng là đặc sắc của Phật Pháp. Thế nhưng, nhân vì sự nhận thức của các học giả có sâu có cạn, cho nên Không có ba loại khác nhau:

(a) *Phân phá không*: Các nhà Thiên Thai gọi là tích pháp không (tích, nghĩa là phân tích), tức là trong khi quán sát các sự vật, dùng phương pháp phân tích, để lý giải chúng chỉ là sự giả hợp, là không, là vô thực thể. Như một quyển sách, nếu đem phân tích thành từng tờ, từng trang, thì có thể hiển bày là nó không có tự thể chân thật. Pháp phân phá không này có thể làm cho chúng ta thông đạt chân tướng, giải thoát khỏi sinh tử hay không? Không thể! Phương pháp này không phải là điều mà học thuyết Long Thọ muốn phát huy. Các học giả thế gian, cùng học giả Tiểu Thừa, đều nói về cái không này. Cái không này không phải triệt để, bởi vì khi quán sát phân tích đến cái chất điểm không thể còn phân tích được nữa, họ đương nhiên sẽ chấp trước [cái không thể phân tích đó] là thật có, và cho rằng tất cả sự vật đều nương vào cái thật có này mà được thành lập. Cho nên, họ tuy nói không, thế nhưng kết quả lại là bất không. Cái bất không này, trên thực tế, là phi duyên khởi. Cũng như Hữu Bộ nói tất cả pháp là có, sắc pháp là từng cực vi, từng cực vi, còn tâm pháp là từng sát na, từng sát na. Đây là cái hậu quả [bất hạnh] mà pháp "phân phá không" đã đem đến!

(b) *Quán không*: Đây cũng có thể gọi là "duy thức không", tức là trên phương diện khổ lạc, thiện ác của tình cảm, tất cả pháp đều tùy vào quan niệm mà có sự chuyển đổi. Ví như tu tập pháp quán Du Già, chẳng hạn như thập nhất thiết xứ, bất tịnh quán, v.v..., đều có thể đạt đến sự thể

nghiệm về cái cảnh "tùy tâm biến hiện" này. Như lửa là có màu đỏ, là nóng, nhưng đối với các nhà Du Già, nó có thể sẽ không là đỏ, không là nóng nữa. Cảnh tùy tâm chuyển, cho nên cảnh là không. "Cảnh bất thành thực" (Hán: 境不成實) của Tiểu Thừa Kinh Bộ, hoặc "Hữu tâm vô cảnh" của Đại Thừa Duy Thức, đều là được diễn hóa thành lập từ sự chứng nghiệm pháp quán không này. Cái không này, so với phân phá không, tuy sâu sắc hơn đôi chút, nhưng vẫn chưa được triệt để, bởi vì cuối cùng vẫn là bất không! Cảnh tùy tâm chuyển, cảnh đương nhiên là không, thế nhưng, tâm lại không phải là không. Long Thọ Học vì muốn thích ứng với những chúng sinh có căn cơ thấp nên đôi lúc cũng dùng hai loại không này. Chẳng qua, hai phương pháp này không thể đưa đến sự thể ngộ chân lý, không thể chứng đắc giải thoát.

(c) *Bốn Tánh Không*: Tức là quán sát tự tánh của tất cả các pháp, xưa nay vốn là không. Không phải cảnh không, cũng không phải cảnh chẳng không, mà quán tưởng là không. Tất cả các pháp từ nhân duyên sinh, duyên sinh chỉ là huyền tướng của sự hòa hợp, bởi thế, quán sát cái gọi là tự tánh chân thật, thì thấy rằng chúng chẳng có một mảy may thực thể nào cả. Không có cái tự tánh thường trụ, độc lập, tự thành, nên gọi là Tánh Không. Tánh Không không phải là sự phủ định phá hoại nhân quả, mà chỉ muốn nói tất cả các pháp đều là giả danh. Từ lập trường duyên sinh vô tự tánh này hạ thủ, có thể trực tiếp phá trừ được cái kiến chấp căn bản về tự tánh. Phàm tồn tại thì phải là duyên khởi, hễ là duyên khởi thì phải là Tánh Không, từ đó thấu triệt "Tất cả pháp không", và do đây sẽ không còn miễn cưỡng vạy vẹo, uốn nắn ra một cái "bất không" nữa. Tự tánh là sự vọng hiện của sự huân tập từ vô thủy, hơn nữa, chúng sinh nhân vì sự nhận thức không chính xác cho nên chấp trước. Tự tánh là một sự điên đảo căn bản, còn pháp duyên khởi thì không phải như vậy. Cho nên, phá trừ cái tự tánh này chỉ là hiển

xuất cái bản tướng của nó, chứ không phải là hủy hoại nhân quả. Kẻ học tập giáo pháp, từ các phương pháp khác nhau, thấu rõ cái tự tánh này là bất khả đắc; kẻ tu tập quán môn, trực tiếp quán sát cái tự tánh này là bất khả đắc. Sau khi tiêu trừ được sự lầm lẫn căn bản kiến chấp về tự tánh này thì có thể chứng ngộ được Vô tự Tánh Không của các pháp, tiến nhập cảnh giới của các bậc thánh. Đây là Tánh Không quán, là chân ý của Đức Phật khi giảng nói về Không.

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

Đức Phật nói về Không, mục đích là muốn dẫn dắt chúng ta thấy được chân tướng của duyên khởi. Chúng ta vì có kiến chấp về tự tánh nên không thể thấu suốt được duyên khởi, phải luân chuyển vĩnh viễn trong vòng sinh tử hý luận. Muốn nhận thức duyên khởi, điều trước tiên là phải hiểu về Không, trừ diệt kiến chấp về tự tánh mới có thể nhìn thấy được duyên khởi vô tự tánh xưa nay vốn là không tịch. Chỉ ở trong Tất Cánh Không mới có thể triệt để thông đạt được nhân, quả, tánh, tướng, lực, và dụng của duyên khởi. Chẳng qua, thông đạt Tánh Không có hai loại người:

(1) *Độn căn* (căn cơ chậm lụt): tức là những người học Đại Thừa chứng ngộ cảnh giới "Không", giống như hàng Tiểu Thừa chứng nhập "đản không."⁷ Họ biết rằng các pháp do nhân duyên sinh là Tất Cánh Không, vô tự tánh. Trong lúc nghe pháp (văn), suy tư, tu tập, quán sát Tánh Không, họ quán Tánh Không nhưng vẫn không rời duyên khởi. Họ tuy biết rằng duyên khởi là nhân duyên hữu, giả danh hữu, thế nhưng, bởi vì quá thiên trọng về Tánh Không, cho nên khi chứng ngộ, họ chỉ thấy được Tánh Không tịch của pháp duyên khởi, còn tướng duyên khởi [như huyễn] tạm thời ẩn mất (không hiện tiền). Tuy vậy, cái Không Tánh mà các hành giả này chứng được vẫn là triệt để, rất ráo.

(2) *Lợi căn*: nhóm này, trí tuệ thâm hậu, tinh nhuệ. Trong lúc nghe pháp, suy tư, quyết trạch, quán sát duyên khởi Vô tự Tánh Không. Đến lúc chứng đắc, tuy thông đạt được sự tịch diệt của Vô tự Tánh Không, nhưng không quá thiên trọng về Không, nên gọi là "bất khả đắc không." Họ có thể không quán sát duyên khởi, nhưng đồng thời, lại có thể ở trong Không, thấu rõ được cái tướng như huyễn hiển nhiên của tất cả các pháp. Đây tức là "Tánh Không không chứng ngại duyên khởi, duyên khởi không chứng ngại Tánh Không."

Thế nhưng, đối với những hành giả (độn căn) chỉ chứng Không Tánh, lúc đầu họ không thể đồng thời quán không và hữu, đến lúc Bát Nhã Trí chứng đắc Không, cái tướng duyên khởi lại không hiện tiền, đợi đến lúc Phương Tiện Trí có thể hiểu rõ cái tướng như huyễn của duyên khởi, thì lại không thể chánh kiến được sự không tịch. Kinh điển, nương vào căn tánh thông thường (độn căn) của chúng sinh, nên nói "Lúc Bát Nhã Trí nhập Tất Cánh Không, diệt tất cả hý luận, lúc Phương Tiện Trí xuất Tất Cánh Không, trang nghiêm Phật quốc, thành thực chúng sinh (Hán: Bát Nhã tương nhập tất cánh không, tuyệt chư hý luận, phương tiện tương xuất tất cánh không, nghiêm độ thực sinh 般若將入畢竟空, 絕諸戲論, 方便將出畢竟空, 嚴土熟生)"; hoặc nói: "Tuệ nhãn không thấy tất cả các pháp (Hán: Tuệ nhãn ư nhất thiết đồ vô sở kiến 慧眼於一切都無所見)", đây cũng là nhắm vào những kẻ độn căn mà nói. Các Bồ Tát độn căn này, lúc vừa chứng Tánh Không vô sinh, chư Phật liền đến khuyến tỉnh thì mới từ thiện căn của bốn nguyện đại bi mà "từ không xuất giả", ở trong duyên khởi huyễn hóa của Tánh Không mà trang nghiêm Phật độ, thành thực chúng sinh. Còn các vị Bồ Tát trí tuệ thông lợi, chứng đắc "bất khả đắc không", có thể quán "không hữu đồng thời, không hữu vô ngại." Đối với các

vị thánh đặc thù này, kinh nói: "Tuệ nhãn không thấy chỗ nào, nhưng không chỗ nào không thấy (Hán: Tuệ nhãn vô sở kiến, nhi vô sở bất kiến 慧眼無所見, 而無所不見)." Phải thành tựu được phương tiện, mới có thể chứng nhập Không Tánh. Trong Kinh, hoặc nói hàng Tiểu thừa trầm không tịch, hoặc nói Bồ Tát chỉ chứng Tánh Không, nhưng chúng ta không thể nhân đây mà cho rằng Tánh Không không liễu nghĩa, hoặc dùng đây làm căn cứ cho cái gọi là "chân tánh bất không." Bởi vì, dù có đạt đến cảnh giới không hữu vô ngại, thấy được "giả danh mà là Tánh Không, không tịch mà là giả danh" của các vị Bồ Tát, thì cảnh giới đó hiển nhiên vẫn là không, mà không phải bất không. Điều này khác biệt với tư tưởng của các nhà Chân Thường Luận. Các nhà Tam Luận Tông, Thiên Thai Tông đều đem cái lý "không hữu dụng hợp vô ngại" này đồng nhất nó với tư tưởng về diệu hữu "không mà thực sự bất không" của các nhà Chân Thường Luận. Sự khác biệt căn bản giữa các nhà Tánh Không và các nhà Chân Thường là: (a) các nhà Tánh Không cho rằng Không là triệt để rốt ráo, còn sự hữu chỉ là duyên khởi giả danh, (b) các nhà Chân Thường Luận thì cho rằng Không không phải là triệt để, còn hữu là cái chân thật, không phải duyên khởi. Tuy có hai loại căn tánh khác nhau, nhưng kết quả vẫn là nhất trí. Trên phương diện tu hành chứng đắc, hoặc thấy "tất cả pháp Không", hoặc thấy trung đạo "tức không tức giả", nhưng phương pháp tu tập vẫn là nhất trí. Quán sát thâm sâu tự ngã là "duyên sinh vô tánh", ngộ nhập ngã, ngã sở tất cả pháp không; từ cửa Tánh Không này tiến vào, hoặc là thấy Không, hoặc là đạt đến không hữu vô ngại. Ngài Long Thọ nói: "Vì không sở đắc nên không bị chướng ngại (Hán: dĩ vô sở đắc cố, đắc vô sở ngại 以無所得故, 得無所礙)." Bởi thế, bất luận lợi căn, độn căn, đều phải quán Không triệt để (Hán: nhất không đáo để, 一空到底). Từ Không nhập trung đạo, đạt đến tướng duyên khởi rốt ráo của cái "không duy danh." Như vậy, trong quá trình tu tập, trước tiên nên

dùng phương pháp "tất cả pháp không", phá trừ kiến chấp tự tánh căn bản của phàm phu, thông đạt pháp "duyên khởi Tánh Không", sau đó chuyển nhập "diệu cảnh vô ngại", chứ không thể lập tức bắt đầu từ pháp quán "tức không tức hữu, tức hữu tức không"!

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

b. Xiển dương cả Đại thừa lẫn Tiểu thừa.

Lúc Đức Phật còn tại thế, các đệ tử được hóa độ đều là Thanh Văn, nhưng chính Ngài lại là người tu hạnh Bồ Tát mà thành Phật. Có Phật và Thanh Văn, hai loại khác nhau, đây là điều mà các học phái Đại, Tiểu Thừa đều công nhận. Tư tưởng của bốn luận là: "Sự giải thoát sinh tử của Phật và Thanh Văn giống nhau, căn bản của sự trói buộc sinh tử cũng giống nhau." Sự lưu chuyển của sinh tử là gì? Tức là mười hai duyên khởi: vô minh duyên hành, hành duyên thức, v.v... Hiện nay nói Duyên khởi Tánh Không, tức là phá vỡ vòng xích duyên khởi mà được giải thoát. Điều này,

không những Thanh Văn, mà ngay cả Đức Phật cũng từ trong duyên khởi mà được giải thoát. Cho nên nói: "Sinh tử và giải thoát là chung cho ba thừa, mà căn bản của sinh tử cũng là chung cho ba thừa." Kẻ nào không thể phá trừ được căn bản của sinh tử là sự kiến chấp về tự tánh, kẻ đó không thể được giải thoát. Muốn phá trừ kiến chấp về tự tánh, phải có Bát Nhã Không Trí, cho nên Kinh Bát Nhã nói: "Muốn chứng đắc Thanh Văn Thừa, phải học Bát Nhã Ba La Mật, muốn chứng đắc Duyên Giác Thừa, phải học Bát Nhã Ba la Mật, muốn chứng đắc Bồ Tát Thừa, phải học Bát Nhã Ba La Mật." Điều này, có thể thấy rằng, không những căn bản sinh tử và giải thoát khỏi sinh tử là chung cho ba thừa, mà trong sự tu hành, trí tuệ quán sát (Hán: quán tuệ), cũng đều là trí tuệ thật tướng Bát Nhã. Tư tưởng về sự cùng chung của ba thừa, khế hợp với tư tưởng Phật Giáo căn bản, như nói: "Ba thừa ngồi chung giường giải thoát (Hán: Tam thừa cộng tọa giải thoát sàng 三乘共坐解脫床)", đây là một thí dụ điển hình. Chẳng qua, trong đây cũng có sự khác biệt, tức là pháp Thanh Văn phần lớn thuyết minh về ngã không, còn pháp Đại Thừa phần lớn thuyết minh về pháp không. Tuy nói về Không có chỗ thiên trọng khác nhau, nhưng ý nghĩa của Tánh Không, rất ráo vẫn là một. Ngài Long Thọ đã từng đưa ra một thí dụ, "lửa sinh ra từ rơm, cùng lửa sinh ra từ gỗ, chỗ phát sinh tuy khác, nhưng sự nóng của hai bên giống nhau, không thể nói có sự khác biệt." Cho nên muốn giải thoát sinh tử, cần phải thông đạt Tánh Không. Như phần trên đã nói qua, nếu ôm chặt kiến chấp về tự tánh, đối với các pháp, nhận rằng có một cái tự ngã độc lập tồn tại, thì gọi là pháp ngã kiến (pháp chấp), còn nếu đối với hữu tình, nhận rằng có một cái tự ngã độc lập tồn tại, thì gọi là nhân ngã kiến (ngã chấp). Kiến chấp tuy có hai loại, nhưng trên thực tế, chỉ là sự tác quái của sự kiến chấp về tự tánh. Chúng ta, nếu muốn thông đạt ngã không, pháp không, điều duy nhất là phải từ cánh cửa "phá trừ kiến chấp về tự tánh" mà đi vào,

cho nên nói: "Ba thừa cùng một cửa giải thoát." Phẩm *Quán Pháp* của bốn luận chỉ thị một cách rõ ràng: "Chứng đắc trí tuệ vô ngã, vô ngã sở, thông suốt Tánh Không, tất sẽ được giải thoát." Các học giả Đại, Tiểu Thừa đều công nhận rằng: "Tánh Không là cửa của sự giải thoát." Điều này khác với học thuyết của một số học phái Đại thừa khác.

Trên phương diện thông đạt Tánh Không Tuệ, Đại Thừa, Tiểu Thừa đều ngang nhau, như thế, sự khác biệt của hai bên rốt ráo là ở chỗ nào? Đây chính là do nguyên đại bi không giống nhau. Các vị thánh Tiểu Thừa không có nguyện đại bi, không phát tâm Bồ Đề cứu độ hữu tình, trái lại, Bồ Tát thì phát tâm rộng lớn, tu hạnh rộng lớn, phổ nguyện cứu tế tất cả hữu tình. Chính tại điểm này mới biểu lộ rõ ràng được sự sai biệt giữa Đại Thừa và Tiểu thừa. Một bên chỉ chuyên cầu sự lợi ích cho chính mình, còn một bên thì tu tập hạnh Phổ Hiền. Đến như phương diện Tánh Không Tuệ thấy được thật tướng, chỉ có số lượng là khác biệt, như nói: "Không của Thanh Văn giống như khoảng không của lỗ chân lông, còn Không của Bồ Tát thì giống như khoảng không của thái hư (Hán: Thanh Văn như mao khổng không, Bồ Tát như thái hư không 聲聞如毛孔空, 菩薩如太虛空)", thế nhưng, trên phương diện thể tánh, có thể nói là không có gì sai biệt. Bốn luận, chú trọng đến sự quyết trạch chân lý của các pháp, ít nói về phương tiện tu hành chứng quả, cho nên là chung cho ba thừa. Chẳng qua, Kinh A Hàm nghiêng về Thanh Văn, ít nói về Không, mà phần lớn nói về vô thường, vô ngã, Niết Bàn, còn bốn luận nương vào Kinh Bát Nhã, v.v..., nên nghiêng về pháp Không, mà cũng dùng chân nghĩa của Kinh A Hàm, phê phán kiến giải của những học giả Thanh Văn tự mãn (Hán: hữu sở đắc Thanh Văn, 有所得聲聞), khiến cho chân nghĩa của Tánh Không (chỗ phát xuất của ba thừa) được các học giả Thanh Văn tiếp nhận, mà cũng là dẫn dắt họ tiến nhập Bồ Tát Đạo. Điểm này, chúng ta không thể không biết.

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

Trọng tâm của Kinh A Hàm là pháp Thanh Văn, còn trọng tâm của Kinh Bát Nhã là Bồ Tát Đạo. Bốn luận là pháp chung cho ba thừa, đặc biệt thuyết minh về nghĩa Không, mà cũng ngầm ngầm dùng Đại Thừa làm trung tâm điểm. Thấy chân lý, đoạn vọng hoặc, đây là chỗ chung cho Đại, Tiểu Thừa. Còn như sự khác biệt giữa hai bên, có thể nói rằng: "Một bên viên mãn, một bên chưa viên mãn; một bên có thể quán cả hai đế, một bên không thể quán cả hai đế; một bên phiền não tập khí đều đã diệt tận, còn một bên tập khí vẫn chưa được thanh lọc."

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

Phàm mỗi loại học thuyết đều phải nên kiến lập thể hệ của chính mình, và phê phán học thuyết của tông phái khác. Trong Phật Giáo, bất luận Đại thừa, Tiểu Thừa đều phải thuyết minh về sự lưu chuyển sinh tử thế gian, sự hoàn diệt Niết bàn xuất thế gian; hơn nữa, phải nên nhất quán trước

sau. Nói lưu chuyển thế nào, thì đi ngược lại con đường đó,ắt phải là sự hoàn diệt, quyết không thể trước sau mâu thuẫn. Chẳng qua, đả phá kiến lập đôi lúc mang nặng tánh chất chủ quan. Ai cũng có thể nói rằng mình có thể đả phá đối phương⁸, kiến lập học thuyết của mình, thế nhưng đối phương chưa chắc đã thừa nhận mình là đúng. Cho nên, khi chúng ta dùng lý do gì để đả phá đối phương, chúng ta cần phải làm sao để không bị đối phương dùng cùng lý do đó để phản kích lại. Điều này mới có thể gọi là đả phá đối phương, kiến lập chính mình. Long Thọ Học đả phá tất cả học thuyết, trên thực tế, cũng là để kiến lập giáo thuyết của chính mình. Lưu chuyển, hoàn diệt là những điều mà các nhà học Phật cần phải kiến lập. Hiện nay, từ cái nhìn của duyên khởi vô tự tánh quán sát tất cả, đối với những chỗ không được chính xác, hoặc không hợp lý, đem những lý luận mà đối phương thừa nhận, nêu lên sự mâu thuẫn khó khăn của họ. Như các học giả của những học phái như Thắng Luận, Số Luận đều từ cái nhìn thực tại, nhưng mỗi phái chú trọng một bên, hoặc chủ trương nhân quả đồng nhất, hoặc chủ trương nhân quả khác biệt, hoặc trong nhân có quả, hoặc trong nhân không có quả. Trên phương diện quán sát luận lý, họ đều bị bế tắc. Sự khó khăn căn bản của họ là sự chấp trước vào cái tự tánh có thực. Cho nên, khi Đức Phật nói pháp duyên khởi, Ngài cho rằng chỉ có pháp duyên khởi không vô ngã mới có thể kiến lập tất cả. Ngài Long Thọ nói: "Nếu như còn một tự thể bất không, dù là rất nhỏ, trên phương diện thuyết minh luận lý, nhất định sẽ phát sinh những kiến chấp như thường, đoạn, nhất, dị (khác), hữu, vô, v.v..." Cho nên, tất cả pháp bất không, chẳng những không thể đả phá kẻ khác, mà cũng không thể kiến lập chính mình. Bốn luận nói: "Nên biết, chính nhờ vào nghĩa Không, mà tất cả pháp được thành lập", có nghĩa là "tất cả pháp, phải ở trong Không, mới có thể được kiến lập, mới có thể lập luận chính xác, không chấp trước một bên, không bị ngoại đạo phê bình đả phá, mà nơi

nào cũng được thông đạt vô ngại." Đây là một trong những lập nghĩa đặc sắc của bốn luận.

Đả phá đối phương, không phải chỉ một lần là xong chuyện, bởi vì khi chúng ta đả phá đối phương, đối phương cũng có thể quay lại đả phá chúng ta. Chúng ta dùng lập luận nào đả phá họ, thì họ cũng có thể đem những lập luận đó phản kích lại. Tình trạng này, trong tất cả giáo phái Đại, Tiểu Thừa là điều rất rõ ràng. Ví như, các học giả Duy Thức đả phá Tiểu Thừa, cho rằng ngoại sắc không có cái cực vi thực sự hiện hữu, lập luận rằng: "Cái cực vi sắc mà các bạn (Tiểu Thừa) chấp là thật có, nó có sáu phương phần, hay là không có? Nếu có sáu phương phần thì vẫn còn có thể được chia cắt, làm thế nào gọi nó là cực vi? Còn nếu không có sáu phương phần, phương phần đã không có, làm sao lại gọi nó là cực vi sắc?" Họ đả phá cái thuyết lý cực vi của ngoại sắc xong, bèn kiến lập thuyết lý: "Chỉ có sự biến hiện từng sát na, từng sát na của nội tâm (là có thực, còn ngoại cảnh là không có thực)." Thế nhưng, chúng ta cũng có thể dùng cùng phương pháp, đặt vấn đề về cái nội tâm như sau: "Cái tâm niệm (sát na biến hiện) mà bạn (Duy Thức) chủ trương, là có hay không có độ dài (nghĩa là có khoảng cách trước sau)? Nếu có, thì không phải là sát na, nếu không có, thì cái sát na vô phần (không có độ dài) là sinh diệt đồng thời, hay sinh diệt khác thời? Nếu sinh diệt đồng thời, đây là sự mâu thuẫn không thông, còn nếu sinh diệt khác thời, trước sinh sau diệt, nó chẳng phải là cái phi sát na hay sao?" Đặt vấn đề tới lui như thế, có thể đả phá cái thuyết về nội tâm là có thực của họ. Lại như Độc Tử Bộ, từ năm uẩn, kiến lập cái bất khả thuyết ngã. Khi đặt vấn đề họ, hỏi là: "Cái này (bất khả thuyết ngã) là giả hữu, hay là thực hữu? Nếu là thực hữu, thì phải rời năm uẩn mà có tự thể riêng biệt, còn nếu là giả hữu, tại sao có thể nói năm uẩn có cái *bất khả thuyết ngã không phải là năm uẩn* (Hán: bất tức ngũ uẩn đích bất khả thuyết ngã 不

即五蘊的不可說我)." Lại như Duy Thức Tông, khi đả phá thuyết lý về chủng loại của Kinh Bộ, cũng dùng phương pháp hai cửa (Hán: song quan 雙關) giả hữu thực hữu này. Thế nhưng, chính họ, chủng tử lại là phi giả phi thực, hơn nữa, chủng tử đó có thể nói vừa là thế tục hữu, vừa là thắng nghĩa hữu (đây là một sự mâu thuẫn). Điều này, tuy phá được đối phương, nhưng vẫn không thành lập được học thuyết của chính mình, cho nên loại đả phá kiến lập này không phải là khéo léo (Hán: thiện xảo 善巧).

Ngài Long Thọ, đứng trên lập trường "tất cả pháp Không, tất cả là duyên khởi giả danh", như vậy mới có thể phá lập tất cả một cách khéo léo được. Nếu tất cả pháp là có thực, thường trụ, độc lập tồn tại, thì khi hai pháp A, B phát sinh quan hệ, bạn nói chúng là đồng nhất, hay là khác biệt? Nếu là khác biệt, thì hai bên đều là độc lập, không có sự quan hệ nào đáng nói cả, còn nếu là đồng nhất, thì chẳng nên phân biệt là hai pháp A, B. Nếu bạn nói vừa đồng vừa khác, hoặc chẳng đồng chẳng khác, thì đây là tự mâu thuẫn (Hán: tự ngữ tương vi, 自語相違). Cho nên, chỉ có sự thừa nhận rằng các pháp là "không vô tự tướng", là duyên khởi giả danh, hai bên đều không có tánh độc lập bất biến cố định, mà cả hai đều do nhân duyên hòa hợp sinh ra, hai bên đều phải nương tựa vào nhau mà tồn tại, và hơn nữa, lại có tánh thống nhất; chẳng qua, mỗi bên có hình thái bất đồng, mà cũng không phương ngại mỗi bên đều có tánh chất đặc thù và sai biệt. Như vậy, từ sự vô tự tánh, không đồng không khác, kiến lập cái giả danh tương đối là sự đồng và sự khác. Cật vấn đối phương, kiến lập chính mình, đều phải ở trong tất cả pháp Không mà hoàn thành, cho nên nói: "Lìa Không mà thuyết pháp, tất cả đều là lỗi lầm, nương vào Không mà thuyết pháp, tất cả đều là khéo léo (Hán: ly không thuyết pháp, nhất thiết đô thị quá thất, y không thuyết pháp, nhất thiết đô thị

thiện xảo 離空說法一切都是過失; 依空說法一切都是善巧)." Điều này, thực sự là một đặc sắc của bốn luận.

Có người nói: "Long Thọ Học, vì muốn đả phá sự chấp trước vào thực hữu của ngoại đạo, Tiểu Thừa, cho nên nhấn mạnh về tất cả pháp Không." Điều này không hoàn toàn chính xác. Long Thọ Học đặc biệt xiển dương pháp Không là vì muốn phát huy sự thâm sâu của pháp duyên khởi. Kinh Bát Nhã nói: "Sự thâm sâu chính là nghĩa Không (Hán: thâm áo giả, không thị kỳ nghĩa, 深奧者, 空是其義)." Đây cũng là pháp tắc phổ biến chính xác nhất để phát huy, quyết trạch pháp duyên khởi, hoàn thành sự "hỗ tương thành lập một cách vô ngại" giữa không và hữu. Điều này, phải cần đến sự phê phán, quét sạch tất cả sự sai lầm, mới có thể hiển bày được. Bốn luận xuất hiện trong thời kỳ các học phái Tiểu Thừa cùng ngoại đạo đang tung hoành, nên nội dung phần lớn đem họ ra làm đối tượng cho sự quán sát, đây là điều đương nhiên. Xưa nay, chúng sinh vốn có kiến chấp về tự tánh, cho nên điều chủ yếu là phá trừ cái kiến chấp căn bản này. Thế nhưng, một số phàm phu có trí tuệ thế gian lại xem cái tự tánh kiến này như bản thể của vạn hữu, dùng đây làm sự biện hộ cho tư tưởng của họ. Cái trí tuệ hư vọng thế gian này, nếu ở ngoài Phật Pháp, thì gọi là ngoại đạo (tông giáo, triết học, v.v...), còn ở trong Phật Pháp, thì có một phần học giả Tiểu Thừa (không hợp ý Phật), và nhóm Phương Quảng đạo nhân của Đại Thừa, cần phải được đả phá. Bởi thế, chúng ta phải suy ngẫm kỹ lưỡng cái nhìn (Hán: kiến địa, 見地) của mình có chính xác hay không? Có phải mình đang sinh hoạt trong cái tự tánh kiến này hay không? Không nên cho rằng Trung Luận chỉ là chuyên môn phá ngoại đạo và Tiểu Thừa. Cổ đức có nói: "Tam luận⁹ đả phá ngoại đạo và Tiểu Thừa, tức là quả trách tự tâm", điều này quả thực chí lý. Quán môn của Trung Luận là phương pháp quán phá tự tánh. Biết được cái phương pháp đả phá này, đối bất cứ kẻ

nào chấp trước vào thực hữu, đều có thể đả phá họ. Không nên chấp trước vào sách vở, chỉ hiểu bài kệ này là phá phái này, bài kệ kia là phá phái kia, mà không biết kiểm điểm tự tâm mình, không biết tùy cơ ứng dụng.

Xưa nay, những người học tập về Không thường phát sinh một kiến giải sai lầm cho rằng: "Không, nghĩa là tất cả đều là không vô sở hữu (hoàn toàn không có)"; biết được không vô sở hữu, bèn cho rằng tất cả đều là giả hữu, "muốn tất cả đều phải viên dung quán nhiếp (一切都要得就要 什麼都圓融貫攝了)." Học Không cách này quả thực hỏng bét (這樣學空真是糟極了)! Giống như chỗ này có một con dao, quán sát tự tánh chân thật của nó, nói nó là không có, thế nhưng con dao giả danh mà thế tục công nhận, vẫn là hiện hữu. Lại nữa, nếu ở đây vốn không có con dao, đương nhiên nói là không có dao, nhưng nếu nói là có dao, điều này chẳng phải là một sự ngược ngạo quá đáng hay sao? Có thể nói đây là hoàn toàn không biết cách lập phá. "Tất cả pháp Không" là phá trừ tự tánh chân thật, chứ không phải là phá hoại sự giả danh của thế tục. Thế nhưng, duyên khởi giả danh không giống như cái đầu thứ hai, hoặc cánh tay thứ ba (hoàn toàn không có), cho nên trong thế tục để, tất cả là giả danh, nhưng mà sự giả danh có, giả danh không, vẫn là có sự phân biệt. Lại như Thượng Đế, Tự Tại Thiên, Phạm Thiên của ngoại đạo, hoặc cực sắc vô phần, sát na tâm, v.v..., trong Phật Pháp, đều là những sự vọng chấp. Nếu cho rằng những cái đó cũng là duyên khởi giả danh, ắt sẽ tạo thành sự kiện tà chính bất phân, thiện ác bất phân. Nói sơ lược, tất cả những sự vật mà sáu căn sáng sủa (Hán: minh tịnh, 明淨) của chúng ta nhận thức, trong sự nhận thức thông thường thế gian (cả những cái mà khoa học cho là chân thật cũng bao gồm trong phạm vi này), xác nhiên là có thể chất và tướng dụng, cần phải thừa nhận là chúng tồn tại. Nếu như phủ nhận sự hiện hữu của chúng, tức là đã trái ngược với thế gian¹⁰. Bồ Tát, nếu

chứng ngộ tất cả pháp Không, chính kiến (thấy đúng) sự tồn tại của duyên khởi, thì cảnh giới của các ngài lại càng không phải là chỗ hiểu biết của những kiến thức thông thường thế gian.

Sự lập phá khéo léo của ngài Long Thọ, nếu quy nạp lại thì có hai điểm:

(1) Pháp thế gian và pháp xuất thế gian đều kiến lập trên một định nghĩa căn bản: "sự sinh tử thế gian tức là Tánh Không duyên khởi, còn sự thoát ly sinh tử xuất thế gian cũng tức là Tánh Không duyên khởi." Điểm bất đồng là có thể lý giải, hay không thể lý giải Tánh Không. Nếu có thể lý giải thì sẽ ngộ nhập pháp xuất thế, còn nếu không lý giải thì sẽ rơi vào pháp thế gian. Cho nên, một cành hoa, một ngọn cỏ của thế gian, nhẩn đến hành, quả xuất thế gian của Bồ tát đều là Tánh Không duyên khởi. Đây tức là đạt đến sự nhất quán của pháp thế gian và pháp xuất thế gian.

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

4. Trung Luận tại Trung Quốc.

Trong Phật giáo giới, bất luận Ấn Độ, Tây Tạng hoặc Trung Quốc, Trung Luận của ngài Long Thọ đều phát sinh ảnh hưởng rất lớn. Hiện nay chúng ta sẽ chỉ đề cập đến Trung

Quốc. Từ lúc ngài La Thập tại Tiêu Dao Viên ở Trường An phiên dịch kinh điển, các nhà học Phật Trung Quốc mới bắt đầu thấy rõ được ý nghĩa chân chánh của Phật pháp Đại thừa. Trước đó tuy cũng có người bàn luận về Không, nhưng đối với ý nghĩa chân thật của Không, không có mấy ai hiểu rõ. Trong nhóm đệ tử của ngài La Thập có vài vị đáng gọi là nhân tài kiệt xuất, mà trong đó ngài Tăng Triệu là người thành tựu bậc nhất. Ngài La Thập đã từng khen ngợi Tăng Triệu là người "lý giải nghĩa Không bậc nhất ở đất Tần." Sự quan hệ giữa hai ngài cũng rất mật thiết. Trước khi ngài La Thập đến Trường An, ngài Tăng Triệu đã đến Cô Tang để y chỉ ngài La Thập, sau đó tháp tùng ngài La Thập đến Trường An và gần gũi ngài khoảng mười mấy năm. Ngài Tăng Triệu có soạn Triệu Luận, Duy Ma Kinh Chú, tư tưởng rất gần gũi với chánh nghĩa của Long Thọ Học. Ngoài ra còn có Bảo Tạng Luận, tương truyền cũng do ngài Tăng Triệu soạn, nhưng đây là quyển sách do ngài Thiền Hòa Tử đời Đường ngự tạo. Kế đến, có hai ngài Đàm Ảnh và Tăng Duệ, tư tưởng về Không cũng tương đối chính xác. Ngài La Thập đã từng nói: "Truyền thừa sự nghiệp của ta, phải chăng là nhờ vào Tăng Triệu, Tăng Duệ, Đàm Ảnh?" Lại có một vị tuy gần gũi ngài La Thập không lâu là ngài Đạo Sinh cũng được kể là một trong bốn đại đệ tử của ngài La Thập. Ngài Đạo Sinh (đệ tử của ngài Trúc Pháp Thái ở Nam Kinh) là người rất thông minh, nhưng đến Trường An chưa được bao lâu thì lại ra đi, vì thế đối với đối với học thuyết Tánh Không của ngài La Thập chưa có cơ hội thâm nhập, mà cũng không thỏa mãn. Sau khi trở về Nam Kinh, ngài chẳng những không hoằng dương giáo học của ngài La Thập mà lại còn hỗn hợp Nho Phật, pha trộn giáo thuyết chân thường. Ngài có soạn Thất Trân Luận nổi tiếng (gần giống như Phật Tánh Luận, Đốn Ngộ Luận), nhưng ý chỉ cũng không phù hợp với kiến giải của ngài La Thập.

Sau khi ngài La Thập viên tịch độ hai ba năm, Trường An đại loạn. Vị hộ trì chính của Phật giáo là vua Diêu Hưng đã băng hà. Ngành Long Thọ Học của ngài La Thập không có được cơ hội phát dương mạnh mẽ, đặc biệt là ngài Tăng Triệu mất sớm. Đây là một tổn thất lớn lao cho sự truyền thừa giáo nghĩa Đại thừa của ngài La Thập. Dem kinh luận ngài La Thập đã phiên dịch truyền bá đến phương nam là các ngài Tuệ Quang, Tuệ Nghiêm, rất tích cực trong việc phiên dịch, tuy thế, giáo pháp mà các ngài hoằng truyền lại khuynh hướng về Kinh Hoa Nghiêm (Lục Thập Hoa Nghiêm) của ngài Giác Hiền và Kinh Niết Bàn của ngài Đàm Vô Sấm. Lúc đó ở phương nam, kinh điển khuynh hướng về "chân thường" được phiên dịch với một số lượng lớn lao, chẳng hạn như kinh Niết Bàn, Kim Quang Minh, Thiện Giới, Lăng Già, v.v..., bởi thế, Tánh Không Học của Trung Quốc, từ lúc ban sơ đã không phát triển được rộng lớn. Điều chủ yếu là tư tưởng của người Trung Hoa so với Ấn Độ có một sự cách biệt đáng kể. Người Trung Hoa cho rằng tất cả luận điển của Bồ tát, tất cả kinh điển Đại Tiểu thừa đều là nhất quán, cho nên tuy cũng ca ngợi những dịch phẩm của ngài La Thập, tán thán Tánh Không, thế nhưng lại ham chuộng đem các loại tư tưởng hỗn hợp thành một khối (Hán: dung ư nhất lô 融於一爐). Điều này, làm cho Đại thừa tư tưởng Tánh Không và tư tưởng Chân Thường, từ lúc ban sơ, đã có khuynh hướng hỗn hợp thành một.

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

a. Thành Thực Đại Thừa:

Nhóm này cho rằng Trung Quán Luận, Bách Luận, Thập Nhị Môn Luận thiên trọng về Không, ít bàn luận về sự tướng, còn

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

b. Tam Luận Đại Thừa:

Hệ phái này có liên hệ mật thiết với phái Thành Thực Đại Thừa. Một trong những nhà tiền phong của nhóm này là ngài Đạo Lượng ở chùa Bắc Đa Bảo đời Nam Tống. Ngài là từ vùng Quan Hà đến, hoằng dương tư tưởng "nhị đế thị giáo", đây là một trong những yếu nghĩa của Tam Luận Tông trong thời kỳ đầu. Đệ tử của ngài là ngài Trí Lâm, người vùng Cao Xương. Ngài Đạo Lượng lúc còn trẻ đã từng ở Trường An học tập tư tưởng "giả danh không" của ngài Tăng Triệu. Hai ngài Đạo Lượng và Trí Lâm, vào thời kỳ đầu của Tam Luận Tông, đã đóng góp rất nhiều. Cuối đời Tề, có ngài Tăng Lăng là người Liêu Đông (vùng đông bắc) đến phương nam, tại núi Thê Hà công kích kịch liệt phái Thành Thực Đại Thừa. Ngài đặc biệt hoằng dương Tam Luận, Hoa Nghiêm, phục hưng Tam Luận Tông của ngài La Thập. Thế nhưng, về sau ai là người truyền thừa của ngài, chúng ta không được biết rõ. Đến triều đại Trần, Tùy, Tam Luận Tông đạt đến sự toàn

thành. Học phái này dùng Trung Luận, Bách Luận và Thập Nhị Môn Luận làm ba bộ luận cơ bản để quyết trạch những tư tưởng không và hữu, rồi từ tư tưởng căn bản này, quán thông tất cả các kinh luận. Vào khoảng đời Tùy, Đường, ngài Đại sư Gia Tường là vị đại tập thành tư tưởng của Tam Luận Tông. Trên phương diện tư tưởng, tuy ngài cũng thái dụng rất nhiều tinh hoa của phái Thành Thực Đại Thừa, nhưng ngài lại cực lực phá xích học phái này. Ngài chịu ảnh hưởng rất nhiều của phái Địa Luận ở phương bắc, và của phái Nhiếp Luận ở phương nam, cho nên ngài không những dung hợp những kinh điển "chân thường", mà lại còn cho rằng hai ngài Long Thọ và Vô Trước là nhất quán. Bởi thế, Tam Luận Tông rốt cục cũng vẫn là một học phái tổng hợp. Những kẻ muốn nghiên cứu Tam luận, trước tiên phải nên nhận thức rõ ràng là mình muốn học Tam luận, hay muốn học Tam Luận Tông. Nếu như chỉ muốn học Tam luận, thì chỉ nên dùng tư tưởng của Tam Luận Tông để tham khảo, bởi vì tư tưởng của học phái này đã pha trộn tư tưởng của trường phái "chân thường duy tâm." Nếu học Tam Luận Tông thì không chỉ học Tam luận, mà những kinh điển Đại thừa như Pháp Hoa, Tịnh Danh, Thăng Man, Niết Bàn, v.v..., cũng đều là những kinh điển trọng yếu của Tam Luận Tông cần phải nghiên cứu. Các vấn đề như phán giáo, tu hành, đoạn hoặc, vị thứ, Phật tánh, v.v..., đều phải nên thấu hiểu rõ ràng. Nếu cho rằng Tam luận (ba bộ luận) là Tam Luận Tông thì đây là điều phi thường lắm lẫn.

c. Thiên Thai Đại Thừa (từ đời Trần chuyển về phương nam):

Các ngài Nam Nhạc Tuệ Tư, Thiên Thai Trí Giả đều từ vùng hiện nay là Bình Hán Lộ (平漢路) di cư xuống miền nam. Trước tiên đến núi Nam Nhạc, sau đó đến Dương Đô (Nam Kinh), cuối cùng dời đến núi Thiên Thai ở Triết Giang. Thiên

Thiền Tông cũng là một chi phái của Long Thọ Học. Ngài Tuệ Tư đối với hai kinh Bát Nhã và Pháp Hoa đều xem trọng như nhau, còn ngài Trí Giả lại đặc biệt xem trọng hai kinh Pháp Hoa và Niết Bàn, cho nên khi phán giáo, ngài xếp hai kinh này vào cấp bậc tối cao, tối cứu cánh. Do đây, các học giả Thiền Thai, so với Tam Luận Tông, càng chịu ảnh hưởng rất nồng hậu của phái Chân Thường Duy Tâm. Tông phái Thiền Thai, không những hấp thu những tư tưởng của Thiền Tông, Địa Luận Tông ở phương bắc, mà còn hấp thu những tư tưởng của Thành Thực Đại Thừa, Tam Luận Tông, Nhiếp Luận Tông ở phương nam, từ đó tổ chức thành một thể hệ tư tưởng hùng vĩ cho tông phái mình. Do đây, so với Tam Luận Tông, Thiền Thai Tông lại càng là một học phái tổng hợp tư tưởng của những học phái khác. Ngài Đại sư Trí Giả đối với Luận Đại Trí Độ của ngài Long Thọ đặc biệt nghiên cứu rất thâm sâu, đồng thời vừa phê phán vừa quán nhiếp những học phái Nam Bắc. Ngài Trí Giả căn cứ trực tiếp vào kinh điển Đại Tiểu thừa, đem tất cả tư tưởng của những học phái thời đó, lập thành một hệ thống có tổ chức rất nghiêm mật. Tinh tủy của ngài là pháp chỉ quán, do đó biết rằng Thiền Thai Tông so với Tam Luận Tông lại càng thực tế và sung thực. Chẳng qua, Tam Luận Tông có rất nhiều tư tưởng tiếp cận với Long Thọ Học hơn so với Thiền Thai Tông. Còn phái Thành Thực Đại Thừa thì cách biệt Long Thọ Học quá xa, thể nhưng, đối với các học phái khác ở Trung Quốc, phái này lại có nhiều quan hệ rất mật thiết. Đối với Tam Luận Tông và Thiền Thai Tông, chúng ta cũng nên nghiên cứu tham khảo.

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

(a) Trong thế tục đế phá trừ chấp trước vào tự tánh, trong thắng nghĩa đế phá trừ chấp trước vào giả danh: Có người cho rằng sự giả hữu là hữu thể, có người cho rằng sự

giả hữu là vô thể; thể nhưng, họ đều cho rằng cái giả pháp không thể không có, cho nên chấp rằng cái giả thể, hoặc giả dụng là có thực. Vì muốn phá trừ sự chấp vào cái giả này, cho nên nói "trong thẳng nghĩa để pháp trừ chấp trước vào giả danh." Đây là hai để phá tận tất cả tình chấp.

(b) Không trong thể tục đế, sự sinh diệt không tự tánh là bất khả đắc (Hán: không tự tánh đích sinh diệt bất khả đắc 空自性的生滅不可得); Không trong thẳng nghĩa đế, không phải là diệt trừ cái giả hữu như huyền. Làm sao có thể phá trừ những nhân quả giả hữu được! Phần trên nói "không giả", thật ra là "giả chấp." Cho nên ý nghĩa chân thật của "không trong thẳng nghĩa đế" là "huyền hữu tức là không tịch", hiển thị tánh tịch diệt của các pháp giả danh. Hai đế này, trong sự duyên khởi huyền hữu, xa lìa sự vọng chấp vào tự tánh (không trong thể tục đế), hiển thị thể Tánh Không tịch của thẳng nghĩa đế (không trong thẳng nghĩa đế).

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

Ba loại thuyết minh này, chẳng qua chỉ là một phương thức mà thôi. Người nào hiểu được, chỉ cần một câu "duyên hữu Tánh Không", hoặc gọn hơn nữa, chỉ cần một

câu "duyên khởi" là đủ. Trong Tam Luận Tông, không hữu đều vô ngại. Mục đích muốn thuyết minh duyên khởi tức là không, là giả, là trung, thế nhưng trong sự thuyết minh, đặc biệt chú trọng nhiều đến sự "xa lìa tất cả chấp trước", hiển thị sự "tất cánh thanh tịnh." Còn các học giả Thiên Thai, khi bàn luận về duyên khởi Tánh Không, chú trọng đến phần trung đạo (không giả vô ngại), cho rằng Trung để thống nhất tất cả mọi pháp, đứng trên lập trường không hữu vô ngại, toàn thể tánh của không tịch vừa uyển nhiên (huyễn hiện), xa lìa mọi sự chấp trước là không, uyển nhiên hiện hữu (huyễn hữu) là giả, thống hợp hai cái không giả là trung. Ba cái không giả trung này, tuy một mà ba, tuy ba mà một. Người Trung Quốc ưa chuộng "viên dung", ai cũng có cảm tưởng rằng tư tưởng và lý luận của Thiên Thai Tông là viên dung, và cho rằng Tam Luận Tông không bằng Thiên Thai Tông. Kỳ thực, Tam Luận Tông xem trọng Trung Luận, chỉ bàn về nhị đế, gần gũi với Long Thọ Học hơn, so với Thiên Thai Tông. Về phương diện "lý vọng hiển chân", thì Thiên Thai gần giống với Tam Luận, thế nhưng, về vấn đề thống hợp tất cả không hữu vô ngại, thì Thiên Thai Tông lại pha trộn rất nhiều tư tưởng về Chân Thường.

5. Tổ chức của Trung Luận.

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

Trọng tâm của bốn luận là muốn nêu rõ rằng tất cả pháp thế gian, xuất thế gian đều là Vô tự Tánh Không, không giống như cái thấy của phàm phu, ngoại đạo, hoặc các học giả Tiểu thừa tự mãn. Trong phần luận văn, gần như mỗi

phẩm đều đề cập đến tất cả khía cạnh, thế nhưng không thể nói bốn luận hoàn toàn không có thứ lớp. Chúng ta không nên nhìn từ phương pháp phá trừ, mà nên nhìn từ phương diện đối tượng bị phá là ai, thì có thể nhìn thấy bốn luận bao trùm toàn thể Phật pháp, dùng Tánh Không quét sạch tất cả mọi sự chấp trước.

Bốn luận dùng Kinh A Hàm làm đối tượng. Kinh A Hàm là căn bản Phật pháp, tư tưởng của nó là "Tôi (Phật) nói duyên khởi", duyên khởi là "không chư hành." Thấy đúng duyên khởi Tánh Không mới có thể hiểu rõ thánh giáo của Đức Phật. Bốn luận, từ cái nhìn Tánh Không duyên khởi, xây dựng tất cả cơ sở của Phật giáo. Có người cho rằng ngài Long Thọ chuyên nói về "tất cả pháp không", đây là một điều lầm lẫn đến cực điểm. Ý kiến của ngài Long Thọ là "Phật pháp (thế gian pháp, xuất thế gian pháp) không phải chỉ có phàm phu, ngoại đạo, mà ngay cả phần lớn học giả Tiểu thừa, cũng không thể biết; giống như những điều họ nói đều là sai lầm, cần phải lý giải tất cả pháp không, mới có thể lý giải chánh xác tất cả Phật pháp." Điều này có thể nói rằng muốn khai phát ý nghĩa thâm sâu của Kinh A Hàm, phải dùng trí quang "Tánh Không vô sở đắc", mới có thể hiển thị Phật giáo chân thật. Phật giáo chân thật, tự nhiên sẽ là Thanh văn thừa chân thật, mà cũng là Bồ tát thừa chân thật. Cho nên cổ đức có nói: "Tam Luận là vô sở đắc tiểu, vô sở đắc đại." Nói khái lược, Kinh A Hàm nói rộng về "duyên khởi hữu", từ duyên khởi hữu chỉ điểm sơ lược bốn tánh không tịch. Tiểu thừa A tỳ đàm không tránh được việc bỏ sót "bốn Tánh Không" mà nói về "nhất thiết hữu." Kinh điển Đại thừa từ mỗi "duyên khởi hữu" mà khai thị "bốn Tánh Không" của mỗi pháp. Bốn luận là từ chánh kiến "pháp bốn Tánh Không" mà nói không về pháp duyên khởi. Bốn luận tuy là luận Đại thừa, nhưng chỗ quán sát, đả phá đều là chỗ mà Kinh A Hàm khai thị về duyên khởi hữu, cũng là những chỗ vọng chấp của các luận

sư Tiểu thừa, và đây cũng chính là học giả Đại thừa khai hiển ý nghĩa thâm sâu của Kinh A Hàm.

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

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

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

Phẩm một, *Quán Nhân Duyên*, chú trọng đến "quán tập vô sinh." Sự lưu chuyển sinh tử, hỗ tương sinh khởi của

nhân quả, là sự duyên khởi sinh sinh không cùng. Hiện tại quán sát tất cả pháp là vô sinh.

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

Hai mươi lăm phẩm sau, riêng biệt quán tứ đế, quán khổ là Tánh Không, quán tập là Tánh Không, v.v...

Quán thế gian khổ, có ba phẩm: (a) phẩm *Quán Sáu Tình* (ph. 3), phẩm *Quán Năm Ấm* (ph. 4), phẩm *Quán Sáu Chúng* (ph. 5). Đây là quả khổ của thế gian, hữu tình bị quả báo khổ, tức là có ba thứ này (ấm, nhập, giới). Sự xếp đặt trong bộ luận này, không hoàn toàn giống với thứ tự mà chúng ta thường thấy là năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới (uẩn, xứ, giới), thế nhưng, đây lại là bốn nghĩa của Kinh Tập A Hàm. Sáu xứ, năm uẩn, sáu giới hoà hợp được gọi là hữu tình. Điều này giống như Xá Lợi Phất A Tỳ Đà, Pháp Uẩn Túc Luận, đều đặt xứ ở trước uẩn. Đây là "khổ đế" của hữu tình; quán tự Tánh Không của thế gian khổ, cho nên có ba phẩm này.

Quán thế gian tập, có mười hai phẩm, từ phẩm *Quán Sự Ô Nhiễm và Kế Ô Nhiễm* (ph. 6) cho đến phẩm *Quán Nghiệp Báo* (ph. 17), ở đây lại có thể phân làm ba loại:

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

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

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

Quán thế gian diệt, có tám phẩm:

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

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

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

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

Phần phân phán của bốn luận được liệt kê trong đồ biểu dưới đây:

Toàn thể tổ chức

- A1. Nêu lên tông chỉ: Hai bài kệ đầu tiên.
- A2. Hiển nghĩa: (hai phần)
- B1. Tổng quán: (hai phần)
- C1. Quán tập vô sinh: Phẩm Quán Nhân Duyên (#1)
- C2. Quán diệt bất khứ: Phẩm Quán Sự Đi và Đến (#2)
- B2. Biệt quán (bốn phần)
- C1. Quán thể gian: Phẩm Quán Sáu Tình (#3)
Phẩm Quán Năm Ấm (#4)
Phẩm Quán Sáu Chủng (#5)
- C2. Quán thể gian tập: (ba phần)
- D1. Hoặc nghiệp sở sinh (hai phần)
- E1. Nhiễm tác sinh: Phẩm Quán Sự Ô Nhiễm và Kê Ô Nhiễm (#6)
Phẩm Quán Ba Tướng (#7)
- E2. Tác tác thọ: Phẩm Quán Sự Tạo Nghiệp và Kê Tạo Nghiệp (#8)
Phẩm Quán Bốn Trụ (#9)
Phẩm Lửa và Nhiên Liệu (#10)
- D2. Sinh tử lưu chuyển: (hai phần)
- E1. Vô tam tế: Phẩm Quán Bốn Tế (#12)
- E2. Phi tự tác: Phẩm Quán Khổ (#11)
- D3. Hành sự không tịch: (năm phần)
- E1. Chư hành: Phẩm Quán Các Hành (#13)
- E2. Xúc hợp: Phẩm Quán Sự Hòa Hợp (#14)
- E3. Hữu vô: Phẩm Quán Hữu Vô (#15)
- E4. Phục thoát: Phẩm Quán Sự Trói Buộc và Giải Thoát (#16)
- E5. Hành nghiệp: Phẩm Quán Nghiệp Báo (#17)
- C3. Quán thể gian diệt: (ba phần)
- D1. Hiện quán: Phẩm Quán Pháp (#18)
- D2. Hướng đắc: Phẩm Quán Thời Gian (#19)
Phẩm Quán Nhân Quả (#20)
Phẩm Quán Sự Sinh Thành và Hoại Diệt (#21)
- D3. Đoạn chứng: (hai phần)
- E1. Nhân: Phẩm Quán Như Lai (#22)
- E2. Pháp: Phẩm Quán Sự Điện Đảo (#23)
Phẩm Quán Bốn Thánh Đế (#24)
Phẩm Quán Niết Bàn (#25)
- C4. Quán thể gian diệt đạo: (hai phần)

- D1. Chánh quán duyên khởi: Phẩm Quán Mười Hai Nhân Duyên (#26)
D2. Viễn ly tà kiến: Phẩm Quán Tà Kiến (#27)
A3. Kết thúc: Kệ Kết Thúc

Chú thích

¹ Bát bất: bất sinh, bất diệt, bất thường, bất đoạn, bất nhất, bất dị, bất lai, bất khứ.

² Tam nhất: Tam, tức là tam pháp ấn (vô thường, vô ngã, Niết bàn), còn nhất, tức là nhất thật tướng ấn.

³ Tổng hợp (綜合) là sự kết hợp sau khi có sự phân tích, xếp loại (synthesis), khác với tổng hợp (總合), chỉ là sự tập hợp, chồng chất lên nhau (assemblage)

⁴ Theo các nhà Duy Thức, mười tám giới (Hán: thập bát giới) là y tha khởi, có tự tính chân thật, không thể diễn tả bằng ngôn ngữ.

⁵ Ở đây, ngài Ấn Thuận khuyên chúng ta, trước hết nên tìm hiểu, thấu rõ lý duyên khởi, sau đó mới nghiên cứu những lý thuyết cao xa huyền diệu của Thiên Thai, Hoa Nghiêm. Nếu không, chúng ta sẽ rơi vào sự hoang mang, không thể biện biệt đúng sai, chân giả (nd).

⁶ Chư Phật chỉ tùy thuận thế gian mà nói thế tục là “đế (thật)”, nhưng không thể nhân vào đây mà cho rằng thế gian là chân thật (nd).

⁷ Đản không: Chỉ thấy không, không thấy bất không.

⁸ Đối phương (Hán: ngoại nhân): ở đây chỉ chung cho tất cả những hệ thống đối lập với phái Trung Quán.

⁹ Tam luận: tức là ba bộ Trung Luận, Thập Nhị Môn Luận (do ngài Long Thọ tạo) và Bách Luận (do đệ tử của Long Thọ là ngài Đề Bà tạo).

¹⁰ Trong sự nhận thức thông thường này, tự nhiên cũng có sự nhầm lẫn, thế nhưng, (1) vì chúng ta nhìn quen nên cho rằng chúng là chính xác, (2) hoặc sự sai lầm còn tiềm ẩn chưa được chúng ta phác giác. Những sự kiện như vậy vẫn cần nhờ đến trí tuệ của thế gian suy cứu, phát minh.

Phẩm 1. Quán Nhân Duyên

Sự tồn tại và sinh khởi của tất cả các pháp đều nương vào nhân duyên, đây là ý nghĩa căn bản của Phật Pháp. Cho nên trước tiên cần phải quán sát nhân duyên¹, xem chúng làm thế nào sinh khởi các pháp.

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

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

Đức Phật nói tất cả pháp từ nhân duyên sinh ra, mục đích là muốn phá trừ những sự sai lầm, như tà nhân, vô nhân, thường kiến, đoạn kiến, v.v..., và hơn nữa, muốn chỉ rõ Tánh Không tịch của tất cả các pháp. Đây là điều được mọi người công nhận trong Phật học. Thế nhưng, những người thế gian, đối với nhân duyên, sinh khởi những kiến giải sai lạc. Điều sai lầm chủ yếu là cho rằng có những nhân duyên có thực tự tánh, sinh ra những pháp có thực tự tánh. Mục

đích của phẩm *Quán Nhân Duyên* là muốn phủ định những nhân duyên sinh có tự tánh, khiến cho hành giả thâm hiểu nghĩa lý Vô tự Tánh Không của các pháp. Như những bài giảng thông thường về nhân duyên, tuy khác với sự cố chấp sai lầm của ngoại đạo, nhưng vẫn chưa được triệt để, cho nên Kinh Bát Nhã nói: "Muốn học bốn duyên, phải học Bát Nhã Ba La Mật Đa." Ngài Long Thọ đã từng giả thiết ra vấn đáp để nói rõ điều này. Giảng về bốn duyên, không ai nói tỉ mỉ bằng A Tỳ Đàm, nếu thế, tại sao muốn học bốn duyên lại phải học Bát Nhã? Vả lại, Kinh Bát Nhã hầu như không bàn luận nhiều về bốn duyên. Nên biết rằng bốn duyên này, từ lập trường của phái Thực Hữu mà nhìn, thoát tiền, có vẻ như thông suốt không có vấn đề, nhưng nếu tiếp tục nghiên cứu tỉ mỉ hơn, bốn duyên này khó tránh được sự kiện là sẽ trở thành tà kiến. Các vị thử nghĩ, bốn duyên sinh ra các pháp, mà bản thân của chúng lại phải từ duyên sinh ra. Từ đây suy luận, các duyên khác lại từ duyên sinh ra, như vậy sẽ phạm lỗi về sự vô cùng. Nếu nói các duyên đầu tiên không từ duyên sinh ra, điều này lại phạm vào lỗi không nhân mà sinh. Cho nên bốn duyên cũng có vấn đề khó khăn như vậy.

Nếu có thể hiểu rõ tất cả các pháp đều là Tất Cánh Không thì mới kiến lập được duyên sinh như huyễn, và không còn bị kẹt vào những lỗi lầm như vừa nói. Do đây, phẩm *Quán Nhân Duyên* quán sát các nhân duyên sinh ra các pháp, chứng minh rằng quan niệm của những kẻ chủ trương thực hữu là không hợp lý. Thế nhưng, những hành giả Tánh Không, không phủ nhận bốn duyên, mà các ngài cho rằng "bốn duyên như huyễn như hóa" là hiện hữu. Từ sự sinh khởi của các nhân duyên [như huyễn] này, không những phá trừ sự vọng chấp duyên sinh có tự tánh, mà đồng thời chỉ rõ sự bất sinh của các pháp bản Tánh Không tịch.

A1. Nêu lên tông chỉ.

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Chẳng sinh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng đoạn,
Chẳng một cũng chẳng khác
Chẳng đến cũng chẳng đi.² | 不生亦不滅
不常亦不斷
不一亦不異
不來亦不出 |
| (2) Có thể nói lên pháp nhân duyên,
Khéo diệt tất cả các hý luận,
Con xin cúi đầu lạy Đức Phật,
Ngài là bậc thuyết pháp đệ nhất.³ | 能說是因緣
善滅諸戲論
我稽首禮佛
諸說中第一 |

Hai bài kệ này, bốn câu đầu nêu lên "bát bất (=tám chẳng) duyên khởi", hai câu kế nói đến lợi ích của bát bất duyên khởi, hai câu cuối là tác giả lễ tán đức Phật. Hai bài kệ này nêu lên tông thú của toàn bộ luận.

"Bát bất" phân làm bốn cặp; muốn thuyết minh bát bất, trước tiên phải bắt đầu từ bốn cặp: sinh diệt, v.v...

[1] *Sinh diệt*, có ba loại: (a) *Nhất kỳ sinh diệt*, đây là sự kiện mà những người phàm tục có thể hiểu rõ, như một người vừa được sinh ra gọi là "sinh", sau một thời gian, chết đi gọi là "diệt." Đây là sự tương tục trong một đoạn thời gian, hiển lộ tướng trạng "các hành vô thường." Có sinh ắt có diệt, các loài hữu tình đều như vậy. Mà các loài vô tình cũng đều như vậy, như quả đất lúc mới thành lập gọi là "sinh", sau đó tương tục trải qua bao nhiêu kiếp đến lúc bị hủy diệt gọi là "diệt." Sự sinh diệt này, trong giai đoạn liên tục, được phân làm ba tướng là sinh, trụ, diệt; hoặc phân làm bốn tướng là sinh, trụ, dị, diệt. (b) *Sát na sinh diệt*: như loài người, trong giai đoạn liên tục từ lúc sinh đến lúc chết, nếu từ trí tuệ sâu sắc mà quán sát thì biết rằng sự sinh diệt này biến chuyển từng sát na từng sát na, chưa từng có một niệm (một khoảng thời gian cực ngắn) mà không ở trong trạng thái biến chuyển

này. Giả như có một niệm nào đó ngừng lại trong trạng thái cố định không biến chuyển, thì trên phương diện lý luận, sau đó không có một lý do nào có thể khiến cho biến chuyển trở lại. Sự thật mọi vật đều vô thường biến đổi, cho nên thành lập sát na sinh diệt. (c) *Cứu cánh sinh diệt*: đây là điều mà những người phàm tục càng không thể hiểu rõ. Sau một giai đoạn hiện hữu, sinh mạng kết thúc, kể đến lại thọ sinh, sinh rồi lại chết, chết rồi lại sinh, sinh sinh tử tử liên tục không ngừng, giống như những đợt sóng biển nối tiếp nhau, trở thành hiện thực thế gian sinh tử không ngừng, gọi chung là "sinh." Đợi đến lúc cắt đứt dây xích sinh tử, đạt đến sự vô sinh tịch diệt, đây gọi là "diệt." Sự cứu cánh đại sinh diệt này, cũng giống như "cái này sinh nên cái kia sinh, cái này diệt nên cái kia diệt" trong Mười hai nhân duyên. Cái "sinh" này bao gồm tất cả pháp sinh tử thế gian, còn cái "diệt" này bao gồm tất cả các pháp Niết bàn xuất thế gian.

[2] *Thường đoạn*, có hai nghĩa: (a) *Nhất kỳ*, trong sự liên tục của thời gian, lúc ban đầu như thế, sau đó cũng vẫn như thế, đây gọi là "thường"; trong sự liên tục trước sau, hoàn toàn giải thể, đây gọi là "đoạn." (b) *Cứu cánh*, đứng về phương diện sinh tử thế gian mà nói, thường ở trong sinh tử, gọi là "thường"; dứt trừ tất cả phiền não, đoạn sinh tử, gọi là đoạn. Thế nhưng, trong Phật giáo, nói đến pháp thế gian, ít khi dùng chữ "thường", mà dùng chữ "tương tục", bởi vì "thường" rất dễ bị lầm lẫn với Phạm (Thần) Ngã Luận. Trên phương diện xuất thế gian mà nói, Niết bàn giải thoát sinh tử, xưa nay vốn thế, cho nên cũng có thể gọi là "thường", thế nhưng cái "thường" này siêu vượt thời gian tánh. Chứng quả đoạn phiền não cũng ngẫu nhiên gọi là "đoạn", thế nhưng vì sợ lầm lẫn với đoạn diệt, cho nên phần nhiều nói là "không", "tịch", "ly", v.v...

[3] *Một khác*, cũng có hai trường hợp: (a) *Ngoại đãi*, nếu quán sát pháp này và pháp kia không có quan hệ "nương tựa tồn tại" mà là độc lập với nhau, đó là sự "khác" giữa hai cá thể đối lập. (b) *Nội hàm*, tùy tiện quán sát một pháp, đó là một cá thể do nhân duyên hòa hợp mà thành "nhất hợp tướng", thế nhưng trong sự hòa hợp nhất tướng vẫn tồn tại những sự sai biệt, đây gọi là "khác." Thế nhưng những nhà Bất Không Luận thường cho rằng loại thứ nhất là chân thật, loại thứ nhì là giả danh. Một và khác, còn có chỗ dịch là một (nhất) và "những cái khác" (Hán: chủng chủng), đây là nói khái quát về tổng hợp và bộ phận, thống nhất và đối lập, đồng nhất và sai biệt, hòa hợp và mâu thuẫn, đơn nhất và tạp đa (nhiều cái hỗn tạp với nhau), v.v...

[4] *Đến đi*, đây là nói về những động tác hướng nội hoặc hướng ngoại của con người hoặc các pháp. Từ kia đến đây gọi là "đến", từ đây đến kia gọi là "đi."

Tám trường hợp này (Đại Trí Độ Luận thêm *nhân* và *quả* thành mười trường hợp), bao hàm tất cả các pháp tắc thế gian căn bản và phổ biến nhất, tức là bốn nghĩa: hiện khởi, thời gian, không gian và vận động, là những sự kiện mà mỗi pháp thế gian cần phải có đầy đủ. Bởi vì, sự tồn tại cần phải hiện khởi, cần phải có thời gian tánh, không gian tánh, và cũng cần phải có sự vận động, cho nên, bốn sự kiện này, thực sự, tổng nhiếp tất cả. Nếu như chấp tám pháp (bốn cặp) này có tự tánh chân thật, thì sẽ không thể lý giải, thuyết minh thật tướng của thế gian, cho nên đối với mỗi pháp đều phải dùng sự phủ định để mô tả: chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng thường, chẳng đoạn, chẳng một, chẳng khác, chẳng đến, chẳng đi.

Có thể dùng "bát bất" làm nhiều loại quán sát khác nhau; tổng hợp "bát bất" này có thể phá hoại tất cả hý luận;

ngay cả việc chỉ cần nêu lên một câu "bất sinh", hoặc "bất thường", là đã có thể đả phá tất cả. Có thể nói, mỗi một câu "bất" là đã có thể đả phá tất cả pháp. Hiện nay, chúng ta không ngại gì nêu lên một loại giải thích.

Đối với "hữu", "sinh", chúng ta thường dùng cụm từ "tồn tại", "hiện khởi" để giải thích; hữu là tồn tại, sinh là hiện khởi. Tựa hồ, cái trước (hữu), có phạm vi rộng, hoặc tồn tại hiển hiện, hoặc tồn tại tiềm ẩn, tất cả đều là "hữu." Cái sau (sinh) chỉ là một phần hiện khởi của sự tồn tại. Thế nhưng, nếu căn cứ trên chính kiến của ngài Long Thọ, phạm vi của hai sự kiện, hữu (tồn tại) và sinh (hiện khởi), rất ráo là đồng nhất. Điều này có nghĩa: nếu đã là tồn tại, ắt phải hiện khởi, nếu tồn tại mà không hiện khởi, thì cũng đồng như không tồn tại.

Những người phàm cho rằng công năng của Giáp (một nhân vật, hoặc một vật thể nào đó) tồn tại nhưng không hiện khởi; kỳ thực, công năng của Giáp tồn tại, cũng đồng nhưng công năng của Giáp hiện khởi. Không thể nào có sự kiện công năng của Giáp tồn tại mà không hiện khởi. Ý của họ gần giống như "trong nhân có quả", nhưng không phải là sự trực tiếp quán sát đương thể của mỗi pháp, cùng với mỗi pháp tương y tương thành.

Ý nghĩa căn bản của Trung Luận là hiện khởi tức là tồn tại. Sinh khởi tức là pháp duyên khởi của tồn tại, tự nhiên có sự hiển hiện hoặc tiềm tàng, có những sự kiện mà xưa nay chúng ta chưa hề phát hiện. "Cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh", thật ra đều là duyên khởi, không có "hữu" nào mà không là "sinh." Sinh là sự sinh khởi của nhân duyên, hữu là sự tồn tại của nhân duyên. Những nhà Thực Tại Luận chấp trước sự "hữu" và sự "sinh khởi" đều có tự tánh. Nếu đã chấp trước "hữu" có tự tánh, thì dù có

bàn đến sự sinh khởi, chung quy cũng vẫn là "phản duyên khởi." Nếu quán sát cái "tự tánh hữu" này không hiện hữu, thì gọi là "vô tự Tánh Không." Sự sinh khởi của "tự tánh hữu" không thành, gọi là "vô sinh." Không có "tự tánh hữu", thì cũng không có "tự tánh vô"; vô sinh cũng tức là "vô diệt." Điều này bao hàm các vấn đề như: tồn tại và không tồn tại, tồn tại và hiện tượng. Sự tồn tại và sinh khởi này, nếu như không hiểu rõ duyên khởi, mà lại nhận thức từ quan điểm của tự tánh kiến, thì bất luận là nhìn theo đường thẳng, đường gẫy, hay đường cong, đều có cảm nhận rằng sự hoạt động, trong khuôn thời gian, có trước có sau. Nếu như trong một đoạn thời gian, quán sát một vật nào đó tồn tại tương tự tương tục, thì liền cho rằng hôm qua như thế, mà hôm nay cũng như thế, có một sự tồn tại thường trụ không biến đổi. Còn như trong sự biến hóa vô thường, hoặc sắc, hoặc tâm, nếu không thể phát giác được sự liên qua tương tục trước sau, thì lại cho rằng từ đây đoạn diệt. Đây là vấn đề thường [trụ] và biến [đối]. Từ quan niệm của tự tánh hữu, quán sát hai vật thể đồng thời (có thể từ phương diện thời gian), thì có cảm giác hai vật thể thành một, không có sự khác biệt đáng nói (nếu có sự sai biệt, họ bèn cho rằng đó không phải là thật tại), trộn lẫn vào nhau trở thành một cá thể. Nếu như phát hiện có sự sai biệt, liền cho rằng mỗi vật thể độc lập tồn tại, cái này đối lập với cái kia. Đây là vấn đề thống nhất và đối lập, hoặc nhất thể và đa thể. Từ tự tánh kiến quán sát sự tồn tại và sinh khởi, đối với sự vận động (trong thời gian), có cảm tưởng nếu như không từ đây đến kia, thì là từ kia đến đây. Nhưng cái sự đến đi này, nếu trong một điểm thời gian không gian, họ chỉ có thể nói là bất động. Nếu nói động, thì phát hiện sự mâu thuẫn không thông. Đây là vấn đề vận động. Sự tồn tại và không tồn tại, thường trụ và biến đổi, thống nhất và đối lập, là ba tướng của duyên khởi; thế nhưng đối với những người chấp vào tự tánh, thì chúng lại là ba trạng thái khác nhau của tự tánh. Thế nhưng họ cũng không

thể nhận thức được tướng duyên khởi tam nhất vô ngại của sự vận động. Cho nên đối với mỗi pháp sinh, diệt, đoạn, thường, đồng, khác, đến, đi của họ, [bốn luận] thêm vào một chữ "bất (=chẳng)", để hiển thị thật tướng của duyên khởi không tịch. Chỉ có "tự Tánh Không" mới có thể chính kiến (nhìn đúng) các pháp sinh diệt đến đi là duyên khởi giả danh. Chẳng qua ý nghĩa của "bát bất" vô cùng quảng bác phức tạp, [những gì được trình bày] ở đây chỉ là một loại phương ngôn (=ngôn ngữ hạn hẹp) mà thôi.

"Có thể nói lên pháp nhân duyên, khéo diệt tất cả các hý luận": Trong kinh, đức Phật nói về nhân duyên⁴ của "bát bất" là để khéo léo diệt trừ tất cả hý luận. Chữ "diệt" trong "khéo diệt", ngài La Thập phiên dịch vô cùng thiện xảo, điều này có thể từ hai phương diện thuyết minh: (1) Từ duyên khởi của bát bất mà nói, có thể diệt trừ tất cả phiền não hý luận, tất cả những loại luận thuyết sai lầm, vô lý, tất cả những vọng chấp khởi lên do vì không thấy được sự chân thật. (2) Do vì các loại hý luận bị trừ diệt, nghĩa là triệt để đả phá các loại kiến chấp về tự tánh, có thể chứng đắc sự tịch diệt của các pháp. Ra khỏi biển hý luận sinh tử, tiến vào thành Niết bàn tịch diệt. Bồ tát Long Thọ thấu triệt sự sâu xa, cực kỳ sâu xa, khó được, cực kỳ khó được, của pháp duyên khởi mà đức Phật đã có thể tuyên thuyết một cách vô cùng thiện xảo. Đây là một sự kiện vô cùng hiếm có. Không những pháp duyên khởi là cao tột đệ nhất trong các học thuyết thế gian, mà ngay trong các giáo lý của đức Phật, pháp duyên khởi là pháp thâm sâu bậc nhất, cứu cánh bậc nhất. Đối với vị đại sư có thể khéo léo giảng thuyết pháp duyên khởi này, làm thế nào mà lại không tha thiết chí thành đánh lễ! Cho nên nói: "Con xin cúi đầu lạy đức Phật, Ngài là bậc thuyết pháp đệ nhất."

Đối với sự quan hệ giữa bát bất và nhị đế, xưa nay có vài lối giải thích khác nhau. Từ phương diện thế tục để thẳng

nghĩa đế mà nói, bát bất là thể tục đế? Hay là thắng nghĩa đế? Luận sư Thanh Biện nói: "Chẳng sinh, chẳng diệt là y vào đệ nhất nghĩa đế mà nói; chẳng đoạn chẳng thường, chẳng một chẳng khác là y vào thể tục đế mà nói; chẳng đến, chẳng đi là y vào hai đế mà nói." Cũng có người nói bát bất đều y vào đệ nhất nghĩa đế mà nói. Đây là chủ trương trong thể tục có sinh diệt tự tướng. Đại Trí Độ Luận, khi giảng đến đệ nhất nghĩa tất đàn, cũng đã trưng dẫn bát bất để giải thích, điều này cho thấy rằng y vào đệ nhất nghĩa đế cũng có bát bất. Nếu vậy, chẳng lẽ trong thể tục chỉ là sinh, diệt, một, khác, thường, đoạn, đến, đi? Có thể đúng, có thể không đúng. Điều này muốn nói là: quán sát tự tánh của duyên khởi, tám sự kiện này là bất khả đắc, bốn lai là sự quán sát bát bất của thắng nghĩa đế. Cho nên có thể nói rằng bát bất là y vào đệ nhất nghĩa đế mà nói. Chẳng qua, thắng nghĩa đế quán, không riêng chỉ cho sự thực chứng Tánh Không, mà quán tuệ của văn tư tu cũng là trung quán. Thắng nghĩa tuệ của văn tư tu, tầm cầu "tự tánh hữu" của các pháp sinh diệt, đoạn thường, v.v..., trong pháp duyên khởi, nhưng trong pháp duyên khởi không có các pháp sinh diệt, đoạn thường, v.v..., có tự tánh. Đương nhiên, trong thắng nghĩa đế là không vô tự tánh; hơn nữa, chúng ta có thể thấy rằng trong các hành tướng của duyên khởi thể tục cũng không có những tướng (sinh diệt, v.v...) này, cho nên thể tục là duyên khởi vô tự tánh. Hai đế đều phá các pháp sinh diệt, đoạn thường, v.v..., có tự tánh. Trong hai đế, tất cả tự tánh là bất khả đắc, điều này cho thấy duyên khởi vô tự tánh trong thể tục, và duyên khởi Tánh Không trong thắng nghĩa đế là sự hỗ tương thành tựu chứ không phải là sự hỗ tương mâu thuẫn. Đây mới là chánh kiến của Phật giáo về Tánh Không duyên khởi. Duyên khởi là vô tự tánh, nhưng chúng ta lại chấp là có tự tánh, đây không phải là điều cực kỳ điên đảo hay sao? Cho nên, trong pháp thể tục, nếu có thể quán sát tự tánh bất khả đắc thì có thể quán sát thắng nghĩa không tánh.

Từ quan điểm học phái quán sát, hệ phái Nhất Thiết Hữu cho rằng duyên khởi là pháp hữu vi, là nhân; hệ phái Đại Chúng Phân Biệt cho rằng duyên khởi là pháp vô vi, là pháp tác của nhân quả. Duyên khởi vô vi, có thể nói pháp nhân quả là chẳng sinh chẳng diệt, nhưng đây không phải là chánh kiến của Trung Quán. Duyên khởi hữu vi, có thể trên tác dụng của nhân quả nói đến chẳng sinh chẳng diệt, nhưng đây cũng không phải là chánh kiến của Trung Quán. Bát bất duyên khởi của Trung Quán là y vào Kinh Hóa Ca Chiên Diên, v.v..., mà xiển dương. Từ phương diện "giả có, không thực" của sinh diệt đoạn thường, nêu rõ sự chẳng sinh chẳng diệt, v.v... Cho nên từ thẳng nghĩa để mà nói, chẳng sinh chẳng diệt, v.v..., là bốn tánh không tịch của các pháp. Từ thể tục đế mà nói, đây chính là "huyễn tướng, không thực" của duyên khởi; thế nhưng, thế tục và thẳng nghĩa vô ngại, đây mới là chánh kiến của bốn luận. Xưa nay, đức Phật đối với vấn đề tương sinh của nhân quả, đã thấy rõ "điều lý" của nhân quả, thể ngộ sự lý huyễn hóa phi chân thật của nó, mà ngộ nhập không tịch. Những điều mà đức Phật chứng đắc là tại chỗ này, mà những điều mà ngài giảng nói cũng tại chỗ này, từ sự sinh diệt của duyên khởi mà hiển thị không tịch, đây mới chính là mục tiêu mà đức Phật muốn giảng nói về duyên khởi. Sự kiện này, chỉ có các kinh điển, luận điển xiển dương Tánh Không, như Bát Nhã, Trung Luận, v.v..., mới có thể khai thị một cách viên mãn những vấn đề trọng yếu.

Khi xưa, Tam Luận Tông giảng về đơn, phức, ngang, dọc, rất có ý nghĩa. Nếu chúng ta hiểu rõ về "đơn, phức", ắt sẽ không bị luận điệu của những học giả "viên dung" làm nao núng, đây mới là "học ít mà biết rộng." Như "hữu", "vô" là câu đơn, "vừa hữu vừa vô", "phi hữu phi vô" là câu phức. Nhìn từ một phương diện, "vừa hữu vừa vô" là sự tổng hợp của "hữu" và "vô", còn "phi hữu phi vô" là sự phủ định của

"hữu" và "vô", hoặc nó là một lối nói khác của "vừa hữu vừa vô." Thế nhưng, nhìn từ một phía khác, câu phức chỉ là một sự biến hóa của ngôn từ, nội dung thật chẳng có gì kỳ diệu. Nói rõ hơn, "hữu hữu hữu vô" cũng chỉ là "hữu", "phi hữu phi vô" cũng chỉ là vô. Nếu nói một cách triệt để hơn, "hữu" có thể bao hàm "hữu hữu", "hữu vô", "hữu vừa hữu vừa vô", "hữu phi hữu phi vô"; hoặc giả, tiến thêm một bước, "hữu song diệc song phi", "hữu phi song diệc song phi"⁵, ..., nhìn lại chỉ đơn thuần là "hữu", hoặc giả, lại còn bao hàm nhiều hơn, bao hàm tất cả sự tồn tại. Thế nhưng, những người học Phật thông thường, dễ bị danh tướng làm dao động, cho rằng "vừa hữu vừa vô" bao hàm "hữu" và "vô", tiến bộ hơn so với "hữu" hoặc "vô", nhưng họ đâu biết rằng "vừa hữu vừa vô" cũng chỉ là "hữu", còn "vô" chỉ là sự phủ định tất cả. Nếu có thể lý giải đơn phức một cách vô ngại, thì biết rằng chữ "bất" của "bất bất" so với cụm từ "bất mà phi bất" còn triệt để hơn rất nhiều.

Kế đến, nói về "ngang dọc." Ngang, là một sự giả lập đối đãi, như nói "hữu", đồng thời sẽ có "vô" tương đối với nó, nếu không có "vô", thì quan niệm về "hữu" sẽ không thể được thành lập. "Dọc", là "siêu tình", chúng sinh ở trong sự không phải thật có, nhưng lại chấp trước là "có", có thể dùng "vô" để phủ định sự việc này. Thế nhưng, dụng ý của sự nói về "vô", là nhân vào ngón tay mà chỉ mặt trăng, chúng ta không thể chấp trước có một cái "vô" có thực. Chân chánh, đối với cái "không" của Tánh Không, cái "bất" của bất bất, cái "vô" của vô tự tánh, chúng ta không thể bị mắc kẹt vào những giả thuyết đối đãi, mà chúng ta phải xa lìa và siêu vượt sự chấp trước, xa lìa sự chấp trước vào tự tánh. Đây gọi là "phá nhị bất trước." Nếu từ phương diện "tương đãi" để tìm hiểu, đây gọi là "như chó rượt theo viên đá, không có sự ngừng nghỉ." Điều này có quan hệ đến vấn đề "đơn phức"; bởi vì chúng sinh chấp thật có, cho nên [đức Phật] nói về

không. Nếu có thể thể ngộ chân ý của đức Phật, ngộ nhập Tánh Không, thì hiểu một phần sẽ hiểu trăm phần. Thế nhưng có người đem "hữu" và "không" đối lập với nhau, cho rằng đây là "hữu", còn kia là "không", cho nên lại nói "phi hữu phi không", kỳ thật, "phi hữu phi không" vẫn là "không." Có người lại chấp vào "hữu không", "phi hữu phi không", cho nên lại nói phi (không hữu) và song phi (phi hữu phi không) là bất nhị. Nếu hiểu rõ thì cả hai đều nhất trí. Trong cái không sai biệt nói cái sai biệt; ngang là giả danh, dọc là trung đạo, trung tức là xa lìa năng và sở, mà trở thành cảnh giới tự giác. Nhưng nếu chấp trước có một cái trung đạo tuyệt đối, đối lập với cái "giả danh", thì chẳng phải là một sự lầm lẫn hay sao? Cho nên, chẳng hạn như "bất sinh" trong bát bất, không thể xem nó là một pháp đối lập với "sinh", hoặc giả, chỉ riêng "bất" cái sinh này, mà không thể "bất" tất cả. Long Thọ nói: "Đó là phi sinh, phi bất sinh, phi cộng phi bất cộng", gọi là vô sinh pháp nhẫn." Như vậy "vô sinh" là đơn phức vô ngại, ngang dọc vô ngại; những pháp khác cũng giống như vậy.

A2. Hiển nghĩa.

B1. Tổng quán.

C1. Quán tập vô sinh.

D1. Quán bốn môn bất sinh.

- | | |
|--|----------------------------------|
| (3) Các pháp không thể tự sinh khởi,
Cũng chẳng từ pháp khác sinh ra,
Chẳng từ cả hai, hoặc không nhân,
Vì thế các pháp là vô sinh. | 諸法不自生
亦不從他生
不共不無因
是故知無生 |
| (4) Lại như tự tánh của các pháp,
Không ở trong tất cả các duyên,
Bởi các duyên không có tự tánh,
Cho nên cũng không có tha tánh. | 如諸法自性
不在於緣中
以無自性故
他性亦復無 |

Hai bài kệ này nêu rõ bốn môn bất sinh, cùng với bài kệ bát bất, đều được mọi người ưa chuộng. Nếu cho rằng tất cả pháp đều có tự tánh hữu, thì ắt phải có sự sinh khởi; cho nên chúng ta sẽ quán sát xem chúng sinh khởi thể nào. Nếu như sự sinh khởi không thành, điều này đủ để chứng minh ý nghĩa của không vô tự tánh. Nói đến sinh, chẳng ra ngoài hai loại: có nhân và không nhân, phần "có nhân" cũng không ra ngoài ba loại: tự sinh, tha sinh và cộng sinh. Tất cả hợp nhau lại thành bốn loại sinh. Nếu vật thể đã có tự tánh hữu, vậy thì nó từ tự thể sinh khởi? Nếu không, chuyển thành tự thể khác, tha sinh. Hai điều này, một chánh một phản. Còn cộng sinh thì là tự và tha hòa hợp sinh khởi, đây là hợp (chánh). Nếu như vẫn không thể sinh, thì sẽ đưa đến trường hợp vô nhân sinh khởi (phản). Đây là đã đi đến đường cùng của tư tưởng, mà hơn nữa, chẳng qua cũng chỉ là sự trùng lặp mà thôi. Hễ có chủ trương tự tánh hữu thì có thể dùng bốn môn vừa nêu trên để quán sát, không thể rời khỏi bốn môn mà nói đến sự sinh khởi có tự tánh. Dùng bốn môn (quán sát) thì thấy tự tánh là bất khả đắc, liền biết rằng tất cả tự tánh hữu đều không thể sinh khởi. Cho nên bốn môn này đả phá tất cả [những ngụy luận về tự tánh hữu]. Chẳng hạn như ngoại đạo Ấn Độ giảng về sinh, tuy có rất nhiều môn phái, nhưng không ra ngoài bốn loại: (a) Số Luận chủ trương nhân quả đồng nhất, đây là tự sinh. (b) Thắng Luận chủ trương nhân quả khác biệt, đây là tha sinh. (c) Ni Kiền Tử chủ trương nhân quả chẳng phải một chẳng phải khác, đây là cộng sinh. (d) Tự nhiên ngoại đạo chủ trương các pháp tự nhiên mà có, đây là vô nhân sinh. Nếu như trong Phật pháp, có người chủ trương tự tánh hữu, thì cũng không ra ngoài bốn trường hợp này.

Chữ "pháp" trong "các pháp", hoặc dịch là "vật thể", theo tiếng Phạn, có nghĩa là "một vật thể có thực tại tánh", tức là vật thể có tự tánh hữu. Các pháp có "tự tánh hữu",

không thể tự sinh. Tự sinh, nghĩa là tự thể có thể sinh khởi. Giả như đó là tự tánh, thì trước khi sinh khởi, và sau khi sinh khởi ắt không có sự khác biệt, y vào tự tánh vốn có mà sinh khởi, đây mới hợp với định nghĩa của tự sinh. Thế nhưng, bất luận lúc nào, nơi nào, không thể có sự sinh như vậy. Vì sao? Tự sinh, bản thân vốn là một sự mâu thuẫn. Hễ là sinh khởi, ắt phải có cái sinh (năng sinh) và cái được sinh (sở sinh), điều này hàm ý năng và sở có sự khác biệt, làm sao có thể cho rằng tự thể sinh khởi? Có thể nói "tự ắt không thể sinh, sinh ắt không phải tự." Hơn nữa, sinh khởi phải có một sự khác biệt với "chưa sinh", hoặc chưa có mà đã có, chưa thành tựu mà đã thành tựu. Hiện nay nói tự thể sinh khởi là sinh ra cái gì? Có thể nói đây là điều hoàn toàn vô ý nghĩa. Vả lại, nếu tự thể sinh khởi như vậy, tức là không cần những điều kiện khác, thì niệm trước đã như vậy, niệm sau cũng phải như vậy, sinh sinh không ngừng, thành ra sự sinh không cùng tận. Nếu cho rằng có một điều kiện nào đó khiến cho niệm trước sinh khởi, nhưng niệm sau không sinh khởi nữa, như vậy sẽ mất đi ý nghĩa của tự sinh. Cho nên không có một pháp nào là tự sinh khởi. Tự sinh chỉ là một vọng chấp khởi lên từ tự tánh kiến.

Có người lại cho rằng nếu không thể tự sinh thì phải là "tha sinh." Tha là một pháp, thể khác với "tự." Thật ra, nếu đã không sinh từ "tự", thì cũng chẳng sinh ra từ "tha." Nên biết "tha sinh" cũng sẽ là một sự mâu thuẫn tương tự như "tự sinh." Lại cũng có thể nói rằng "tha ắt không thể sinh, sinh ắt không phải tha." Hễ pháp này do pháp khác sinh, thì hai pháp phải có một sự tương quan mật thiết, nhất định không thể xem chúng là hai vật thể khác biệt không quan hệ. Tuyệt đối không thể có cái tha "biệt thể" có thể sinh khởi. Ví như lửa được sinh ra từ gỗ, lửa và gỗ không thể hoàn toàn tách rời khác biệt. Nếu không, nước, sắt, v.v..., tất cả các pháp này, chẳng lẽ không phải là các pháp "tha" biệt thể, cái

"tha" gỗ có thể sinh ra lửa, thì các cái "tha" nước, sắt, v.v..., đều phải có thể sinh ra lửa. Thế nhưng, những cái "tha" biệt thể này, tại sao lại có cái sinh, có cái không sinh khác biệt? Nếu cái không thể sinh là "tha", thì cái có thể sinh ắt không thể là "tha." Cho nên những kẻ chấp trước tự tánh hữu cho rằng có một cái "tha" biệt thể có thể sinh một pháp thực hữu, đây là điều không hợp lý. Thế nhưng, số người chấp vào tự sinh tương đối ít, còn số người chủ trương "tha sinh" thì nhiều. Chúng ta cần phải phá trừ những sự vọng chấp vào "tha sinh" này.

Lại có người cho rằng cái "tự" hoặc cái "tha" đơn độc không thể sinh, nhưng tự và tha cộng lại đương nhiên có thể sinh. Theo kiến giải của họ, quả thể đã có sẵn, hoặc là lý của quả thể, hoặc là công năng của quả thể, thêm vào đó, do những điều kiện khác dẫn phát, tự tha hòa hợp liền có thể sinh ra các pháp. Trong chú thích của ngài Thanh Mục, đối với vấn đề "bất cộng sinh", đã không đả phá chi tiết, bởi vì "bất cộng sinh" không ra ngoài "tự" và "tha." Tự thể không thể sinh, tha thể không thể sinh, tự tha hòa hợp làm sao có thể sinh? Như một người mù không thể thấy, nhiều người mù hợp lại, phải chăng cũng y nhiên không thể thấy? Cho nên chủ trương cộng sinh phạm vào hai tầng lỗi lầm là tự sinh và tha sinh.

Lại có một loại ngoại đạo, đối với những sự sinh khởi và sinh khởi trên thế gian, vì không hiểu rõ nguyên nhân, nhìn không thấu nhân duyên của chúng, bèn cho rằng tất cả các pháp trên thế gian đều tự nhiên như thế, chấp trước tất cả đều là vô nhân sinh. Quả pháp từ vô nhân mà sinh khởi, trên phương diện ngôn ngữ đã tự mâu thuẫn, có nhân mới có quả, không nhân thì làm sao có quả? Hiện thấy tất cả sự tình của thế gian, cần phải có nhân công thì mới có thể thành tựu. Nếu như tất cả đều vô nhân thì tất cả sự tạo tác thế gian,

chẳng lẽ hoàn toàn vô ý nghĩa? Bần cùng tự nhiên bần cùng, phú quý tự nhiên phú quý, và nếu như thế, tất cả pháp tắc thế gian đều bị phá hoại. Hơn nữa, nếu như vô nhân mà có quả, chỗ này bốc lửa, tại sao chỗ khác lại không bốc lửa? Điều là vô nhân, tại sao có sinh và không sinh? Chỗ khác đã không bốc lửa, có thể thấy rằng lửa ở chỗ này [bốc lên] phải có nguyên nhân của nó, chỉ là bạn chưa thể phát giác mà thôi. Cho nên nói "chẳng từ ... không nhân" mà sinh khởi. Những người chủ trương "tự tánh hữu" đều có thể dùng bốn môn này để quán sát sự sinh khởi thế nào. Nếu trong mỗi môn đều quán sát không thấy, thì có thể biết rằng tự tánh sinh là bất khả đắc, cho nên nói "vì thế các pháp là vô sinh."

Nếu quay ngược lại hỏi các nhà Trung Quán, các pháp rốt ráo là có sinh hay không có sinh? Nếu có sinh thì là tự sinh? Tha sinh? Cộng sinh? Hay vô nhân sinh? Đối phương vẫn có thể dùng phương pháp tương tự để phản công. Các nhà Trung Quán nói: "Tất cả các pháp đều là duyên sinh, duyên sinh không phải là bốn loại sinh vừa nêu trên, cho nên có thể tránh được các loại lỗi lầm." Các nhà Tam luận tông thời cổ, xuất pháp từ quan niệm "tất cả các pháp vô tự tánh", cho rằng tất cả đều là "giả danh", không phải từ "tự", "tha", v.v..., mà sinh khởi. Như sự đối đãi giữa dài và ngắn, trong Sơ chương của Tam Luận Tông nói: "Không dài nào có thể dài, không ngắn nào có thể ngắn. Không dài nào có thể dài, do ngắn nên có dài; không ngắn nào có thể ngắn, do dài nên có ngắn. Do ngắn nên có dài, dài không thể tự dài; do dài nên có ngắn, ngắn không thể tự ngắn. Không thể tự dài nên không dài, không thể tự ngắn nên không ngắn. Không dài không ngắn, giả danh dài ngắn." Ý nghĩa của đoạn văn này là từ sự hổ tương đối đãi, hổ tương thành tựu, hiểu rõ sự vô tự tánh của dài ngắn (còn gọi là trung). Chỉ từ sự kiện không có tự tánh của trường đoản, cho nên giả danh là trường đoản (còn gọi là giả). Cái "dài ngắn" vô tự tánh này, nếu quán sát

tự tánh hữu của nó (như quán sát bốn sinh), tuy rất ráo thanh tịnh, thế nhưng, duyên khởi giả danh của chúng vẫn hiển nhiên tồn tại. Từ duyên khởi lý giải về vô tự tánh, từ vô tự tánh thành lập cái "giả" đối đãi. Quá trình quán sát này vô cùng chính xác. Thiên Thai Tông cũng đã phá "tha sinh." Theo ý tứ của các nhà Thiên Thai, tất cả pháp đều không phải tự sinh, tha sinh, v.v., mà là nhân duyên sinh bất khả tư nghi, tức là duyên khởi "tức không tức giả tức trung"⁷, là bất khả tư nghi. Trong sự giải thích của họ bao hàm thuyết lý về "lý cụ sự tạo"⁸. Thuyết lý duyên khởi của Thiên Thai Tông là "diệu hữu luận", so với "huyễn hữu luận" của Trung Quán có đôi phần khác biệt. Tây Tạng truyền thừa cách giải thuyết của ngài Nguyệt Xứng: "các pháp nhân duyên sinh, tức là vô tự tánh sinh, vô tự tánh sinh, cho nên là duyên sinh." Đây là nhân duyên sinh vô tự tánh, chỉ là sự "quán đãi" giả danh, tương cận với kiến giải của Tam Luận Tông. Trong sự trực cảm của người thường, tất cả sự vật đều có tướng của tự tánh hiện khởi trên sự nhận thức. Họ có cảm tưởng là [mỗi vật đều] có một sự tự thành, độc tồn, không biến đổi. Nếu nhân đây chủ trương tự tánh hữu, cho rằng có sự thực hữu, thì có thể truy cứu xem cái tự tánh này rốt ráo sinh khởi như thế nào. Nếu đó không phải là tự sinh, ắt phải là tha sinh, cộng sinh, vô nhân sinh; không thể là bốn loại sinh này mà nói "có sự sinh." Trong bốn loại sinh, nếu tìm không được pháp tự tánh hữu có thể sinh khởi, ắt biết rằng không có bốn loại sinh này, đây tức là vô tự tánh sinh. Các nhà Trung Quán chánh kiến, hiểu rõ tất cả các pháp đều là vô tự tánh sinh, đều là duyên sinh như huyễn như hóa. Tất cả các pháp đều không có tự tánh độc lập, do các nhân duyên hòa hợp sinh khởi. Ví như ảnh trong gương, không thể nói do pha lê sinh, mặt gương sinh, ánh sáng sinh, không gian sinh, tìm cầu tự tánh của ảnh trong gương, vĩnh viễn không thể được, mà ảnh trong gương sinh ra là do sự hòa hợp của nhiều điều kiện. Lúc ảnh sinh cũng chẳng thấy có một tự tánh của ảnh

từ đâu đến, mà khi ảnh diệt mất, cũng chẳng thấy có một tự tánh của ảnh đi về nơi nào. Cái duyên sinh như huyền như hóa này, không thể cho nó là chân thật, cho nên cũng không cần phải dùng bốn môn quán sát, bốn môn quán sát là quán sát sự chân thật, thế nhưng thế tục để giả danh, không phải là chỗ thẳng nghĩa quán có thể tìm cầu. Bởi vì ngoại đạo và Tiểu thừa đều chấp có tự thể thực tại, cho nên dùng bốn môn để phá trừ tự tánh sinh, nhưng không thể hỗn lạn bốn sinh với duyên sinh vô tánh.

Bài kệ "Lại như tự tánh....", trong các bản dịch khác, được đặt phía dưới bài kệ "Có bốn duyên...", nhưng trong bản chú giải của ngài Thanh Mục, lại được đặt ở phía trước. Hiện nay, chúng ta sẽ căn cứ vào bản chú giải của ngài Thanh Mục để giải thích. Bài kệ trên nêu lên đề mục, bài kệ dưới giải thích. Bài kệ Bát bất tuy liệt kê đủ tám "bất", nhưng phẩm Quán Nhân Duyên chỉ chuyên giải thích "bất sinh." Trong phần "bất sinh", bài tụng đầu dùng bốn môn để quán sát, bài tụng thứ hai, chủ yếu là giải thích vô tự tánh sinh. Nếu tự tánh sinh bất khả đắc, thì có thể biết dễ dàng là ba loại sinh kia cũng bất khả đắc. Tự tánh sinh là căn bản của bốn môn, giống như "bất sinh" là căn bản của bát bất. Tại sao tự sinh, tha sinh đều bất khả đắc? "Lại như tự tánh của các pháp" là "không ở trong tất cả các duyên", cho nên tất cả pháp không từ tự tánh sinh khởi. Nhân duyên hòa hợp để tồn tại là do nhiều điều kiện khác nhau sinh khởi. Tự tánh, ngược lại, là tự thành, xưa nay vốn thế. Tự tánh và duyên sinh không thể đồng thời hiện hữu. Cho nên, hễ là tự tánh thành tự, ắt không vay mượn các duyên; còn nếu là các duyên sinh khởi, ắt không có tự tánh. Tất cả pháp đều nương vào các duyên để tồn tại, cho nên chắc chắn không phải là tự tánh hữu. Không có tự tánh, ắt sẽ không có vật từ tự tánh sinh. Tự tánh sinh còn không tìm được, tha tánh sinh đương nhiên không thành. Đây là vì, trên thực tế, tha tánh cũng là

tự tánh, từ sự tương đối giữa hai đối tượng mà thành lập. Nói đây là tự tánh, nói kia là tha tánh. Thế nhưng, nếu ở tại tự thể của pháp kia mà nhìn, thì pháp kia cũng là một tự thể chân thật độc tồn. Cho nên nói: "Bởi các duyên không có tự tánh, cho nên cũng không có tha tánh." Tự tha đều không sinh, làm sao lại nói đến sự cộng sinh? Có nhân còn không sinh, làm sao lại nói đến vô nhân sinh? Điều này không có gì khó hiểu, cho nên kệ văn đã không đề cập đến.

D2. Quán bốn duyên bất sinh.

E1. Lập.

(5)	Có bốn duyên sinh ra các pháp,	因緣次第緣
	Tức là nhân duyên, thứ đệ duyên,	緣緣增上緣
	Sở duyên duyên và tăng thượng duyên,	四緣生諸法
	Ngoài ra không có duyên thứ năm.	更無第五緣

Quán bốn môn bất sinh là để đả phá tất cả sự chấp trước vào tự tánh thực hữu; còn quán bốn duyên bất sinh là để đối trị các học giả trong nội bộ Phật giáo. Nhất Thiết Hữu Bộ chủ trương bốn duyên có thể sinh khởi các pháp. Luận chủ (Long Thọ) nói nhân duyên sinh không phải là tự tánh sinh, các nhà Nhất Thiết Hữu Bộ tuy cũng biểu lộ đồng tình, nhưng lại cho rằng trong bốn sinh, tha sinh không có lỗi, duyên sinh chẳng phải là tha sinh hay sao? Cho nên họ đã dẫn chứng lời Phật và A tỳ đàm về bốn duyên để thành lập tất cả các pháp thật hữu có thể sinh khởi (Hán: thành lập tha thật hữu nhất thiết pháp khả sinh 成立他實有一切法可生). "Nhân duyên", trong Đại thừa Duy thức học nói chỉ có chủng tử sinh hiện hành, hiện hành huân chủng tử là nhân duyên. Thế nhưng, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ cho rằng nhân duyên, thể tánh là tất cả các pháp hữu vi, lúc các pháp hữu vi tạo tác năm nhân đầu của sáu nhân⁹ (đồng loại nhân, câu hữu nhân, tương ưng nhân, biến hành nhân, dị thực nhân), thì năm nhân này

đều được gọi là nhân duyên, nghĩa là có thể làm duyên cho thân nhân. "Thứ đệ duyên", tức là đẳng vô gián duyên, thể tánh là một phần của tâm tâm sở pháp. Tâm tâm sở pháp của niệm trước có thể làm duyên cho tâm tâm sở pháp của niệm sau sinh khởi theo thứ đệ, cho nên gọi là thứ đệ duyên. Nhân duyên của Hữu Bộ là thông cả ba đời, thứ đệ nhân thì bị hạn cục trong quá khứ và hiện tại, bởi vì tâm tâm sở pháp của đời vị lai vẫn còn tạp loạn, chưa có được tánh chất "thứ đệ đương nhiên." Trong quá khứ và hiện tại, vẫn còn phải trừ khử tâm tối hậu của A la hán, bởi vì sau sát na diệt, không còn dẫn khởi tâm tâm sở của niệm sau, cho nên cũng không phải là thứ đệ duyên. "Duyên duyên", tức là sở duyên duyên. Sự sinh khởi của tâm tâm sở, ắt phải có sở duyên duyên của nó, cái cảnh sở duyên này, có thể làm duyên cho sự sinh khởi của tâm tâm sở, cho nên gọi là [sở] duyên duyên. Ví như diệt đế, vô vi, v.v..., đều là sở duyên, là khả tri (có thể nhận thức được), cho nên duyên duyên thông tất cả pháp. "Tăng thượng duyên", bất luận một pháp nào, hễ có thắng dụng có thể sinh khởi pháp khác, đều gọi là tăng thượng duyên. Tăng thượng duyên có thể tổng quát tất cả duyên, nhưng ở đây chỉ cho tất cả các pháp không phải là ba duyên (nhân duyên, thứ đệ duyên, và sở duyên duyên). Tất cả các pháp sinh khởi, không ra ngoài phạm vi của bốn duyên này, ngoài ra không có một duyên nào khác có thể sinh khởi các pháp. Cho nên nói: "Có bốn duyên sinh ra các pháp, ..., ngoài ra không có duyên thứ năm." Tất cả các pháp hữu vi từ duyên sinh không ra ngoài ba loại là sắc, tâm, và phi sắc phi tâm. Sắc pháp từ hai duyên là nhân duyên và tăng thượng duyên sinh khởi. Tâm tâm sở pháp từ bốn duyên sinh khởi. Các bất tương ưng hành pháp phi sắc phi tâm như vô tướng định, diệt tận định do ba duyên là nhân duyên, thứ đệ duyên và tăng thượng duyên sinh khởi, vì chúng không phải là tâm pháp cho nên không có sở duyên duyên. Các pháp phi sắc phi tâm khác cũng từ hai duyên là

nhân duyên và tăng thượng duyên sinh khởi. Do bốn duyên này, tất cả pháp được sinh. Tuy các duyên có danh mục bất đồng, nhưng đều bao hàm trong bốn duyên này, cho nên nói không có duyên thứ năm. Đồng thời, đả phá tà nhân của ngoại đạo, ví như tự nhiên sinh, Đại tự tại thiên sinh, v.v... Kinh Giải Thâm Mật nói: "Y tha khởi không từ tự nhiên sinh, gọi là sinh vô tự tánh", cũng có cùng ý nghĩa vừa nêu trên.

E2. Phá.

F1. Thẩm định.

(6)	Xin hỏi: "Quả từ duyên sinh ra?	果為從緣生
	Hay từ phi duyên mà sinh ra?	為從非緣生
	Trong các duyên đã có sẵn quả?	是緣為有果
	Hay trong các duyên không có quả?"	是緣為無果

Tánh chất của bài kệ này là thẩm định. Hễ muốn đả phá đối phương, trước tiên cần phải đem kiến chấp của họ ra để thẩm định chuẩn xác, đối phương mới hết cách ngụy biện, hết lối quanh co. Bài kệ này rất tối nghĩa, các bản dịch đều như vậy. Đối phương thiết lập bốn duyên sinh quả, đương nhiên là chủ trương quả từ duyên sinh, tại sao ở đây lại còn hỏi quả có phải từ duyên sinh ra hay không? Y theo bản chú giải của ngài Thanh Mục, đây là song quan thẩm định. Những kẻ thiết lập quả từ duyên sinh, nghe các nhà Tánh Không nói duyên sinh không thành, họ bèn xoay qua chấp trước vào phi duyên sinh. Hiện nay muốn thẩm định quả tánh đã được chỉ định, rốt ráo từ chỗ nào sinh, cho nên mới dùng song quan để hạch hỏi: "Quả từ duyên sinh ra?", hay là "từ phi duyên sinh ra?" Khiến cho đối phương tiến thoái lưỡng nan, không đường tẩu thoát. Hai câu hỏi này, theo giải thích của Bát Nhã Đẳng Luận: "Trong duyên có tác dụng sinh quả? Hay là là duyên có tác dụng sinh quả?" Trong duyên có tác dụng sinh quả không thành; là duyên có tác dụng sinh quả cũng

không thành. Nửa bài kệ trên thẩm định quả pháp là từ nơi nào sinh; nửa bài kệ dưới là thẩm định duyên của sự sinh quả, là "trong duyên đã có sẵn quả?", hay là "trong duyên không có quả?" Như nói gỗ có thể sinh lửa, trước khi sinh lửa, trong gỗ đã có sẵn lửa? hay không có lửa? Cái "hai cửa bốn quan" này có thể tổng quát tất cả, bởi vì nói có quả có thể sinh không ra ngoài ba trường hợp: từ duyên sinh thì trước đã có sẵn quả, hoặc trước không có quả, và từ vô duyên sinh.

F2. Biệt phá.

G1. Quán bốn duyên không thành.

H1. Quán nhân duyên không thành.

- | | | |
|-----|--|----------------------------------|
| (7) | Bởi vì do pháp đó sinh quả,
Cho nên gọi pháp đó là duyên,
Vậy khi pháp đó chưa sinh quả,
Sao không gọi nó là phi duyên? | 因是法生果
是法名為緣
若是果未生
何不名非緣 |
| (8) | Trong duyên có hay không có quả,
Cả hai việc đều không hợp lý,
Nếu không có quả, duyên cái gì?
Nếu đã có quả, cần gì duyên? | 果先於緣中
有無俱不可
先無為誰緣
先有何用緣 |
| (9) | Trong duyên có quả, không có quả,
Hoặc vừa có quả vừa không quả,
Cả ba đều không thể sinh quả,
Nếu vậy sao gọi là có duyên? | 若果非有生
亦復非無生
亦非有無生
何得言有緣 |

Quán nhân duyên không thành có ba bài kệ, bài kệ đầu dùng một môn để phá, bài kệ kế dùng hai môn để phá, bài kệ thứ ba dùng ba môn để phá.

Bài kệ đầu, trước tiên xuất phát từ kiến giải thường thức, tổng phá tha duyên sinh quả không thành. Thế nào gọi là duyên? "Bởi vì do pháp đó" có thể "sinh quả", "cho nên gọi

pháp đó là duyên." Như vậy, lý do duyên là "duyên" là bởi vì nó sinh quả, cho nên được gọi là duyên. Ví như lý do "cha" là cha là bởi vì người đó sinh ra con, nên được gọi là cha. Nếu vậy, "khi pháp đó chưa sinh quả", tại sao "không gọi nó là phi duyên"? Như than có thể phát ra lửa nên gọi than là duyên sinh ra lửa, lúc than chưa phát ra lửa, tại sao không nói than không phải là duyên phát ra lửa? Duyên không thể tách rời quả mà có thể tồn tại, có thể thấy rằng sự dự tưởng trước đó có một cái duyên, sau đó từ duyên sinh quả, điều này không thành. Đây là dùng một môn đả phá.

Bài kệ này vốn để đả phá tha duyên [có thực tự tánh] không thể sinh quả. Đối phương không hiểu rõ bản thân tự mâu thuẫn, lại còn tưởng tượng phương pháp giải quyết. Có người cho rằng: Quả trong duyên tuy không sinh, nhưng đã có sẵn quả pháp tồn tại, cái quả pháp tồn tại này, có người nói đó là năng sinh tánh của quả, lại có người cho rằng đó là thể tánh của quả. Bởi trong duyên đã có sẵn quả, cho nên lúc chưa sinh quả, đã có thể nói đó là duyên, từ duyên này có thể sinh. Có người cho rằng: trong duyên tuy chưa sinh quả, mà cũng chưa có quả, nhưng từ những kinh nghiệm trước kia, biết đó là duyên. Như trong quá khứ đã từng thấy từ than sinh ra lửa, hiện nay vừa thấy than liền biết nó là duyên sinh ra lửa. Từ những duyên như vậy, có thể sinh ra quả. Hai loại kiến giải khác nhau này là từ hai phái: trong nhân có quả và trong nhân không quả. Thật ra hai phái đều không đúng. Trước khi có "quả" sinh khởi, không thể nói rằng một pháp nào đó làm duyên. Như quán sát trong duyên, trước đó có quả? Hoặc trước đó không có quả? Trước có quả, hoặc trước không có quả đều là bất khả đắc. Giả như nói trong duyên trước đó không có quả, nếu vậy cái duyên đó là duyên của cái gì? Trong duyên không có quả, thường thường theo kinh nghiệm thế tục, cho rằng trước đó đã từng thấy cho nên biết đó là duyên của một pháp nào đó. Thế nhưng, hiện nay

quyết trạch chân lý, không thể dùng thường thức thế gian để làm chứng cứ. Vả lại, bạn chấp trước trong duyên không có quả, hiện nay vì không thể trả lời đối tượng của sự nghiên thảo, bạn lại dẫn dụng quá khứ để chứng thành. Trong quá khứ, trong duyên không có quả, đúng không? Quá khứ còn không thể quyết đoán, lại còn muốn dùng đó để chứng minh hiện tại, điều này chẳng phải là dùng lửa để chữa lửa hay sao? Nếu nói trước đó trong nhân đã có quả, thì còn phải cần duyên để làm gì? Người phàm thường cho rằng trong duyên có khả năng tánh của quả, hoặc thể tánh của quả tồn tại, chỉ cần thêm vài điều kiện dẫn phát, [quả] liền có thể hiện khởi. Họ thường từ những chủng tử của động vật hoặc thực vật mà khảo sát, nên mới đưa ra những kết luận như vậy. Không biết chánh nghĩa của nhân quả chắc chắn không phải là như vậy. Như đem một hạt đậu giống gieo xuống đất, trong tương lai có thể sinh ra hai chục hạt đậu. Nếu nói hai chục hạt đậu đó, sớm đã sẵn có [dưới dạng vi tế] trong hạt đậu giống, như vậy hạt đậu giống này lại từ hạt giống trước nó sinh ra, rồi hạt giống trước này lại từ một hạt giống trước nữa sinh ra, và như thế, không phải là có nhiều nhiều hạt đậu hay sao? Nếu cứ suy luận như thế ngược về quá khứ, chẳng phải là mấy trăm năm về trước, số lượng đậu trong hạt đậu giống nhiều đến mức không thể đếm xuể hay sao? Trong nhân trước đã có sẵn quả, đây là điều không thể có được. Nếu trong duyên trước đã có sẵn quả, duyên đó sẽ không có công năng sinh quả, do đó cũng chẳng trở thành duyên! Đây là dùng hai môn để đả phá.

Có người nói: chấp trong duyên có quả là sự khẳng định, là chấp một bên, chấp trong duyên không có quả là sự phủ định, cũng là chấp một bên, đều có sự khốn đốn. Cho nên trong duyên phải là vừa có quả vừa không có quả, đây là thống nhất hai sự mâu thuẫn, là sự tổng hợp, ắt sẽ không có lỗi lầm. Long Thọ Luận đối với loại vọng chấp này, cho rằng

nó không đáng để đả phá nhiều, bởi vì lập luận này không ra ngoài hai môn hữu và vô. Huống hồ, tự tánh hữu chân thật tồn tại, không thể vừa như thế này lại vừa như thế kia. Hữu không phải là vô, vô không phải là hữu, nói trong duyên vừa có vừa không có, đây chẳng phải là một sự hý luận mâu thuẫn hay sao? Giả như mâu thuẫn là chân lý, thì cái chân lý tự mâu thuẫn chính mình này, quả thật rất nhiều rất nhiều! Cho nên nói: "Trong duyên" trước đó "có quả", hoặc trước đó "không có quả", hoặc trước đó "vừa có quả vừa không quả", "cả ba đều không thể sinh quả." Ba môn "có", "không", "vừa có vừa không", đều không thể sinh, "nếu vậy sao gọi là có duyên"? Đây là dùng ba môn để đả phá. Hai môn đầu của Thập Nhị Môn Luận đối với vấn đề này đã quyết trạch một cách rộng rãi chi tiết. Luận sư Thanh Mục nói hai bài kệ trước tổng phá, bài kệ thứ ba biệt phá nhân duyên; thế nhưng, Đại Trí Độ Luận của ngài Long Thọ cho rằng ba bài kệ đều là quán nhân duyên không thành, cho nên hiện nay chúng ta cũng theo lối giải thích của ngài Long Thọ.

H2. Quán thứ đệ duyên không thành.

(10)	Đang lúc niệm sau chưa sinh ra,	果若未生時
	Niệm trước đã diệt, không thể duyên,	則不應有滅
	Pháp đã diệt, làm sao mà duyên,	滅法何能緣
	Cho nên không có thứ đệ duyên.	故無次第緣

Thứ đệ duyên là nói khi niệm trước của tâm tâm sở pháp diệt, có một loại lực lượng mở đường dẫn đạo, khiến cho niệm sau của tâm tâm sở pháp sinh khởi. Hiện nay quán sát diệt tâm của tự tánh hữu không trở thành [thứ đệ] duyên. Bởi vì niệm trước và niệm sau của tự tánh hữu chân thật gián đoạn, không thể thành lập tánh liên tục của nó. Niệm trước diệt, niệm sau sinh; diệt có ba giai đoạn là "đã diệt", "chưa diệt", và "đang diệt"; và sinh cũng có ba giai đoạn là

"đã sinh", "chưa sinh", và đang sinh. Hiện nay chỉ phá "niệm trước đã diệt và niệm sau chưa sinh", mà không phá "đã sinh chưa diệt", và "đang sinh đang diệt." Bởi vì đã sinh là tâm sau đã sinh khởi, đã sinh khởi còn nói đến duyên làm gì? Chưa diệt là tâm trước chưa diệt. Chưa diệt, đương nhiên niệm sau không thể sinh khởi, cho nên cũng không thành duyên. Còn "đang diệt đang sinh" thì không là "đã" và "chưa", cho nên không cần bàn đến. Trước tiên, từ "niệm sau chưa sinh ra" mà nói, quả pháp thứ đệ của niệm sau, nếu vẫn chưa sinh khởi, thì không thể nói có "niệm trước đã diệt" làm duyên. Niệm sau chưa sinh, nếu như niệm trước đã diệt, trước và sau không còn liên tục, thì không thể thành "nhân và quả." Nếu nói niệm trước diệt, trong lúc đang diệt, có một loại lực lượng, có thể khiến cho tâm tâm sở của niệm sau sinh khởi. Điều này cũng không ổn, bởi vì diệt tức là không (vô), không có một loại pháp đã diệt mà còn có đủ lực lượng tác duyên, cho nên nói "pháp đã diệt làm sao mà duyên." Mà cũng không thể nói "pháp thể đã diệt, nhưng tác dụng vẫn tồn tại"; cái dụng mà không có thể là một điều bất khả tư nghì. Như vậy, niệm sau không sinh, không thể có "diệt tâm" làm duyên. Diệt pháp đã diệt, không thể làm làm duyên, cho nên nói "cho nên không có thứ đệ duyên." Có người nói: "Lúc một niệm sắp diệt nhưng chưa diệt, có một loại lực lượng [phát sinh], đang lúc niệm đó bị diệt, thì chính là lúc tâm tâm sở của niệm sau sinh khởi." Ngài Long Thọ nói: "Nếu không phải là đã diệt, thì là chưa diệt, không có cái tánh trung gian thứ ba, cho nên không thể nói lúc đang diệt có thể sinh." Đối phương không thể thành lập thứ đệ duyên, vấn đề là vì họ chấp vào "sát na tâm bất khả phân biệt."

H3. Quán sở duyên duyên không thành.

**(11) Như chư Phật đã từng giảng dạy,
Về các pháp chân thật vi diệu,**

如諸佛所說
真實微妙法

**Trong đó không có tướng sở duyên,
Làm sao có pháp làm duyên duyên?**

於此無緣法
云何有緣緣

Trong kinh, lúc đức Phật nói tất cả pháp, thế nào là hữu kiến vô kiến, hữu sắc vô sắc, hữu lậu vô lậu, hữu vi vô vi, v.v..., trong tâm cảnh huyền hữu thế tục, tuy có nhiều loại tướng mạo, thế nhưng, lúc quán sát sự chân thật của tất cả pháp, thì tức là tất cả pháp Tánh Không, nghĩa là "trăm lùm cây tuy nhiều màu sắc, cũng cùng là bóng mát mà thôi" (Hán: bách hủy dị sắc, đồng thị nhất âm 百卉異色, 同是一陰). Tất cả pháp Tánh Không này tức là "chư Phật đã từng giảng dạy về các pháp chân thật vi diệu", tức là tướng chân thật của các pháp. Xa lìa tất cả những hiểu biết sai lầm, cùng những hý luận điên đảo, không phải là cảnh giới mà hàng phàm phu có thể hiểu biết chính xác. Tướng chân thật của tất cả pháp, hàng phàm phu không thể thực chứng, không nhận biết được, đó là tất cánh không. Những bậc thánh ngộ nhập tướng chân thật, hiện chứng một cách triệt để sâu xa về tướng chân thật này, thì đó vẫn là tất cánh không. Trong tất cánh không, tất cả tướng hý luận đều bất khả đắc, "không có tướng sở duyên" để luận bàn. Giả sử có thể duyên với sở duyên thì đây không phải chân chánh chứng nhập tất cánh không. Bình thường nói trí tuệ bát nhã có thể chứng pháp tánh, tự hồ có năng và sở đối lập, thế nhưng, đó chỉ là một cách thuyết minh, chứ không phải sự thông đạt tất cả pháp Tánh Không, có sự khác biệt giữa năng chứng và sở chứng. Ngài Long Thọ nói: "Duyên là một bên, quán là một bên, lìa cả hai bên gọi là trung đạo", cũng tức là nhập pháp môn bất nhị. Như vậy, trong tâm cảnh thế tục như huyền có thể nói sở duyên duyên. Còn từ phương diện chân thật thì lại không có sở duyên có thể tánh chân thật, làm sao lại có thể chấp rằng có pháp có tự tánh chân thật làm duyên duyên? Duy Thức Tông của ngài Hộ Pháp cho rằng lúc chứng nhập pháp tánh, tuy không có ảnh tượng tướng của sở duyên duyên

"xa", nhưng có chân như thể tướng của sở duyên duyên "gần." Đây tức là chủ trương có sở duyên duyên chân thật, khác với kiến giải của các nhà Trung Quán.

H4. Quán tăng thượng duyên không thành.

- | | |
|---|--|
| (12) Các pháp vốn không có tự tánh,
Cho nên không có tướng thực hữu,
Bởi vậy phi lý nếu cho rằng:
"Cái này có nên cái kia có." | 諸法無自性
故無有有相
說有是事故
是事有不然 |
|---|--|

Tác dụng của tăng thượng duyên, đối với quả pháp được sinh, có một lực lượng mạnh mẽ thù thắng có thể trợ giúp quả sinh khởi; hoặc có ít nhiều lực lượng, hoặc chỉ cần không chướng ngại các pháp khác sinh khởi, đều được gọi là tăng thượng duyên. Phạm vi của tăng thượng duyên rất rộng rãi, nhưng thông thường nói mười hai duyên khởi, phần lớn là nói về tăng thượng duyên. Hiện nay từ mười hai duyên khởi mà nói: "cái này có nên cái kia có" là định nghĩa của duyên khởi. Trong quan niệm của các nhà Thực Sự Luận đều cho rằng "hữu" là chân thật tồn tại. Thế nhưng các pháp là duyên khởi, không phải tồn tại chân thật, mà là vô tự tánh; không có các pháp có tự tánh, tức là không có "tướng thực hữu"; đã không có cái "hữu" thực thể, làm sao có thể "cho rằng cái này có nên cái kia có"? "Cái này có" là nhân "có", "cái kia có" là quả "có", đây tức là lỗi dịch khác của "cái này có nên cái kia có." Thật tại của "nhân" còn không thể thành lập, huống chi nhân vào đây mà hiện khởi cái quả thật tại, cho nên nói "phi lý."

G2. Quán duyên sinh không thành.

- | | |
|---|------------------------|
| (13) Không thể tìm quả trong mỗi duyên,
Hay trong tập hợp của các duyên, | 略廣因緣中
求果不可得 |
|---|------------------------|

- | | | |
|-------------|---|--|
| | Trong các duyên nếu không có quả,
Sao lại nói: "Quả từ duyên sinh"? | 因緣中若無
云何從緣出 |
| (14) | Nếu nói: "Trong duyên không có quả,
Mà quả vẫn từ duyên sinh ra",
Như thế tại sao những quả đó,
Không từ phi duyên mà sinh ra? | 若謂緣無果
而從緣中出
是果何不從
非緣中而出 |
| (15) | Nếu như quả từ duyên sinh ra,
Thế nhưng, duyên không có tự tánh,
Đã từ vô tự tánh sinh ra,
Sao lại nói: "Từ duyên sinh ra"? | 若果從緣生
是緣無自性
從無自性生
何得從緣生 |

Phía trên đã quán phá thực thể của bốn duyên không thành. Ba bài kệ này, tiến thêm một bước, quán duyên sinh quả cũng không thành. Sự sinh khởi của mỗi pháp đều do nhiều duyên sinh ra. Giả như, quả có thực thể thì quả đó rốt ráo từ nơi nào sinh khởi? Hoặc giả, từ trong tập hợp của các duyên mà quán sát, hoặc từ trong mỗi duyên mà quán sát, đều "không thể tìm" được thực thể của "quả." Ví như năm ngón tay nắm lại thành "quyền" (quả đấm), trong cái bấu chặt của các ngón tay với nhau, không thể tìm "quyền" có thực thể, mà trong từng ngón tay, cũng không tìm được "quyền" có thực thể. Như vậy, "trong các duyên nếu không có quả", tại sao lại nói "quả từ duyên sinh"? Người đời nghe xong, tuy cũng cảm nhận trong mỗi duyên và tập hợp của các duyên đều không có quả, nhưng vẫn đều cho rằng từ duyên sinh quả, mà hơn nữa, còn có thể tánh chân thật. Cho nên nói: "nếu nói trong duyên không có quả", mà quả vẫn "từ duyên sinh ra", cái thể của "quả" đó, tại sao lại "không từ phi duyên mà sinh ra"? Bởi vì trong duyên không có quả, thì cũng chẳng có gì khác biệt với "phi duyên." Như than là duyên sinh ra lửa, đất sét không phải là duyên sinh ra lửa, trong cái duyên "than" đó không có quả của lửa, mà lại có thể sinh ra lửa, trong cái phi duyên "đất sét" đó, cũng không có quả của lửa, tại sao lại không sinh ra lửa? Sự kiện trong duyên sinh

ra, đương nhiên không được đối phương thừa nhận, chẳng qua [chúng ta] vặn hỏi họ về sự kiện "duyên không thành duyên thì cũng giống như phi duyên." Hai bài kệ đầu, từ "duyên không thành duyên" hạch hỏi đối phương về "năng sinh", bài kệ thứ ba, từ duyên sinh vô tự tánh đả phá đối phương. Đối phương cho rằng có "quả từ duyên sinh ra." Nếu cái duyên năng sinh là chân thật, thì cái quả sở sinh cũng có thể là chân thật. Thế nhưng, cái duyên, rốt ráo có hay không có tự thể chân thật? Nếu quán xét tỉ mỉ, cái "duyên" đó cũng là do nhân duyên hòa hợp, "không có tự tánh", từ nhân duyên "vô tự tánh" sinh ra, các pháp được sinh, đương cũng là vô tự tánh, làm sao lại có thể nói rằng có quả pháp chân thật "từ duyên sinh ra"?

D3. Quán tất cả không thành.

(16) Quả đã không từ duyên sinh ra,	果不從緣生
Cũng không từ phi duyên sinh ra,	不從非緣生
Bởi lẽ quả đã không thật có,	以果無有故
Do đây, duyên, phi duyên cũng không.	緣非緣亦無

Trong phần thẩm định phía trên, có hai câu "xin hỏi quả từ duyên sinh ra, hay từ phi duyên mà sinh ra", vấn đề "không thể từ duyên sinh ra quả", đã bị hoàn toàn đả phá. Ở đây sẽ đả phá "phi duyên sinh quả", để tổng kết "tất cả đều không thành." Theo những sự quán xét ở trên, không thể nói quả pháp chân thật là từ duyên sinh. Có người cho rằng duyên sinh bất thành, tự nhiên sẽ là phi duyên sinh. Phi duyên sinh, tức là vô nhân sinh. Vô nhân sinh quả, đây là sự phá hoại tất cả luật nhân quả thiện ác, tội phước thế gian, nhất định không có điều này, cho nên nói không những quả "không từ duyên sinh ra", mà "cũng không từ phi duyên sinh ra." Bởi vì duyên và phi duyên đều không sinh, cho nên trên căn bản, không có quả pháp chân thật được sinh ra. Cái quả được

sinh đã không được thành lập, thì năng sinh "duyên, phi duyên cũng không." Có thể nói sự "không có" của duyên và phi duyên là từ sự "bất khả đắc" của quả pháp. Đã không có sở sinh [quả], tại sao lại có có năng sinh duyên và phi duyên? Chúng ta có thể nói cách khác: Bản thân của duyên và phi duyên cũng là quả pháp được sinh từ những nhân duyên khác, cho nên tự thể của chúng cũng là bất khả đắc. Từ sự kiện "tất cả các pháp tự tánh hữu đều là bất khả đắc", chúng ta có thể hiểu rõ chánh pháp duyên khởi vô tự tánh.

Chú thích

¹ Theo giải thích thông thường, điều kiện nào chủ yếu thì gọi là nhân, còn điều kiện nào thứ yếu thì gọi là duyên.

² Đây là bài kệ Bát bất nổi tiếng của ngài Long Thọ: Bất sinh, bất diệt, bất thường, bất đoạn, bất nhất, bất di, bất lai, bất khứ (xuất).

³ Ngài là bậc thuyết pháp đệ nhất (Batchelor: The most sublime of speakers, Garfield: The best of teachers, Kalupahana: The best of speakers, Samten & Garfield: The best of all teachers).

⁴ Nhân duyên, là một cách dịch khác của "duyên khởi", nhưng ý nghĩa không giống với "nhân duyên" của phẩm Quán Nhân Duyên.

⁵ "Hữu song diệt song phi" = hữu, diệt hữu diệt vô, phi hữu phi vô, và "hữu phi song diệt song phi" = hữu, phi diệt hữu diệt vô, phi hữu phi vô.

⁶ Phi sinh, phi bất sinh, phi cộng, phi bất cộng: Chẳng phải sinh, chẳng phải không sinh, không phải cộng (chung), không phải không cộng.

⁷ Tức không tức giả tức trung: Pháp quán của Thiên Thai Tông, quán một sự vật đồng thời tức là không, là giả [danh], và cũng là biểu hiện của trung đạo.

⁸ Lý cụ sự tạo (理具事造): Lý cụ, chỉ cho bản tánh như thực sẵn có trước trời đất, cũng gọi Bản cụ, Lý tạo, Tánh cụ, Tánh đức. Tánh sẵn có này tùy theo nhân duyên hiển hiện mà tạo ra các hiện tượng, thì gọi là Sự tạo, cũng gọi là Biến tạo, Sự dụng, Tu khởi, Tu đức, Tu cụ. Tông Thiên thai cho rằng trong một tâm niệm có đủ ba nghìn pháp, đây là thuyết Nhất niệm tam thiên. Bản tánh của tâm viên mãn đầy đủ vạn hữu, gọi là Lý cụ tam thiên, Lý tạo tam thiên, Tánh cụ tam thiên. Lý này thường tùy nhân duyên mà tạo thành thế giới hiện tượng với muôn vàn sự tướng sai biệt, gọi là Sự tạo tam thiên, Sự dụng tam thiên, Biến tạo tam thiên, Tu cụ tam thiên. Hợp chung cả lý và sự trên đây, thì gọi là Lý sự tam thiên, cũng gọi Lưỡng trùng tam thiên, Lưỡng chủng tam thiên. Sự lý này theo thứ tự biểu thị thể và dụng của các pháp. Nhưng trong tất cả các pháp đều có đủ ba nghìn pháp, xưa nay không thiếu, cho nên Lý cụ và Sự tạo tên tuy khác nhau, nhưng cả hai chỉ là một thể.

⁹ Sáu nhân: (1) Năng tác nhân, tức là nhân tố làm cho một pháp sinh ra, phạm vi này rất rộng, được chia làm hai loại: (a) Dữ lực: khi một pháp sinh ra, nếu điều kiện nào đã giúp cho pháp đó tăng trưởng thì gọi là dữ lực, như mắt sinh ra thức, nhưng chỉ ở các pháp hữu vi. (b) Bất chướng: khi một pháp sinh ra, không bị chướng ngại, gọi là bất chướng, như hư không đối với muôn vật, chỉ chung cho tất cả pháp hữu vi và vô vi.

(2) Câu hữu nhân, là nhân của quả câu hữu, chỉ làm hai loại: (a) Hỗ vi quả câu hữu nhân: các pháp xoay vần đồng thời làm nhân quả lẫn nhau. (b) Đồng nhất quả câu hữu nhân: nhiều pháp đồng thời làm nhân mà chỉ được cùng một quả. Quả sở đắc của nhân này gọi là sĩ dụng quả.

(3) Đồng loại nhân: nghĩa là tất cả các pháp hữu lậu ở quá khứ và hiện tại lấy pháp đồng loại tương tự làm nhân nên gọi là đồng loại nhân. Như thiện pháp làm nhân cho thiện pháp, pháp vô ký làm nhân cho pháp vô ký. Danh từ đồng loại này được lập ra do y cứ vào thiện ác chứ chẳng phải y cứ vào các sự tướng như sắc tâm. Quả sở đắc của nhân này gọi là đẳng lưu quả.

(4) Tương ưng nhân: nghĩa là khi sự nhận thức sinh thì tâm và tâm sở cũng đồng thời tương ưng sinh khởi, nương tựa lẫn nhau mà tồn tại, cả hai có đủ năm nghĩa: đồng sở y, đồng sở duyên, đồng hành tướng, đồng thời và đồng sự, nên gọi là tương ưng nhân. Quả sở đắc của nhân này gọi là sĩ dụng quả.

(5) Biến hành nhân: đặc biệt chỉ cho các phiền não có khả năng biến hành đối với tất cả pháp nhiễm ô. Biến hành nhân này và đồng loại nhân nói trên là pháp nhân quả trước sau khác thời, nhưng đồng loại nhân thì chung cho tất cả các pháp, còn biến hành nhân là từ 11 biến hành tâm sở sinh ra tất cả các hoặc, nên gọi là biến hành nhân. Quả sở đắc của nhân này gọi là đẳng lưu quả.

(6) Dị thực nhân: đặc biệt chỉ cho nghiệp nhân thiện ác có năng lực đưa đến quả báo khổ vui trong ba đời. Như do ác pháp năm tội nghịch chiêu cảm quả báo địa ngục, do hữu lậu thiện, thập thiện chiêu cảm quả báo cõi trời. Quả cõi trời và quả địa ngục ấy đều chẳng phải thiện, chẳng phải ác mà là vô ký. Như thế thì thiện nhân, ác nhân đều chiêu cảm quả báo vô ký, nhân quả khác nhau mà thành thực, cho nên nhân này gọi là dị thực nhân, quả sở đắc của nhân này gọi là dị thực quả.

Phẩm 2. Quán Sự Đi và Đến

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

Nếu nói một cách triệt để, sinh tử cũng là một sự chuyển động. Kinh nói: "Sinh không từ chỗ nào đến, diệt không đi đến chỗ nào" (Hán: sinh vô sở tùng lai, diệt vô sở tùng khứ 生無所從來, 滅無所從去). Đây không phải là chứng cứ rõ ràng hay sao? Nói một cách tổng quát, các pháp sinh diệt của các hành vô thường tức là sự tồn tại trong ý nghĩa duyên khởi, mà sự tồn tại tức là sự đang vận động. Không cái nào mà không phải là một sự vận động. Bởi thế, phẩm trước quán sự không sinh không diệt của các pháp có thực tự tánh. Đối với kẻ lợi căn, họ đã biết từ lâu là các pháp không đi không đến (không chuyển động). Chẳng qua, những kẻ bị kiến chấp về tự tánh làm mờ mắt không chịu tiếp nhận các chánh kiến về "các pháp là vô sinh." Họ cho rằng chính mắt nhận thấy tất cả các ngã, pháp là hiện thực, là có sự chuyển động. Từ sự di động liên tục trong khoảng

thời gian dài, liền suy luận rằng trong khoảng thời gian nhỏ nhất (sát na) cũng có những tác dụng chuyển động. Nếu đã có sự chuyển động, không thể nói không có sự sinh diệt. Cho nên họ kiến lập sự chuyển động với mục đích thành lập sự kiện các pháp có sự sinh diệt.

"Chẳng sinh chẳng diệt (bất sinh bất diệt)" là phần đầu của bát bất. Phẩm trước đặc biệt biện minh về sự bất sinh. Đây là vì sự luân chuyển, sinh tử tử sinh, sinh sinh không ngừng, cho nên gọi là sinh (cũng tức là đến). Vì thế, phẩm trước gọi là "quán tập không sinh." Còn ở đây, "chẳng đến chẳng đi (bất lai bất khứ)" là phần cuối của bát bất. Như pháp duyên khởi "vô minh duyên hành, hành duyên thức,..." là sự sinh vào (ba cõi), ngược lại, "vô minh diệt tức hành diệt, hành diệt tức thức diệt,..." là sự đi ra (khỏi ba cõi). Phẩm này đặc biệt biện minh về sự không đi, cho nên gọi là "quán diệt không đi." Lại có thể nói, phẩm trước quán tổng quát tác dụng "chẳng sinh chẳng diệt" của các pháp, còn phẩm này quán tổng quát tác dụng "chẳng đi chẳng đến" của chúng sinh. Phẩm trước phá pháp chấp, còn phẩm này phá ngã chấp.

Đối với sự chấp trước các pháp có tự tánh chân thật, nếu quán sát sự chuyển động của các pháp, chúng ta thấy rõ ràng sự chuyển động này là bất khả đắc, nhưng chúng ta cũng không thể phủ nhận sự chuyển động của các pháp trên bình diện duyên khởi. Do đây, có thể biết rằng những kiến giải về sự có thực của tự tánh chỉ là hư vọng. Những người có trí tuệ thế gian, khi nhìn thấy sự biến hóa của con người, như sinh, già, bệnh, chết, sự biến hóa của thế giới, như biển cả biến thành ruộng dâu, ruộng dâu biến thành biển cả, cũng có thể suy luận rằng mọi sự vật trên thế gian, không lúc nào không ở trong trạng thái diễn biến sinh diệt. Thế nhưng, khi phát hiện sự mâu thuẫn (do sự chấp trước vào tự tánh) của

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

Kiến giải căn bản của Phật Pháp là: "Chư hành vô thường là pháp ấn, là tướng chân thật của thế gian", nghĩa là tất cả các pháp trong mỗi sát na, đều đang chuyển động, và trong mỗi sát na đều có sự sinh ra và có sự hoại diệt, chưa từng có một sát na nào có sự ngừng nghỉ. Biện chứng pháp của các nhà Duy Vật nói: "Cùng một thời gian, vừa ở chỗ này vừa ở chỗ khác, đương thể của sự vật tức là chuyển động." Điều này so với tư tưởng về sự chân thường bất động có lẽ

sâu sắc và phù hợp với Phật Giáo hơn. Thế nhưng các nhà duy vật vì chấp trước vào mọi vật là có tự tánh, thành thử họ cũng khó mà lập luận cho xuôi, bởi vậy không thể không dùng sự mâu thuẫn làm chân lý. Trong Phật Giáo, những học giả Tiểu Thừa, chẳng hạn Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ là phái chủ trương "tam thể thực hữu", tuy cũng nói về chư hành vô thường, nhưng lại cho rằng vô thường chỉ là tác dụng sinh diệt của các pháp, còn pháp thể của ba đời thì chưa từng có sự biến đổi. Đây có thể nói là "dụng động thể tĩnh." Ngoài ra, còn có Kinh Bộ là phái chủ trương "hiện tại thực hữu" cho rằng không thể không kiến lập sự sinh diệt trong khoảng thời gian dài, giả gọi đó là sự chuyển động liên tục. Cũng có người kiến lập sự sinh diệt trong khoảng sát na. Thế nhưng, sự sinh diệt đồng thời trong một sát na, nghĩa là sát na trước sinh, sát na sau diệt, mà lại không có sự gián cách ở giữa, điều này là một sự mâu thuẫn. Lại còn một số học giả Đại Thừa lớn tiếng tuyên dương sự chân thường bất động. Nên biết, những nhóm này không thể nào từ lập trường Tánh Không của các pháp mà lý giải thấu triệt về chư hành vô thường.

Nói tổng quát, những kẻ chấp trước vào tự tánh nếu không chủ trương "dụng động thể tĩnh", hoặc "vọng động chân tĩnh", thì lại rơi vào trường hợp là phải thừa nhận sự mâu thuẫn là chân lý. Chỉ có những học giả có chính kiến về Tánh Không mới có thấu rõ sự kiện: "Phàm sự tồn tại (hiện hữu) thì phải ở trong trạng thái vận động, không có sự tồn tại nào là chân thật thường trụ (vĩnh viễn không động)." Từ quan điểm "Các tự tánh hữu, xưa nay vốn không có tự tánh" có thể nói rằng "Các pháp từ xưa nay, thường có tướng tịch diệt (Hán: Chư pháp tùng bốn lai, thường tự tịch diệt tướng 諸法從本來,常自寂滅相)." Cái sự hiện hữu giả danh do duyên khởi không tự tánh này là sự biến động, chứ không

phải chân thường, cho nên nói vô thường. Tuy không có sự thường hằng nhưng lại không phải là đoạn diệt.

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

Phẩm này có thể chia làm ba môn: (1) *tam thời môn* là sự lập luận theo chiều dọc (Hán: thụ luận), quán sát từ trước đến sau; (2) *đồng dị môn* là sự nhìn theo chiều ngang (Hán: hoành vọng), quán sát từ phương diện tự, tha; (3) *định bất định môn* là sự thâm nhập, quán sát từ phương diện hữu vô. Trong *tam thời môn* lại có ba môn: quán sự đi, quán sự phát động, quán sự đứng yên. Đi tức là từ phương diện "chính lúc đang đi" mà nói; phát động tức là từ "lúc bắt đầu của sự đi" mà nói; còn đứng yên là từ phương diện "ngừng nghỉ của sự đi" mà nói. Đứng yên tức là ngừng nghỉ không động. Sự ngừng nghỉ không thể tách rời khỏi sự động. Nếu đã không động làm sao có sự ngừng nghỉ? Tương tự, sự

động cũng không thể tách rời khỏi sự ngừng nghỉ. Thông thường, nói đến sự vận động là từ chỗ này bắt đầu bước chân đến chỗ khác gọi là phát động; đang lúc đi gọi là đi; đi đến mục tiêu thì gọi là ngừng nghỉ. Sự động phải có ba giai đoạn này: phát động là từ tĩnh đến động; đứng yên là "từ động đến tĩnh"; còn sự đi là "động mà là tĩnh."

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

C2. Quán diệt không đi.

D1. Tam thời môn.

E1. Quán đi không thành.

F1. Quán ba thời không có đi.

G1. Tổng phá sự đi trong ba thời.

(1)	Lúc đã đi, không có sự đi,	已去無有去
	Lúc chưa đi, cũng không sự đi,	未去亦無去
	Nếu rời lúc đã đi, chưa đi,	離已去未去
	Lúc đi cũng không có sự đi.	去時亦無去

Bài kệ này, y tựa tổng quát vào quán môn của ba thời, nêu rõ không có sự đi. Nói đến đi, đi là một loại động tác; có động tác là có tướng thời gian, cho nên tất nhiên phải có sự đi trong một khoảng thời gian nào đó. Nói đến thời gian thì

không ngoài ba thời: đã đi, chưa đi, và đang đi. Nếu chấp trước sự đi có tự tánh, thì phải nên quán sát rốt ráo lúc nào có sự đi? Có phải lúc đã đi? Tác nghiệp của sự vận động đã vào quá khứ, làm thế nào lại nói có sự đi? Cho nên "lúc đã đi, không có sự đi." Chưa đi, động tác của sự đi còn chưa bắt đầu, đương nhiên cũng không thể bàn đến sự đi, cho nên "lúc chưa đi cũng không [có] sự đi." Nếu nói lúc đang đi có sự đi, thì lại càng không thể. Bởi vì nếu không là đã đi, thì phải là chưa đi, là hai sự đã đi và chưa đi, căn bản không có vị trí thứ ba là lúc đang đi, cho nên "lúc đi cũng không có sự đi." Đây là làm một sự phủ định căn bản đối với sự đi trong ba thời.

G2. Biệt phá lúc đi có sự đi.

H1. Thiết lập lúc đi có sự đi.

(2)	Nơi phát động, ắt có sự đi,	動處則有去
	Trong đây, phải có lúc đang đi,	此中有去時
	Không phải, lúc đã đi, chưa đi,	非已去未去
	Mà lúc đang đi, có sự đi.	是故去時去

Đây là đối phương thành lập có sự đi. Phía trên trong Tam thời môn đã nói rõ không có sự đi. Đã đi, chưa đi, bởi vì không có hiện tượng động tác, họ không thể không thừa nhận không có sự đi; thế nhưng, họ cho rằng lúc đi, tức là ngay lúc đang đi, tách rời sự đã đi chưa đi mà riêng biệt hiện hữu, cho nên cho rằng "lúc đang đi có sự đi." [Họ] tận mắt nhìn thấy hiện tượng thể gian là nhấc chân lên, đặt chân xuống, chính đang lúc hành động, ngay nơi chuyển động có sự đi; trong sát na đây có động tác [đi] này. Không phải rõ ràng có [lúc đang đi] hay sao? Chẳng phải là ngoài sự đã đi, chưa đi, còn có giai đoạn thứ ba [đang đi] hay sao? Trong khoảng sát na có thật thể của [lúc đi], cho nên "lúc đang đi, có sự đi." Bài kệ trước, tuy khai ba môn, nhưng chủ yếu là

bức bách đối phương đi vào con đường cùng là "lúc [đang] đi có sự đi." Đối phương đã đi vào đường cùng, cho nên phía dưới bèn đối phó với vấn đề này, phô bày sự mâu thuẫn bề tặc của "lúc đi có sự đi."

H2. Phá lúc đi có sự đi.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (3) | Làm thế nào mà lúc đang đi,
Lại có một sự đi riêng biệt?
Bởi vì nếu tách rời sự đi,
Thì cũng sẽ không có lúc đi. | 云何於去時
而當有去法
若離於去法
去時不可得 |
| (4) | Nếu nói: "Lúc đi có sự đi",
Kẻ đó sẽ lầm vì cho rằng:
"Tách rời sự đi có lúc đi,
Lúc đi, rời đi mà hiện hữu." | 若言去時去
是人則有咎
離去有去時
去時獨去故 |
| (5) | Nếu như lúc đi có sự đi,
Như vậy, ắt có hai loại đi:
Một: Sự đi có trước lúc đi,
Hai: Trong lúc đi có sự đi. | 若去時有去
則有二種去
一謂為去時
二謂去時去 |
| (6) | Giả như, nếu có hai sự đi,
Thì ắt phải có hai kẻ đi,
Bởi vì nếu tách rời kẻ đi,
Thì ắt sẽ không có sự đi. | 若有二去法
則有二去者
以離於去者
去法不可得 |

Bốn bài kệ này đã phá quan niệm "lúc đi có sự đi." "Lúc đi" không có thực thể, điều này đã được trình bày trong bài kệ đầu tiên. Đối phương cố chấp vào lập trường "có lúc đi", trong lúc đi có sự đi, như vậy [chúng ta] phải nên quán sát rất ráo "lúc đi" là cái gì? Nên biết, thời gian được kiến lập trên các sự động tác biến đổi của các pháp, không thể ly khai kẻ vận động cụ thể, mà chấp có sự hiện hữu của một thời gian có thực thể. Thời gian không thể tách rời khỏi động tác mà tồn tại, điều này không dễ nhận thức được. Như vậy, trong "lúc đang đi" mà nói "có sự đi?" Tại sao không thể cho

rằng lúc đang đi có sự đi? Bởi vì "tách rời khỏi sự đi, cũng không có lúc đi." Lúc đi không thể tách rời khỏi sự đi mà tồn tại. Hiện tại chính đang thảo luận về tự tánh của pháp đi, còn chưa biết có thể thành lập [tự tánh] là có hay không, bạn lại dự tưởng về khả năng của pháp đi, dùng sự đi để thành lập lúc đi, làm lý do cho sự hiện hữu của sự đi, điều này làm sao có thể được. Thí như hai bên thảo luận vấn đề thạch nữ có con trai [hoặc gái] hay không vẫn còn chưa ngã ngũ, bạn lại dùng các khía cạnh cao thấp, đẹp xấu để chứng minh đứa con của thạch nữ là hiện hữu. Đây không phải là điều sai lầm chí cực hay sao? Như vậy, lúc đi phải đợi sự đi mà được thành lập, cho nên không thể dùng lúc đi làm lý do để thành lập sự đi thật có. Nếu không biết rõ điểm này, mà nhất định cho rằng trong lúc đi có sự đi, người đó sẽ phạm vào một lỗi rất lớn. Họ không thể hiểu rõ lúc đi nương vào sự đi mà tồn tại, giống như thừa nhận rằng tách rời sự đi, riêng biệt còn có một lúc đi, lúc đi tồn tại độc lập, tách rời khỏi sự đi mà tồn tại. Lúc đi [có thật tự tánh] là bất khả đắc. Chấp trước lúc đi có sự đi, không cần phải nói thêm, là điều không thể được thành lập.

Có người cho rằng: "Tách rời khỏi động tác đi thì không có lúc đi, điều này là đúng. Thế nhưng lúc đi [có sự] đi, vẫn có thể được thành lập. Đây là do có sự đi, cho nên có thể thành lập lúc đi, và ngay trong lúc đi đó có sự đi." Những người chấp trước thực hữu, trong luận lý, họ không thể thừa nhận có sự mâu thuẫn, nhưng trên thực tế, họ vẫn không thoát được [sự mâu thuẫn]. Cho nên, hiện nay, chúng ta tiến thêm một bước đả phá như sau: Nếu cố chấp "lúc đi có sự đi", thì phải có hai loại đi, (1) nhân vì sự đi mà có lúc đi (sự đi có trước lúc đi), (2) nhân vì có lúc đi, trong đó có sự đi (sự đi có sau lúc đi). Tất cả đều là sự quán đãi giả danh, nhân quả không hai mà giao tiếp nhau. Nhân vì sự đi mà có lúc đi, cũng là đợi lúc đi mà có sự đi. Duyên khởi giả danh là như

vậy. Thế nhưng những người chấp trước tự tánh, đem sự đi và lúc đi, xem như những thực thể khác biệt, do đó, từ sự đi [có trước lúc đi] mà thành lập sự đi trong lúc đi [có sau lúc đi]. Vì không thấy được chánh kiến duyên khởi vô ngại, chủ trương lúc đi có sự đi, kết quả là phạm vào lỗi là có hai sự đi. Có hai sự đi thì có lỗi lầm gì? Điều này phạm vào lỗi là có hai người, bởi vì sự đi không thể tách rời khỏi kẻ đi. Kẻ đi là tên gọi khác của ngã; như ngã có thể thấy sự vật thì gọi là kẻ thấy, làm sự việc gì thì gọi là kẻ làm, chuyển động thì gọi là kẻ đi. Phật giáo tuy nói duyên khởi vô ngã, nhưng chỉ là không có tự tánh thực ngã. Kiến giải của các nhà Trung Quán là trong thế tục để có giả danh ngã. Ngã và pháp hổ tương đối đãi nương tựa mà tồn tại. Phàm là một hữu tình, tất nhiên hiện khởi các loại hình tướng và công dụng, chẳng hạn như năm ấm, sáu nhập, v.v... Đây là tất cả pháp giả danh. Các loại pháp hòa hợp thống nhất mà không ngại có sự khác biệt thì gọi là giả danh bổ đặc giả la (ngã). Giả danh ngã và giả danh pháp, không một không khác, hổ tương nương tựa, hổ tương đối đãi mà tồn tại. Cho nên kẻ đi và sự đi, hai sự kiện này không thể bị tách rời nhau, có sự thì phải có kẻ đi, có kẻ đi thì phải có sự đi. Nếu như đối phương vọng chấp, thừa nhận có hai sự đi, chẳng lẽ không phải là đã thừa nhận có hai kẻ đi hay sao? Nên biết, "tách rời kẻ đi, ắt sẽ không có sự đi."

F2. Quán kẻ đi không thể đi.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (7) | Nếu như, tách rời kẻ đang đi,
Ắt sẽ không có sự đang đi,
Nếu như không có sự đang đi,
Thì làm sao lại có kẻ đi? | 若離於去者
去法不可得
以無去法故
何得有去者 |
| (8) | Kẻ đang đi, ắt không có đi,
Kẻ không đi, ắt cũng không đi,
Nếu rời kẻ đi, kẻ không đi,
Sẽ không có kẻ thứ ba đi. | 去者則不去
不去者不去
離去不去者
無第三去者 |

- | | |
|--|--|
| <p>(9) Nếu nói: "Kẻ đang đi đang đi",
Làm sao mà có nghĩa lý này?
Vì nếu, tách rời khỏi sự đi,
Ắt sẽ không có kẻ đang đi.</p> <p>(10) Nếu nói: "Kẻ đang đi đang đi",
Ắt phải sẽ có hai loại đi,
Một là kẻ đang đi đang đi,
Hai là sự đang đi đang đi.</p> <p>(11) Nếu nói: "Kẻ đang đi đang đi",
Điều này sẽ đưa đến lỗi lầm,
Cho rằng: "Rời đi có kẻ đi",
Mới nói: "Kẻ đang đi đang đi."</p> | <p>若言去者去
云何有此義
若離於去法
去者不可得
若去者有去
則有二種去
一謂去者去
二謂去法去
若謂去者去
是人則有咎
離去有去者
說去者有去</p> |
|--|--|

Phần trên là quán "trong lúc đi không có sự đi", còn ở đây là quán "kẻ đi không thể đi." Trong phần "lúc đi có sự đi", nhân vì có hai sự đi nên đề cập đến hai kẻ đi; tiếp theo phần trên, từ kẻ đi bàn đến "không có sự đi." Căn cứ phần trên đã nói, biết rằng sự đi và kẻ đi hỗ tương đối đãi nương tựa mà tồn tại, "tách rời kẻ đi" ắt không có sự đi. Sự đi không thể tách rời kẻ đi, như vậy sự đi không có tánh quyết định, thực tại của sự đi là bất khả đắc, như vậy làm gì mà còn có kẻ đi [có tự tánh] chân thật? Cho nên nói: "Nếu như không có sự [đang] đi, thì làm sao lại có kẻ đi?" Bài kệ đầu tiên trực tiếp từ kẻ đi đọi duyên mới hiện hữu, quét sạch vọng chấp về kẻ đi. Bốn bài kệ sau đã phá toàn diện, nghĩa là giả sử có kẻ đi, cũng không thể nào có động tác "đi." Muốn có "đi", thì không ngoài kẻ đi đang đi tại nơi đó, hoặc là không có kẻ đang đi tại nơi đó. Kẻ đi có thể có động tác đi, đây là điều mà những người thông thường thấy là đúng. Trên thực tế, kẻ đi là kẻ đã đi, động tác "đi" cũng đã vào quá khứ, làm sao có thể nói kẻ đi vẫn còn đang đi? Cho nên "kẻ đi" không có đi, mà "kẻ không đi" đương nhiên cũng không thể có động tác "đi", bởi vì không đi cũng đồng như không có động tác. Kẻ đi, kẻ không đi đều không thể đi, hoặc giả cho rằng có kẻ thứ ba có

thể đi, thể nhưng, kẻ thứ ba này, nếu không là kẻ đã đi, thì là không đi; tách rời "kẻ đi" và kẻ không đi, căn bản không có kẻ thứ ba tồn tại, cho nên kẻ thứ ba cũng không có khả năng đi.

Những người chấp trước kẻ đi có thể đi, nghe sự đả phá ở trên, cảm thấy bất mãn. Họ không hiểu thâm ý của Luận chủ, cho nên nói rằng: "Những điều ông nói về kẻ đi có đi khác với những điều chúng tôi kẻ đi có đi. Chúng tôi muốn nói là kẻ đi của lúc [chánh thức] đang đi, ông lại thấy là kẻ đi đã đi đến [một điểm]. Điều này làm sao chúng tôi có thể thừa nhận? Cho nên kẻ đi [mà chúng tôi đề cập đến] có thể đi." Sự giải thích như vậy cũng không tránh khỏi được lỗi lầm, bọn họ đã đi vào con đường rẽ của kẻ thứ ba! Kẻ đi có thể đi, làm gì mà có ý nghĩa này? Kẻ đi sở dĩ gọi là kẻ đi, không phải được thành lập bởi sự quán đãi động tác của sự đi hay sao? Hiện nay, sự đi không có thực thể, đây là một vấn đề, bạn lại dự tưởng thành lập sự đi, và nói có kẻ đi, đồng thời lại dùng kẻ đi để thành lập sự đi. Đây không phải là có thêm vấn đề hay sao? Nên biết "tách rời khỏi sự đi, ắt sẽ không có kẻ đang đi." Sự đi vẫn còn là vấn đề, làm sao dám võ đoán nói có kẻ đi [có tự tánh] chân thật? Nếu nhất định nói kẻ đi có thể đi, thì phải có hai loại đi. Một, vì đi mà được gọi là kẻ đi; hai, sự đi của kẻ đi đang tại nơi đó đi. Hiện nay đã không có hai loại đi, thì không nên nói kẻ đi có đi. Hơn nữa, nếu nói kẻ đi có đi, người đó sẽ phạm lỗi lầm rất lớn, bởi vì họ không lý giải sự hỗ tương đối đãi giữa người và pháp, cho rằng tách rời sự đi mà có thể riêng có một kẻ đi, cho nên mới nói "kẻ đi có đi." Như vậy, sự đi là bất khả đắc, kẻ đi cũng là bất khả đắc. Kẻ đi bất khả đắc, thì cái vọng kiến "kẻ đi có đi" cũng có thể được thủ tiêu! Quán kẻ đi không thể đi, so với đoạn văn phía trên quán lúc đi không thể đi, phương pháp giống nhau. Chẳng qua, đoạn văn phía trên là từ phương diện pháp và

thời không tách rời nhau mà nói, còn ở đây là chú trọng đến pháp và ngã không tách rời nhau mà nói.

E2. Quán sự phát động không thành.

- | | | |
|------|--|----------------------------------|
| (12) | Đã đi, không có sự phát động,
Chưa đi, cũng không có phát động,
Đang đi, cũng không có phát động,
Chỗ nào mới có sự phát động? | 已去中無發
未去中無發
去時中無發
何處當有發 |
| (13) | Chưa phát động, không sự đang đi,
Mà cũng không có sự đã đi,
Đã, đang, đáng lẽ có phát động,
Chưa đi, làm sao có phát động? | 未發無去時
亦無有已去
是二應有發
未去何有發 |
| (14) | Đã đi, chưa đi, không phát động,
Đang đi, cũng không có phát động,
Tất cả, đều không có phát động,
Sao còn phân biệt ba sự này? | 無去無未去
亦復無去時
一切無有發
何故而分別 |

Ba bài kệ này đả phá sự phát động [đầu tiên] không thành. Đối phương tuy nghe rằng sự đi trong lúc đang đi là bất khả đắc, và kẻ đi cũng không thể đi, nhưng trong tâm họ vẫn có cảm giác là có sự đi chân thật. Họ cảm nhận rõ ràng là mắt thấy có sự phát động đầu tiên, và nếu có sự phát động, không thể nói không có sự đi. Từ sự hiểu biết thế gian thông thường, thoát tiên đưa chân lên [để bắt đầu đi] là phát động, chính đang lúc di động là đi. Về phương diện "động tác", sự đi và sự phát động không có sự sai biệt; về phương diện "trước sau", phát động là nhân, sự đi là quả. Có sự phát động thì nhất định phải có sự đi. Đối phương đề xuất sự phát động đầu tiên, mục đích vẫn là thành lập có sự đi. Nếu họ đã chấp có sự phát khởi đầu tiên của động tác, chúng ta cũng không ngại quán sát cái gọi là "phát động đầu tiên" là ở trong lúc đã đi, trong lúc chưa đi, hay là trong lúc đang đi? "Trong lúc đã đi" không có sự phát động, bởi vì "đi" là quả của phát động,

hiện nay, đi đã vào quá khứ từ lâu, không thể nói còn có sự "bắt đầu phát động" làm nhân cho nó. "Trong lúc chưa đi" cũng không có sự phát động. Phát động là động tác bắt đầu từ trạng thái tĩnh sang trạng thái động; nhưng lúc chưa đi chưa có động tác, cho nên không thể có sự phát động. Tách rời khỏi đã đi và chưa đi, không có thực thể riêng biệt cho sự đang đi, như vậy, trong lúc đi cũng không có sự phát động. Quán sát trong ba thời, tìm cầu sự bắt đầu phát động đều là bất khả đắc. Ba thời đều bất khả đắc, như vậy nơi nào có sự phát động? Dùng Tam thời môn để truy cứu, nếu không nói "phát động" thì thôi, nếu nói đến phát động, thì phải là trong đã đi hoặc đang đi, bởi vì chưa đi thì không có phát động. Thế nhưng, tựa hồ sự đang đi và đã đi phải đợi sau khi phát động mới có thể thành lập; lúc trước khi phát động, trên căn bản, không thể bàn đến chuyện đang đi và đã đi. Do đó, trong lúc đi và đã đi tìm cầu sự bắt đầu phát động là điều bất khả đắc. Cho nên nói lúc chưa từng phát động là không có lúc [đang] đi cũng không có lúc đã đi. Giả như nói có sự phát động, thì phải là trong hai thời đã đi và đang đi. Hai thời này phải có sự phát động, nhưng trên thực tế không có. Không có động tác "chưa đi", làm sao lại có sự phát động? Như vậy không có sự phát động lúc đã đi, không có sự phát động lúc đang đi, và cũng không có sự phát động lúc chưa đi. Trong tất cả mọi thời đều không có sự phát động. Đã không có sự phát động ban đầu làm nhân cho sự đi, như vậy không có thực thể của sự đi. Đã không có sự đi, tại sao lại còn phân biệt đã đi, đang đi và chưa đi? Sự phát động đầu tiên đã là bất khả đắc, thì sự đi đương nhiên là không thể được thành lập.

E3. Quán trụ không thành.

- | | |
|---|----------------|
| (15) Kẻ đang đi ắt không đứng yên,
Kẻ không đi cũng không đứng yên, | 去者則不住
不去者不住 |
|---|----------------|

	Tách rời kẻ đi, kẻ không đi, Há có kẻ thứ ba đứng yên?	離去不去者 何有第三住
(16)	Nếu kẻ đang đi sẽ đứng yên, Làm sao mà có nghĩa lý này? Vì nếu tách rời khỏi sự đi, Ắt sẽ không có kẻ đang đi.	去者若當住 云何有此義 若當離於去 去者不可得
(17)	Đã đi, chưa đi, không đứng yên, Lúc đang đi, cũng không đứng yên, Các pháp: đi, phát động, đứng yên, Ý nghĩa đều giống như sự đi.	去未去無住 去時亦無住 所有行止法 皆同於去義

Ba bài kệ này đả phá sự trụ (ngừng nghỉ) không thành. Đối phương nghe sự đi bất khả đắc, sự phát động cũng bất khả đắc, trong tâm nghĩ, đây không phải là sự trụ hay sao? Có thể thấy được rõ ràng sự [an] trụ, chẳng lẽ lại nói là không thật. Trụ là tĩnh, đi là động. Nếu có [sự] trụ, tại sao lại không có [sự] đi? Như vậy, đối phương thành lập cũng chỉ là muốn thành lập sự đi. Sự thật, Luận chủ chỉ nói không có sự đi, nhưng không nói đến có sự trụ có thật thể. Đối phương muốn dùng sự trụ để thành lập sự đi cũng không thể được. Cho nên hiện nay chúng ta tiếp tục đả phá. Phần trên dùng Tam Thời Môn để phá sự phát động, hiện nay dùng Tam Giả Môn để đả phá sự [an] trụ. Bạn nói có sự an trụ, là kẻ nào đang an trụ? Có phải là kẻ đi an trụ? Kẻ đi chính trong lúc đang đi, trên mặt lý luận, không phải là kẻ an trụ. Hay là kẻ không đi an trụ? Đi đến nơi khác, đến nơi thì ngừng lại (trụ), thì mới gọi là [an] trụ. Kẻ không đi, vẫn còn chưa đi, thì làm sao có thể trụ? Cho nên kẻ không đi cũng không [an] trụ. Tách rời kẻ đi và kẻ không đi, làm sao có kẻ thứ ba có thể an trụ? Phương pháp đả phá này cũng giống như ở phần trên. Người lợi căn sớm đã hiểu rõ. Thế nhưng những kẻ cố chấp thường đi lạc vào con đường cùng của "kẻ thứ ba." Ý kiến của họ là sự di động từ nơi đây đến nơi kia ngừng lại thì gọi là trụ. Sự trụ này, ở trung gian của kẻ đi và kẻ không đi, có

thể nói kẻ không đi thì không trụ, nhưng không thể nói kẻ đi không trụ. Thế nhưng, nếu nói kẻ đi ngay trong lúc đang hành động (đi), hiện nay có sự trụ thì, tự nhiên, đây là điều không đúng. Kẻ đi lúc đang hành động (đi), lúc đạt đến mục tiêu [trong thời điểm tương lai], từ động chuyển sang tĩnh, nói kẻ đi đó có thể trụ, đây chắc không phạm vào lỗi lầm! Theo kiến giải của Luận chủ, điều này cũng không đúng. Hành động của kẻ đi, nếu nói trong tương lai, kẻ ấy có thể trụ, điều này có nghĩa hay không? Nên biết, không thể tách rời kẻ đi và sự đi; nếu trong tương lai, lúc ngừng nghỉ, thì lúc đó đã tách rời sự đi, tách rời sự đi, kẻ đi là bất khả đắc. Lúc đã ngừng nghỉ (trụ), danh nghĩa của kẻ đi cũng không còn tồn tại, hoặc giả, chúng ta có thể nói kẻ trụ an trụ, chứ làm sao có thể nói kẻ đi an trụ? Như vậy, truy cứu từng sự việc, đã đi không có sự an trụ, chưa đi không có sự an trụ, mà lúc đi cũng không có sự an trụ. Sự an trụ [có tự tánh] là bất khả đắc, muốn dùng trụ để thành lập sự đi, điều này lại càng không thể được. Không riêng sự đi và đến của loài người, mà nên chân chánh quán sát tất cả sự đi và đến [của tất cả sự vật]. Trên phương diện thời gian, từ quá khứ đến hiện tại, từ hiện tại đến vị lai; trên phương diện không gian, từ đây đến kia, từ kia đến đây; lại như trong Mười hai nhân duyên, các hành như: vô minh duyên hành, hành duyên thức, v.v..., hoặc các sự tịch chỉ như: vô minh diệt ắt hành diệt, hành diệt ắt thức diệt, v.v..., trong thế tục để duyên khởi như huyền, xưa nay vốn có thể được thành lập; thế nhưng, nếu chấp tự tánh thực tại, nói ngã và pháp biệt thể, pháp và thời biệt thể, pháp và pháp biệt thể, như vậy tất cả mọi hành tướng động tĩnh đều không thể được thành lập! Kinh Bát Nhã nói: "Từ trong ba đời xuất, đều an trụ trong nhất thiết trí", đây cũng là từ duyên khởi như huyền vô tự tánh mà nói. Động tĩnh, đến đi, hành trụ, đều là được kiến lập trong pháp Tánh Không. Nếu nói các pháp bất không, thì đến, đi, v.v..., đều không thể

được thành lập. Cho nên trong kinh nói: "Nếu tất cả pháp bất không, [thì] không có động, không có xuất."

D2. Nhất dị môn.

E1. Quán thể không thành.

- | | | |
|------|--|----------------------------------|
| (18) | Nếu như sự đi là kẻ đi,
Điều này ắt sẽ không có lý,
Nếu như sự đi khác kẻ đi,
Điều này ắt cũng không có lý. | 去法即去者
是事則不然
去法異去者
是事亦不然 |
| (19) | Nếu như bạn cho rằng: "Sự đi,
Là đồng nhất với kẻ đang đi",
Như thế, kẻ làm cùng việc làm,
Hai sự kiện này sẽ là một. | 若謂於去法
即為是去者
作者及作業
是事則為一 |
| (20) | Nếu như bạn cho rằng: "Sự đi,
Là khác biệt với kẻ đang đi",
Vậy rồi kẻ đi có sự đi,
Và rời sự đi có kẻ đi. | 若謂於去法
有異於去者
有異於去者
離去有去者 |
| (21) | Nếu như sự đi cùng kẻ đi,
Do đồng nhất, dị biệt mà thành,
Nhưng đồng, dị, tự nó không thành,
Sự đi, kẻ đi, làm sao thành? | 去去者是二
若一異法成
二門俱不成
云何當有成 |

Dùng Tam thời môn để quán sát sự đi không thành, phần trên đã hoàn tất. Ở đây dùng Nhất dị môn quán sát sự đi và kẻ đi không thành. Bốn bài kệ này quán sát thể tánh của sự đi và kẻ đi không thành. Bài kệ đầu (18), nêu tổng quát, bài kệ cuối (21) tổng kết, và hai bài kệ giữa (19-20) nêu rõ nhất dị (đồng nhất khác biệt) không thành. Sự đi và kẻ đi là đồng nhất, hay khác biệt? Nếu nói đồng nhất thì không đúng, cho nên nói: "Nếu như sự đi là kẻ đi, điều này ắt là không có lý." Giả như nói khác biệt, điều này cũng không thông, cho nên nói: "Nếu như sự đi khác kẻ đi, điều này ắt cũng không có lý." Tại sao đồng nhất, khác biệt đều không có lý? Giả như nói sự

đi tức là kẻ đi, thì sẽ phạm vào lỗi: "Kẻ làm cùng việc làm, cả hai sẽ là một." Kẻ đi là một thống nhất của năm uẩn toàn thể hòa hợp, sự đi chỉ là hoạt động thân nghiệp không thể tách rời kẻ đi. Đây là biểu sắc có thể thấy được (Hán: khả kiến hữu đối). Kẻ đi là hữu phần, sự đi là phần. Làm sao có thể cho rằng cả hai đồng một thể (Hán: nhất thể tương tức)? Như nói người ăn. Người ăn bao gồm toàn thể tứ chi trăm vóc, còn sự ăn chỉ là một phần động tác của miệng, răng, lưỡi, v.v... Giả như nói "sự đi khác biệt với kẻ đi", kẻ đi và sự đi là hai sự thể khác biệt, điều này phạm vào lỗi hai sự thể này có thể tách rời. Sự đi là sự đi, kẻ đi là kẻ đi, hai bên không liên can với nhau, không có bất cứ sự quan hệ nào. Như vậy, tách rời kẻ đi mà có sự đi, tách rời sự đi mà có kẻ đi. Hoặc giả có thể nói sự đi đến nơi này, còn kẻ đi đến nơi khác. Thế nhưng, hai bên có sự quan hệ không thể phân ly, có sự đi mới có kẻ đi, có kẻ đi mới có sự đi. Tách rời kẻ đi, không có sự đi; tách rời sự đi, không có kẻ đi. Cho nên hai bên khác biệt cũng không thành. Như vậy, sự đi và kẻ đi là hai, nói chúng do đồng thể thành lập, hoặc do dị thể thành lập, từ hai môn (đồng dị) này quán sát, đều không thể được thành lập. Nếu như kẻ đi và sự đi có tự tánh chân thật, thì nếu không phải đồng nhất thì phải khác biệt. Hai môn đồng dị đều không thành, làm sao vẫn có thể nói đến việc thành lập sự đi và kẻ đi?

E2. Quán dụng không thành.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (22) | Nếu nhân sự đi, có kẻ đi,
Không thể nào dùng sự đi này,
Không có kẻ đi trước sự đi, ¹
Nên không có kẻ đi đang đi. | 因去知去者
不能用是去
先無有去法
故無去者去 |
| (23) | Nếu nhân sự đi, biết kẻ đi,
Không thể nào dùng sự đi khác,
Nên biết rằng trong một kẻ đi, | 因去知去者
不能用異去
於一去者中 |

Không thể nào có hai sự đi.

不得二去故

Đối phương nghe sự quán sát nhất dị (đồng nhất khác biệt) ở phần trên, liền sinh khởi một kiến giải khác: "Không sai. Sự đi và kẻ đi nương tựa nhau, mà không thể tách rời nhau, nhưng vẫn có thể thành lập tự thể của sự đi và kẻ đi." Ý kiến như sau: Nhân vì sự đi cho nên biết có kẻ đi, sự đi và kẻ đi không thể tách rời nhau. Đã có kẻ đi, kẻ đi này đương nhiên có thể có sự đi. Nếu nhìn một cách nông cạn, tựa hồ giống như ý nghĩa của chánh nhân duyên, nhưng sự thật không phải vậy. Đối phương tuy nói sự đi và kẻ đi không thể tách rời, nhưng vẫn chấp hai bên có tự tánh chân thật. Như đem hai món đồ vật không liên can, tập hợp chúng tại một nơi. Trên thật tế, vẫn là hai vật khác biệt. Hiện nay hãy khảo sát lần nữa xem kẻ đi có thể đi hay không? Bạn nói kẻ đi có thể dùng sự đi; kẻ đi này là này là nhân vì sự đi mà biết có kẻ đi, như vậy xin hỏi cái sự đi mà kẻ đi đang sử dụng là loại nào? Không thể dùng sự đi [có trước kẻ đi] để nói có kẻ đi, bởi vì nói kẻ đang đi, tức là kẻ đi ở trước, sự đi ở sau, đã có kẻ đi thì mới có thể sử dụng tánh hoạt động của sự đi. Thế nhưng, trong sự đi mà nhân vì nó mới biết có kẻ đi, tức là trong sự đi mà sự đi ở trước kẻ đi, không có sự đi được kẻ đi dùng để đi, cho nên cũng không thể nói có kẻ đi đang đi. Điều này muốn nói: sự đi của sự đi (nhân) ở trước sự đi, còn sự đi của kẻ đi thì ở sau kẻ đi; cái sự đi ở trước kẻ đi, không thể thành sự đi mà kẻ đi sử dụng. Giả sử nói: Sự đi (nhân) của "nhân vì sự đi mà biết kẻ đi", không thể được kẻ đi dùng để đi, bởi vì đã có kẻ đi, kẻ đi không ngại dùng một sự đi khác. Điều này lại cũng không thể được. Kẻ đi không thể dùng một sự đi khác để đi. Kẻ đi và sự đi là hỗ tương đối đãi mà thành lập, kẻ đi chỉ có một, một kẻ đi không thể có hai sự đi. Kẻ đi sở dĩ được gọi là kẻ đi là bởi vì có sự đi. Có sự đi thì có kẻ đi, nếu có hai sự đi thì phải có hai kẻ đi. Nương vào ý nghĩa chính xác của nhân duyên nói sự đi và kẻ đi đều không có tánh cố

định, do duyên khởi đối đãi mà tồn tại, hai bên không phải là một, không phải khác, không trước không sau, cũng không phải đồng thời. Trong thế tục đế, nhân cái này có cái kia, nhân cái kia có cái này, kẻ đi và sự đi đều được thành lập. Nếu như xem mỗi pháp đều có tánh thật hữu, thì nếu không phải đồng nhất thì là khác biệt, không phải trước thì là sau, tự nhiên sẽ bị hãm vào sự chướng ngại không thông.

D4. Hữu vô môn.

- | | | |
|---|--|--|
| (24) Nếu như kẻ đi là thật có,
Không thể nào dùng ba sự đi;
Nếu như kẻ đi là không có,
Cũng không thể dùng ba sự đi. | (25) Sự đi là có hay không có,
Kẻ đi không dùng ba sự đi,
Nên hiểu rằng sự đi, kẻ đi,
Cùng chỗ đi, đều không tự tánh. | 決定有去者
不能用三去
不決定去者
亦不用三去
去法定不定
去者不用三
是故去去者
所去處皆無 |
|---|--|--|

Đây là từ sự có hay không có thực thể, quán sát sự đi và kẻ đi. Thật có (Hán: quyết định), không thật có, nghĩa là có tự thể cố định, hoặc không có tự thể cố định. Đối với sự kiện có hay không có thực thể này, đối phương và các nhà Trung Quán có một sự khác biệt vô cùng to tát. Theo cái nhìn của các nhà Trung Quán thì không có tự thể cố định, tức là vô tự tánh. "Vô tự tánh" không có nghĩa là tất cả đều không có, mà chỉ là không có tánh cố định, chỉ hiện hữu trên phương diện duyên khởi giả danh. Như vậy, có thực thể (Hán: quyết định hữu) là vọng kiến, không có thực thể là chánh kiến. Thế nhưng kiến giải của đối phương không phải như vậy. Họ không lý giải duyên khởi, cho nên khi nghe đến "hữu", liền cho rằng có tự thể chân thật, còn nếu nghe nói "không có thực thể", thì liền cho rằng tất cả đều không có. Quan điểm về tánh thực hữu và không có tánh thực hữu như vậy là sai

lầm. Đoạn văn này phê bình "có thực thể" là không thành, mà "không có thực thể" cũng không thành, do đó dựa vào sự chấp của họ mà đả kích. Đối phương nói đến "chắc chắn có kẻ đi", hoặc "không chắc chắn có kẻ đi", đều không thể thành lập việc sử dụng "sự đi." Như nói "chắc chắn có kẻ đi", như vậy kẻ đi có tự tánh hữu, không nhân vì sự đi mà có kẻ đi, kẻ đi thường thường như vậy (vĩnh viễn đang đi), không có sự biến đổi khác biệt nào đáng nói, mà cũng không thể nói là dùng ba pháp "đã đi", "chưa đi", và "đang đi." Nếu nói "không chắc chắn" có kẻ đi, kẻ đi, trên căn bản, không hiện hữu. Như vậy, sao lại hãy còn bàn đến việc sử dụng ba pháp đã đi, chưa đi và đang đi? Cho nên nói "cũng không thể dùng ba sự đi." Không chắc chắn có kẻ đi, thì không có sự đi, như vậy kẻ đi còn dùng đến ba sự đi hay sao? Từ các lập luận ở phần trên, sự đi, kẻ đi và chỗ đi đều là vô tự tánh, chỉ là duyên khởi như huyễn. Phẩm này từ sự vận động đến và đi, suy luận đến người, pháp, thời gian, xứ sở đều không có tự tánh quyết định, hiển thị duyên khởi vô tự tánh của tất cả các pháp.

Chú thích

¹ [Samten & Garfield]: Because he does not exist before that going.

Phẩm 3. Quán Sáu Tình

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

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

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

Uẩn, xứ (căn), giới là sắp theo thứ tự thông thường; khi xưa các bậc cổ đức thường sắp sáu xứ (căn) vào vị trí đầu tiên. Trong Kinh A Hàm có bài Lục Xứ Tụng chuyên nói về tiêu điểm của sáu căn tức là thế gian tập diệt. Tất cả các hoạt động nhận thức của chúng ta đều nhập vào sáu căn này. Sáu căn soi rõ sáu trần, dẫn phát sự hoạt động tâm lý tức là

sáu thức. Căn, cảnh, thức hòa hợp lại liền có sự xúc. Sự luân chuyển sinh tử: xúc duyên thọ, thọ duyên ái, ái duyên thủ, thủ duyên hữu, v.v..., tức là từ hoạt động nhận thức của sáu căn mà xuất phát. Sự giải thoát cũng chính từ sáu căn mà hạ thủ. Do đây, bài Lục Xứ Tụng của Kinh A Hàm đặc biệt chú trọng đến sự phòng hộ sáu căn. Đây là vì lúc sáu căn truy đuổi các cảnh giới, nếu như có thể nhận thức chính xác sẽ không dẫn sinh phiền não, không đưa đến sự tạo nghiệp. Đây tức là "xúc diệt tức thọ diệt, thọ diệt tức ái diệt, ái diệt tức thủ diệt, thủ diệt tức hữu diệt, hữu diệt tức sinh lão tử diệt."

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

B2. Biệt quán.

C1. Quán thể gian.

D1. Quán sáu tình.

E1. Lập.

- (1) Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý,
Như vậy, được gọi là sáu tình,
Sáu tình: mắt, tai, mũi, lưỡi,..., này
Có tác dụng soi rõ sáu trần.

眼耳及鼻舌
身意等六情
身意等六情
行色等六塵

Các nhà Tiểu thừa tị nạn (Hán: hữu sở đắc) nói: "Bạn nói các duyên không sinh, cũng tức là không đến không đi, nhưng theo cái nhìn của chúng tôi thì có sinh. Có sáu căn thì có sự đến đi của hữu tình, tại sao lại nói không đến không đi? Giả sử thật sự không có, đức Phật tại sao lại nói sáu căn?"

"Sáu tình: mắt tai mũi lưỡi thân ý", chiếu soi sáu [trần] cảnh (sắc, v.v...), tức là mắt thấy sắc, tai nghe thanh, mũi ngửi hương, lưỡi nếm vị, thân cảm xúc, ý biết pháp. Đối tượng của thấy nghe hiểu biết gọi là "trần", chúng ta có thể nhận thức cảnh giới là do nương vào sáu căn nắm bắt ngoại cảnh, sau đó mới có sự nhận thức, cho nên y vào sự nắm bắt của sáu căn, đem sự nhận thức cảnh giới phân làm sáu trần (sắc, v.v...).

E2. Phá.

F1. Quán chi tiết nhãn căn không thành.

G1. Quán cái thấy không thành.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (2) | Như mắt không có cái công năng,
Là có thể thấy được chính mình,
Nếu như không thể thấy chính mình,
Làm sao có thể thấy vật khác? | 是眼則不能
自見其已體
若不能自見
云何見餘物 |
| (3) | Ví dụ về lửa đốt không thể,
Thành lập sự kiện mắt thấy vật,
Vấn đề này đã được giải đáp,
Khi bàn về sự đi, chưa đi,... | 火喻則不能
成於眼見法
去未去去時
已總答是事 |
| (4) | Đang lúc cái thấy chưa thấy vật,
Không thể gọi nó là cái thấy,
Nếu nói: "Cái thấy có thể thấy",
Điều này hoàn toàn không hợp lý. | 見若未見時
則不名為見
而言見能見
是事則不然 |

Trước tiên, quán nhãn căn không thành công cụ để thấy. Liên quan đến sắc, Hữu Bộ cho rằng cái thấy là công dụng của nhãn căn; Độc Tử Bộ cho rằng cái nghe có thể thấy; Đại Chúng Bộ cho rằng nhãn căn không thể thấy, nhãn thức mới có thể thấy, chẳng qua, phải cần lợi dụng nhãn căn mới thấy. Ở đây, đả phá "nhãn căn có thể thấy", là đả phá lập trường của Hữu Bộ. Hữu Bộ cho rằng nhãn căn là sắc pháp, một loại tịnh sắc căn, tuy không thể thấy được, nhưng có đối ngại. Người mù không thấy được là bởi vì tịnh sắc căn đã bị hư hoại. Nhưng theo cái nhìn của các nhà Tánh Không, sự thấy sắc của nhãn căn [có tự tánh] này trở thành một vấn đề lớn. Hữu Bộ thừa nhận nhãn căn thật có mà lại thấy, loại đặc tánh thấy này là tác dụng đặc biệt của nhãn căn. Nhãn căn đã không do yếu tố khác (như sắc, thức, v.v...), mà tự thể thành tựu năng kiến tánh, như vậy, lúc không thấy sắc sinh thức, năng kiến tánh của nhãn căn đã thành tựu, ắt phải có sở kiến; lúc đó, đã không thấy sắc mà lại có năng kiến tánh, như vậy phải nên tự thấy chính mình, nếu không, làm sao biết được nó là năng kiến tánh? Thế nhưng, trên sự thực, nhãn căn xưa nay chỉ nhìn thấy ngoại cảnh, "không thể thấy chính mình." Nhãn căn không thể lìa khỏi sắc cảnh, v.v..., mà có tác dụng thấy, tác dụng của cái thấy này, rõ ràng là do nhân duyên hòa hợp mà tồn tại, không thể tự mình thấy chính mình, tại sao lại cho rằng nhãn căn là tự tánh của cái thấy (năng kiến)? "Nếu như không thể thấy chính mình", chứng minh rằng sự thấy sắc không phải là tác dụng thành tựu của tự tánh của nhãn căn. Như vậy, làm sao còn nói "có thể thấy vật khác"?

Đối phương nói: "Bạn không thể nói như vậy. Chúng tôi sẽ cử một thí dụ về "lửa." Lửa, bản thân, không thể đốt chính nó, nhưng có thể đốt các vật khác, như củi, v.v... Nhãn căn cũng giống như vậy, tuy không thể thấy chính nó, nhưng có thể thấy được cảnh sắc, v.v..., cho nên nhãn căn được gọi

là năng kiến." Ví dụ vừa nêu trên, thật ra, không thể "thành lập sự kiện mắt thấy vật", bởi vì chúng tôi (Luận chủ) không thừa nhận thí dụ về lửa không thể tự đốt nhưng có thể đốt vật khác. Trên căn bản, vấn đề này đã được giải đáp trong phần trên khi bàn về sự không đi của ba sự đã đi, chưa đi và đang đi. Rất tiếc bạn đã không hiểu rõ những điều đã được trình bày. Thử hỏi: Lửa làm cách nào để đốt? Đã đốt thì không thể đốt, chưa đốt cũng không thể đốt, là sự đã đốt và chưa đốt, cũng không có sự đốt khi đang đốt. Cái thí dụ về lửa còn không thể được thành lập, làm sao lại có thể sự thấy của con mắt.

Nếu như chấp trước rằng nhãn căn có thể thấy, như vậy là phải luôn luôn thấy (vật), bất luận là mở mắt, nhắm mắt, ngoài ánh sáng, trong bóng tối, có cảnh, không có cảnh, trong mọi thời, ở mọi nơi, đều có thể thấy. Trên thật tế, không phải như vậy, lúc thấy sắc, hoặc chưa thấy sắc, không được gọi là thấy, mà phải nhờ sự hòa hợp của các duyên mới có cái thấy. Nhưng nếu vẫn cho rằng "cái thấy có thể thấy", thì làm sao mà hợp lý? Cho nên nói "điều này hoàn toàn không hợp lý." (Ấn Thuận: Kinh Lăng Nghiêm chủ trương cái thấy (kiến tánh) của nhãn căn thường tại, mở mắt thấy sắc, nhắm mắt thấy ám, không phù hợp với kiến giải của Trung Quán).

G2. Quán cái thấy, kẻ thấy không thành.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (5) | Cái thấy đã không có sự thấy,
"Chẳng phải cái thấy" cũng không thấy,
Nếu phá vọng chấp về cái thấy,
Ắt phá vọng chấp về kẻ thấy. | 見不能有見
非見亦不見
若已破於見
則為破見者 |
| (6) | Lìa cái thấy, không lìa cái thấy,
Đều không thể tìm được kẻ thấy,
Nay nếu đã không có kẻ thấy, | 離見不離見
見者不可得
以無見者故 |

Há có cái thấy, cái bị thấy?

何有見可見

Hiện nay y cứ vào giải thích của ngài Thanh Mục để giải thích. Phần trên nói về nhãn căn của năng kiến Tánh Không trở thành cái thấy, ở đây đả phá nhãn căn của phi kiến tánh (không phải cái thấy) cũng không thể thấy. Có người nghĩ rằng: Bởi vì [nhãn căn] không thể tự thấy, chứng minh nó không phải là cái thấy (kiến tánh); do đó nó phải là phi kiến tánh, sau đó, nhờ vào sự hòa hợp của các duyên như sắc, v.v..., mới có thể thấy. Điều này cũng không ổn. Nói [nhãn căn] là cái thấy (kiến tánh), mà còn không thể thành lập công năng "thấy" sắc, v.v...; nếu như, chuyển qua chấp vào "phi kiến" (không phải cái thấy), thì cũng giống như người mù, hoặc lỗ tai, lỗ mũi, làm sao có thể thấy? Cho nên nói "cũng không thấy." Phi kiến mà lại có thể thấy, trong Phật pháp, xưa nay không có loại kể chấp như vậy, chẳng qua, vì sợ đối phương chuyển kể cho rằng cái "tánh khác" có thể thấy, cho nên mới truy phá như vậy. Nếu y vào sự giải thích của ngài An Huệ, ý nghĩa của bài kệ này là: phần trên nói là nhãn căn tự thể (kiến tánh) không thể thấy, ở đây nói phi kiến là các vật khác, như sắc, v.v..., cũng không thể thấy. Kiến tánh đã không thể thấy, phi kiến tánh cũng không thể thấy, như vậy, sự hòa hợp của căn và cảnh cũng không thể thấy. Cho nên, kiến tánh (nhãn căn), phi kiến tánh (sắc trần = vật được thấy), nếu như có tự tánh độc lập, đều không thể trở thành cái thấy. Y vào Vô Úy Thích, cái kiến và phi kiến này là tổng kết đoạn văn trên. Lúc nhãn thấy sắc, không tự thấy chính mình; vì không tự thấy chính mình, cho nên nhãn (mắt) cũng không thể quyết định có tác dụng thấy; lúc không thấy ngoại sắc, lại càng không thể trở thành cái thấy. Cái này cũng không thể thấy, cái kia cũng không thể thấy, cái thấy đã bị phá, tự nhiên cũng phá luôn "kẻ thấy." Bởi vì, có cái thấy, cho nên gọi là "kẻ thấy", hiện nay, cái thấy đã không thể có (bất khả đắc), làm sao lại còn có "kẻ thấy"?

Phá "kẻ thấy", mục đích chính là đả phá các chi phái của Độc Tử Bộ. Họ chủ trương nhãn căn không thể thấy, cần phải có "kẻ thấy" sử dụng nhãn căn mới có thể thấy. Hiện nay, đả phá như sau: Bạn nói kẻ thấy có thể thấy, nếu vậy, rốt ráo thấy như thế nào? Nếu nói lìa nhãn căn (cái thấy) mà có thể thấy, thì những người mù (không có nhãn căn) cũng phải có thể thấy, nhưng trên thực tế, tách rời khỏi nhãn căn thì không có "kẻ thấy." Nếu nói "không rời cái thấy", cần phải lợi dụng nhãn căn mới có kẻ thấy có thể thấy, đây chẳng phải là nhãn căn đã có thể thấy, cần gì phải có thêm một "kẻ thấy" dư thừa? Nếu bạn cho rằng chỉ có nhãn căn không có tác dụng "thấy", không thể không cần thêm một kẻ thấy để có thể thấy, như vậy, nhãn căn đã không có công dụng "thấy", tự thể kẻ thấy cũng không thể thấy, cả hai đều không có công dụng "thấy." Bổ đặc già la lợi dụng nhãn căn cũng giống như một kẻ mù hợp tác với một kẻ mù, đều không thể thấy. Kẻ thấy đã không được thành lập, như vậy làm gì có "cái thấy, cái bị thấy"? Bài kệ trên từ "pháp vô" suy luận đến "nhân vô", bài kệ này từ "nhân vô" suy luận đến "pháp vô." Nhân pháp đều bất khả đắc, tức là kẻ thấy, cái thấy và cái bị thấy đều không thể có.

G3. Quán cái quả khởi từ cái bị thấy không thành.

(7)	Cái thấy, cái bị thấy đều không, Nên thức, xúc, thọ, ái, cũng không, Như vậy, bốn thủ và các duyên, Làm sao mà có thể hiện hữu?	見可見無故 識等四法無 四取等諸緣 云何當得有
-----	--	----------------------------------

Từ sự không có của "cái thấy" (căn) và "cái bị thấy" (cảnh), ảnh hưởng đến việc không thể kiến lập sự kiện "từ căn cảnh hòa hợp sinh khởi tất cả pháp." Kinh A Hàm nói: "Trong có nhãn căn, ngoài có sắc pháp, căn cảnh hòa hợp sinh thức, ba

pháp: thức, căn và cảnh hòa hợp xúc, xúc duyên thọ, thọ duyên ái." Đây là từ căn và cảnh sinh khởi bốn pháp: thức, xúc, thọ và ái, là quá trình hoạt động của tâm lý, đều phải cần sự hòa hợp của căn và cảnh, mới có thể phát sinh. Hiện nay không có tự tánh của "cái thấy" và "cái bị thấy", như vậy, đương nhiên cũng không thể có sự nương vào bốn pháp (thức, v.v...). Trong kinh nói lục lục (sáu sáu) pháp môn, tức là sáu căn, sáu cảnh, sáu thức, sáu xúc (nhãn căn sinh xúc, nhĩ căn sinh xúc,..., ý căn sinh xúc), sáu thọ (nhãn xúc sinh thọ,..., ý xúc sinh thọ), và sáu ái (nhãn thọ sinh ái,..., ý thọ sinh ái). Đây là nói về một nhóm sinh mệnh hoạt động hiện thực trong mười hai duyên khởi: thức là thức, cảnh là danh sắc, căn là lục nhập (xúc), xúc là xúc, ái là ái, đây có thể thấy được liên hệ nhân quả của mười hai duyên khởi, dùng sáu căn làm trung tâm điểm. Sáu căn là tự thể của hữu tình do nghiệp đời quá khứ tạo thành, nương vào chúng mà phát sinh sự hoạt động của phiền não, chiêu cảm quả báo đời vị lai. Ái: từ sự khởi động của phiền não, đắm mê sinh mệnh và tất cả cảnh giới, lại tiếp tục phát triển, biến thành thủ. Thủ có bốn loại là dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã ngữ thủ. Do sự ái nhiễm trói buộc, do ái nhiễm bèn truy cầu chấp trước, đây là thủ. Do sự xung động của phiền não ái thủ, tạo tác các loại nghiệp thân ngữ ý phi pháp; dù đó là sự tạo tác nghiệp thiện, thông thường, cũng chỉ là sự chấp trước tự ngã, đây là nghiệp sinh tử hữu lậu. Nghiệp là công năng bảo tồn sự hoạt động của thân tâm, cho nên trong mười hai chi gọi nó là "hữu." Hữu duyên sinh, sinh duyên lão tử, cái loại nhân quả tương sinh của các duyên, nhân vì căn bản (căn cảnh) không thành, cho nên tất cả đều không thể thành lập, bởi thế mới nói "làm sao mà có thể hiện hữu"? Từ lập trường duyên khởi vô tự tánh mà nhìn, mười hai hữu chi (có tự tánh hữu) là bất khả đắc.

F2. Quán năm căn không thành.

(8)	Tương tự, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, Âm thanh cùng người nghe, vân vân, Phải biết rằng những nghĩa như thế, Cũng giống điều đã bàn ở trên.	耳鼻舌身意 聲及聞者等 當知如是義 皆同於上說
-----	---	--

Phần trên nói cái thấy, cái bị thấy và kẻ thấy đều bất khả đắc, đây là y vào nhãn căn mà nói. Ở đây tiếp tục quán sát năm căn khác đều là bất khả đắc. "Tai, mũi, lưỡi, thân, ý" là năm căn, đối tượng của năm căn là năm trần: thanh, hương, vị, xúc, pháp. Ngã có thể nghe thanh, gọi là kẻ nghe, có thể ngửi hương, gọi là kẻ ngửi, có thể nếm vị, gọi là kẻ nếm, có thể cảm xúc, gọi là kẻ chạm xúc, có thể biết pháp, gọi là kẻ hiểu biết. Tất cả những cái này, đều không có tự tánh thực tại độc lập. Cho nên ý nghĩa "không thành", cũng giống như những điều đã phá nhãn căn không thành ở trên. Phương pháp đả phá cũng tương tự, chỉ có căn cảnh bị phá là khác biệt, cho nên ở đây cũng không nói nhiều.

Phẩm 4. Quán Năm Ấm

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

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

Kinh A Hàm nói: "Quán năm uẩn sinh diệt, quán sáu xứ (căn) tập diệt." Đây là theo thẳng nghĩa mà nói, trên thực tế, có thể quán thông. (a) Phần sáu xứ (căn) quán tập diệt chú trọng vào sự nhận thức chính xác hay không chính xác. Căn cảnh đối nhau, nếu có "vô minh xúc" tương ưng, tức là nhận thức sai lầm mà sinh ra sự ái, thủ,..., và do đây sẽ có "toàn là sự tụ tập của khổ báo (Hán: thuần đại khổ tụ tập, 純大苦聚集)." Còn nếu có "minh xúc" tương ưng tức là có thể thấy thật tướng của duyên khởi, nhân đây mà xúc, thọ, ái diệt,..., và do đây đưa đến "toàn là sự diệt tận của các khổ (Hán: thuần đại khổ tụ diệt 純大苦聚滅)." (b) Phần năm uẩn

quán sinh diệt, đa số đều là quán sát khổ quả, nên nói quán sát năm uẩn là sự sinh diệt vô thường, vô thường nên khổ, khổ nên không có ngã, ngã sở. Bởi thế, thông thường muốn phá ngã đều nương vào năm uẩn mà nói. Sinh diệt vô thường tức là khổ, vô thường khổ ắt là không tự tại, không tự tại chẳng lẽ không phải là vô ngã?

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

Về sự "vô tự tánh" của năm uẩn, Kinh A Hàm đã có thí dụ rất rõ ràng, như nói: "quán sắc như bèo bọt (Hán: tụ沫), quán thọ như bọt nước (Hán: thủy bào 水洶), quán tưởng như quán nắng, quán hành như cây chuối, quán thức như huyền hóa." Cho nên từ cái nhìn của Tánh Không: "năm uẩn là Tánh Không", đây là ý nghĩa chân thật của Phật dạy.

D2. Quán năm ấm.

E1. Quán ấm Tánh Không.

F1. Quán sắc ấm không.

G1. Phá nhân quả tương ly.

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

Sắc pháp là quả sắc do nhân duyên sinh ra, khảo sát sự quan hệ nhân quả của chúng là duyên khởi tồn tại không thể rời nhau (Hán: bất tương ly). Tát Bà Đa Bộ nói sắc pháp có hai loại: (1) bốn đại, (2) sắc pháp tạo ra bởi bốn đại. Bốn đại là nhân, sắc pháp được tạo ra là quả, tuy mỗi cái đều có tự thể của nó, nhưng sự sinh khởi của sắc pháp như căn, trần, v.v..., cần phải có bốn đại làm chỗ y tựa, cho nên nói bốn đại là năng tạo, là nhân, nhân quả đồng thời. Ngoại trừ biểu sắc và vô biểu sắc, bốn đại, căn, trần sinh khởi là do nghiệp lực đời quá khứ, nghiệp lực này gọi là dị thực nhân, sắc pháp được tạo ra gọi là dị thực quả. Như quá khứ có nghiệp cõi dục, sẽ chiêu cảm nhãn căn của cõi dục, v.v... đây là nhân quả dị thời (khác thời gian). Hiện nay từ cái nhìn về nhân quả không thể rời nhau, đả phá [lập trường] nhân quả có tự tánh của Hữu Bộ. Chú thích của ngài Thanh Mục, từ sắc pháp bình thường thấy được - như chỉ sợi, vải, v.v..., nói về nhân quả không thể

rời nhau, ý nghĩa lại càng rõ ràng hơn. Thí dụ như vải là do từng sợi chỉ dệt thành, vải là quả sắc, mỗi một sợi chỉ là sắc nhân. Giả sử là nhân của sắc pháp, không thể có được quả sắc; ngược lại, nếu là quả sắc, cũng không thể có được sắc nhân. Hai pháp nhân quả này có tánh chất nương nhau tồn tại, mà không thể tồn tại riêng biệt. Như nói "nếu rời sắc nhân có sắc pháp", cái sắc pháp này chẳng phải đã là "không nhân" hay sao? Như mỗi một sợi chỉ, mỗi một cuộn vải, quả "vải" chắc chắn không thể là nhân "sợi chỉ." Cho nên "nếu như không nhân mà có pháp", điều này ắt là "không thể có." Xưa nay, kiến giải Trung quán của ngài Long Thọ, hễ là "hữu" thì phải là "nhân quả hữu", không có nhân duyên cũng đồng như không hiện hữu. Thế nhưng, học giả Tiểu thừa cho rằng Hư không vô vi, trạch diệt vô vi và phi trạch diệt vô vi là vô nhân mà thực hữu, ngoại đạo cũng cho rằng thần ngã, thời gian, không gian, cực vi, v.v..., là vô nhân mà là thực pháp. Các nhà Trung Quán không thừa nhận có pháp mà không cần đến nhân duyên, ngay cả pháp vô vi cũng là do pháp hữu vi mà thi thiết, cũng là pháp duyên khởi. Mỗi một sự tồn tại, hiển hiện, ắt phải là một sự hỗ tương quán đái, nếu không, trên căn bản, không thể thành đối tượng cho sự nhận thức, mà cũng không thể thành lập sự tồn tại của chúng. Bách Luận của ngài Đề Bà đã phá sự thường trụ một cách chi tiết, thuyết minh rất rõ ràng. Theo kiến giải của các nhà Tánh Không Luận, nếu như có một pháp vô nhân mà có thể hiện khởi, thì đây là một loại tự tánh kiến phần duyên khởi, cần phải phủ nhận từ căn bản. Là sắc nhân mà có sắc quả là điều không thể có, nhưng những người phàm còn có thể tiếp thọ. Còn nếu là sắc quả mà có sắc nhân, thì đây là một điều rất khó lãnh hội. Thí như là sợi chỉ không có vải, là đúng; nhưng là vải không có sợi chỉ, thì có cảm giác là không đúng. Thật ra, điều này cũng không khó hiểu, sợi chỉ là nhân của vải, sở dĩ nó là nhân của vải, là bởi vì nó được dệt thành vải. Nếu lấy sợi chỉ để chỗ khác, nó vẫn là quả, vì

nó là do những nguyên nhân khác tạo thành. Thế nhưng, chúng sinh không hiểu rõ sự quan hệ của sự hỗ tương đăi để cấu thành nhân quả, họ thấy vải là do chỉ sợi dệt thành, bèn liên tưởng rằng tất cả chỉ sợi đều là nhân của vải. Thế nhưng, từ bản thân của chỉ sợi mà nói, nó không thể quyết định, hoặc giả trong sự hòa hợp của các nhân duyên khác, hoặc làm nhân cho vải, hoặc đem se thành dây, kết thành thừng, hoặc làm tim đèn. Nếu nhất định nói chỉ sợi là nhân cho vải, đó chỉ là biết lý ắt là như vậy, nhưng không biết xu thế chưa hẳn là như vậy. Bởi vậy, nếu nói là sắc pháp (quả) mà có sắc nhân, như vậy "sắc nhân không có quả", nhân không có quả, cũng giống như quả không có nhân, đều là "sự phi lý."

G2. Phá có nhân không có nhân.

- | | |
|--|----------------------------------|
| (4) Nếu như sắc pháp đã hiện hữu,
Thì sẽ không cần đến sắc nhân,
Nếu như sắc pháp không hiện hữu,
Thì cũng không cần đến sắc nhân. | 若已有色者
則不用色因
若無有色者
亦不用色因 |
| (5) Nếu như không nhân mà có sắc,
Điều này chung cuộc không có lý,
Bởi thế nên những người có trí,
Đối sắc, không chấp trước phân biệt. | 無因而有色
是事終不然
是故有智者
不應分別色 |

Hiện nay, từ quả sắc, hoặc có hoặc không, mà phê phán nó không có quan hệ nhân quả. Nếu sắc là thật có, thì cũng giống như nói rằng trước đó đã có sắc quả. Nếu sắc quả trước đó đã tồn tại, thì tự nhiên không cần có "sắc nhân." Nhân có thể tạo thành quả pháp, cho nên nói cần có nhân; hiện nay, quả đã có sẵn, hãy còn dùng nhân để làm gì nữa? Nếu như nói không có quả sắc có tự tánh, thì đối phương xem như không có [quả]. Nếu như tất cả đều không có, thì làm sao lại nói đến việc dùng sắc nhân? Cái nhân này là nhân của sắc quả, có quả mới nói đến nhân, như cha là cha của

đứa con đã được sinh ra, nếu như không có con, thì cha cũng chẳng thành [cha]. Cho nên, nếu chấp quả pháp là thật có, hoặc thật không [có], đều không thể thành lập quả nhân.

Nếu nói "không nhân mà có sắc", thì đây là điều "chung cuộc không có lý." Không nhân mà có quả, lỗi lầm này quả thật quá lớn. Cho nên "những người có trí", nhất quyết "không chấp trước phân biệt" tất cả sắc pháp. Không phân biệt sắc, không có nghĩa là, trong duyên khởi thể tục như huyễn, mắt không thấy sắc, tai không nghe âm thanh, mới gọi là không phân biệt; mà đây có nghĩa là không chấp trước vào tự tánh sắc thực hữu, mà cũng không truy cứu là trước đó có sắc pháp hay không có sắc pháp, hoặc nhân quả là một hay là khác. Nếu chấp có tự tánh, phân biệt nó là một hay khác, là có hay không, tất cả đều là hý luận, hơn nữa, cũng không thể chánh quán thật tướng của các pháp. Sự không phân biệt này rất dễ bị mọi người hiểu lầm, cho rằng không phân biệt sắc tức là tất cả đều không phân biệt, bất luận tà chánh, thiện ác, cái gì cũng không quan tâm, không cần đếm xỉa. Điều này nghĩa là sao? Vô phân biệt là nói quán sát thẳng nghĩa, tự tánh bất khả đắc, thông đạt Tánh Không, duyên khởi pháp tướng tịch diệt không hiển hiện, gọi là vô phân biệt. Còn thể tục duyên khởi giả danh, thì tất cả đều hiển hiện và có thể phân biệt. Cho nên đức Phật nói: "Thế gian nói có, ta cũng nói có, thế gian nói không, ta cũng nói không." Tùy thuận thế gian, phân biệt hiển thị giảng nói tất cả. Nếu thể tục giả danh lại không thể phân biệt, thì đây là cái thấy hồ đồ không phân biệt trắng đen.

G3. Phá nhân quả tương tự không tương tự.

- | | |
|--|-------------------------|
| (6) Nếu nói: "Sắc quả giống sắc nhân",
Điều này ắt là không có lý,
Nếu nói: "Sắc quả khác sắc nhân", | 若果似於因
是事則不然
果若不似因 |
|--|-------------------------|

Điều này ắt cũng không có lý.

是事亦不然

Đây là từ sự tương tự không tương tự giữa nhân quả mà đã phá sự chấp trước "sắc pháp có thực." Tương tự, nghĩa là đồng dạng; không tương tự nghĩa là không đồng dạng. Giả sử nói sắc quả tương tự với sắc nhân, điều này "ắt là không có lý." Như chỉ sợi là nhân, vải là quả; chỉ sợi là sợi dài, vải có mặt phẳng; vải có thể may thành áo, chỉ sợi không thể may thành áo; làm sao có thể cho rằng chỉ sợi và vải hoàn toàn tương tự? Nếu nói sắc quả và sắc nhân không tương tự, điều này cũng không có lý. Ví như chỉ sợi màu đen dệt thành vải, một cách tổng quát, vải cũng không thể có màu trắng; nếu nhân là chỉ sợi bằng bố, không thể dệt thành quả là lụa, không thể nói nhân và quả không có một sự quan hệ tương tự. Cho nên nếu chấp vải có tự tánh của vải, chỉ sợi có tự tánh của chỉ sợi, thì không thể nói về sự tương tự, hoặc sự không tương tự. Sự kiện nhân quả tương tự, hoặc không tương tự, chánh phá đồng loại nhân quả và dị thực nhân quả của Hữu Bộ.

F2. Quán các ấm khác cũng là không.

**(7) Tương tự, nếu quán sát thọ ấm,
Tưởng ấm, hành ấm, và thức ấm,
Cũng như tất cả các pháp khác,
Nghĩa lý cũng giống như sắc ấm.**

**受陰及想陰
行陰識陰等
其餘一切法
皆同於色陰**

Trong năm ấm, sắc ấm thô kệch hiển hiện, có tánh chất ngăn ngại, người thường rất dễ dàng chấp nó là thật có. Thế nhưng, nếu chịu khó quán sát, tự tánh của nó còn là bất khả đắc, thì những hoạt động tinh thần của nội tâm như cảm thọ, tưởng tượng, v.v..., lại càng dễ dàng bị nhận rõ là như huyễn như hóa. "Thọ" là sự lãnh thọ tình cảm, nghĩa là lúc phát sinh tiếp xúc với ngoại cảnh, tùy vào sự thích hợp với thái độ của

người nhận, mà trên mặt tinh thần, phát sinh ra những cảm thọ hoặc vui, hoặc khổ, hoặc không vui không khổ; cảm thọ có nhiều loại, gọi tổng quát là thọ ấm. "Tướng", là sự nhiếp thủ ý tượng của nhận thức, tức là đối với cảnh sở duyên, an lập các loại giới tướng, thì thiết các loại danh ngôn. "Hành", là hoạt động của ý chí, tức là kích động nội tâm sinh khởi các loại tâm sở thiện ác, tiến tới sự tạo tác tất cả các sự nghiệp thiện ác. "Thức ấm" là tâm thể của sự chủ quan tương đối với tác dụng nhận thức liễu biệt khách quan. Bốn ấm này, cho đến tất cả các pháp khác, nếu chấp có thật tại tự tánh, đều sẽ bị đả phá, giống như sắc ấm đã bị phá ở phần trên, cho nên ở đây chúng ta sẽ không cần phải lập lại.

D2. Tán thán Tánh Không.

- | | |
|--|--|
| <p>(8) Giả sử có người đến hỏi pháp,
 Nếu rời Tánh Không mà giải đáp,
 Sự giải đáp không những không thành,
 Mà cùng rơi vào sự nghi hoặc.</p> | <p>若人有問者
離空而欲答
是則不成答
俱同於彼疑</p> |
| <p>(9) Có người muốn hạch hỏi đối phương,
 Nếu rời Tánh Không vạch lỗi họ,
 Sự hạch hỏi không những không thành,
 Mà cùng rơi vào sự nghi hoặc.</p> | <p>若人有難問
離空說其過
是不成難問
俱同於彼疑</p> |

Chúng ta đã nêu rõ không tánh của năm ấm. Hiện nay từ đặc điểm của Tánh Không để tán thán. Nếu nghiên cứu từ phương diện lý luận, tất cả pháp "bất không" là điều bất khả đắc, không thể nào không phải không, nhất định phải là "không." Giả như có người thảo luận hoặc [hạch] hỏi về hiện tượng hoặc thực thể của pháp, nếu chúng ta không lý giải về không, lìa khỏi nghĩa không mà trả lời họ, điều này tuyệt nhiên không thể trở thành sự trả lời. Bởi vì những gì chúng ta trả lời, rốt cuộc cũng giống như họ, đều rơi vào sự nghi hoặc, không thể nào giải quyết vấn đề một cách ổn thỏa.

Hoặc giả, có người đến "hạch hỏi" về lý luận của các học phái khác, hỏi rằng tư tưởng của họ có gì sai lầm, điều này cũng cần phải y cứ chính xác vào Tánh Không quán, nêu rõ sự sai lầm của họ. Nếu không, lìa xa sự chính xác của Tánh Không mà nói lên sự sai lầm của người khác, điều này sẽ không trở thành sự "hạch hỏi", bởi vì sự phê bình của họ sẽ không thể nào đạt đến căn bản của vấn đề, rốt cuộc, cũng sẽ rơi vào cùng sự nghi hoặc của họ. Bài kệ (8) thành lập sự [tương] tự lập không thành lập, bài kệ (9) đả phá sự [tương] tự phá không thành phá. Những điều này, trong phần thiện xảo phá lập đã đề cập sơ lược.

Rời khỏi Tánh Không, phê bình người khác, trả lời người khác đều không thành công; nhưng nương vào Tánh Không thì tất cả đều có thể. Điều này có vẻ như quá phần "tâng bốc" Tánh Không. Nhưng đây là sự thật, Tánh Không có công năng phá lập. Tất cả pháp đều do nhân duyên sinh ra, trong Phật pháp gọi là "hai", đây là sự hổ tương đối đãi, và có thể nói đặc tánh của nó là mâu thuẫn. Sự đối lập giữa hai bên dĩ nhiên có sự mâu thuẫn; từ mâu thuẫn đi đến thống nhất, điều này vẫn là mâu thuẫn. Mâu thuẫn là tuyệt đối, tuy có sự gượng ép, nhưng sự tồn tại của duyên khởi, ắt có thể nói đến có sự mâu thuẫn, và đây là sự thật. Cho nên, bất cứ sự kiện gì đều có thể được nhìn từ nhiều phương diện. Chúng ta từ phương diện này nhìn, thấy đó là sự biến hóa vô thường, lưu chuyển không ngừng; đối phương từ phương diện khác nhìn, lại thấy trong sự động có sự thường tĩnh, trong sự biến hóa có sự bất biến. Từ quan điểm này quán sát, thấy đó là sự thống nhất; từ quan điểm khác quán sát, lại thấy đó là sự phân loạn. Cho nên sự tranh biện về thống nhất và phân loạn, biến hóa và bất biến, tĩnh lặng và biến động, v.v..., trước sau đều không thể được giải quyết. Hai phương diện bất đồng này, vũ trụ nhân sinh, một cánh hoa một ngọn cỏ, nhỏ đến mức không thể nhỏ hơn, lớn đến

mức không thể lớn hơn, đều có đủ. Đây là sự bí ẩn của thế gian, nếu như không có Bát Nhã Không tuệ nhìn thấu vào bên trong sự vật thì bất luận thế nào chẳng nữa cũng không thể giải quyết cho được viên mãn. [Bát Nhã Đẳng] Luận Thích của ngài Thanh Biện nói: "Chúng ta dùng "vô thường" để đả phá [quan niệm về] thường của người khác, thì họ cũng có thể dùng "thường" để đả phá [quan niệm về] vô thường của chúng ta, hai bên đều có lý. Tuy hai bên đều nói sự thành lập của chính mình, nhưng trên thật tế, là sự hổ tương đối lập. Phật giáo tuy dùng "vô thường" để đả phá "thường", nghĩa là cho rằng không có cái "thực tại ngã" mà những người phàm phu chấp trước, nhưng vẫn có cái ngã do duyên khởi mà hiện hữu.

Hành giả Tánh Không đả phá những người chấp thật hữu, nguyên tắc rất đơn giản, nghĩa là dùng chính bàn tay của đối phương, tát vào mặt của đối phương, nêu lên sự tự mâu thuẫn của họ, khiến cho họ biết rằng sự chấp trước tất cả đều thật hữu của mình không thể trở thành thật tại. Xa lìa kiến chấp về tự tánh (Hán: ly khước thực tại đích tự tính kiến 離卻實在的自性見), mới có thể hiểu rõ duyên khởi như huyền. Tự tánh của thường, đoạn, nhất, dị đều bất khả đắc, thì tất cả pháp nhất, dị, thường, đoạn vô tự tánh, như huyền như hóa mới có thể được thành lập. Muốn thành lập phải như thế này mà thành lập, muốn đả phá phải như thế này mà đả phá, nếu không nương tựa vào Tánh Không thì tuyệt đối không thể [thành lập, đả phá]. Phê bình người khác, kiến lập chính mình, trên phương diện ngôn ngữ, còn phải nương tựa vào Tánh Không, hướng chỉ phương diện tu tập giải thoát, nếu không nương tựa vào Tánh Không, hiển nhiên lại càng không thể thành tựu!

Phẩm 5. Quán Sáu Chứng

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

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

Phẩm này tuy luận phá tổng quát sự hiện hữu của sáu giới có tự tánh, nhưng chủ yếu là luận phá hư không. Điều này giống như phẩm *Quán Năm Ấm* luận phá sắc ấm, phẩm *Quán Sáu Tình* luận phá tác dụng của tâm thức. Sự sinh diệt không thực của tâm thức và bốn đại (đất, nước, gió, lửa) còn

tương đối dễ hiểu, dễ nhận thấy, chỉ riêng hư không lại rất dễ bị ngộ nhận là một vật phổ biến chân thật, thường trụ không biến đổi. Bởi thế, phẩm này đặc biệt đem hư không ra làm đối tượng để luận phá.

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

Không gian trên phương diện triết học là một vấn đề vô cùng quan trọng đã gây ra rất nhiều sự tranh luận. Có người cho rằng: "Không gian là sự tồn tại của ngoại giới tuyệt đối, không thể dùng kích thước mà đo lường được." Có người cho rằng: "Không gian là nội tại và là một cách thức (Hán: 格式) trong sự nhận thức. Sự nhận thức vốn đã có một cách thức không gian, và trong cách thức không gian này, chúng ta nhận thức tất cả sự vật, do đây tất cả sự vật đều hiện ra hình tướng không gian. Do đó không gian là sự tồn

tại của nội tâm mà không phải là sự tồn tại của ngoại giới." Có người cho rằng: "Hư không là ở ngoài, là sự tồn tại, và là hình thái của vật chất. Nếu có vật chất thì sẽ có hình tướng không gian. Nếu vật chất biến đổi thì không gian cũng có sự biến đổi, đây là sự tương đối chứ không phải tuyệt đối." Từ những lập luận trên đây có thể thấy rằng vấn đề về không gian, trên phương diện học vấn thế gian cũng như trong Phật Pháp, đều có rất nhiều sự tranh luận. Thế nhưng những tranh luận chủ yếu nhất vẫn không ngoài hai khía cạnh: tuyệt đối hay tương đối, ngoại tại hay nội tại.

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

D3. Quán sáu chứng.

E1. Nêu rõ chánh quán.

F1. Rộng phá không chứng.

G1. Không phải tánh sở tri.

H1. Phi hữu.

I1. Phá bằng cách dùng năng trách sở.

- (1) Trước khi có hình tướng hư không,
Ắt sẽ không có pháp hư không,
Nếu hư không có trước hình tướng,
Nó sẽ không có tướng hư không.

空相未有時
則無虛空法
若先有虛空
即為是無相

**(2ab) Nếu như pháp không có hình tướng,
Pháp đó sẽ không thể hiện hữu,**

是無相之法
一切處無有

Sự tồn tại của mọi pháp cần phải có hình tướng của nó. Có hình tướng mới có thể nhận thức được. Pháp thể, hình dạng, đây tức là năng tướng sở tướng. Phật pháp nói đến năng sở, chẳng hạn như lượng, sở lượng, tri, sở tri, tuy không nói đến chữ "năng", nhưng vẫn có thể biết đó là năng lượng, sở lượng, năng tri, sở tri, bởi vì lượng và tri, vốn là động từ, nhưng đã bị tĩnh từ hóa. Nói tướng và sở tướng cũng có nghĩa là nói năng tướng, sở tướng. Pháp thể của hư không là sở tướng, còn cái tướng có thể biểu hiện lý do hư không sở dĩ là hư không thì gọi là năng tướng. Hiện nay chúng ta nghiên cứu sở tướng [của hư không]: Giả định chúng ta thừa nhận hư không dùng tánh vô ngại làm thể tướng của nó, nhưng hư không có tướng vô ngại này lại là thường trụ thật hữu, nếu vậy thì lúc hư không chưa hiện hữu, chẳng lẽ không có hư không? Cho nên nói: "Trước khi có hình tướng hư không, ắt sẽ không có pháp hư không." Tánh vô ngại là gì? Đó là lúc sau khi tánh chất ngại (vật chất chướng ngại) không còn hiện hữu thì tánh vô ngại xuất hiện, cũng có nghĩa là bởi vì không có sắc pháp, hoặc mắt thấy, hoặc thân xúc chạm, cho nên biết rằng có hư không. Như vậy, lúc sắc pháp tồn tại, không phải là không có tướng vô ngại hay sao? Tâm pháp không phải là vật chất, [mà] là vô ngại, nhưng không thể nói nó là hư không có tánh vô ngại. Nếu nói không có sắc pháp, cũng không thể nói có hư không có tánh vô ngại. Hư không và sắc pháp có sự quan hệ, phải có sắc pháp hiện hữu, và đến lúc sau khi sắc pháp không còn hiện hữu, thì mới có thể thành lập hư không. Giống như nói đến sự chết, nếu không có người thì không thể nói đến sự chết. Cần phải sau khi có người thọ sinh, đến lúc sinh mạng chấm dứt, thì mới gọi là chết. Như vậy, làm thế nào có thể nói hư không là thường trụ, thật hữu? Giả như nói rằng: "Không phải trước

đó không có hư không, trước đó đã có hư không tồn tại, chẳng qua đợi sắc pháp diệt mất mới hiển hiện mà thôi. Cho nên không có lỗi lầm vừa nêu trên." Điều này cũng không đúng. Nếu như trước đó đã có hư không, pháp hư không này ắt phải không có tướng vô ngại. Không những pháp hư không không có tướng vô ngại, mà tất cả "vô tướng" quyết chắc không hiện hữu ở tất cả mọi nơi. Chúng ta làm sao biết "vô tướng" hiện hữu? Làm sao có thể nói trước đó có pháp hư không vô tướng? Hư không phải do mắt thấy, thân xúc chạm, lúc không còn sự hiện hữu của sắc pháp mới có thể hiển hiện. Nếu xa lìa tất cả những sự nhận thức như vậy, trên căn bản, không có hư không.

12. Phá bằng cách dùng sở trách năng.

(2cd)	Phàm những pháp không có hình tướng, Năng tướng không thể hiện hình tướng.	於無相法中 相則無所相
(3)	Trong pháp hữu tướng, pháp vô tướng, Năng tướng đều không hiện hình tướng, Nếu rời pháp hữu tướng, vô tướng, Năng tướng cũng không hiện hình tướng.	有相無相中 相則無所住 離有相無相 餘處亦不住

Trong sự nhận thức của những người phàm, họ đều có cảm tưởng rằng tướng và sở tướng có thể tướng của năng và sở khác nhau, cho nên phát khởi sự chấp thật về sự khác biệt của tự tánh thật hữu. Hiện nay, chúng ta từ pháp sở tướng chất vấn họ về năng tướng. Pháp sở tướng của hư không [bị chấp trước] là có hình tướng? hay không có hình tướng? Giả như cho rằng pháp thể của hư không là vô tướng, như phần trên đã nói qua, pháp vô tướng, trên căn bản, không tồn tại, (bởi vì) tồn tại thì phải có hình tướng. Như vậy, năng tướng là do pháp sở tướng tạo thành hình tướng, hiện nay hư không sở tướng là bất khả đắc, trong pháp vô tướng bất khả đắc, năng tướng vô ngại tánh, chẳng phải là không có pháp

sở tướng tác thành hình tướng cho nó hay sao? Giống như bao bố đựng ngũ cốc, có một pháp sở tướng của bao bố ở đó, thì mới có thể cột lên sợi dây năng tướng, hoặc số một, hoặc số hai, hoặc gạo, hoặc lúa mạch, hoặc đậu, để làm ký hiệu cho nó. Nếu như, trên căn bốn, không có sở tướng (bao bố), như vậy, sợi dây ký hiệu (năng tướng) số một, hoặc số hai, chẳng phải là không có chỗ để cột lên hay sao? Cho nên không thể nói pháp sở tướng là hữu tướng (vì bốn thân của nó đã có hình tướng), như vậy hãy còn cần năng tướng để làm gì? Hơn nữa, bốn lai đã có một tướng, nếu lại có thêm một năng tướng có tánh vô ngại, càng không có chỗ an trụ, bởi vì hai tướng thật hữu không thể đồng thời tồn tại. Mà cũng không nói nó là vô tướng, bởi vì vô tướng cũng giống như không tồn tại. Pháp vô tướng đã không tồn tại, thì năng tướng vô ngại tánh cũng không có chỗ trụ. Giả như nói rằng pháp thể của sở tướng không phải hữu tướng, không phải vô tướng, xa lìa hai tướng hữu vô, riêng có pháp thứ ba. Điều này cũng không đúng, bởi vì nếu không phải hữu tướng thì phải là vô tướng, nói xa lìa hai tướng hữu vô, không thể tìm được tướng thứ ba khác để làm chỗ trụ cho năng tướng.

13. Phá sự hổ tương đối đãi của năng và sở.

- | | | |
|------------|--|----------------------------------|
| (4) | Bởi vì không có pháp năng tướng,
Cho nên không có pháp khả tướng,
Nếu như không có pháp khả tướng,
Thì cũng không có pháp năng tướng. | 相法無有故
可相法亦無
可相法無故
相法亦復無 |
| (5) | Bởi thế, không có pháp năng tướng,
Và cũng không có pháp khả tướng,
Tách rời pháp năng tướng, khả tướng,
Cũng sẽ không có vật hiện hữu. | 是故今無相
亦無有可相
離相可相已
更亦無有物 |

Có người cho rằng pháp thể của hư không luôn luôn tồn tại, chẳng qua cần phải tách rời vật chất mới có thể hiển hiện

tướng vô ngại của nó. Điều này cũng giống như thừa nhận hai pháp này có thể phân ly. Họ không biết rằng pháp năng tướng và pháp khả tướng (sở tướng) hỗ tương đối đãi để tồn tại, mà không thể tồn tại độc lập. Hư không và tánh vô ngại làm sao có thể bị tách rời! Cho nên phải có năng tướng có tánh vô ngại, thì mới có được pháp khả tướng của hư không. Giả như, pháp năng tướng vô ngại không hiện hữu, thì pháp hư không khả tướng cũng không hiện hữu. Ngược lại, có thể nói rằng: "Cần phải có pháp khả tướng của hư không, thì mới có năng tướng có tánh vô ngại." Giả như pháp hư không khả tướng không hiện hữu, thì pháp vô ngại của năng tướng tự nhiên cũng sẽ không hiện hữu. Hai sự kiện này đều là do nhân duyên mà tồn tại, cho nên không có tự tánh. Hiện nay không có pháp [năng] tướng, mà cũng không có pháp khả tướng, xa lìa hai pháp tướng và khả tướng, còn có cái gì được gọi là hư không? Cho nên nói "cũng sẽ không có vật hiện hữu." Vật, nghĩa là một sự vật có tự thể có thật. Hư không như vậy, tất cả các pháp khác cũng đều như vậy. Bởi vì tất cả pháp đều không vượt ngoài hai pháp [năng] tướng và khả (sở) tướng. Hai pháp năng tướng sở tướng là bất khả đắc, cho nên tất cả các pháp cũng đều không có tự thể.

H2. Phi vô.

**(6ab) Nếu như, đã không có cái hữu,
Thì làm sao mà có cái vô?**

若使無有有
云何當有無

Học giả Tánh Không nói: "Chúng tôi không phủ nhận sự tồn tại của hư không duyên khởi có đặc tánh năng sở hỗ tương đối đãi. Chẳng qua, không chấp nhận chúng có tự tánh thật hữu mà thôi." Thế nhưng những người phàm, nghe nói đến "có", thì liền liên tưởng có một cái gì thật sự hiện hữu, nghe nói đến "không có tự tánh", thì liền nghĩ rằng cái gì cũng

không có. [Nếu cho rằng] pháp thể của hư không là bất khả đắc, huyền tướng vô ngại cũng bất khả đắc, thì đây là [một loại] hư không phá hoại duyên khởi. Họ cho rằng hư không là vọng kiến điên đảo, cũng giống như người bị nhậm mắt nhìn thấy hoa đốm trong hư không. Điều này đi ngược với nhận thức thông thường của thế tục đế, mà cũng không hiểu rõ ý nghĩa "bất khả đắc" của tự tánh. Nên biết phần trên đã phá cái "hữu" là muốn đã phá cái hữu "có tự tánh", chứ không phải đã phá cái hữu duyên khởi như huyền. Ở đây, đã phá cái "vô" cũng giống như vậy, cũng là đã phá cái vô có tự tánh thật hữu. Cho nên nói: Nếu như không có "tự tánh hữu" có thật, thì làm gì mà có "tự tánh vô" có thật? Trong hiện thực, hư không có các loại hành tướng khác biệt, chúng ta có thể trực tiếp cảm giác được, làm sao có thể nói không có hư không?

G7. Phi năng tri tánh.

**(6cd) Nay, đã không có cái hữu, vô,
Ai là kẻ biết được hữu, vô?**

有無既已無
知有無者誰

Thanh Mục Luận Sư nói: "Có người cật vấn rằng pháp hữu bất khả đắc, pháp vô cũng không có, ắt phải có người biết được không có sự hữu vô!" Điều này cũng không đúng. Không biết được cái thực hữu thực vô, thì làm gì có người biết được [cái hữu vô này]? Chiếu theo lời giải thích này, nửa bài kệ này đã vượt ngoài phạm vi đã phá hư không, mà từ sự đã phá pháp sở tri (là hư không), chuyển qua sự đã phá người biết (được sự hữu vô này) là bất khả đắc. Thật ra, ở đây vẫn còn là sự đã phá hư không, ý muốn nói: "trong ý thức của người biết cũng không có hư không." Bởi vì nếu có hư không "hữu thể", hoặc "vô thể" làm đối tượng, thì mới có thể dẫn khởi sự nhận thức của người biết, nhận thức cái hư không, hoặc có, hoặc không có này. Hiện tại, cái hư không

(hoặc có hoặc không) này đã không hiện hữu, làm gì mà có cái "năng tri" để biết được cái hư không (hoặc có hoặc không) này? Làm gì có sự kiện là khỏi "sở tri" mà lại có đầy đủ cái tướng hư không trong tâm? Ví như hiện nay có Trung Luận, thì trong nhận thức của kẻ "năng tri" mới có thể hiện khởi sự nhận thức về Trung Luận. Giả như hiện nay không có bộ sách này, kẻ "năng tri" làm sao có thể hiện khởi nhận thức về Trung Luận? Làm sao trong tâm có đầy đủ hình tướng của Trung Luận mà có thể hiểu rõ được.

F6. Kết luận để ví cho năm chủng khác.

- | | | |
|------------|--|--|
| (7) | Cho nên, phải biết là hư không,
Chẳng phải là có, hoặc không có,
Chẳng phải năng tướng, hoặc khả tướng,
Ngoài ra, năm pháp khác cũng thế. | 是故知虛空
非有亦非無
非相非可相
餘五同虛空 |
|------------|--|--|

Ba câu đầu kết luận về hư không đã được đề cập đến ở phần trên, câu cuối suy diễn về sự đả phá năm chủng khác. Đất dùng sự kiên cố làm tướng, nước dùng sự ẩm ướt làm tướng, lửa dùng sự ấm áp làm tướng, gió dùng sự động chuyển nhẹ nhàng làm tướng, thức dùng sự hiểu biết làm tướng. Năm chủng này cũng giống như hư không, nghĩa là "không phải có, cũng không phải không", "không có năng tướng cũng không có sở tướng", mà đều chỉ là tồn tại trong sự duyên khởi giả danh.

E2. Phá vọng kiến.

- | | | |
|------------|---|--|
| (8) | Kẻ ngu mê nhìn thấy các pháp,
Hoặc là có tướng, hoặc không tướng,
Cho nên không thấy pháp an lạc,
Diệt trừ tất cả mọi vọng chấp. | 淺智見諸法
若有若無相
是則不能見
滅見安隱法 |
|------------|---|--|

Không thể xem thật tướng của các pháp là hữu tướng, mà cũng không thể xem là vô tướng, thế nhưng những kẻ hiểu biết cạn cợt (Hán: thiểu trí 淺智) trên thế gian, hoặc giả, thấy rằng các pháp có tự tướng, hoặc thấy rằng các pháp không có tự tướng. Thật ra, họ không thể nhìn thấy được pháp duyên khởi phi hữu phi vô của hư không, cũng như của tất cả pháp khác. Không hiểu rõ pháp duyên khởi thì không thể thông đạt Tánh Không. Không thông đạt Tánh Không ắt sẽ hý luận về tự tánh kiến; đã có tự tánh kiến thật hữu, thì sẽ không thấy được pháp Niết bàn tịch tĩnh an lạc [có thể] diệt trừ vọng kiến (về tự tánh) này. "Không đặc đệ nhất nghĩa, ắt không đắc Niết bàn" cũng là có ý nghĩa này. Cho nên phải thừa nhận hư không duyên khởi như huyễn này, từ duyên khởi đạt đến Tánh Không, mới có thể chứng đắc Niết bàn tịch tĩnh an lạc.

Phẩm 6. Quán Sự Ô Nhiễm và Kế Ô Nhiễm

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

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

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

tham của cõi dục, còn nếu nói tham, nhiễm, chấp trước, thì đây là chỉ chung cho sự tham của cả ba cõi.

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

Trong học thuyết của Long Thọ, tùy lúc, cũng nói đến chữ "giả" (者, nghĩa là kẻ đó, vật đó, pháp đó). Đây là một đặc sắc của học thuyết này, và điều này rất đáng được chú ý. Như phần trên nói đến sự chuyển động, kẻ chuyển động, sự thấy, kẻ thấy; phần dưới nói đến sự tạo nghiệp, kẻ tạo nghiệp, sự cảm thọ, kẻ cảm thọ; còn phẩm này nói đến sự ô

nhiễm, kế ô nhiễm. Xưa nay, Phật Giáo tuy nói vô ngã, nhưng trong sự thống nhất của năm uẩn hòa hợp do duyên khởi, các học phái Đại, Tiểu Thừa đều thừa nhận có một cái giả ngã, chẳng qua, cái mà mỗi phái muốn nói đến có sự khác biệt. Độc Tử Bộ thành lập cái "ngã bất khả thuyết, không phải năm ấm không rời năm ấm." Nhất Thiết Hữu Bộ kiến lập cái ngã hòa hợp giả danh. Đại Chúng Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ thành lập cái chân ngã, tức là sự tương tục của cái tâm. Trong học thuyết của Long Thọ, cái ngã theo nghĩa duyên khởi là nương vào năm ấm mà hiện hữu, nhưng không giống như cái ngã bất khả thuyết của Độc Tử Bộ, mà cũng không giống cái ngã giả danh của Nhất Thiết Hữu Bộ.

Cái gì là sự ô nhiễm, kế ô nhiễm? Có hai: (1) Kế ô nhiễm là kế sinh khởi sự ô nhiễm, còn sự ô nhiễm là những pháp được sinh khởi bởi kế ô nhiễm, đây là từ quan hệ năng khởi (người), sở khởi (pháp) mà nói. (2) Sự ô nhiễm là những pháp ô nhiễm như tham, sân, si, v.v..., còn kế ô nhiễm là kế bị những sự ô nhiễm này nhiễm ô. Trong trường hợp thứ hai, sự ô nhiễm là năng (gây nhiễm), còn kế ô nhiễm là sở (bị nhiễm). Đây là từ sự quan hệ giữa năng nhiễm (pháp) và sở nhiễm (người) mà nói. Có rất nhiều vấn đề liên quan đến sự ô nhiễm và kế ô nhiễm. Đại Chúng Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng: "Tâm tánh vốn thanh tịnh, bị khách trần phiền não làm nhiễm ô." Nhưng nếu tâm tánh vốn thanh tịnh thì làm sao bị khách trần phiền não làm nhiễm ô? Còn Nhất Thiết Hữu Bộ và Độc Tử Bộ cho rằng: "Phiền não tương ưng với tâm, tâm sở, có tác dụng sinh khởi sự nhiễm ô. Tâm, tâm sở bị sự ô nhiễm, đồng thời hoà hợp với chúng, làm nhiễm ô, và năm uẩn tạp nhiễm này, lại làm cho cái bất khả thuyết ngã, hoặc cái giả danh ngã trở nên nhiễm ô." Các nhà Thành Thực Luận cho rằng: "Niệm thứ nhất là thức, niệm thứ hai là tưởng, niệm thứ ba là thọ, ba niệm này vô ký. Còn niệm thứ tư là hành, nếu là ô nhiễm sẽ có khả năng làm nhiễm ô

những chúng sinh giả danh tương tục." Những vấn đề này: xưa nay vốn thanh tịnh, cùng sự ô nhiễm; sự vô ký, cùng tâm sở ô nhiễm; cái giả danh ngã và pháp ô nhiễm,..., tất cả những sự kiện này làm thế nào thành lập được mối quan hệ giữa sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm, sẽ được đem ra làm đối tượng cho sự quán sát của phẩm này.

C2. Quán thế gian tập.

D1. Hoặc nghiệp tương sinh.

E1. Nhiễm trước tác sinh.

F1. Quán sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm.

G1. Chánh quán sự ô nhiễm kẻ ô nhiễm không thành.

H1. Biệt dị không thành.

I1. Phá bằng tiền hậu môn.

- | | | |
|-----|--|----------------------------------|
| (1) | Nếu như tách rời sự ô nhiễm,
Mà trước đó có kẻ ô nhiễm,
Nhân vì đã có kẻ ô nhiễm,
Sau đó mới sinh sự ô nhiễm. | 若離於染法
先自有染者
因是染欲者
應生於染法 |
| (2) | Nếu như không có kẻ ô nhiễm,
Thì làm sao có sự ô nhiễm?
Có hay không có sự ô nhiễm,
Quán kẻ ô nhiễm giống như trên. | 若無有染者
云何當有染
若有若無染
染者亦如是 |

Ý nghĩa của bài kệ không được rõ ràng. Các nhà chú giải đều giải thích khác nhau. Hiện nay y theo giải thích của Thanh Mục Luận Sư. Một bài kệ rưới trên cho rằng trước tiên có hay không có kẻ ô nhiễm đều không thể thành lập sự ô nhiễm. Nửa bài kệ dưới cho rằng trước tiên có hay không có sự ô nhiễm cũng không thể thành lập kẻ ô nhiễm. Sự tương ưng giữa sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm không ra ngoài hai môn: (1) đồng thời tương ưng, (2) tiền hậu tương ưng. [Nhất Thiết] Hữu Bộ chủ trương "đồng thời", còn Kinh Bộ chủ trương "tiền hậu." Hữu Bộ và Kinh Bộ cùng thiết lập các "giả

ngã", nhưng cái "ngã" của Hữu Bộ là nương vào ngũ uẩn mà kiến lập, còn cái "giả ngã" của Kinh Bộ là nương vào sự tương tục của tâm mà kiến lập.

Giả sử lúc sự ô nhiễm chưa sinh khởi, tách rời sự ô nhiễm, trước đó đã có kẻ ô nhiễm; ý muốn nói rằng trước tiên có kẻ ô nhiễm, sau đó mới sinh khởi sự ô nhiễm để khiến cho kẻ ô nhiễm bị nhiễm ô. Điều này không hợp lý, bởi vì kẻ ô nhiễm, bốn thân đã bị nhiễm ô, lại còn cần gì đến sự ô nhiễm [để khiến cho họ bị nhiễm ô]? Đây có thể nói rằng chưa đánh mà đã tự bị phá. Như vậy, có thể thành lập được sự kiện "lúc sự ô nhiễm chưa sinh khởi, không có kẻ ô nhiễm" hay không? Điều này cũng không thể được. Bởi vì, nếu trước đó đã có kẻ ô nhiễm, thì mới có thể nói đến sinh khởi sự ô nhiễm. Giống như trước tiên phải có cầu thủ, sau đó mới có thể nói đến sự sinh khởi của trận đá bóng cầu. Hiện nay, trước khi sự ô nhiễm sinh khởi, nếu không có kẻ ô nhiễm, thì sau đó làm sao có đủ điều kiện để sự ô nhiễm sinh khởi? Sự đả phá dùng phương pháp "song quan" là đả phá từ sự kiện: (1) trước tiên có sự ô nhiễm, sau đó có kẻ ô nhiễm, (2) trước tiên có kẻ ô nhiễm, sau đó mới sinh khởi sự ô nhiễm. Chiếu theo lối lý luận này mà quán xét, nếu sự ô nhiễm có trước kẻ ô nhiễm, sự ô nhiễm đã tồn tại, thì còn cần đến kẻ ô nhiễm làm gì? Giả như, trước khi có kẻ ô nhiễm, không có sự ô nhiễm, thì sự kiện sau đó có kẻ ô nhiễm xuất hiện cũng không hợp lý, bởi vì không có pháp ô nhiễm thì không thể thành lập kẻ ô nhiễm bị nhiễm ô bởi sự ô nhiễm. Cho nên kệ nói: "Có hay không có sự ô nhiễm, quán kẻ ô nhiễm giống như trên."

12. Phá bằng đồng thời môn.

(3) Nếu kẻ ô nhiễm, sự ô nhiễm,
Thành lập cùng lúc, ắt không đúng,

染者及染法
俱成則不然

**Vì nếu cả hai đồng thời có,
Thì sẽ không liên hệ nhân quả.**

**染者染法俱
則無有相待**

Những người chủ trương sự tương ưng đồng thời nói: "Nếu kẻ ô nhiễm và sự ô nhiễm là trước sau khác biệt, thì không thể thành lập, điều này là đúng. Nhưng nếu chủ trương đồng thời hiện hữu, sự kiện này có thể được thành lập, không có sai lầm!" Điều này cũng không đúng. Nếu như nói kẻ ô nhiễm và sự ô nhiễm có tự thể khác biệt, mà lại nói đồng thời tương ưng có thể thành lập sự quan hệ giữa năng nhiễm và sở nhiễm, điều này làm sao có thể xảy ra? Bởi vì kẻ ô nhiễm và sự ô nhiễm đồng thời hiện hữu thì sẽ không có hai pháp hỗ tương đối đãi để thành lập tánh nhân quả. Cho nên có sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm là bởi vì sự ô nhiễm làm nhiễm ô kẻ ô nhiễm, và kẻ ô nhiễm có được sự ô nhiễm. Hiện nay, hai pháp hiện hữu đồng thời, giống như hai sừng của một con bò, làm sao mà có sự quan hệ hỗ tương nhiễm ô? Hai pháp đã mất đi tánh hỗ tương đối đãi, thì cũng là mất đi tánh hỗ tương nhân quả.

H2. Hòa hợp không thành.

- | | |
|--|--|
| (4) Nếu kẻ nhiễm, sự nhiễm là một,
Một vật thể làm sao hòa hợp?
Nếu kẻ nhiễm, sự nhiễm khác biệt,
Pháp khác biệt làm sao hòa hợp? | 染者染法一
一法云何合
染者染法異
異法云何合 |
| (5) Nếu là một mà vẫn hòa hợp,
Rời sự kết hợp phải hòa hợp,
Nếu khác biệt mà vẫn hòa hợp,
Rời sự kết hợp vẫn hòa hợp. | 若一有合者
離伴應有合
若異有合者
離伴亦應合 |

Những người chủ trương đồng thời tương ưng bèn vót vát rằng: "Mỗi pháp tuy đều có tự thể, nhưng chúng tôi không chủ trương tâm pháp và tâm sở pháp độc lập tồn tại, và hòa

hợp một cách không tương quan. Tạp A Tỳ Đàm Luận nói: "Tâm tâm pháp do bạn sinh." Tâm pháp và tâm sở pháp triển chuyển làm nhân mà sinh khởi. Tâm pháp và tâm sở pháp đồng một niệm tâm, đồng một chỗ nương (đồng sở y), đồng một chỗ duyên (đồng sở duyên), đồng sự, đồng quả, đây gọi là hòa hợp tương ưng, cho nên không có lỗi lầm bị đả phá ở phần trên." Họ chủ trương đồng thời hòa hợp mà có thể cấu thành sự quan hệ giữa sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm. Các người chủ trương tiền hậu tương ưng cũng nói: "Tâm trước và tâm sau tuy tương tục nhưng lại thống nhất, là sự dẫn sinh đồng loại, cho nên tâm và tâm sở, tuy là một pháp, nhưng trong sự tương tục trước sau, cũng có thể nói là tương ưng hòa hợp, mà cũng có thể kiến lập sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm." Hòa hợp, không ra ngoài hai trường hợp là đồng nhất (nhất) và khác biệt (dị). Hiện nay dùng nhất dị môn để phá. Sự hòa hợp mà đối phương đã đề cập đến là do một pháp mà hòa hợp? hay là do pháp khác nhau mà hòa hợp? Giả như cho rằng kẻ ô nhiễm và sự ô nhiễm là một, một pháp làm sao có thể "hợp"? Muốn nói "hợp", nhất định phải có pháp này và pháp kia hợp; nếu chỉ có một pháp thì tuyệt đối không thể hợp [với chính nó]. Giống như ngón tay không thể chạm với chính nó. Giả như cho rằng kẻ ô nhiễm và sự ô nhiễm là hai pháp khác biệt. Pháp khác biệt làm sao có thể "hợp"? Bởi vì hợp, cần phải có hai pháp có quan hệ (Hán: thiệp nhập 涉入, sấm hợp 渗合), nếu như mỗi pháp có sự khác biệt, làm sao có thể hòa hợp với nhau? Cho nên, nếu mỗi pháp đều có tự thể khác biệt, chỉ có thể nói là chồng chất lên nhau, chứ không thể nói là hòa hợp. Trong bốn luận cũng đã nêu ra lý do đồng nhất, khác biệt không thể hòa hợp. Nếu như nhất định cho rằng sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm là đồng nhất mà vẫn có thể có sự hòa hợp, vậy thì tách rời khỏi sự kết hợp (Hán: bạn 伴), cũng phải có sự hòa hợp. Lúc có tâm trước thì không có tâm sau, lúc có tâm sau thì tâm trước đã diệt mất, hai bên cách biệt, làm sao tâm pháp và tâm sở pháp

có thể phát sinh hòa hợp tương ưng? Nếu nói một pháp không thể hợp, mà phải là pháp khác biệt mới có khả năng hòa hợp, nếu vậy, lúc hai pháp hòa hợp tại một nơi, chẳng phải là anh là anh, tôi là tôi, trên căn bản không sinh khởi được quan hệ, kết hợp hay không kết hợp có gì là khác biệt? Cho nên nói "rời sự kết hợp vẫn hòa hợp." Luận chủ dùng lý do đả phá "đồng nhất" để đả phá "khác biệt", bởi vì cái "nhất" độc tồn và cái "khác" độc lập, chỉ là hai mặt của một tư tưởng giống nhau. Cho nên cái nhất độc tồn không thành, thì cái khác độc lập cũng không thành. Đồng nhất và khác biệt không thể thành lập, sự thiết lập sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm tự nhiên trở thành vấn đề. Các nhà Chân Thường Duy Tâm Luận nói về sự hòa hợp của chân và vọng, đương nhiên cũng đi vào con đường bế tắc này.

H3. Dị (khác) hợp không thành.

- | | |
|---|----------------------------------|
| (6) Nếu khác biệt mà vẫn hòa hợp,
Sự nhiễm, kẻ nhiễm làm sao thành?
Hai pháp, trước đó, tướng khác biệt,
Sau đó, gượng nói: "tướng hòa hợp." | 若異而有合
染染者何事
是二相先異
然後說合相 |
| (7) Giả như sự nhiễm cùng kẻ nhiễm,
Trước đó đã thành tướng khác biệt,
Mà nếu đã thành tướng khác biệt,
Làm sao lại gọi là hòa hợp? | 若染及染者
先各成異相
既已成異相
云何而言合 |
| (8) Vì dị tướng không thể thành lập,
Nên bạn muốn thành lập hợp tướng,
Rất ráo, hợp tướng không thể thành,
Bạn lại quay ra nói dị tướng. | 異相無有成
是故汝欲合
合相竟無成
而復說異相 |
| (9) Dị tướng đã không thể thành lập,
Hợp tướng cũng không thể thành lập,
Bạn ở trong pháp dị tướng nào,
Mà lại muốn nói đến hợp tướng? | 異相不成故
合相則不成
於何異相中
而欲說合相 |

Phần trên phá tổng quán "đồng nhất, dị biệt" hòa hợp không thành, thế nhưng kiến giải về sự đồng thời hòa hợp của hai pháp khác biệt tương đối phổ biến, cho nên ở đây đặc biệt đả phá lần nữa để nêu rõ sự bàng hoàng mâu thuẫn (徬徨矛盾) trong tâm những người cố kiến chấp giải này. Giả sử nhất định cho rằng sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm là khác biệt nhưng lại có sự hòa hợp, như vậy xin hãy phản tỉnh: "Sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm khác biệt này làm sao có thể thành tựu việc ô nhiễm của chúng?" Bởi vì trước đó đã thừa nhận sự khác biệt giữa hai tướng này, sau đó lại cho rằng chúng có tướng hòa hợp, đồng một chỗ nương (đồng sở y), đồng một chỗ duyên (đồng sở duyên), đồng nhất sinh diệt, đồng sự, đồng quả. Luận điệu hòa hợp có vẻ máy móc này cũng giống như phá hoại tình bạn giữa hai người, rồi lại miễn cưỡng làm người hòa giải (hòa hợp). Đồng thời, sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm, trước đó được thành lập tướng khác biệt của chúng, bạn đã thành lập các tướng khác biệt bất đồng, thừa nhận rằng mỗi pháp cần phải có sự khác biệt, sau đó, tại sao bạn muốn nói đến sự hòa hợp? Không phải là tự làm mình rối rắm hay sao? Tôi đã hiểu ý của bạn. Bạn có cảm giác rằng tướng khác biệt của sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm, chiếu theo sự giải thích ở trên, không cách nào được thành lập, cho nên bạn muốn thành lập tướng hòa hợp của chúng. Đợi đến lúc nhận rõ sự hòa hợp cũng không thể được thành lập, bạn bèn khôi phục kiến giải cũ, cho rằng hai pháp này không thể dung hợp thành một, nên mỗi pháp đều có tướng khác biệt. Sự thật, bất luận bạn nói hòa hợp, hoặc nói khác biệt, kết quả vẫn là không thể thành lập. Vì sao? Tướng khác biệt của sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm không thể được thành lập; tướng hòa hợp của sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm cũng không thể được thành lập. Bạn làm thế nào trong tướng khác biệt của sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm mà lại nói đến sự hòa hợp! Khác biệt không thành lại nói hòa hợp, hòa hợp không thành lại nói

khác biệt, như vậy rốt ráo bạn muốn nói cái gì? Chúng ta có thể chấm dứt sự tranh luận này đi là vừa!

- | | |
|--|--|
| (10) Như vậy, sự nhiễm và kẻ nhiễm,
Không do "hợp, không hợp" mà thành,
Tương tự, tất cả các pháp khác,
Không do "hợp, không hợp" mà thành. | 如是染染者
非合不合成
諸法亦如是
非合不合成 |
|--|--|

Như phần trên đã nói đến sự tham nhiễm và kẻ tham nhiễm, nếu mỗi pháp có tự thể độc lập, thì dù nói hòa hợp, nói khác biệt, đều không thể thành lập [sự tương quan nhân quả], mà các sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm duyên khởi giả danh vô tự tánh mới có được sự tồn tại hỗ tương nương tựa, hỗ tương đối đãi, cho nên nói: "Không do "hợp, không hợp" mà thành." Sự tham nhiễm và kẻ tham nhiễm đã như vậy, sự sân nhiễm và kẻ sân nhiễm, sự si nhiễm và kẻ si nhiễm, cũng đều như vậy. Ba độc [tham sân si] đã như vậy, tất cả phiền não, tất cả các pháp cũng đều như vậy. Cho nên nói: "Tương tự tất cả các pháp khác, không do "hợp, không hợp" mà thành."

Phẩm 7. Quán Ba Tướng (Sinh, Trụ, Diệt)

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

Các pháp hữu vi, hoặc có ba tướng sinh, trụ, diệt, hoặc có bốn tướng sinh, trụ, dị, diệt, hoặc đơn giản có hai tướng sinh và diệt. Các pháp hữu vi là pháp vô thường ắt có các hình thái sinh, trụ, diệt, cho nên Đức Phật có nói: "Pháp hữu vi ba tướng hữu vi" (Hán: Hữu vi hữu tam hữu vi tướng 有為有三有為相).

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

Ngài Tuệ Viễn đời Tấn đã từng hỏi qua ngài La Thập về vấn đề này. Ngài La Thập trả lời: "Đức Phật nói về pháp hữu vi là vì muốn cho chúng ta nhàm chán thế gian này, chứ không phải nói ba tướng hữu vi là có tự thể chân thật." Các

học giả Nhất Thiết Hữu Bộ khi nghiên cứu về ba tướng này nói: "Ba tướng không phải là sắc pháp, cũng không phải là tâm, tâm sở pháp, mà là bất tương ưng hành pháp - chẳng phải sắc chẳng phải tâm." Phẩm này tuy phá sự chấp trước ba tướng của tất cả học phái, nhưng chủ yếu là phá những học phái chủ trương "ba tướng có tự thể chân thật."

F2. Quán tướng sinh trụ diệt.

G1. Phá vọng kiến về ba tướng.

H1. Quán sinh trụ diệt bất thành.

I1. Tổng phá ba tướng.

J1. Dùng "hữu vi vô vi" để phá.

**(1) Nếu sự sinh là pháp hữu vi,
Thì tự nó phải có ba tướng,
Còn nếu nó là pháp vô vi,
Sao gọi nó là tướng hữu vi?**

若生是有為
則應有三相
若生是無為
何名有為相

Ba pháp sinh, trụ, diệt là tướng của pháp hữu vi, nhưng bốn thân của ba pháp sinh, trụ, diệt là hữu vi? Hay là vô vi? Tát Bà Đa Bộ và Độc Tử Hệ nói ba tướng là hữu vi, các nhà Phân Biệt Luận nói ba tướng là vô vi, Pháp Tạng Bộ nói sinh, trụ là hữu vi, diệt là vô vi. Các nhà Phân Biệt Luận nói: "Ba tướng là vô vi, bởi vì ba tướng là lý tánh phổ biến của tất cả pháp hữu vi, cũng giống như vô thường là chân lý của các pháp." Pháp hữu vi, ở tất cả mọi nơi, trong tất cả mọi thời, đều là sinh, trụ, diệt. Sinh, trụ, diệt có tánh phổ biến, vĩnh cửu, là lý tánh phổ biến thường hằng, cho nên có thể khiến cho tất cả pháp lưu chuyển không ngừng, tất cả pháp đều chiếu theo lý tánh của nó mà sinh diệt. Tư tưởng này tiếp cận với Quan Niệm Luận và Hình Nhi Thượng Học. Pháp Tạng Bộ nói "diệt" là vô vi, bởi vì tất cả pháp đều quy về diệt. Diệt là chỗ quay về cuối cùng của tất cả pháp hữu vi, có thể diệt tất cả, có lực lượng tuyệt đối tất nhiên, cho nên nó không thể không

là vô vi. Họ chấp có tự thể chân thật, [bởi vậy] bất luận nói hữu vi, hoặc vô vi, tất cả đều bị bế tắc. Tại sao? Giả như Nhất Thiết Hữu Bộ nói sinh, trụ, diệt là hữu vi, như vậy tự thân của sinh, trụ, diệt cũng phải có ba tướng này. Có nghĩa là sinh có ba tướng sinh, trụ, diệt. Mỗi tướng trụ và diệt cũng có ba tướng sinh, trụ, diệt. Tại sao lại như vậy? Bởi vì, phàm là pháp hữu vi thì phải có ba tướng này. Nếu không, cũng không thể biết được chúng là hữu vi. Giả định như các nhà Phân Biệt Luận nói sinh, trụ, diệt là vô vi. Pháp vô vi không sinh không diệt, không có sự biến hóa, không có sự sai biệt, không có tác dụng, không có tướng mạo, pháp vô vi như vậy, làm sao có thể vì pháp hữu vi mà tác tướng, biểu hiện pháp hữu vi là hữu vi? Pháp vô vi không có sự sai biệt, mà lại làm biểu tướng cho pháp hữu vi có sự sai biệt, theo các nhà Tánh Không, điều này không thể nào được thành lập.

J2. Dùng "tụ tập phân tán" để phá.

(2)	Ba tướng tụ tập, hoặc phân tán,	三相若聚散
	Không thể tạo thành tướng hữu vi.	不能有所相
	Làm sao có thể cùng một nơi,	云何於一處
	Đồng thời mà có được ba tướng?	一時有三相

Trong cùng một thời gian có đủ ba tướng thì gọi là tụ; có trước có sau, trong mỗi thời (trước, giữa, sau) đều đầy đủ ba tướng thì gọi là tán. Nói có ba tướng vì pháp hữu vi tác tướng, rất ráo là nói đồng thời có ba tướng? hoặc là trước sau có ba tướng? Nhất Thiết Hữu Bộ và Độc Tử Hệ chủ trương một pháp trong một sát na đồng thời có ba tướng. Thế nhưng điều này có vẻ không thông. Giả định nói một pháp trong một sát na có đủ ba tướng, đây không phải là đồng thời có ba tác dụng sinh, trụ, diệt hay sao? Nhất Thiết Hữu Bộ nói: "Chúng tôi tuy nói đồng thời có ba tướng, nhưng không phải giảng theo lối này. Trong một niệm có đủ

ba tướng, đây là nói trên phương diện pháp thể. Còn trên phương diện tác dụng, lúc sinh phát khởi tác dụng, thì vẫn chưa có tác dụng của trụ diệt. Lúc trụ phát khởi tác dụng, tác dụng của sinh đã đi vào quá khứ, còn tác dụng của diệt vẫn chưa đến. Lúc diệt phát sinh tác dụng, tác dụng của trụ đã đi vào quá khứ. Cho nên pháp thể đồng thời hiện hữu, tác dụng có sự khác biệt trước sau. Điều này có gì không thông?" Thế nhưng họ lại nói đến sát na không có trước sau, không có phần trước sau, làm sao có thể nói khi "sinh" phát khởi tác dụng, tác dụng của trụ diệt chưa phát khởi? Khi "diệt" sinh khởi tác dụng, tác dụng của sinh trụ đã vào quá khứ? Do đây có thể thấy rằng pháp thể đồng thời, tác dụng trước sau, giải thích không thông. Kinh Bộ chủ trương ba tướng có trước sau. Họ nói: "Trước sinh, kế đến trụ, sau đó diệt." Đây là trên sự lưu hành tương tục mà kiến lập. Nhưng đức Phật nói pháp hữu vi có ba tướng, hiện nay chẳng phải là đã thừa nhận trong mỗi sát na không có ba tướng hay sao? Họ nói: "Chúng tôi tuy chủ trương ba tướng sinh khởi trước sau, nhưng trong một niệm tâm vẫn có thể nói có ba tướng. Trong khoảng sát na, sinh khởi là sinh, qua rồi là diệt, trong khoảng lưu hành tương tục không dừng, có thể nói là trụ." Đây là sự kiến lập do quán sát đối đãi, giống như chiều cao của một người. Nhân vì ông A cao, mới thấy ông B thấp; nhân vì ông C thấp, mới thấy ông D cao. Không phải chỉ riêng đối với thân tướng của ông D mà có thể nói được sự cao thấp của ông ấy. Đây là sự giả lập do sự quán sát đối đãi, chẳng qua là duyên khởi giả định, thế nhưng, họ lại muốn dùng phương pháp này kiến lập chủ trương trong sát na tâm thật sự hiện hữu, như vậy làm sao được? Cho nên ba tướng, hoặc "tụ", hoặc "tán", đối với pháp hữu vi, đều không thể biểu hiện tướng hữu vi. Trên một pháp tụ tập ba tướng, có lỗi lầm mâu thuẫn về tự tướng của sinh diệt. Mà cũng không thể nói trước sau có ba tướng, có sinh không diệt, có diệt không sinh, cũng không thể biểu thị nói là hữu vi. Nếu nhất

định cho rằng ba tướng đồng thời, bạn hãy tưởng tượng, làm sao có thể cho rằng "cùng một nơi, đồng thời có ba tướng?" Các học giả Đại thừa đều công nhận đồng thời có ba tướng "tức sinh tức trụ tức diệt", nhưng điều này cần phải được nghiên cứu lại. Thành Duy Thức Luận đối với vấn đề trong một sát na tâm kiến lập "tức sinh tức diệt" nói: "Như hai đầu cân, cao thấp ngang nhau", nhưng điều này có thông suốt hay không, trên phương diện lý luận cần phải khảo xét lại. Cân có hai đầu, có độ dài, cho nên có hiện tượng đồng thời cao thấp, nhưng sát na tâm không thể phân chia, có thể nói có hai đầu sinh diệt đồng thời hay không? Không Tông không thừa nhận có sát na tâm [không thể phân chia]. Trong sự "hiện tại tương tục quán triệt quá khứ vị lai", chỉ có sự quán sát đối đãi giả danh mới có thể nói tức sinh tức diệt.

J3. Dùng "hữu cùng vô cùng" để phá.

(3)	Nếu nói ba pháp sinh, trụ, diệt,	若謂生住滅
	Mỗi pháp lại có tướng hữu vi,	更有有為相
	Như thế sẽ thành lỗi vô cùng,	是即為無窮
	Nếu không, không thành pháp hữu vi.	無即非有為

Giả định ba tướng sinh, trụ, diệt là pháp hữu vi, giống như Tát Bà Đa Bộ đã nói, như vậy phải thừa nhận thêm rằng ba tướng hữu vi này lại có ba tướng hữu vi sinh, trụ, diệt, và như vậy sẽ phạm vào lỗi "vô cùng": chẳng hạn như pháp (A) là hữu vi, là do sinh trụ diệt (B) làm biểu tướng cho (A); pháp (B) cũng là tướng hữu vi, lại cần phải có sinh trụ diệt (C) làm biểu tướng cho (B); pháp (C) cũng là hữu vi, lại cần phải có sinh trụ diệt (D) làm biểu tướng cho (C); cứ tiếp tục suy luận như vậy, chẳng phải trở thành vô cùng hay sao? Giả sử cho rằng sinh trụ diệt tuy là pháp hữu vi, nhưng không cần phải có sinh trụ diệt khác tác tướng. Như vậy, không thể nói ba tướng sinh trụ diệt của pháp hữu vi là hữu vi. Chúng

không còn ba tướng sinh trụ diệt, làm sao biết chúng là tướng hữu vi? Như vậy, nếu phải thừa nhận có thêm ba tướng sinh, trụ, diệt thì phạm vào lỗi "vô cùng", còn nếu không thừa nhận có ba tướng sinh, trụ, diệt thì phạm vào lỗi ba tướng sinh, trụ, diệt không phải là hữu vi. Như vậy, rốt cuộc phải làm thế nào? Kết quả mà Nhất Thiết Hữu Bộ suy luận còn có ba tướng sinh, trụ, diệt, nhưng không thừa nhận có lỗi "vô cùng." Phân Biệt Thuyết Hệ nói ba tướng là vô vi. Đại Chúng Hệ nói ba tướng là hữu vi, nhưng tự sinh, tự diệt, không cần phải có thêm sinh, trụ, diệt tác tướng. Tư tướng hoàn toàn đối lập, không phải hữu vi thì là vô vi, không phải đồng thời thì là trước sau. Không kiến lập duyên khởi giả danh, làm sao mà không phạm vào lỗi lầm?

I2. Biệt phá ba tướng.

J1. Phá sinh.

K1. Dùng "tự tha" để phá.

L1. Phá tha sinh.

M1. Lập.

(4)	Sinh-sinh trong lúc được sinh khởi,	生生之所生
	Nó có thể sinh ra bốn-sinh,	生於彼本生
	Bốn-sinh trong lúc được sinh khởi,	本生之所生
	Lại có thể sinh ra sinh-sinh.	還生於生生

"Sinh" có thể sinh khởi pháp hữu vi, làm thế nào sinh khởi? Có người nói: "Do một cái sinh-sinh khác." Đây gọi là phái Tha Sinh, hoặc phái Triển Chuyển Sinh, và là kiến giải của Độc Tử Hệ và Nhất Thiết Hữu Bộ. Lại có người nói: "Sinh là tự sinh, không cần phải có pháp sinh khác sinh khởi." Đây là phái Tự Sinh, hoặc phái Không Triển Chuyển Sinh, và là kiến giải của Đại Chúng Hệ. Hiện nay, trước tiên phá tha sinh. Bài kệ này ám chỉ Nhất Thiết Hữu Bộ, vì muốn tránh khỏi lỗi "vô cùng" đề cập ở trên, nên đã kiến lập triển chuyển sinh. Họ

nói: "Có một pháp khác có thể sinh khởi cái sinh này, gọi là sinh-sinh. Giả như có một pháp đắc được cái đắc này, thì gọi là đắc-đắc." Một pháp nào đó sinh khởi, có cái sinh có thể khiến nó sinh khởi. Cái sinh này, lại có một cái sinh-sinh có thể sinh khởi nó. Sự sinh khởi của cái sinh-sinh này, có thể sinh ra bốn-sinh. Bốn-sinh là chỉ cho sự năng sinh một pháp. Bốn-sinh được sinh khởi bởi sinh-sinh, cái sinh-sinh này chẳng phải là lại có một cái sinh-sinh khác sinh khởi ra cái sinh-sinh này? Không phải! Nhân vì lúc bốn sinh sinh khởi, trừ bản thân nó ra, còn có một lực lượng có khả năng sinh khởi tất cả các pháp khác, cho nên sự sinh khởi của bốn-sinh có thể sinh ra sinh-sinh. Như vậy, bốn-sinh là hữu vi, là do sinh-sinh sinh ra, sinh-sinh cũng là hữu vi, là do bốn-sinh sinh ra. Cho nên, chủ trương sinh, trụ, diệt có tướng hữu vi, mà không phạm vào lỗi "vô cùng." Nhất Thiết Hữu Bộ và Độc Tử Hệ nói như vậy. Nhất Thiết Hữu Bộ thiết lập ba tướng, cho rằng tất cả pháp, lúc hiện khởi, có bảy pháp cùng sinh khởi: (1) pháp đó, (2) bốn sinh, (3) bốn trụ, (4) bốn diệt, (5) sinh-sinh, (6) trụ-trụ, (7) diệt-diệt. Sinh, trụ, diệt căn bốn đặc biệt có tác dụng rất lớn. Lúc "sinh" sinh khởi, có thể khiến cho các pháp còn lại đều sinh khởi. Lúc "trụ" trụ, có thể khiến cho các pháp còn lại đều trụ. Lúc "diệt" diệt, có thể khiến cho các pháp khác đều diệt. Thế nhưng, sinh-sinh chỉ có thể sinh khởi bốn-sinh, trụ-trụ chỉ có thể trụ bốn-trụ, diệt-diệt chỉ có thể diệt bốn-diệt. Còn pháp, trên căn bản vẫn không biến đổi, không thể khiến các pháp khác sinh diệt. Giả định có bốn tướng sinh, trụ, dị, diệt, như vậy lúc một pháp sinh khởi, có chín pháp cùng sinh khởi: (1) pháp đó, (2) sinh, (3) trụ, (4) dị, (5) diệt, (6) sinh-sinh, (7) trụ-trụ, (8) dị-dị, (9) diệt-diệt. Căn bốn sinh còn gọi là đại sinh, sinh-sinh được gọi là tiểu sinh. Tiểu sinh sinh đại sinh, đại sinh sinh tiểu sinh. Ý nghĩa là như vậy. Chánh Lượng Bộ, ngoài những pháp này ra, còn có các pháp khác, cho nên nói tổng cộng có mười lăm pháp cùng sinh khởi. Vô Úy Luận của Tây Tạng nói bốn luận

đả phá tha sinh, tức là đả phá Chánh Lượng Bộ; nhưng Thập Nhị Môn Luận và Luận Thích của ngài Thanh Mục đều cho là đả phá Nhất Thiết Hữu Bộ. Nói tóm, phạm chủ trương ba đời thật có, chủ trương triển chuyển sinh, đều là đối tượng của sự đả phá ở đây.

M2. Phá.

- | | | |
|-----|--|----------------------------------|
| (5) | Nếu như bạn cho rằng: "Sinh-sinh,
Có thể sinh ra được bốn-sinh",
Nhưng sinh-sinh sinh từ bốn-sinh,
Làm sao lại sinh được bốn-sinh? | 若謂是生生
能生於本生
生生從本生
何能生本生 |
| (6) | Nếu như bạn cho rằng: "Bốn-sinh,
Có thể sinh ra được sinh-sinh",
Nhưng bốn-sinh sinh từ sinh-sinh,
Làm sao lại sinh được sinh-sinh? | 若謂是本生
能生於生生
本生從彼生
何能生生生 |
| (7) | Nếu sinh-sinh lúc được sinh ra,
Lại có thể sinh ra bốn-sinh,
Như vậy, lúc chưa có sinh-sinh,
Làm sao sinh ra được bốn-sinh? | 若生生時
能生於本生
生生尚未有
何能生本生 |
| (8) | Nếu bốn-sinh lúc được sinh ra,
Lại có thể sinh ra sinh-sinh,
Như vậy, lúc chưa có bốn-sinh,
Làm sao sinh ra được sinh-sinh? | 若本生時
能生於生生
本生尚未有
何能生生生 |

Giả định nói, sinh-sinh là nhân, bốn-sinh là quả. Cái nhân sinh-sinh này có thể sinh ra cái quả bốn-sinh, như vậy, không thể nói sinh-sinh được sinh từ bốn-sinh. Vì sao? Sinh-sinh là từ bốn-sinh sinh ra, cái sinh-sinh được sinh này, làm thế nào chuyển ngược lại sinh khởi bốn-sinh? Như nói mẹ sinh con, lại nói con sinh mẹ, điều này có thể giảng cho thông hay không? Tương tự, giả như nói bốn-sinh là nhân, sinh-sinh là quả, cái nhân bốn-sinh này có thể sinh ra cái quả sinh-sinh. Như vậy, không thể nói bốn-sinh được sinh-sinh

sinh ra. Vì sao? Bốn sinh là từ sinh-sinh sinh ra, cái bốn-sinh được sinh ra này, làm sao có thể chuyển ngược lại sinh khởi sinh-sinh? Nhất Thiết Hữu Bộ nói: "Trước có bốn-sinh, sau có sinh-sinh. Sinh-sinh đương nhiên không sinh ra bốn-sinh, hoặc trước có sinh-sinh, sau có bốn-sinh, bốn sinh tự nhiên cũng không thể sinh ra sinh-sinh. Thế nhưng, chúng tôi kiến lập nhân quả đồng thời, chúng đồng sinh đồng diệt, bạn lại đem chúng xếp thành trước sau để giải thích, điều này tự nhiên cảm tưởng có sự không thỏa đáng. Y vào thuyết "hiện hữu đồng thời" của chúng tôi, lúc sinh-sinh sinh khởi, có thể sinh khởi bốn-sinh, lúc bốn-sinh sinh khởi, có thể sinh khởi sinh-sinh. Giống như hai chân của một người thọt chân, chân này đỡ chân kia, chân kia đỡ chân này, thì có thể đứng yên không dao động. Đây chẳng phải là hai bên làm nhân cho nhau hay sao?" Không đúng! Giống như bạn đã nói sinh-sinh, lúc đang sinh khởi, có thể sinh khởi bốn-sinh. Giả như sinh-sinh giống như người thọt chân, vốn đã sẵn có, trong trường hợp này, họa hoằn có thể nói hai bên nương vào nhau mà đứng. Thế nhưng, tự thể của sinh-sinh lúc vẫn chưa hiện khởi, hãy còn cần bốn-sinh sinh khởi nó, thì nó làm thế nào có thể sinh khởi bốn sinh? Lại nữa, nếu như bạn đã nói, lúc bốn-sinh sinh khởi có thể sinh khởi sinh-sinh, thế nhưng tự thể của bốn-sinh vẫn còn chưa hiện khởi, còn đang cần sinh-sinh sinh khởi nó, nó làm sao mà có thể sinh khởi sinh-sinh? Do đây, những lập luận về triển chuyển sinh khởi này, ắt không thể nào tránh khỏi lỗi "vô cùng."

L2. Phá tự sinh.

M1. Lập.

- (9) Như đèn có thể soi chính nó,
Lại có thể soi sáng vật khác,
Sự sinh khởi cũng giống như thế,
Tự sinh, lại sinh ra vật khác.

如燈能自照
亦能照於彼
生法亦如是
自生亦生彼

Đây là phái Tự Sinh, cũng được gọi là lý luận kiến lập tự kỷ của phái Không Triển Chuyển Sinh. Các học giả của Đại Chúng Hệ tuyển chọn phương pháp lý luận này. Tự sinh có nghĩa cái sinh có thể sinh khởi pháp hữu vi, tự nó có thể sinh khởi. Họ không những cho rằng "sinh" là như vậy, mà đối với các pháp khác, họ cũng dùng một lối lý luận này. Như tâm có thể nhận thức cảm giác, tâm cũng có thể nhận thức chính nó. Sau này, tự chứng phần của các nhà Duy Thức, dùng tâm thấy tâm, cũng phát sinh từ loại tư tưởng này. Theo các học giả của phái Tự Sinh nói: "Như ánh đèn phóng ra ánh sáng, một mặt có thể tự chiếu sáng chính mình, mặt khác có thể chiếu sáng những vật khác." Ánh đèn đã như vậy, pháp "sinh" cũng giống như vậy. Lúc sinh-sinh sinh khởi, tự nó có thể sinh khởi chính nó, đồng thời có thể sinh khởi các pháp khác. Như vậy, sinh là pháp hữu vi, nhưng không cần sinh-sinh sinh khởi nó. Loại tư tưởng này, hoàn toàn đi vào một hệ thống khác, tuyệt nhiên không giống với các học giả Nhất Thiết Hữu Bộ của phái Tha Sinh. Cái thí dụ đèn có thể soi chính nó, theo Bách Luận của ngài Đề Bà, là lập luận mà ngoại đạo thường dùng đến. Có thể nói Đại Chúng Hệ là một học phái thông tục.

M2. Phá.

N1. Phá thí dụ.

- | | | |
|------|--|----------------------------------|
| (10) | Trong ánh đèn không có bóng tối,
Chỗ được soi cũng không bóng tối,
Phá tan bóng tối gọi là soi,
Đã không bóng tối ắt không soi. | 燈中自無闇
住處亦無闇
破闇乃名照
無闇則無照 |
| (11) | Làm sao ánh đèn vừa phát ra,
Lại có thể phá tan bóng tối?
Vì ánh đèn lúc mới phát sinh,
Chưa kịp lan tỏa đến bóng tối. | 云何燈生時
而能破於闇
此燈初生時
不能及於闇 |

- | | |
|---|--|
| <p>(12) Ánh đèn chưa tỏa đến bóng tối,
Mà có thể phá tan bóng tối,
Như thế, ánh đèn ở chỗ này,
Có thể phá tan mọi bóng tối.</p> <p>(13) Nếu ánh đèn có thể tự soi,
Lại có thể soi sáng vật khác,
Bóng tối cũng có thể tự tối,
Đồng thời lại che tối vật khác.</p> | <p>燈若未及闇
而能破闇者
燈在於此間
則破一切闇
若燈能自照
亦能照於彼
闇亦應自闇
亦能闇於彼</p> |
|---|--|

[Ánh] đèn có thể phá tan bóng tối, đây là điều thế gian đều biết. Thế nhưng, dưới sự quán sát của lý trí, ánh đèn làm sao phá tan bóng tối trở thành một vấn đề lớn. Ánh đèn là ánh sáng, giả như đèn đã được thắp lên, tỏa ánh sáng ra bốn phía. Lúc ấy, trên căn bản, bốn thân của ánh đèn tự nó không có bóng tối, những nơi mà ánh đèn soi đến cũng không có bóng tối, [như vậy] những nơi ánh đèn soi đến là soi cái gì? Soi, sở dĩ được gọi là soi, là vì nó có thể phá tan bóng tối. Hiện nay, tự thể của đèn và các nơi mà ánh đèn soi đến đều không có bóng tối. Không có bóng tối để phá, làm thế nào có thể gọi là soi? Theo cái nhìn thông thường, ánh sáng và bóng tối không thể đồng thời tồn tại. Nếu đã có ánh sáng, chắc chắn không có bóng tối, cho nên quang thể của đèn phóng ra ánh sáng, thể của đèn không có bóng tối, các nơi [có ánh đèn] cũng không có bóng tối. Không có bóng tối, cho nên nói [đèn] có thể soi. Thế nhưng, hiện nay quán sát từ phương diện sự soi vì sao là soi, thì không thấy có bóng tối bị chiếu soi, và cái sự soi có thể tự soi và soi vật khác cũng không thể được thành lập. Hoặc giả cho rằng: "Không thể nói trong ánh đèn không có bóng tối, giống như ánh đèn mờ mờ, không thể chiếu soi một cách rõ ràng, nếu thêm một ngọn đèn nữa, thì ánh sáng được tỏ rõ hơn. Đây không phải là trong ánh đèn có bóng tối bị chiếu soi hay sao? Không phải như vậy! Trong ánh đèn mờ mờ đó có sự mờ mờ. Cái mờ mờ đó đó không phải là cái mờ mờ bị ánh sáng chiếu soi. Sau khi thắp lên ngọn đèn

khác, cái lò mờ hiện nay không còn nữa, thì sự lò mờ đó cũng không phải bị ánh sáng đến sau này chiếu sáng. Ánh đèn làm sao có thể tự soi sáng và soi sáng vật khác!

Ngoại đạo bèn bào chữa: "Chúng tôi nói ánh đèn có thể tự soi sáng và soi sáng vật khác, nhưng không phải giống như lời giải thích của ông. Lúc ánh đèn chưa có, đương nhiên không có sự soi sáng, sau khi ánh đèn đã sinh khởi, bóng tối đã bị tiêu trừ, tự nhiên cũng không có sự soi sáng. Nhưng đang lúc ánh đèn đang phát sinh, chúng tôi nói ánh đèn có sự soi sáng. Điều này có gì không thỏa? Có sự soi sáng, tự nhiên có thể tự soi sáng và soi sáng vật khác!" Điều này cũng vẫn không thể có sự soi sáng. Vì sao? Bạn nói ánh đèn lúc mới phát sinh là đã thành tựu [sự soi sáng]? Hay chưa thành tựu [sự soi sáng]? Giả sử nói lúc ánh đèn mới vừa phát sinh, quang thể chưa thành tựu. Chưa thành tựu thì chưa có lực lượng để soi phá bóng tối, như vậy làm sao có thể nói ánh đèn lúc mới phát sinh có thể soi phá bóng tối? Đồng thời, lúc ánh đèn mới phát sinh, ánh sáng chưa tỏa đến bóng tối, sáng tối chưa chạm nhau. Lúc đang bóng tối, ánh sáng chưa đến; lúc ánh sáng đến, bóng tối đã tan biến, ánh sáng làm sao soi phá bóng tối? Ánh sáng là pháp có thực, bóng tối cũng là pháp có thực, trong cùng một thời gian không gian, không thể đồng thời tồn tại trong trạng thái mâu thuẫn, cho nên ánh sáng và bóng tối không chạm nhau, ánh sáng không có năng lực phá trừ bóng tối. Nếu như cố chấp quang thể tuy không chạm bóng tối, nhưng vẫn có thể phá trừ bóng tối, như vậy, một ngọn đèn đặt tại một nơi phải có thể phá trừ bóng tối ở khắp mọi nơi! Đây là vì [ánh sáng] ngọn đèn ở đây, tuy không chạm đến bóng tối, mà vẫn có thể phá trừ bóng tối [ở đây], như vậy, tuy ánh đèn không chạm đến bóng tối ở khắp mọi nơi khác, nhưng vẫn có đủ năng lực để phá trừ! Bóng tối ở đây và bóng tối ở mọi nơi trên thể gian có gì khác biệt? Sự thật, ánh đèn ở đây chỉ có thể phá trừ bóng tối

ở đây, mà không thể phá trừ tất cả bóng tối trên thế gian. Có thể thấy [lập luận cho] rằng ánh đèn không chạm bóng tối mà có thể phá trừ bóng tối là một sự phi lý.

Hơn nữa, nói quang thể và bóng tối tương phản nhau. Giả định ánh đèn có thể tự soi sáng và có thể soi sáng những vật khác, như vậy thì bóng tối cũng có thể tự che khuất, và đồng thời che khuất tất cả những vật khác. Nói cách khác, bạn tưởng dùng ánh sáng soi sáng bóng tối, bóng tối cũng muốn dùng bóng tối che khuất bạn. Trong thẳng nghĩa để, [sự kiện] ánh đèn tự soi sáng và soi sáng vật khác là bất khả đắc, làm sao có thể dùng đây làm ví dụ cho sự tự sinh khởi và sinh khởi vật khác?

Thuở xưa, các nhà Tam Luận Tông thường khéo dùng thí dụ phá trừ bóng tối. Ánh sáng giống như trí tuệ, bóng tối giống như phiền não. Trí tuệ đoạn trừ phiền não, làm cách nào để đoạn? Ngu si và trí tuệ không thể đồng thời tồn tại. Bát nhã hiện tiền, lúc đó không còn ngu si, bạn nói [Bát nhã] đoạn cái gì? Giả như nói lúc Bát nhã chưa sinh nhưng sắp sinh có thể đoạn trừ phiền não, chưa sinh thì không có năng lực phiền não, khi đã sinh thì không còn phiền não để phá! Giả như nói: "Hiện tại một niệm phiền não diệt, niệm sau trí tuệ mới phát sinh thì gọi là đoạn trừ phiền não. Phiền não ở niệm trước, Bát nhã ở niệm sau, hai bên không tiếp xúc nhau, làm sao có thể nói đoạn trừ? Lại có lực lượng nào có thể bảo chứng phiền não không sinh khởi trở lại? Nếu như không tiếp xúc mà có thể phá trừ, lúc trí tuệ của kiến đạo sinh khởi, thì cũng phải phá trừ tất cả các phiền não do tu đạo phá trừ! Lại nữa, trí tuệ đã có lực lượng phá trừ phiền não, thì phiền não cũng có lực lượng che chướng trí tuệ. Chẳng lẽ sẽ thành ra hai bên giằng co qua lại không dứt, như vậy hãy còn nói đến sự phá trừ gì nữa. Lúc giác ngộ, phiền

não tức là Bồ đề, đều là từ cái nhìn của Tánh Không mà thành lập.

N2. Phá pháp đó.

(14)	Sự sinh khởi nếu chưa được sinh,	此生若未生
	Làm sao lại có thể tự sinh?	云何能自生
	Nếu đã sinh rồi mới tự sinh,	若生已自生
	Đã sinh còn cần gì sự sinh?	生已何用生

Hiện nay, quán sát trực tiếp từ quan điểm "tự sinh sinh cái khác." Bạn cho rằng sinh có thể tự sinh khởi, lại có thể sinh khởi cái khác, sinh bằng cách nào? Là chưa sinh mà có thể sinh khởi chính mình và sinh khởi vật khác? Hoặc đã sinh mà có thể sinh khởi chính mình và sinh khởi vật khác? Nếu như chưa sinh mà có thể tự sinh khởi, cái sinh này vẫn chưa được sinh khởi, lại không có tự thể, làm sao có thể cho rằng tự nó sinh khởi? Nếu như đã sinh, sau đó có thể tự sinh khởi, sinh thể đã hoàn thành, hãy còn dùng sinh để làm gì? Nói thật là "tự không thể sinh, sinh không phải tự." Nói sinh có thể tự sinh, đây là điều không hợp lý. Sinh còn chưa thể "tự sinh", lại càng không thể bàn đến chuyện "sinh cái khác."

K2. Dùng "đã sinh chưa sinh" để phá.

L1. Ngăn "tam thời sinh."

(15)	Sự sinh không do đã-sinh sinh,	生非生已生
	Cũng chẳng phải do chưa-sinh sinh,	亦非未生生
	Lại cũng chẳng do đang-sinh sinh,	生時亦不生
	Như phẩm chuyển động đã nói rõ.	去來中已答

Trung Luận dùng ba thời để phá, tuy nói đã-sinh, chưa-sinh, nhưng chủ yếu là muốn bức bách đối phương phải đi vào đường cùng là "lúc đang-sinh sinh." Như trong phẩm *Quán*

Sự Đi và Đến cũng giống như ở đây. Phần trên nói "Sinh tướng của sinh" không phải lúc đã sinh khởi rồi mới có "sinh", bởi vì tác dụng của "sinh" đã quá khứ; cũng không phải lúc chưa sinh mà đã có "sinh", bởi vì chưa sinh làm sao có sinh tướng? Hoặc có người nói: "Đã sinh, chưa sinh đều không thể [sinh], nhưng lúc đang sinh có sự sinh, đương nhiên là không có vấn đề!" Điều này vẫn không xong! Nên biết rằng lúc sinh là y vào đã sinh, chưa sinh mà kiến lập, tách rời khỏi đã sinh và chưa sinh thì làm sao còn có sự sinh? Cho nên lúc sinh cũng không có sự sinh. Sự lý này đã được giải thích tường tận trong phần phá sự đi trong phẩm *Quán Sự Đi và Đến*.

L2. Biệt phá lúc sinh sinh.

M1. Phá duyên hợp sinh.

- | | |
|---|--|
| <p>(16) Nếu sự sinh do đang-sinh sinh,
Điều này đã nói, ắt không thành;
Tại sao bạn lại dám cả quyết,
Khi nhân duyên hợp thì sẽ sinh?</p> | <p>若謂生時生
是事已不成
云何眾緣合
爾時而得生</p> |
| <p>(17) Nếu pháp là do nhân duyên sinh,
Pháp đó thể tánh là không tịch,
Vì thế sự sinh và đang-sinh,
Cả hai đều là tánh tịch diệt.</p> | <p>若法眾緣生
即是寂滅性
是故生生時
是二俱寂滅</p> |

Luận chủ nói: "Trong ba thời đều không thể sinh." Trong ý của ngoại đạo, nhất định thừa nhận lúc sinh có sự sinh, nhưng vì muốn tránh khỏi cái lỗi "lúc sinh không thể sinh", bèn chuyển đổi mưu kế, cho rằng lúc các duyên hòa hợp có thể sinh [khởi]. Tuy nói các duyên hòa hợp sinh khởi, nhưng chủ ý của họ vẫn là muốn thành lập "lúc sinh có sự sinh." Cho nên Luận chủ đã phê bình họ: "lúc sinh có sự sinh", điều này ở phần trên đã nói là không thành, tại sao ở đây lại nói lúc các duyên hòa hợp thì "sinh." Đây không phải là lúc sinh

có sự sinh hay sao? Sự kiện "lúc nhân duyên hòa hợp có sự sinh", có nghĩa, hoặc là nhân quả đồng thời, hoặc là nhân quả khác thời. Pháp nhân và pháp quả, mỗi pháp đều có tự tướng độc lập tồn tại. Nhân duyên hòa hợp cũng vậy, mà không hòa hợp cũng vẫn như vậy. Cho nên nói có tự tánh, lại nói các duyên hòa hợp sinh khởi, đây là điều thật vô lý. Y vào chính kiến Trung Quán, nếu các pháp hòa hợp sinh khởi thì phải là vô tự tánh. Các duyên vô tự tánh, đương thể là tịch diệt, bốn tánh không tịch. Vì các pháp duyên sinh [bốn tánh tịch diệt], không nên chấp lúc sinh có sự sinh khởi các pháp có tự tánh chân thật. Bởi vì pháp sinh và lúc sinh là pháp quán đảnh giả danh, trong pháp duyên khởi vô tự tánh, cả hai đều là tịch diệt vô sinh.

M2. Phá lúc sinh đã có sự sinh.

N1. Phá sự sinh của sở sinh.

- | | |
|--|--|
| (18) Nếu đích thật có pháp chưa sinh,
Chỉ cần gặp duyên sẽ được sinh,
Như vậy pháp này đã sẵn có,
Thì đâu còn cần sự-sinh sinh. | 若有未生法
說言有生者
此法先已有
更復何用生 |
|--|--|

Nhân duyên sinh pháp là giáo nghĩa căn bản của đức Thế Tôn. Ngoại đạo tuy không nắm được chính xác [nhân duyên sinh pháp], nhưng cũng có căn cứ của họ, cho nên họ không thể buông bỏ [quan điểm] của họ một cách dễ dàng. Hiện nay chúng ta tiếp tục đả phá cái quan niệm cố hữu của họ là "lúc nhân duyên hòa hợp có sự sinh." Giống như Nhất Thiết Hữu Hệ chủ trương xưa nay đã vốn có đủ tất cả pháp, chẳng qua lúc chưa gặp nhân duyên thì chưa sinh khởi, lúc nhân duyên hòa hợp sẽ sinh khởi. Điều này gần giống như những người chủ trương trong nhân có quả. Các nhà Tánh Không Luận nói: "Phàm tồn tại thì phải có sự sinh khởi, nếu không sinh khởi thì không có tồn tại." Cho nên hiện nay, nói các

pháp chưa sinh trước đó đã tồn tại, một khi gặp được duyên thì có sự sinh; các pháp [được sinh nhưng] chưa sinh này, trước đó đã hiện hữu, như vậy, còn cần đến pháp sinh [năng sinh] để làm gì? Bởi vì sinh là khiến cho pháp từ chưa hiện hữu trở thành hiện hữu, nay đã hiện hữu, sự sinh trở thành vô ích. Làm sao có thể nói trước đó đã có, mà sau đó lại [được] sinh?

N2. Phá năng sinh của sinh.

- | | |
|--|--|
| <p>(19) Nếu nói: "Lúc nhân duyên hòa hợp,
Sinh ra sự-sinh, sinh pháp này",
Như vậy, sinh tướng từ đâu đến,
Lại có thể sinh ra sự-sinh?</p> <p>(20) Nếu có sự sinh sinh ra sinh,
Như vậy sinh, sinh sẽ vô cùng,
Nếu rời sinh-sinh có bốn-sinh,
Các pháp đều có thể tự sinh.</p> | <p>若言生時生
是能有所生
何得更有生
而能生是生
若謂更有生
生生則無窮
離生生有生
法皆能自生</p> |
|--|--|

Giả sử nói pháp chưa sinh, trong lúc nhân duyên hòa hợp thì được sinh khởi¹, hơn nữa nói: "Sinh ra sự sinh, sinh pháp này." Thế nhưng, sinh tướng lại từ đâu sinh ra? Làm sao lại có một cái sinh tướng sinh ra cái sinh này? Giả như nói: "Có một cái sinh khác có thể sinh cái sinh này, như vậy, cái sinh lại sinh nữa, và điều này trở thành [lỗi] vô cùng! Giả như nói: "Tách rời sinh sinh mà có thể có bốn sinh." Bốn sinh có thể sinh ra pháp hữu vi, nhưng chính nó lại có thể sinh khởi, không cần phải có sinh-sinh để sinh ra nó, sinh đã có thể tự sinh, tất cả pháp khác đều có thể tự sinh ra chính nó, như vậy đâu cần đến sinh tướng của năng sinh?

K3. Dùng "hữu vô" để phá.

L1. Từ thể hữu vô mà phá.

- | | |
|---|--|
| (21) Nếu pháp là có, không thể sinh,
Nếu pháp không có, không thể sinh,
Vừa có vừa không, không thể sinh,
Nghĩa này phần trên đã giải thích. | 有法不應生
無亦不應生
有無亦不生
此義先已說 |
|---|--|

Các nhà Thực Tại Luận nói "có" tức là thật có, nói "không" tức là tất cả đều không có. Hiện nay dùng quan điểm của họ "thật có tự thể" và "không có tự thể" để đả phá cái "sinh" của họ. Trong đây, trước tiên từ sự "có", "không có" của pháp thể hữu vi để phá, kế đến, dùng sự "có", "không có" của biểu tướng của pháp hữu vi để phá. Ba tướng hữu vi là tướng của pháp hữu vi, mà sinh, trụ là hữu tướng, còn diệt là vô tướng.

Cái sinh đã được đề cập đến là pháp có tự thể thực tại sinh ra? Hay là pháp không có tự thể thực tại sinh ra? Hay là vừa có tự thể thực tại vừa không có tự thể thực tại sinh ra? Giả sử pháp có tự thể thực tại thì pháp đó không thể sinh. Tại sao? Pháp đã là thực hữu thì cần gì phải sinh? Giả định pháp không có tự thể thực tại, không có tức là trên căn bản không hiện hữu. Đã không hiện hữu thì có thể sinh cái gì? Cho nên nói "pháp không có [tự thể] không thể sinh." Người đời thường cho rằng pháp có không thể sinh, điều này có thể thông qua, còn pháp không (vô) tại sao lại cũng không thể sinh? Nên biết, sinh là nhân quả tương sinh. Pháp quả, trên căn bản không có, tự nhiên không thể bàn đến nhân và duyên (năng sinh). Nhân quả cần có năng sinh và sở sinh, phải có tác dụng nhân quả giao tiếp nhau. Hiện nay, tất cả [pháp] quả đều không có, không thể có sự quan hệ nhân quả năng sở giao tiếp. Cho nên [pháp] có không thể sinh, mà [pháp] quả cũng không thể sinh. Có, không đều không thể sinh, thì vừa có vừa không lại càng không thể sinh. Ý nghĩa chi tiết này, phần trên trong phẩm *Quán Nhân Duyên*, bài kệ "trong duyên có quả không có quả, hoặc vừa có quả vừa

không quả, cả ba đều không thể sinh quả", đã được giải thích một cách rõ ràng.

L2. Dùng tướng hữu vô để phá.

(22)	Như khi các pháp đang hoại diệt, Lúc ấy không thể có sự sinh; Nhưng nếu các pháp không hoại diệt, Điều này rất ráo không thể có.	若諸法滅時 是時不應生 法若不滅者 終無有是事
-------------	---	--

Phần trên đều dùng sinh để phá sinh. Hiện nay dùng sự tương quan đối đãi giữa diệt và sinh để phá sự sinh không thành. Cái sinh mà bạn nói đến là đang lúc diệt mà sinh, hay là đang lúc chưa diệt mà sinh? Giả như nói đang lúc diệt có sự sinh. Chính đang lúc diệt, trên thật tế không có sự sinh. Bởi vì sinh và diệt là hai pháp tương phản. Diệt thời không sinh, sinh thời không diệt. Diệt là sự tổn hại của sinh. Giả như nói lúc pháp chưa diệt có sự sinh, điều này cũng không hợp lý. Tất cả pháp hữu vi, niệm niệm sinh diệt, tức sinh tức diệt. Sinh không là diệt, không hề có sự sinh mà không có sự diệt. Cho nên nói: "Nhưng nếu các pháp không hoại diệt, điều này rất ráo không thể có."

J2. Phá trụ.

K1. Dùng "dĩ vị" để phá.

(23)	Pháp không an trụ thì không trụ, Pháp đã an trụ cũng không trụ, Pháp đang an trụ cũng không trụ, Vốn không sinh làm sao mà trụ?	不住法不住 住法亦不住 住時亦不住 無生云何住
-------------	--	--

Phần trên đã phá sự sinh của ba tướng, hiện nay tiếp đến pháp sự trụ, cũng có ba môn. Pháp không trụ là pháp chưa an trụ, pháp [an] trụ là pháp đã an trụ. Cái trước là không an

định, không tĩnh lặng, cái sau là an định bất động. Không an định không tĩnh lặng, dĩ nhiên không thể là sự an trụ. Bởi vì động và tĩnh là hai sự kiện trái ngược nhau. Cho nên nói: "Pháp không an trụ thì không trụ." Thế nhưng, cũng không thể nói rằng sự ngừng nghỉ an định bất động là sự trụ, bởi vì sự trụ tựa hồ là tướng an định, thế nhưng nó là trạng thái từ động sang tĩnh. Nếu tách rời sự kiện từ động sang tĩnh, thì không thể hiểu rõ thế nào là trụ. Cho nên pháp đã an trụ thì không trụ. Ngoại trừ hai pháp chưa trụ và đã trụ ra, cũng không có lúc an trụ. Cho nên nói "sự trụ trong lúc trụ" cũng không thể trụ. Lại nữa, trụ là một giai đoạn từ sinh phát triển đến, phải có sinh mới có trụ. Như phần trên đã nói sự sinh là bất khả đắc, đã không có sinh, làm sao có thể bàn luận đến sự trụ? Cho nên nói: "Vốn không sinh làm sao mà trụ?"

K2. Dùng "hữu vô" để phá.

- | | |
|--|--|
| <p>(24) Nếu khi các pháp đang hoại diệt,
Lúc ấy không thể có sự trụ,
Nhưng nếu các pháp không hoại diệt,
Điều này rốt cuộc không thể có.</p> | <p>若諸法滅時
是則不應住
法若不滅者
終無有是事</p> |
| <p>(25) Nên biết rằng các pháp hữu vi,
Tất cả đều có tướng già chết,
Xưa nay chưa hề thấy pháp nào,
Rời sự già chết mà an trụ.</p> | <p>所有一切法
皆是老死相
終不見有法
離老死有住</p> |

Phần trên dùng Tam thời môn để phá, dùng phương pháp "không sinh cho nên không trụ" để phá. Hiện nay dùng sự tương đãi giữa diệt và trụ để đả phá sự trụ không thành. Vấn đề là lúc đang diệt có sự trụ, hay là lúc chưa diệt có sự trụ? Giả như nói: "Lúc các pháp đang hoại diệt" có sự trụ, điều này không thể được. Bởi vì trong một pháp, hai tướng trụ diệt (trụ là có, diệt là không) là trái nghịch nhau, nếu trụ thì

không diệt, nếu diệt thì không trụ. Diệt là phá hoại sự trụ, cho nên nói "không thể có sự trụ." Giả sử nói lúc pháp không hoại diệt "có sự trụ", điều này cũng có lỗi. Bởi vì không có sự kiện là các pháp không phải "sát na diệt." Tất cả pháp hữu vi, đối với tự thân hữu tình, có đầy đủ lão (tướng dị), tử (tướng diệt); đối với tự thân của phần lớn vật vô tình, có đầy đủ tướng dị và diệt; đối với toàn thể khí thể giới, có đầy đủ tướng hoại và không. Mỗi pháp đều ở trong quá trình diễn biến liên tục, xưa nay chưa thấy pháp nào "rời tướng già chết mà có sự an trụ." Điều này cho thấy lúc chưa diệt có sự an trụ là một sự sai lầm.

K3. Dùng "tự tha" để phá.

(26) Sự trụ không thể tự tướng trụ,	住不自相住
Mà cũng không do tướng khác trụ,	亦不異相住
Như sự sinh không thể tự sinh,	如生不自生
Mà cũng chẳng do tướng khác sinh.	亦不異相生

Bất luận trụ tướng có thể, hay không thể khiến cho pháp hữu vi an trụ, hiện nay hỏi: "Trụ tướng bốn thân nó có đủ tự lực để trụ? Hay là giống như các pháp khác, phải nhờ vào một lực lượng khác mới có thể trụ? Giả như nói trụ, bốn thân nó có thể trụ, như vậy pháp đó phải có tự thể trụ. Pháp đã không thể tự tướng trụ, sự trụ tự nhiên cũng không thể tự tướng trụ. Giả như nói bốn thân của trụ không có lực lượng để tự trụ, mà phải cần lực khác mới có thể trụ, như vậy sự trụ lại cần phải [lực khác để] trụ, và trở thành lỗi "vô cùng." Cho nên nói: "Cũng không do tướng khác trụ." Điều này cũng giống như lập luận ở phần trên nói: "Sự sinh không thể tự sinh, mà cũng không do tướng khác sinh." Thế nhưng phần trên pháp rộng, còn ở đây chẳng qua là phá sơ lược mà thôi. Trụ không thể tự trụ là phá Đại Chúng Hệ thuộc Tự Trụ Phái; "Trụ không do tướng khác trụ" là phá học giả Hữu Bộ thuộc

Tha Trụ Phái. Dùng lỗi "vô cùng" để phá Tha Trụ Phái, họ không thừa nhận có lỗi, họ nói: "Đại trụ khiến tiểu trụ an trụ, tiểu trụ khiến đại trụ an trụ." Sự thật, điều này cũng không thể tránh khỏi lỗi lầm; bởi vì tiểu trụ do đại trụ mà có, làm sao có thể an trụ đại trụ? Đại trụ do tiểu trụ mới có, làm sao có thể khiến cho tiểu trụ an trụ?

J3. Phá diệt.

K1. Dùng "dĩ vị" phá.

(27) Pháp đã hoại diệt, thì không diệt,	法已滅不滅
 Pháp chưa hoại diệt, cũng không diệt,	未滅亦不滅
 Pháp đang hoại diệt, cũng không diệt,	滅時亦不滅
 Vốn đã không sinh làm sao diệt?	無生何有滅

Tướng sinh và tướng trụ không thành, đương nhiên tướng diệt cũng sẽ không thành, cho nên từ đây trở xuống, quán phá tướng diệt, cũng có ba môn. Giả như nói "pháp này đã hoại diệt", đã bị diệt rồi, tác dụng của diệt đã chấm dứt, đã trôi vào quá khứ, như vậy không còn có thể nói là có [diệt]. Giả sự nói "pháp vẫn chưa từng diệt", nếu như chưa có diệt, tức là tác dụng của tướng diệt chưa sinh khởi; đã không có tướng diệt, thì cũng không thể nói nó là "diệt." Tách rời chưa diệt, đã diệt, cũng không có cái "đang diệt", cho nên nói pháp đang diệt cũng không thể thành lập "diệt." Lại nữa, diệt là mặt trái của sinh, có sinh mới có diệt. Phần trên đã giải thích tường tận về việc không có tướng sinh, như vậy làm gì còn có diệt? Cho nên trong ba thời, không thể tìm cầu được "diệt." Điều nay không cần nói cũng có thể biết được.

K2. Dùng "hữu vô" để phá.

L1. Ước định tướng hữu vô để phá.

M1. Dùng tướng trụ để phá diệt.

- | | |
|--|--|
| (28) Nếu như một pháp đã an trụ,
Pháp đó ắt sẽ không hoại diệt,
Nếu như pháp đó không an trụ,
Thì nó cũng sẽ không hoại diệt. | 法若有住者
是則不應滅
法若不住者
是亦不應滅 |
|--|--|

Ở đây dùng sự trụ hữu tướng quán sát sự diệt vô tướng. Giả như nói: "Pháp này có tướng trụ an định bất động", nếu đã an trụ bất động, tự nhiên không thể "diệt." Giả như nói: "Pháp [này] không có tướng trụ an định bất động", thì cũng không thể nói có sự diệt. Bởi vì tất cả pháp tuy tức sinh tức diệt, nhưng diệt là từ hữu (có) đến vô (không có), từ tồn tại đến không tồn tại. Nếu pháp đã tách rời (không có) tướng trụ [để] tồn tại, thì diệt cũng không thể được thành lập. Kể nào có thể tách rời tướng trụ (tồn tại) mà tướng tượng đến sự diệt (vô)? Cho nên Phật pháp nói tướng diệt là pháp hữu vi, là giả tướng của pháp duyên khởi ly tán.

M2. Dùng tướng diệt để phá diệt.

- | | |
|--|--|
| (29) Pháp đó ở trong thời điểm đó,
Không thể nói có sự hoại diệt,
Pháp đó ở trong thời điểm khác,
Cũng không thể có sự hoại diệt. | 是法於是時
不於是時滅
是法於異時
不於異時滅 |
|--|--|

Ở đây trực tiếp từ bốn thân của tướng diệt đả phá tướng diệt không thành. Giả sử nói: "Pháp này tại thời điểm này diệt", đây là điều mâu thuẫn tuyệt đối không thông. Bởi vì một mặt thừa nhận có pháp này đang tồn tại, đồng thời lại nói pháp này hiện tại đang diệt mất. Đây chẳng phải là có sự mâu thuẫn "hữu vô đồng thời hiện hữu" hay sao? Cho nên nói: "Pháp đó đang trong thời điểm đó, không thể nói có sự hoại diệt." Giả sử nói: "Hiện tại là hữu (có), cho nên lúc này không diệt. Phải đến một sát na sau mới diệt." Điều này cũng nói không thông! Vì sao? Lúc này, pháp này chưa có diệt,

khác thời, lại không có pháp này. Không có pháp này, đã mất đi ý nghĩa "pháp này diệt", như vậy làm sao còn có thể thành sự "diệt"? Cho nên nói: "Pháp đó ở trong thời điểm khác, cũng không thể có sự hoại diệt."

M3. Dùng tướng sinh để phá diệt.

- | | |
|--|--|
| (30) Nên biết rằng tất cả các pháp,
Đều không có cái tướng sinh khởi,
Bởi vì không có tướng sinh khởi,
Nên cũng không có tướng hoại diệt. | 如一切諸法
生相不可得
以無生相故
即亦無滅相 |
|--|--|

Ở đây dùng sự bất khả đắc của tướng sinh để quán sát tướng diệt cũng bất khả đắc. Trong "tất cả các pháp" "đều không có tướng sinh khởi." Như trong phẩm *Quán Nhân Duyên* dùng bốn môn (tự, tha, cộng, và vô nhân) để quán sát sinh bất khả đắc, v.v... Cho nên "không có tướng sinh" trở thành đại pháp căn bản của Phật pháp. Bởi vì tất cả pháp "không có tướng sinh khởi", cho nên "không có tướng hoại diệt." Đã không sinh thì làm gì mà có diệt?

L2. Từ pháp thể có, không mà phá.

- | | |
|--|--|
| (31) Nếu các pháp là có tự tánh,
Thì sẽ không có sự hoại diệt,
Bởi vì không thể trong một pháp,
Mà có cả hai tướng hữu, vô. | 若法是有者
是即無有滅
不應於一法
而有有無相 |
| (32) Nếu các pháp không có tự tánh,
Thì cũng không có sự hoại diệt,
Như đầu thứ hai của một người,
Vì không có, nên không thể chặt. | 若法是无者
是即無有滅
譬如第二頭
無故不可斷 |

Ở đây từ sự có hay không có của pháp thể, phá tướng diệt là "bất khả đắc." Giả như nói: "Pháp thể có tự tánh", thì không

thể nói là có sự diệt. Bởi vì pháp thể thật hữu tồn tại thì sẽ thường trụ, vật thể thường trụ thì làm sao có thể nói đến sự diệt của nó? Đồng thời, trong một pháp không thể nói có hai tướng "có, không" đồng thời tồn tại. Nếu đã có ánh sáng, thì không thể nói có bóng tối. Giả như nói: "Pháp thể không có [tự tánh]", như vậy cũng không thể nói có tướng diệt. Bởi vì diệt là sự phủ định của "hữu." Hiện nay, trên căn bản, không có pháp thể, thì làm sao có thể nói đến sự diệt không diệt? "Như đầu thứ hai của một người", trên căn bản đã không thật có, cho nên "không thể chặt [đầu]." Như vậy, pháp thể hoặc thật có, hoặc thật không, đều không thể thành lập tướng diệt.

K3. Dùng "tự tha" để phá.

(33) Các pháp không thể tự hoại diệt,	法不自相滅
Cũng không do pháp khác hoại diệt,	他相亦不滅
Như các pháp không thể tự sinh,	如自相不生
Mà cũng không do pháp khác sinh.	他相亦不生

Chúng ta đã có thể thấy rõ việc dùng môn "tự tha" để phá sinh phá trụ. Hiện nay dùng môn "tự tha" để phá diệt. Hai câu đầu của bài kệ, từ tướng diệt không thể tự diệt, cùng một tướng khác (diệt diệt) cũng không thể diệt, để trực tiếp phá tướng diệt của tự tánh. Hai câu sau của bài kệ, "Như các pháp không thể tự sinh, mà cũng không do pháp khác sinh", có thể biết tướng diệt cũng không thể tự diệt và diệt cái khác (tha diệt). Hơn nữa, tướng diệt phải đợi tướng sinh mà thành lập, hiện nay tướng sinh đã không sinh, làm sao còn có thể thành lập tướng diệt! Phàm tất cả lập luận của việc sử dụng môn "tự tha" để phá sinh, đều có thể áp dụng vào việc phá diệt. Ở đây sẽ không nói nhiều.

H2. Tổng kết tất cả pháp đều không thành.

(34) Ba pháp sinh, trụ, diệt, không thành,	生住滅不成
Cho nên không có pháp hữu vi,	故無有有為
Nếu như không có pháp hữu vi,	有為法無故
Làm sao mà có pháp vô vi?	何得有無為

Ba tướng sinh, trụ, diệt là tướng tiêu biểu của pháp hữu vi. Pháp hữu vi cần phải có ba tướng này, tách rời khỏi ba tướng này, không có cách nào để biết pháp đó là hữu vi. Từ phần trên đến đây, quán sát tường tận ba tướng đã không thể được thành lập, cho nên "không có pháp hữu vi." Hai câu dưới của bài kệ, tiếp đến đả phá pháp vô vi. Pháp vô vi được định nghĩa là "không sinh, không trụ, không diệt." Có người không biết ý nghĩa chân thật của pháp vô vi do đức Phật nói, bèn thành lập nhiều loại pháp vô vi, như trạch diệt vô vi, phi trạch diệt vô vi, v.v... Cho rằng ở ngoài pháp hữu vi, riêng có pháp thể vô vi tồn tại. Họ không biết rằng đức Phật nói vô vi là không tách rời khỏi hữu vi, đối đãi với hữu vi mà nói vô vi. Chỉ bày pháp hữu vi như huyền không thật, sinh không từ đâu đến, diệt cũng không đi về đâu. Từ sự bất khả đắc của thực sinh, thực trụ, thực diệt, từ phương diện phủ định, gọi chúng là bất sinh, bất trụ, bất diệt. Hoặc là chỉ rõ chúng xưa nay vốn là Tánh Không, hoặc chỉ cho sự thể ngộ bất sinh (trạch diệt). Đây là sự khai hiển duyên khởi nghĩa không. Đức Phật có bao giờ cho rằng có pháp vô vi chân thật bất sinh bất diệt? Nếu như có thể hiểu rõ sự vô tánh bất khả đắc của ba tướng hữu vi, tức là có thể ngộ nhập vô vi pháp không. Trong một số kinh điển, nhân vì người học đạo chấp có pháp vô vi chân thật xa lìa pháp hữu vi hư dối, cho nên nói sự bất nhị của hữu vi vô vi, phi hữu vi vô vi. Nếu rõ ý nghĩa kinh điển, biết rằng ý nghĩa của Phật pháp là như vậy, cùng một ý thú với sự chuyên nói hữu vi vô vi. Còn những kẻ chấp vào ngôn tự, thì kiên quyết chấp trước, cho rằng pháp

vô vi là không cứu cánh, còn bất nhị trung đạo của phi hữu vi vô vi mới là cứu cánh chân thật. Chúng ta dẫn chứng ý thú của Luận chủ, phải nên nói rõ cho họ biết: "nhị" còn không thành, làm gì lại còn có "bất nhị"!

G2. Hiện rõ chánh nghĩa của ba tướng.

(35)	Giống như huyễn hóa, như mộng寐,	如幻亦如夢
	Lại giống như thành càn thất bà,	如乾闥婆城
	Tướng của ba pháp sinh, trụ, diệt,	所說生住滅
	Rốt ráo cũng giống như mộng, huyễn.	其相亦如是

Phần trên hiển bày chi tiết ba tướng là bất khả đắc, nhưng sự bất khả đắc của ba tướng là thắng nghĩa tự Tánh Không, còn từ lập trường thế tục để giả danh, không thể không có [ba tướng]. Nói [ba tướng] là không (vô) thì là phá hoại thế tục, còn nói nó là bất không thì là phá hoại thắng nghĩa. Hơn nữa, tục phá chân không thành, mà chân phá tục cũng không thành, hai đế đều bị thất hoại. Đây là những kẻ ngu trong Phật pháp. Cho nên, phần trên hiển rõ "chân không", còn bài kệ này nói rõ "tục hữu", cũng là ngăn chặn sự phá hoại thế tục [đế] của nhóm Phương Quảng Đạo Nhân.

Ý nghĩa của bài kệ này rất đơn giản thiết yếu, đề cử ba loại thí dụ: như huyễn, như mộng, như thành càn thất bà để nêu rõ ba tướng sinh, trụ, diệt cũng giống như vậy. *Huyễn*, cũng giống như biến huyễn của ma thuật, y vào một số vật dụng, dùng những phương thuật nào đó, bèn hiện khởi một loại hình thái, đánh lừa tai mắt của người xem. *Mộng*, là trong khi ngủ, tâm thức bị mất đi năng lực thống nhiếp, nhiều loại ký ức tạp loạn hiện khởi, cảm giác như thế này thế nọ. *Thành càn thất bà*, tức là lầu các trên không trung, ảo ảnh trên mặt biển. Ba loại này, theo ý kiến của một số học giả Thanh Văn, đây là thí dụ của vô thường, vô ngã, không

phải nói về không. Ý vào ý kiến của một số học giả Đại Thừa, đây là thí dụ tất cả cảnh giới là duy tâm sở hiện. Theo ý nghĩa hiện nay, tất cả ý kiến nêu trên đều không đúng, mà là trực tiếp hiển thị tự Tánh Không của tất cả các pháp (bài tụng này dùng ba thí dụ chỉ cho ba tướng). Đại Trí Độ Luận nói: "Huyễn tướng pháp nhĩ, tuy không (vô) nhưng có thể thấy, có thể nghe." Như nhà ảo thuật huyễn hiện ra trâu ngựa, tuy không thật có trâu ngựa, nhưng huyễn cảnh rất giống trâu ngựa, mà người nhìn cũng thấy rõ ràng là trâu ngựa. Pháp tướng không loạn, quyết không vì chúng không phải thật mà có thể chỉ đông nói tây. Chúng (các pháp) tuy hiện ra tướng trâu ngựa đánh lừa tai mắt của chúng sinh, nhưng nếu chịu khó quán sát, trên thật tại, không có sự tồn tại của trâu ngựa. Tự tánh bất khả đắc, nhưng giả tướng phân minh không loạn, đây là chỉ rõ ý nghĩa giản yếu của ba thí dụ này. Huyền, thí dụ cho giả danh có thể có, mà cũng thí dụ tự tánh bốn không. Ở đây chúng ta không bàn luận đến việc dùng thí dụ này để thí dụ vô thường. Nếu nói dùng những thí dụ này để thí dụ duy tâm, đây thật là đi ngược thể tục. Như thành càn thất bà, quyết định không phải là sản vật của tâm chúng ta. Hoặc tại bờ biển, hoặc trên sa mạc, nhân vì sự quan hệ của không khí, ánh sáng, v.v..., những người đứng ở xa, hình ảnh đó huyễn hiện trước mắt. Lại như mộng, hoặc giả có thể nói là có kinh nghiệm quá khứ huân tập tự tâm, nhưng còn những cảm giác trên thân người đang ngủ, như quá đói, quá no, cảm giác nóng, lạnh, lại còn những yếu tố bên ngoài như tiếng động, mùi hương, v.v..., không một yếu tố nào mà không dẫn khởi mộng cảnh, quyết chắc không phải chỉ do tự tâm, hoặc kinh nghiệm quá khứ mà thôi. Đến như cảnh huyễn của các nhà ảo thuật, ngoài những vật để tạo dựng huyễn cảnh, pháp thuật của nhà ảo thuật, còn phải do nhiều loại nhân duyên hòa hợp, thì mới hiển hiện ra huyễn cảnh. Từ cái nhìn của học giả Tánh Không, tất cả các pháp đều do sự hòa hợp của căn, cảnh và thức mà huyễn

hiện, chúng có thể quan hệ với tâm thức, nhưng không thể nói duy tâm. Từ phương diện thế tục [đế] mà nói, một sắc, một tâm đều giả danh như huyễn; từ thắng nghĩa [đế] mà nói, một sắc, một tâm, không gì không phải Tánh Không. Y vào sự giải thích ở trên, ba tướng như huyễn, nhưng quyết không phủ định sự giả hữu của ba tướng. Tất cả pháp là Tánh Không, cho nên là vô thường, giả danh như huyễn, tức sinh tức trụ tức diệt. Tự tánh bất khả đắc, bởi vì không phải là tự tánh hữu, mà là duyên khởi, cho nên không mất đặc tánh của ba tướng vừa là đồng thời, vừa là trước sau. Bất tức bất ly, tất cả đều được thành lập.

Chú thích

¹ Pháp này y vào bất tương ưng hành "sinh" mà sinh khởi.

Phẩm 8. Quán Sự Tạo Nghiệp và Kế Tạo Nghiệp

Trong phần quán thể gian tập, hai phẩm đầu luận cứu vấn đề "từ phiền não đắm nhiễm mà có sinh diệt." Trong tập đế, ái và thủ vốn là hai động lực chủ yếu trong sự tạo nghiệp và sự thọ quả báo. Bởi vậy, ba phẩm kế sẽ thuyết minh về sự tạo nghiệp, kế tạo nghiệp, và sự thọ báo. Kinh A Hàm nói: "Không có người tạo nghiệp nhưng lại có quả báo." Điều này có nghĩa là tuy không có sự tạo nghiệp và kế tạo nghiệp [có tự tánh], nhưng nghiệp lực và quả báo hoàn toàn không sai chạy (nhân nào quả đó). Kinh Duy Ma Cật cũng nói: "Không có ngã, không có sự thọ báo, không có kế tạo nghiệp nhưng quả báo của các nghiệp thiện ác cũng không mất (Hán: vô ngã, vô thọ, vô tác giả, thiện ác chi nghiệp diệt bất vong 無我無受無作者, 善惡之業亦不亡)." Nhưng đây chỉ là muốn luận phá thần ngã của ngoại đạo mà nói như vậy.

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

Tương tự, tuy nói có nghiệp và quả báo, nhưng cái tự tánh thực sự của nghiệp và quả báo vẫn là bất khả đắc. Lại nữa, sự tạo nghiệp, kế tạo nghiệp, sự cảm thọ, người cảm

thọ, nghiệp, quả báo đều không có tự tánh thực sự; bởi vậy, khi kinh nói: "tự tác tự thọ", điều này là nương vào duyên khởi giả danh mà nói. Những sự tạo nghiệp, thọ báo duyên khởi như huyễn này là điều khó hiểu nhất trong Phật Pháp. Do vì bỏ quên sự kiện giả danh như huyễn này cho nên Độc Tử Bộ mới chủ trương có kẻ tạo nghiệp kẻ thọ báo bất khả thuyết (Hán: bất khả thuyết đích tác giả, thọ giả 不可說的 作者受者), và một số học giả Đại Thừa mới chủ trương có Như Lai Tạng làm nhân cho sự thiện và bất thiện.

E2. Có làm ắt thọ.

F1. Quán sự tạo nghiệp và kẻ tạo nghiệp.

G1. Chánh thức phá.

H1. Ngăn hý luận.

I1. Thật có thật không.

J1. Nêu.

(1)	Nếu kẻ tạo nghiệp là thật có,	決定有作者
	Không thể tạo ra nghiệp thật có,	不作決定業
	Nếu kẻ tạo nghiệp là không có,	決定無作者
	Không thể tạo ra nghiệp không có.	不作無定業

Kẻ tạo nghiệp (Hán: tác giả) là kẻ có thể (năng) tạo nghiệp. Chữ "nghiệp" của sự tạo nghiệp có nghĩa là sự nghiệp. Ba nghiệp thân khẩu ý của kẻ tạo nghiệp dẫn khởi năng lực chiêu cảm quả báo, cũng gọi là "làm ra" nghiệp. Kẻ tạo nghiệp và sự tạo nghiệp này là thật có? Hay là thật không? Theo kiến giải thông thường, kẻ tạo nghiệp (năng tạo) và sự tạo nghiệp (sở tạo), nếu không phải là thật có, thì phải là thật không (vô). Bốn luận gọi tên là quyết định hữu (thật có) và quyết định vô (thật không). Những kẻ đã thâm nhiễm tự tánh kiến, không ra ngoài hai biên kiến (thật có, thật không) này, cho nên chúng ta dùng phương pháp "hữu vô song quan" để quán sát. Giả như nói: "thật có" kẻ tạo nghiệp, thì

không nên tạo nghiệp thật có. Giả như nói [thật] không có kẻ tạo nghiệp, cũng không nên tạo nghiệp thật có (vô định nghiệp). Tuy có phương pháp "song quan" để quán phá, nhưng trong phần giải thích bên dưới, Luận chủ chỉ đề cập đến kẻ tạo nghiệp thật có không tạo nghiệp thật có, bởi vì kẻ tạo nghiệp thật có, nghiệp thật có còn bất khả đắc, huống chi không có kẻ tạo nghiệp, không có sự tạo nghiệp? Cho nên điều này không cần phải nói thêm.

J2. Thích thành.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (2) | Nghiệp thật có, không do tạo tác,
Và cũng không có người tạo tác,
Kẻ tạo nghiệp sẽ không tạo nghiệp,
Như vậy họ cũng không có nghiệp. | 決定業無作
是業無作者
定作者無作
作者亦無業 |
| (3) | Nếu thực sự có kẻ tạo nghiệp,
Và nếu thật có sự tạo nghiệp,
Vậy người tạo nghiệp, sự tạo nghiệp,
Đều sẽ phạm vào lỗi không nhân. | 若定有作者
亦定有作業
作者及作業
即墮於無因 |
| (4) | Nếu đã phạm vào lỗi không nhân,
Như vậy sẽ không nhân, không quả,
Không sự tạo nghiệp, người tạo nghiệp,
Cũng không có phương tiện tạo nghiệp. | 若墮於無因
則無因無果
無作無作者
無所用作法 |
| (5) | Nếu không có nghiệp, người tạo nghiệp,
Thì sẽ không tội cũng không phước,
Và bởi vì không có tội phước,
Quả báo của tội phước cũng không. | 若無作等法
則無有罪福
罪福等無故
罪福報亦無 |
| (6) | Nếu không quả báo của tội phước,
Thì sẽ không có quả Niết Bàn,
Như thế những việc đã tạo tác,
Rốt ráo sẽ không cho ra quả. | 若無罪福報
亦無有涅槃
諸可有所作
皆空無有果 |

Tại sao nói kẻ tạo nghiệp thật có không tạo tác nghiệp thật có? Bởi vì, giả sử nói nghiệp tự có thể tánh chân thật quyết

định, điều này không thể thành lập ý nghĩa tạo tác [nghiệp]. Nghiệp này tự thể đã thành tựu, không phải do sự tạo tác của kẻ tạo nghiệp mới có (hiện hữu), mà nghiệp đó [trên căn bốn] cũng không dùng đến kẻ tạo nghiệp. Cho nên nói: "Nghiệp thật có không do tạo tác, và cũng không có người tạo tác." Ngược lại, giả sử nói ngã (kẻ tạo nghiệp) tự có thể tánh quyết định, không cần do nghiệp [tạo tác] thành lập, điều này cũng không thể thành lập ý nghĩa của sự tạo nghiệp. Hơn nữa, tách rời nghiệp mà trước đó đã có tự thể của kẻ tạo nghiệp, kẻ tạo nghiệp này sẽ không có quan hệ với nghiệp. Sự tạo nghiệp và kẻ tạo nghiệp phải có quan hệ nương tựa mà không tách rời nhau, sau đó mới có thể trở thành quan hệ nhân quả. Cho nên nói: "Kẻ tạo nghiệp sẽ không tạo nghiệp, như vậy họ cũng không có nghiệp." Nói kẻ tạo nghiệp, nói tạo nghiệp, xưa nay cần phải thành lập tánh nhân quả của năng tác và sở tác, thế nhưng, những kẻ chấp tự thể là thật có, sẽ không thể thành lập mục đích của họ.

Kế đến, tiếp tục đả phá. Nếu như chấp trước nhân và pháp khác biệt, trước khi tạo nghiệp, "thật có kẻ tạo nghiệp", hoặc, trước [khi có] kẻ tạo nghiệp, "thật có sự tạo nghiệp", như vậy kẻ tạo nghiệp và sự tạo nghiệp sẽ bị "phạm vào lỗi không nhân." Nên biết, do sự tạo nghiệp, cho nên mới gọi là kẻ tạo nghiệp. Nếu nói trước khi tạo nghiệp, quyết chắc đã có kẻ tạo nghiệp, như vậy là tách rời khỏi nhân (sự tạo nghiệp) mà có quả (kẻ tạo nghiệp). Kẻ tạo nghiệp không từ nhân duyên sinh, cho nên gọi là không nhân mà có quả. Tương tự, sự tạo nghiệp là do kẻ tạo nghiệp tạo ra, nếu nói nó đã có trước kẻ tạo nghiệp, sự tạo nghiệp cũng không từ nhân duyên mà có, cho nên nó cũng là không nhân. Bài kệ (2) nói không thể có sở tác. Bài kệ (3) nói kẻ tạo nghiệp và sự tạo nghiệp là không nhân. Nếu như kẻ tạo nghiệp và sự tạo nghiệp không từ nhân duyên mà có, thì điều này có lỗi gì? Lỗi này rất lớn! Giả định kẻ tạo nghiệp và sự tạo nghiệp

là không nhân, không có nhân, trên căn bản không thể thành lập. Hơn nữa, kẻ tạo nghiệp là kẻ tạo nghiệp, sự tạo nghiệp là sự tạo nghiệp, hai bên đều không có nhân, đương nhiên cũng sẽ không có quả. Nếu thật sự nhân và quả đều bất khả đắc, như vậy thì còn lại cái gì? Nghĩa là "không sự tạo nghiệp, kẻ tạo nghiệp, cũng không có phương tiện tạo nghiệp." Không sự tạo nghiệp là không có nghiệp được tạo tác, cũng có thể nói là không có động tác tạo ra quả. Không kẻ tạo nghiệp, nghĩa là không có cái ngã có thể tạo tác [ra nghiệp]; không có phương tiện tạo nghiệp, nghĩa là những công cụ (phương tiện) tạo nghiệp cũng là bất khả đắc.

Từ đây, nếu suy luận tiếp tục thì sẽ đưa đến tà kiến là sự bài bác tất cả đều là không. Bởi vì sự tạo nghiệp, kẻ tạo nghiệp, phương tiện tạo nghiệp đều bất khả đắc, như vậy, tội hành của ác nghiệp, phước hành của thiện pháp, cũng đều là không có. Cho nên nói: "Nếu không có nghiệp, kẻ tạo nghiệp, sẽ không có tội, không có phước." Tội hành chiêu cảm quả báo tội ác, phước hành chiêu cảm quả báo phước lạc, đương nhiên cũng là bất khả đắc. Cho nên nói: "Quả báo của tội phước cũng không." Có nghiệp hành của tội phước và quả báo của tội phước thì mới có nhân quả thế gian sinh tử, và y vào đó mà có pháp xuất thế siêu thoát [sinh tử]. Giả như không có những thứ này, thì đây là đã phá hoại thế gian, mà cũng là phá hoại xuất thế gian. Cho nên nói: "Nếu không quả báo của tội phước, thì sẽ không có quả Niết bàn." Niết bàn là y vào sự tu tập thánh đạo vô lậu mà chúng đắc, mà cũng là do nhân vô lậu thù thắng hiển hiện. Trong kinh nói: "Có nhân có duyên thế gian tập, có nhân có duyên tập thế gian, có nhân có duyên thế gian diệt, có nhân có duyên diệt thế gian." Tất cả pháp thế gian xuất thế gian đều không tách rời khỏi nhân quả, cho nên nếu như không thể thành lập nhân quả, sự khổ tập thế gian là bất khả thuyết, diệt đạo xuất thế gian cũng là bất khả thuyết, tất cả sự tạo tác đều là không, vô

nhân quả. Như vậy chúng ta hãy còn siêng năng tu tập, tinh tiến tu học Phật pháp để làm gì?

12. Vừa có vừa không.

- | | |
|---|--|
| (7) Kẻ tạo nghiệp vừa có vừa không,
 Không tạo nghiệp vừa có vừa không,
 Vì hai tướng "có, không" trái ngược,
 Một nơi không thể có hai tướng. | 作者定不定
不能作二業
有無相違故
一處則無二 |
|---|--|

Phần trên nói kẻ tạo nghiệp, hoặc thật có, hoặc thật vô, không thể thành lập sự tạo nghiệp. Như vậy, đối phương lại chuyển đổi phương kế, nói: "Kẻ tạo nghiệp vừa thật có vừa không thật có, có thể tạo tác nghiệp vừa thật có vừa không thật có." Cái vừa có vừa không có (diệc hữu diệc vô) này, tuy có vẻ giống như Tánh Không giả danh của các nhà Tánh Không, nhưng trên thật tế không đồng. Trong ý niệm của họ, không phải là thật có, thì là thật không. Có, không là hai sự kiện trái ngược nhau, chắc chắn không đồng với Tánh Không giả danh của các nhà Tánh Không là tương thành mà không tương đoạt (không chống trái nhau), vừa có vừa không. Có người nói: "Lúc không có sự tạo nghiệp, không chắc chắn có kẻ tạo nghiệp, sau khi tạo nghiệp thì chắc chắn có kẻ tạo nghiệp. Lúc chưa chiêu cảm quả báo, chắc chắn có sự tạo nghiệp, sau khi đã chiêu cảm quả báo, thì không chắc chắn có sự tạo nghiệp." Đây là kiến giải của Ẩm Quang Bộ, họ ước định thời gian dài mà nói, nếu như trong khoảng một sát na, ai có thể kiến lập vừa có vừa không? Kẻ tạo nghiệp vừa có vừa không không thể tạo hai nghiệp vừa định vừa bất định. Định, bất định tức là có và không có. Hai tánh thật có, thật không là trái ngược nhau, làm sao kẻ tạo nghiệp ở một nơi mà có thể nói [họ] vừa có vừa không có? Hoặc sự tạo nghiệp ở một nơi, mà có thể nói nó có hai tánh là vừa có vừa không có? Cho nên nói "không thể có hai tướng."

13. Một có một không.

- | | |
|--|--|
| <p>(8) Người có, không thể tạo nghiệp không,
Người không, không thể tạo nghiệp có,
Nếu người, nghiệp hiện hữu đồng thời,
Sẽ phạm vào lỗi đã nói trên.</p> | <p>有不能作無
無不能作有
若有作作者
其過如先說</p> |
|--|--|

Hiện nay dùng "Một có một không" (Nhất hữu nhất vô) để phá. Nếu nói có kẻ tạo nghiệp, nhưng không có sự tạo nghiệp, hoặc nói không có kẻ tạo nghiệp, nhưng có sự tạo nghiệp, đều không thể thành lập sự tạo nghiệp. Bởi vì, có nhân không có quả, hoặc có quả không có nhân, một có một không, hai bên không thể tiếp xúc, không thể tạo thành sự quan hệ. Cho nên kẻ tạo nghiệp thật có không thể tạo nghiệp không có, kẻ tạo nghiệp không có không thể tạo nghiệp thật có. Hoặc giả [chúng ta] có cảm tưởng rằng: "Một có một không, khó có thể thành lập sự tạo nghiệp. Muốn thành lập quan hệ nhân quả, phải cần có kẻ tạo nghiệp và sự tạo nghiệp." Thế nhưng, nếu trước tiên có sự tạo nghiệp, thì hãy còn cần kẻ tạo nghiệp làm gì? Còn nếu kẻ tạo nghiệp có trước sự tạo nghiệp, thì kẻ [tạo nghiệp] đó rất ráo tạo tác cái gì, mà được gọi là kẻ tạo nghiệp? Sự lỗi lầm "nếu người, nghiệp hiện hữu đồng thời", đã sớm được đề cập ở phần trên, không phiền lập lại ở đây.

14. Đây một kia ba.

- | | |
|---|--|
| <p>(9) Kẻ tạo nghiệp không tạo nghiệp có,
Cũng không tạo tác nghiệp không có,
Hoặc tạo nghiệp vừa có vừa không,
Lỗi lầm này đã nói ở trên.</p> | <p>作者不決定
亦不作不定
及定不定業
其過如先說</p> |
| <p>(10) Kẻ tạo nghiệp, hoặc có, không có,
Hoặc là vừa có vừa không có,</p> | <p>作者定不定
亦定亦不定</p> |

**Đều không thể tạo tác ra nghiệp,
Lỗi lầm này đã nói ở trên.**

不能作於業
其過如先說

Từ quan điểm về tự tánh nhìn kẻ tạo nghiệp và sự tạo nghiệp, nói kẻ tạo nghiệp có thể tạo nghiệp, điều này không thể được thành lập, bởi vì sự tạo nghiệp thật có, "kẻ tạo nghiệp không tạo nghiệp thật có"; sự tạo nghiệp không thật có, kẻ tạo nghiệp "cũng không tạo nghiệp không có; sự tạo nghiệp vừa có vừa không có, kẻ tạo nghiệp cũng không tạo nghiệp vừa có vừa không có. Nói kẻ tạo nghiệp có thể tạo nghiệp, cái nghiệp [được tạo] không ra ngoài ba nghiệp vừa nêu trên. Lỗi lầm ở đây giống như ở trên, trong các phần: Thật có thật không, Vừa có vừa không, Một có một không đã phân biệt giải thích qua. Ngược lại nói, kẻ tạo nghiệp thật có, không thể tạo nghiệp; kẻ tạo nghiệp không thật có, không thể tạo nghiệp; mà kẻ tạo nghiệp vừa thật có vừa không thật có cũng không thể tạo nghiệp. Lý do mà họ không thể tạo nghiệp đã được giải thích ở phần trên. Dem ba loại kẻ tạo nghiệp, ba loại sự tạo nghiệp, phân biệt phối hợp thành chín trường hợp:

- A) Kẻ tạo nghiệp thật có,
 - 1. Không tạo nghiệp thật có,
 - 2. Không tạo nghiệp không có,
 - 3. Không tạo nghiệp vừa có vừa không [có].
- B) Kẻ tạo nghiệp không thật có,
 - 4. Không tạo nghiệp thật có,
 - 5. Không tạo nghiệp không có,
 - 6. Không tạo nghiệp vừa có vừa không [có].
- C) Kẻ tạo nghiệp vừa có vừa không có,
 - 7. Không tạo nghiệp thật có,
 - 8. Không tạo nghiệp không có,
 - 9. Không tạo nghiệp vừa có vừa không [có].

H2. Hiện thị chính kiến.

(11) Có nghiệp nên có kế tạo nghiệp,	因業有作者
Có kế tạo nghiệp nên có nghiệp,	因作者有業
Đây là ý nghĩa thành lập nghiệp,	成業義如是
Mà không có phương cách nào khác.	更無有餘事

Đối phương chấp kế tạo nghiệp và sự tạo nghiệp là thật có, hoặc không có, hiện nay đã bị phá. Các nhà Tánh Không rất ráo có hay không có hai pháp này? Nếu như mặt sát hai pháp này thì cũng bị rơi vào tà kiến, còn nếu thừa nhận hai pháp này, rất ráo sẽ như thế nào? Luận chủ nói: "Kế tạo nghiệp và sự tạo nghiệp nương tựa nhau mà tồn tại, hai bên đều là từ nhân duyên sinh, không có tự tánh, nhưng hiện hữu rõ ràng." Điều này muốn nói: Kế tạo nghiệp sở dĩ được gọi là kế tạo nghiệp là nhân vì có sự tạo nghiệp mới có kế tạo nghiệp. Nghiệp sở dĩ được gọi là nghiệp là nhân vì có kế tạo nghiệp nên mới có sự tạo nghiệp. Do đây, kế tạo nghiệp và sự tạo nghiệp được thành lập do pháp tắc hổ tương quán đãi giả danh. Giả sử tách rời kế tạo nghiệp, thì sự tạo nghiệp là bất khả đắc; tách rời sự tạo nghiệp, thì kế tạo nghiệp cũng là bất khả đắc. Ý nghĩa của sự thành lập kế tạo nghiệp và sự tạo nghiệp là như vậy. Ngoại trừ ý nghĩa duyên khởi này ra, không còn phương cách nào khác để thành lập [kế tạo nghiệp và sự tạo nghiệp].

Các học giả Tam Luận Tông thời cổ, y vào bài kệ (2) "Nghiệp thật có...", thành lập Sơ chương nghĩa, y vào bài kệ (11) này, thành lập Trung giả nghĩa. Sơ chương nghĩa đã phá đối phương, Trung giả nghĩa hiện thị chánh nghĩa. Như nói: Kế tạo nghiệp là người, sự tạo nghiệp là pháp, mỗi bên đều có tánh quyết định, không y vào người mà có pháp, không y vào pháp mà có người. Như vậy, người không từ pháp mà có, người là tự chính mình, pháp không từ người mà có, pháp là

tự chính nó. Người và pháp đều tự hiện hữu, tự hiện hữu tức là tự tánh hữu, mất đi ý nghĩa nhân duyên, đây là tà kiến, không phải Phật pháp. Ngược lại, người không tự chính mình, y vào pháp mà có người, pháp không tự chính nó, y vào người mà có pháp. Như vậy, người và pháp đều do nhân duyên mà có, nhân duyên có tức là giả người giả pháp, giả người giả pháp tức là không người không pháp. Từ giả tiến nhập trung [đạo]. Nói cách khác, không người không pháp nhưng giả danh là người là pháp. Đây tức là Trung hậu giả (sau trung là giả [danh]). Thiên Thai Tông thành lập cái diệu giả bất tư nghị là vì muốn phá cái nhân duyên giả này. Thế nhưng, các luận sư của Tam Luận Tông y vào phẩm này của ngài Long Thọ, y vào nhân duyên tương đãi giả [danh], để kiến lập tất cả pháp, mà cũng là để đả phá tất cả pháp.

G2. Loại phá.

(12) Như phá tạo nghiệp, kẻ tạo nghiệp,	如破作作者
Phá thọ, kẻ thọ, cũng như thế,	受受者亦爾
Hơn nữa, đối với tất cả pháp,	及一切諸法
Phá sự vọng chấp cũng như vậy.	亦應如是破

Như vậy, phần trên đã phá sự tạo nghiệp và kẻ tạo nghiệp là bất khả đắc. Đả phá sự cảm thọ và kẻ cảm thọ cũng sẽ tương tự như vậy. Cảm thọ là pháp năm uẩn, kẻ cảm thọ là người. Có người thì mới có pháp cảm thọ của năm uẩn, có pháp cảm thọ của năm uẩn thì mới có người. Tách rời pháp cảm thọ của năm uẩn thì người là bất khả đắc, tách rời kẻ cảm thọ thì sự cảm thọ của pháp năm uẩn cũng là bất khả đắc. Tất cả cái này đều do nhân duyên hòa hợp mà có, duyên sinh vô tự tánh, vô tự tánh tức là không. Trong cái không vô tự tánh này, chỉ có sự cảm thọ và kẻ cảm thọ giả danh. Như đả phá kẻ cảm thọ và sự cảm thọ cách này, tất cả các pháp khác có

quan hệ nhân quả, quan hệ người và pháp, đều có thể dùng phương pháp tương tự để đả phá và thành lập.

Phẩm 9. Quán Bốn trụ

Bốn trụ là tên gọi khác của thần ngã. Trụ có nghĩa là an định, bất động, bản có nghĩa là xưa nay vốn có, thường trụ không biến đổi, đây tức là chỉ cái ngã.

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

Hữu tình, bất luận là nhân loại hay súc sinh, đều có những hoạt động nhận thức cùng cảm giác sống động. Cái tri giác này là các căn như mắt, tai, v.v..., hay là tâm thức hiểu biết? Sự cảm thọ và sáu căn có một liên hệ mật thiết, nhưng năm căn là sắc pháp làm sao có thể cảm thọ cảnh giới mà sinh ra tri giác? Có người cho rằng: "Mắt có thần kinh thị giác, tai có thần kinh thính giác,..., thân có thần kinh xúc giác, trung khu của thần kinh tức là đại não. Nương vào tác dụng cảm thọ của thần kinh có thể thuyết minh được sự tri giác." Nhưng cũng có người cho rằng: "Thần kinh và cảm giác tuy có sự quan hệ, nhưng thần kinh hệ là vật chất, làm sao có thể chuyển khởi tác dụng của ý thức chủ động?" Theo như họ nói: "Thần kinh truyền đạt cảm giác giống như người đưa thư gõ cửa giao thư, còn như sau khi nhận thư, làm cách nào để xử lý thì đây là vấn đề của ông chủ nhà (kẻ nhận thư)."

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

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

F2. Quán sự cảm thọ và kẻ cảm thọ.

G1. Biệt phá.

H1. Dùng "lìa pháp không có người" để phá.

I1. Nêu lên phương kế của đối phương.

(1) Các căn, như mắt, tai, mũi, lưỡi,...

眼耳等諸根

- | | | |
|------------|---|--------------|
| | Cùng các pháp vui, khổ, vân vân... | 苦樂等諸法 |
| | Ai là kẻ có những sự này, | 誰有如是事 |
| | Thì sẽ gọi đó là bốn trụ. | 是則名本住 |
| (2) | Nếu trước đó không có bốn trụ, | 若無有本住 |
| | Ai là kẻ có mắt, mũi, tai,...? | 誰有眼等法 |
| | Bởi thế cho nên phải biết rằng, | 以是故當知 |
| | Trước đó đã có cái bốn trụ. | 先已有本住 |

Đây là ngoại đạo kiến lập chủ trương của họ. Họ nói: "Các căn như mắt, tai, mũi, lưỡi, ..., hoặc tình cảm như khổ, vui, không khổ, không vui, ..., cho đến ý chí, tư tưởng, v.v..., tất cả các tâm pháp và tâm sở pháp, những pháp này là thuộc về sở hữu của ai?" Y theo lời họ nói, chỉ có bốn trụ (ngã hoặc thần ngã) sở hữu tất cả các pháp này, cho nên nói "gọi đó là bốn trụ." Giả như không có bốn trụ, ai có thể có được các căn mắt, tai, v.v..., hoặc các pháp như khổ, vui, v.v...? Cho nên "phải biết rằng" hữu tình trước đó có cái bốn trụ tồn tại. Có bốn trụ thì mới có người tạo tác, có người tạo tác thì mới có sự tạo tác. Nếu như ngoại đạo có thể minh xác thành lập được "bốn trụ", thì kẻ tạo tác, sự nghiệp được tạo tác, v.v..., đương nhiên sẽ không còn là vấn đề.

12. Phá vọng chấp.

- | | | |
|------------|---|--------------|
| (3) | Nếu rời các căn mắt, tai, mũi,... | 若離眼等根 |
| | Cùng các pháp vui, khổ, vân vân... | 及苦樂等法 |
| | Mà trước đó đã có bốn trụ, | 先有本住者 |
| | Lấy gì mà biết nó hiện hữu? | 以何而可知 |
| (4) | Nếu rời các căn mắt, mũi, tai,... | 若離眼耳等 |
| | Mà trước đó đã có bốn trụ, | 而有本住者 |
| | Như thế, khi tách rời bốn trụ, | 亦應離本住 |
| | Phải có các căn mắt, mũi, tai,... | 而有眼耳等 |
| (5) | Vì có pháp nên biết có người, | 以法知有人 |
| | Vì có người nên biết có pháp, | 以人知有法 |

Nếu rời pháp, làm sao có người?

離法何有人

Nếu rời người, làm sao có pháp?

離人何有法

Hiện nay muốn phá trừ sự chấp của ngoại đạo. Họ nói: "Bốn trụ có trước [các pháp], phải có bốn trụ thì sau đó mới có mắt, tai, v.v..." Như vậy tức là thừa nhận trước có ngã rồi sau mới có pháp. Giả sử chân thật là như vậy, tách rời các căn, như mắt, tai, v.v..., tách rời các tình cảm, như khổ, vui, v.v..., cùng tách rời các tâm sở pháp, mà trước đó đã có cái bốn trụ tồn tại, thì làm sao biết trước đó đã có cái bốn trụ này? Vấn đề này đã làm cho ngoại đạo cảm thấy khó khăn, bởi vì cần phải nhờ các căn như mắt, tai, v.v..., cùng với các tâm pháp thì mới biết được sự hiện hữu của cái ngã chủ thể. Nếu tách rời những thứ này, thì sẽ không có phương cách nào nói rõ sự tồn tại của bốn trụ. Giả như cho rằng "nếu với các căn mắt, tai, v.v...", "cùng các pháp vui khổ, v.v...", mà riêng biệt có bốn trụ tồn tại, [bốn trụ này] tuy vi diệu, khó có thể nhận thức được, nhưng không phải là không có. Nhưng điều này cũng không thể [chấp nhận] được, bởi vì nếu như bốn trụ có thể tách rời các căn mắt, tai, v.v..., mà tồn tại, điều này cũng có nghĩa là tách rời khỏi bốn trụ mà có sự tồn tại của các căn mắt, tai, v.v..., và các pháp khổ, vui, v.v... Nếu quả thật như vậy, tại sao lại có thể nói: "Nếu không có bốn trụ, ai là kẻ có các pháp mắt, tai, v.v...? Lập luận xuôi ngược như vậy, có thể thấy rằng chủ trương có bốn trụ tồn tại, đưa đến [kết luận] sự thành lập bốn trụ là không cần thiết, [và như vậy, ngoại đạo] tự họ đã hủy diệt chính họ. Đồng thời, mắt, tai, khổ, vui, v.v... là pháp, bốn trụ là người. Cần phải có các pháp mắt, tai, v.v..., mới biết có bốn trụ (người), như vậy, đương nhiên cũng phải có bốn trụ (người) thì mới biết các pháp mắt, tai, khổ, vui, v.v... Giả như tách rời các pháp mắt, v.v..., thì hãy còn có bốn trụ (người) hay sao? Tách rời bốn trụ (người) hãy còn các pháp mắt, tai, v.v..., hay sao?

Các luận sư Tam Luận Tông thời cổ nói: "Đây là từ sự quán đãi không tách rời nhau mà phá, có nghĩa là mắt, v.v..., và bốn trụ, hỗ tương quán đãi, có cái này thì có cái kia, có cái kia thì có cái này. Nếu pháp bất khả đắc, thì người cũng không thể được thành lập; nếu người bất khả đắc, thì pháp cũng không có." Gia Tường Đại Sư nói: "Hai câu đầu là đối phương chuyển kế, bởi vì trong bài kệ (2) phá chấp, đã từng nói tách rời mắt, v.v..., có bốn trụ; như vậy không thể nói có bốn trụ có thể sử dụng mắt, v.v..., mà mắt, v.v..., cũng vẫn phải tách rời bốn trụ. Cho nên đối phương đã chuyển kế nói: "Người (bốn trụ) không thể lìa các căn mắt, v.v..., các pháp khổ, v.v..., mà biết được sự tồn tại của nó, mà phải nhân vì pháp mới biết có người; pháp cũng không thể tách rời bốn trụ (người) mà biết được sự tồn tại của nó, mà phải nhân vì người mà biết có pháp. Hai bên tuy có tự thể khác biệt, nhưng lúc nhận thức, hai bên hỗ tương đối đãi. Cho nên hai câu dưới đả phá nói: "Nhân và pháp đã do hỗ tương quán đãi mà hiện hữu, quán đãi là sự giả hữu nương tựa nhau, tách rời pháp làm gì còn có người có tự tánh [riêng biệt]? tách rời người, làm gì có pháp có tự tánh [riêng biệt]."

13. Hiện thị chính nghĩa.

(6)	Tất cả các căn mắt, mũi, tai,...	一切眼等根
	Thật ra không có cái bốn trụ,	實無有本住
	Mà các căn mắt, mũi, tai,..., này,	眼耳等諸根
	Mỗi đều có tác dụng khác biệt.	異相而分別

Bài kệ này, một mặt dùng chính nghĩa, hiện thị tư tưởng pháp hữu ngã vô (pháp có ngã không), một mặt dẫn dụ đối phương đưa ra giải thích, tự họ khiến họ bí lối. Tất cả các căn tai, mắt, v.v..., các pháp khổ, vui, v.v..., đều là nhân duyên hòa hợp mà tồn tại, chắc chắn không phải là do bốn trụ mà sau đó mới có. Cho nên nói một cách hợp lý rằng: "thực tế không

có bốn trụ." Tuy không có bốn trụ, nhưng các căn mắt, tai, v.v..., các pháp khổ, vui, v.v..., mỗi pháp đều có hành tướng khác biệt, có tác dụng khác biệt. Như mắt có tác dụng phân biệt màu sắc; tai có tác dụng phân biệt âm thanh; cảm thọ có tác dụng phân biệt khổ, vui; tưởng có tác dụng nắm bắt hình tướng, sinh khởi tư tưởng, v.v... Mục đích đối phương muốn kiến lập cái ngã (bốn trụ) là không ngoài việc muốn thành lập tác dụng của thân tâm. Hiện nay không có bốn trụ mà đã có tác dụng của thân tâm, như vậy, hãy còn cần đến bốn trụ để làm gì?

H2. Dùng tức pháp vô nhân để phá.

I1. Nêu lên sự chuyển cứu.

(7)	Nếu các căn mắt, tai, mũi, lưỡi,...	若眼等諸根
	Không có cái gọi là bốn trụ,	無有本住者
	Thế thì, mỗi căn mắt, mũi,..., này,	眼等——根
	Làm sao nhận biết được trần cảnh?	云何能知塵

Đối phương chuyển cứu, nói: "Như nói mắt, tai, v.v..., mỗi pháp đều có tác dụng riêng biệt, hành tướng bất đồng, cho nên không cần bốn trụ, điều này không thể [chấp nhận] được. Giả sử quả thật là các căn mắt, tai, v.v..., các pháp khổ, vui, v.v..., không có bốn trụ để thống nhất, để sử dụng chúng, thì mỗi căn mắt, tai, v.v..., làm sao có thể nhận thức được trần cảnh bên ngoài? Các căn mắt, tai, v.v..., sở dĩ có thể nhận thức các trần sắc, thanh, v.v..., là do quan hệ của ngã (bốn trụ) sử dụng chúng (các căn). Có thể nói các căn mắt, tai, v.v..., là công cụ của sự nhận thức, bốn thân của chúng không có tác dụng nhận thức." Kiến giải này tương tự như kiến giải thông thường. Người đời thường cho rằng năm giác quan giống như năm vị quan xử lý cảnh giới bên ngoài, bên trong [thân] còn có một cái thống nhất chi phối chúng, cái có khả

năng thống nhất đó tức là cái mà ngoại đạo gọi là thần ngã (bốn trụ).

12. Phá tà kiến.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (8) | Nếu mà kẻ thấy là kẻ nghe,
Hoặc kẻ nghe là kẻ cảm thọ,
Các căn nếu mà được như vậy,
Thì phải nên có cái bốn trụ. | 見者即聞者
聞者即受者
如是等諸根
則應有本住 |
| (9) | Nếu mà kẻ thấy khác kẻ nghe,
Kẻ nghe lại khác kẻ cảm thọ,
Vậy khi thấy cũng phải có nghe,
Nếu thế, ắt có nhiều bốn trụ. | 若見聞各異
受者亦各異
見時亦應聞
如是則神多 |
| (10) | Các căn như mắt, tai, mũi, lưỡi,...
Cùng các pháp vui, khổ, vân vân...
Tất cả đều do các đại sinh,
Các đại này cũng không bốn trụ. | 眼耳等諸根
苦樂等諸法
所從生諸大
彼大亦無神 |

Ở đây phá sự chuyển kế của đối phương. Ý của đối phương muốn nói: "Trong nhãn căn có ngã, gọi mắt thấy là kẻ thấy; trong nhĩ căn có ngã, gọi tai nghe là kẻ nghe; hoặc giả trong cảm thọ có ngã, gọi sự cảm thọ là kẻ cảm thọ, v.v..." Như vậy, cái ngã thấy, nghe, hay, biết này là một hay là nhiều? Nếu là một, điều này có nghĩa là kẻ thấy là kẻ nghe, kẻ nghe cũng là kẻ cảm thọ. Điều này có gì là không ổn? [Đối phương] không biết rằng nếu thừa nhận bốn trụ là một, tác dụng hòa hợp của thân tâm trở thành thác loạn. Bởi vì mắt thấy, không những chỉ thấy, mà còn có thể nghe, tai nghe, không những chỉ nghe, mà lại còn có thể thấy. Bốn trụ đã là duy nhất, cần gì phải cái này (mắt) thấy, cái kia (tai) nghe, có những tác dụng khác biệt như vậy! Căn phải "các căn được như vậy", có thể được sử dụng lẫn nhau, mới có thể nói "có bốn trụ." Nhưng trên thật tế, kẻ thấy là kẻ thấy, chỉ có tác dụng thấy, mà không thể nghe; kẻ nghe là kẻ nghe, chỉ có tác dụng nghe,

mà không thể thấy. Cho nên nếu nói bốn trụ là một, thì đây là điều không hợp lý, mà cũng thấy rằng bốn trụ không thể được thành lập. Giả như nói: Kẻ thấy là kẻ thấy, kẻ nghe là kẻ nghe, kẻ cảm thọ là kẻ cảm thọ, kẻ tưởng là kẻ tưởng, kẻ hay (giác giả) là kẻ hay, kẻ biết (tri giả) là kẻ biết. Kẻ thấy, nghe, tưởng, hay, biết này, đều khác biệt nhau. Như vậy, lúc kẻ thấy thấy, không những chỉ thấy, mà còn phải nghe, bởi vì kẻ thấy và kẻ nghe khác biệt. Vì kẻ thấy và kẻ nghe là khác biệt, như vậy lúc kẻ thấy, tự nhiên cũng không bị chướng ngại sự nghe; ngược lại, lúc kẻ nghe nghe, không những chỉ nghe, mà còn phải thấy. Kẻ nghe kẻ thấy đều khác biệt, cho nên kẻ nghe nghe, cũng không trở ngại cái thấy của kẻ thấy. Nói như vậy, trong các căn (mắt, tai, v.v...), trong các pháp (thọ, tưởng, v.v...), có thể đồng thời có rất nhiều sự thấy, nghe, hay, biết, và như vậy, thần ngã (bốn trụ) cũng trở thành rất nhiều [thần ngã khác biệt], cho nên nói: "Nếu thế, ắt có nhiều bốn trụ." Đả phá cách này là vì pháp tướng của Không Tông giống như bốn nghĩa của Thượng Tọa Bộ: lúc thấy chỉ có thể thấy, lúc nghe chỉ có thể nghe, năm uẩn không cùng sinh khởi, và không cùng ý thức đồng thời sinh khởi. Cho nên, các nhà Trung Quán không dùng lý luận "năm uẩn đồng thời có thể phát sinh tác dụng" của các nhà Duy Thức. Giả sử thừa nhận năm thức có thể sinh khởi đồng thời thì tuy có thể đả phá "đồng thời có nhiều ngã" của đối phương, nhưng đối phương cũng có thể ngược lại đả kích chủ trương "đồng thời có nhiều tâm" của Phật Pháp.

Ngoại đạo Số Luận thành lập hai mươi lăm đế, trong đó có năm đại đất, nước, lửa, gió, không. Năm đại là do sự chuyển biến của tự tánh mà phát sinh. Năm đại từ năm trần sinh, năm đại lại sinh ra năm tri căn, năm tác nghiệp căn và ý căn. Tác dụng hiểu biết thông thường của thân tâm đều là y vào năm đại mà sinh khởi. Cho nên "các căn như mắt, tai, mũi, lưỡi,..., cùng các pháp vui, khổ, vân vân", là do năm đại

sinh khởi, các đại này là năng sinh. Ở đây nói các đại, không phải là bốn đại của Phật Giáo, mà là năm đại của Số Luận. Giả như ở đây nói về bốn đại của Phật Pháp, thì chỉ có thể nói các căn mắt, tai, v.v..., được tạo tác là do các đại tạo tác, chứ không thể nói các tâm tâm sở pháp như khổ, vui, v.v..., cũng là do bốn đại sinh ra. Hiện nay, nói các căn mắt, tai, v.v..., các pháp khổ, vui, v.v..., từ các đại sinh, có thể thấy đây là chỉ cho năm đại của ngoại đạo. Luận chủ, phần trên từ thần ngã không tách rời thân tâm mà dùng một thần ngã nhiều thần ngã để chất vấn, hiện nay lại chỉ rõ trong các đại (năng sinh), thân tâm cũng không có thần ngã. Cho nên nói: "không chỉ là các căn mắt, tai, v.v..., các pháp khổ, vui, v.v..., [được sinh ra bởi các đại] là không có cái ngã thật có, mà là trong các đại (năng sinh) cũng không có cái thần ngã. Trong các đại (năng sinh) còn không có ngã, trong các căn, các pháp (sở sinh) thì làm sao mà có thần ngã?

13. Hiện thị chánh nghĩa.

(11) Nếu các căn mắt, tai, mũi, lưỡi,...	若眼耳等根
Cùng các pháp vui, khổ, vân vân...	苦樂等諸法
Xưa nay vốn không có bốn trụ,	無有本住者
Thì chúng nó cũng không hiện hữu.	眼等亦應無

Trong phần Hiện Chánh ở trên đã phá "tách rời pháp không có người" là y vào tư tưởng "pháp có ngã không" để hiển thị. Ở đây, trong phần Hiện Chánh, dùng "tức pháp vô nhân" để phá là y vào tư tưởng "ngã không tức pháp không" mà hiển thị. Ngã và pháp là tương nhân tương đãi mà giả danh hữu, và không có tự tánh chân thật. Đối phương tuy cũng sử dụng sự tương đãi để an lập "nhân vì người mà biết có pháp, nhân vì pháp mà biết có người", nhưng họ chấp có tự tánh chân thật. Bởi thế, phần trên đã phá sự tương đãi của họ. Ở đây nói: Giả sử trong "các căn mắt, tai, mũi, lưỡi, và các pháp vui

khổ, vân vân", không có bốn trụ có tự tánh. Bốn trụ đã không có, thì hãy còn các căn mắt, tai, v.v..., các pháp vui, khổ, v.v..., hay sao? Cho nên nói: "Mắt, tai cũng không hiện hữu." Phần trên là phá nhân ngã, hiển thị ngã không; phần dưới là phá pháp ngã, hiển thị pháp không. Trong Thích Luận của ngài Thanh Biện, không có bài kệ Hiển Chánh này. Sau khi đả phá, tiếp đến là Kết trách, tựa hồ lời vẫn có vẻ liên tiếp hơn. Hiện nay y vào bản giải thích của ngài Thanh Mục, cho nên phán bài kệ này là Hiển Thị Chánh Nghĩa.

G2. Kết trách.

(12) Nếu các pháp vốn không bốn trụ,	眼等無本住
Hiện tại, vị lai, cũng không có,	今後亦復無
Vì ba đời đều không bốn trụ,	以三世無故
Rốt ráo không có, không phân biệt.	無有無分別

Đối phương nói: Trước [khi có] các căn mắt, tai, v.v..., các pháp vui, khổ, v.v..., đã có bốn trụ. Trong các bài kệ ở phần trên đã dùng các loại phương pháp quán sát tìm cầu, thành lập "trước khi có các căn, v.v...", không có một cái bốn trụ có tự tánh. Trước khi có mắt, tai, v.v..., là quá khứ. Do vì sự tìm cầu trong quá khứ là bất khả đắc, các pháp mắt, tai, v.v..., trong hiện tại, các pháp mắt, tai, v.v..., trong vị lai, cũng đều là bất khả đắc. Cho nên nói: "Hiện tại, vị lai cũng không có." Trong ba đời quá khứ, hiện tại, vị lai đều không có, điều này có thể nói một cách xác định rằng: "Trong tất cả mọi thời, bốn trụ là vô sở hữu (không có)." Nếu như đã không có, thì hãy còn có thể phân biệt bốn trụ là có trước đó, hiện đang có, và có sau này hay sao? Như trên căn bốn, đứa con của thạch nữ là không có, đương nhiên không thể phân biệt nói nó là trắng, đen, cao, thấp!

Phẩm 10. Quán Lửa và Nhiên Liệu

Phẩm *Quán Sự Tạo Nghiệp và Kế Tạo Nghiệp* thuyết minh kẻ tạo nghiệp không thể tạo nghiệp. Phẩm *Quán Bốn trụ* thuyết minh kẻ cảm thọ không thể cảm thọ. Còn phẩm *Quán Lửa và Nhiên Liệu* này là dùng thí dụ để chỉ rõ một cách tổng quát kẻ tạo nghiệp cùng kẻ thọ dụng là Không vô tự tánh, tức là dùng lửa và nhiên liệu để tỉ dụ ngã và năm uẩn. Do đây có thể nói rằng hai phẩm trước dùng "pháp" để đả phá, còn phẩm này dùng thí dụ để đả phá.

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

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

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

F3. Quán lửa và nhiên liệu.

G1. Rộng phá thí dụ.

H1. Một và khác.

I1. Tổng phá một và khác.

- | | |
|---|--|
| (1) Nếu như lửa tức là nhiên liệu,
Thì nghiệp, kẻ tạo nghiệp là một,
Còn nếu lửa khác với nhiên liệu,
Rời nhiên liệu ắt phải có lửa. | 若燃是可燃
作作者則一
若燃異可燃
離可燃有燃 |
|---|--|

Theo kiến giải thông thường, hoặc cho rằng ngã và pháp là nhất thể, thân thể là ngã, tri giác là ngã; hoặc giả, thấy được sự biến đổi của thân tâm, lại có cảm tưởng là biệt thể. Thế nhưng, nói ngã pháp biệt thể, cũng không thể xem nhẹ sự quan hệ giữa ngã và năm ấm. Nhân đây lại có chủ trương có

biệt thể nhưng không thể tách rời nhau. Các nhà Tánh Không không thừa nhận điều này; đối phương bèn đem thí dụ về lửa và nhiên liệu ra để cứu vãn. Trong thế tục đế, lửa và nhiên liệu hỗ tương đối đãi, mà vẫn có thể nói đến sự bất đồng của lửa và nhiên liệu. Thế nhưng, theo kiến giải của thắng nghĩa đế, không thể nói đến thực thể [của lửa và nhiên liệu]. Thắng nghĩa hữu là tự tánh hữu chân thật, như vậy, nếu không phải là một (nhất) thì phải là khác (dị), không thể vừa nói tương nhân (hỗ tương làm nhân), vừa nói biệt thể (tự thể khác biệt). Cho nên đã phá nói: "Đốt (Hán: nhiên 然) là lửa, nhiên liệu (Hán: khả nhiên 可燃) là củi." Giả như nói: "Lửa tức là nhiên liệu", như vậy, tác giả (kẻ tạo nghiệp) và sở tác (nghiệp) là một. Tác là việc được tạo tác (nghiệp), tác giả là kẻ tạo tác. Kẻ tạo tác và nghiệp [được tạo tác], nếu nói chúng là một, thì không những người có trí không thừa nhận, mà ngay cả người có kiến thức thông thường cũng cho rằng đó là việc không thể xảy ra. Cho nên đối phương bèn chuyển kế cho rằng "lửa khác với nhiên liệu." Thế nhưng nói như vậy vẫn là không ổn. Giả như lửa và nhiên liệu quả thật có sự khác biệt, như vậy tách rời nhiên liệu phải có lửa, đây cũng giống như nói tách rời củi mà có lửa, bởi vì hai bên hoàn toàn độc lập với nhau. Từ thí dụ mà nói: là pháp năm uẩn phải có ngã, bởi vì ngã và pháp là khác biệt. Thế nhưng nếu có người tách rời khỏi các pháp, thì bằng cách nào để chứng thật sự tồn tại của người đó.

I2. Biệt phá sự khác biệt.

J1. Phá bất tương nhân.

K1. Phá lửa khác với nhiên liệu.

(2) Như vậy, thường phải có lửa cháy,
Mà không cần từ nhiên liệu sinh,
Lại cũng chẳng cần sự đốt cháy,
Gọi là lửa không cần tạo tác.

如是常應燃
不因可燃生
則無燃火功
亦名無作火

- | | |
|---|--|
| (3) Nếu lửa không cần có nhiên liệu,
Ắt lửa không từ nhân duyên sinh,
Nếu mà lửa thường thường tự cháy,
Như thế, cũng không cần người đốt. | 燃不待可燃
則不從緣生
火若常燃者
人功則應空 |
|---|--|

Người đời phần lớn đều chủ trương nhân [vì] có pháp mới có ngã, nhưng ngã có thể tách khác biệt, cho nên ở đây từ phương diện biệt thể mà đả phá vô nhân của họ. Giả như tách rời nhiên liệu (củi) mà có lửa (đốt), thì sẽ có bốn điều lỗi: (1) lửa (đốt) đã tách rời khỏi nhiên liệu (củi), như vậy trong mọi thời phải có lửa đốt, mà không cần phải hỏi là có củi hay không có củi. (2) Không những chỉ có điều lỗi là thường phải có sự đốt, mà hơn nữa, [lửa đó] phải ở trong tự thể của nó, nên không cần phải có nhiên liệu (củi) mới có lửa sinh khởi. Đây là lỗi "vô nhân." (3) Ngoại trừ sự thường có lửa đốt mà không cần phải đợi nhiên liệu (nhân) ra, đã là thường (lửa) cháy, thì cũng không cần đến nhân công để đốt lửa. (4) Lửa không thể tách rời nhiên liệu mà hiện hữu, hiện nay nói tách rời nhiên liệu có lửa, thì lửa đang đốt cháy, rốt cuộc đang đốt cháy cái gì? Không có cái bị đốt là củi, như vậy lửa đã mất đi tác dụng của nó. Cho nên nói: "Gọi là lửa không có tác dụng." Dem bốn lỗi này quy kết đến căn bốn, vấn đề ở tại "vô nhân vô duyên." Đã chấp vào tự tánh kiến, thì đây là kết quả tự nhiên của có. Cho nên nói: Lửa và nhiên liệu, giả như, thật sự đều độc lập với nhau, "lửa không cần nhiên liệu", như vậy ắt không từ nhân duyên sinh. Lửa không từ nhân duyên sinh này, nếu như thường đốt cháy, thì nhân công trợ duyên (thêm củi quạt lửa) cũng phải là không, vô sở hữu. Thế nhưng trên thực thể, lửa và nhiên liệu, có đời nào giống như vậy!

K2. Pháp nhiên liệu khác với lửa.

- | | |
|---|--------------|
| (4) Nếu bạn cho rằng lúc đốt cháy, | 若汝謂燃時 |
|---|--------------|

**Thì mới được gọi là nhiên liệu,
Nhưng trước khi cháy chỉ có củi,
Như vậy, vật gì đốt nhiên liệu?**

**名為可燃者
爾時但有薪
何物燃可燃**

Đối phương nói: "Tách rời nhiên liệu có lửa, không phải giống như các ông đã diễn tả. Ý của chúng tôi là nhiên liệu (củi) có thể đốt, trước đó đã có và khác với lửa, chẳng qua đến lúc thắp lửa đốt củi, lúc ấy nhân vì nhiên liệu nên có lửa, củi trở thành nhiên liệu. Lửa và nhiên liệu tuy có thể tánh khác biệt, nhưng không có các lỗi vô nhân, hoặc thường đốt cháy, v.v..." Điều này, qua cái nhìn của Luận chủ, có lỗi lầm rất lớn. Củi sở dĩ trở thành nhiên liệu (khả nhiên), nhân vì nói bị lửa đốt. Lúc chưa bị đốt, không phải chỉ có củi, mà không phải là nhiên liệu hay sao? Bạn nói lúc đốt mới trở thành nhiên liệu, như vậy, củi lúc chưa bị đốt, và củi lúc đang bị đốt, đều có thật tự tánh, và không có sự khác biệt. Lúc chưa bị đốt chỉ gọi là củi, không gọi là nhiên liệu, lúc bị đốt, thì có một lực lượng nào có thể khiến cho củi trở thành nhiên liệu? Cho nên nói "vật gì đốt nhiên liệu?"

J2. Phá "không gặp nhau."

- (5) Nếu khác, lửa không đến với củi,
Không đến, ắt sẽ không đốt cháy,
Vì không cháy, lửa sẽ không tắt,
Nếu không tắt, ắt là thường trụ.
- (6) Vì lửa khác biệt với nhiên liệu,
Nên lửa có thể đến nhiên liệu,
Như đàn ông đến với đàn bà,
Và đàn bà đến với đàn ông.
- (7) Nếu cho rằng: "Lửa và nhiên liệu,
Cả hai đều ở cách biệt nhau,
Như vậy, lửa mới có khả năng,
Làm cho nhiên liệu được bén lửa."

若異則不至
不至則不燒
不燒則不滅
不滅則常住
燃與可燃異
而能至可燃
如此至彼人
彼人至此人
若謂燃可燃
二俱相離者
如是燃則能
至於彼可燃

Nếu nhất định chấp trước củi và lửa là khác biệt, như vậy, lửa và củi, mỗi bên đều an trụ trong tự thể (của mình), lửa sẽ không đến nhiên liệu (củi). Nếu lửa không thể từ chỗ này đến chỗ kia để phát khởi sự quan hệ giữa hai bên (củi và lửa), và khiến cho nhiên liệu phát hỏa (bị đốt cháy). Như vậy, nhiên liệu (củi) sẽ không bị đốt cháy, cho nên nói: "Không đến, ắt sẽ không đốt cháy." Không đốt thì sẽ không có lửa, không có lửa thì cũng không có lửa bị tắt, lửa không bị tắt tức là sẽ trở thành thường trụ (thường cháy). Điều này đánh mất ý nghĩa của nhân duyên.

Đối phương cứu vẫn nói: "Ai nói lửa và nhiên liệu khác biệt nên không đến với nhau? Y vào sự giải thích của chúng tôi, đúng là nhân vì củi và lửa khác biệt nên mới có thể nói chúng đến với nhau. Giả sử không khác biệt, mà là nhất thể, đây mới chính là trường hợp không thể bàn đến việc đến hay không đến. Cho nên lửa và nhiên liệu khác biệt, thì lửa mới có thể đến với nhiên liệu. Đây giống như hai người, nam nữ khác biệt, nơi chốn khác biệt, thì người nam nơi này mới có thể đến với người nữ nơi kia, người nữ nơi kia cũng có thể đến với người nam nơi này. Đây chẳng phải là do vì hai bên khác biệt mà có thể nói "đến" hay sao?"

Đối phương nêu lên thí dụ, so với pháp được nói đến, căn bản không thích hợp. Giả như quả thật tách rời lửa có nhiên liệu, tách rời nhiên liệu có lửa, hai bên lửa và nhiên liệu, hoàn toàn cách biệt, hoặc giả có thể dùng thí dụ nam nữ, mà cho rằng lửa có thể đến với nhiên liệu, nhưng trên thực tế, hai bên (lửa và nhiên liệu) không thể tách rời nhau.

Tách rời lửa, trên căn bản, không có nhiên liệu, tách rời nhiên liệu cũng không có lửa. Đã không thể tách rời, bạn dùng thí dụ [nam nữ này] để thành lập lửa và nhiên liệu

khác biệt mà có thể đến với nhau, đây chẳng phải là sự bí lối [mà nói càn] đến cực điểm hay sao?

H2. Nhân đãi môn.

I1. Phá sự tương đãi đã thành.

- | | | |
|-----|--|----------------------------------|
| (8) | Nếu nhân nhiên liệu mới có lửa,
Hoặc nhân lửa mới có nhiên liệu,
Như thế, phải có pháp nào trước,
Để lửa và nhiên liệu tương quan? | 若因可燃燃
因燃有可燃
先定有何法
而有可燃燃 |
| (9) | Nếu nhân nhiên liệu mới có lửa,
Lửa đã hình thành, lại hình thành,
Nhân đây biết rằng trong nhiên liệu,
Quyết chắc không có lửa hiện hữu. | 若因可燃燃
則燃成復成
是為可燃中
則為無有燃 |

Đối phương thiết lập "tương nhân tương dị (làm nhân cho nhau nhưng khác nhau)." Phần trên đã đả phá dị thể (thể tánh khác biệt). Hiện nay chúng ta sẽ khảo cứu sự "tương nhân tương đãi" của chúng.

Không Tông cũng nói đến "tương nhân tương đãi", nhưng không có tự tánh, là sự quán đãi an lập như huyền. Không có tự tánh, nghĩa là không có tự tánh chân thật. Hồ tương nhân đãi, nghĩa là không nhân vì sự tương đãi mà có tự tánh. Thế nhưng đối phương không đồng ý như vậy, họ cho rằng khác nhau không thể được thành lập, cho nên chuyển kế, chấp vào sự tương nhân tương đãi của tự tánh. Không chịu tiếp thọ giáo nghĩa Tánh Không Duy Danh, mà lại chấp có tự tánh chân thật, như vậy cũng không thể thành lập sự tương đãi, cho nên ở đây lại nêu lên để đả phá. Tương đãi có nhiều loại: (1) *Thông đãi*, như "dài" đối đãi với "không dài." Đây không chỉ là quán đãi với "ngắn", mà đối với tất cả những gì "không dài", đều có thể tương đãi. (2) *Biệt đãi*, như "dài" đối đãi với "ngắn." Đây là chỉ có dài và ngắn hồ tương

quán đãi, không thông với các pháp khác, cho nên gọi là biệt đãi. (3) *Định đãi*, là hai loại pháp không đồng tánh chất, hỗ tương đối đãi, chẳng hạn như sắc và tâm, có sinh vật và không có sinh vật. (4) *Bất định đãi*, cũng giống như thông đãi.

Giả như nói: "Hai pháp lửa và nhiên liệu là tương nhân tương đãi mà có." Nhân có nhiên liệu mới quán đãi có lửa, nhân có lửa mà quán đãi có nhiên liệu, như vậy chúng ta nên tra hỏi: "Trước tiên có lửa sau đó quán đãi có lửa và nhiên liệu? Hay là trước đó có nhiên liệu rồi sau mới quán đãi có lửa và nhiên liệu? Hay là trước đó có lửa và nhiên liệu rồi sau mới quán đãi có lửa và nhiên liệu?" Cho nên nói: "Như thế phải có pháp nào trước, để lửa và nhiên liệu tương quan?" Giả như trước tiên có lửa và nhiên liệu, rồi sau đó mới có sự tương đãi giữa hai bên, nhưng thể tánh hai bên đều đã sẵn có, như vậy còn nói đến sự tương đãi làm gì? Tương đãi, vốn có nghĩa là tương quan đối đãi mà tồn tại. Giả như trước tiên có nhiên liệu, rồi sau đó mới có sự tương đãi giữa hai bên, như thế không nên nói phải đợi lửa rồi mới có nhiên liệu, bởi vì trước đó đã có nhiên liệu. Giả sử nói trước tiên có lửa, rồi sau đó mới có sự tương đãi giữa hai bên, như vậy cũng không thể nói đợi nhiên liệu mới có lửa, bởi vì trước đó đã có lửa. Như vậy, có thể thấy lửa và nhiên liệu, qua quan điểm "có thật tự tánh", sự quán đãi là dư thừa. Nếu mỗi bên đều có tự tánh, thì không thể thành lập sự tương đãi.

Kiến giải thông thường cho rằng trước tiên có lửa (đốt), sau đó mới có nhiên liệu (củ). Điều này không thông, giống như lửa và củ ở cùng một nơi, cũng không thể nói hai bên có sự tương đãi, cho nên phần lớn đều cho rằng nhân có nhiên liệu sau đó có lửa. Nhưng họ không biết rằng lối nhìn này cũng không tránh khỏi lỗi lầm. Lỗi thứ nhất là hai lần trở

thành: trước khi lửa và nhiên liệu có sự quán đãi, nói đã có nhiên liệu, điều này cũng giống như đã chấp nhận sự tồn tại của lửa. Nếu không có lửa, làm sao mà có nhiên liệu? Nay đã có lửa, nhưng lại nói nhân vì nhiên liệu mới có lửa, điều này chẳng phải đã phạm lỗi lửa đã thành mà lại trở thành hay sao? Cho nên nói: "Lửa đã hình thành, lại hình thành." Ngược lại, nhiên liệu sở dĩ gọi là nhiên liệu, là nhân vì có lửa nên trở thành nhiên liệu. Hiện nay nói: nhân vì nhiên liệu, sau đó mới có lửa, đây là phạm vào lỗi thứ hai là không thành. Bởi nhân vì nhiên liệu mới có lửa, như vậy trong nhiên liệu, trên căn bản, không có lửa. Như trong nhiên liệu không có lửa, nhiên liệu không trở thành nhiên liệu. Làm sao lại có thể nói nhân vì nhiên liệu mới có lửa?

12. Phá sau khi tương đãi mới thành.

- | | |
|---|--|
| <p>(10) Nếu pháp do đối đãi mà thành,
Pháp đó trở thành pháp đối đãi,
Hiện nay không có nhân đối đãi,
Làm sao mà pháp được thành lập?</p> | <p>若法因待成
是法還成待
今則無因待
亦無所成法</p> |
| <p>(11) Nếu pháp do đối đãi mà thành,
Chưa thành, làm sao có đối đãi?
Nếu như đã thành mới đối đãi,
Đã thành, còn cần gì đối đãi?</p> | <p>若法有待成
未成云何待
若成已有待
成已何用待</p> |

Đối phương tưởng: "Nếu đã thành, ắt là không cần sự quán đãi, mà cũng không thể có sự quán đãi, điều này phải là trước phải có sự quán đãi, sau mới thành. Tức là nhân sự quán đãi, sau đó mới có tự tánh." Thế nhưng, điều này cũng không thể thành lập. Nhân đãi, nghĩa là hai pháp hỗ tương đối đãi với nhau. Giả như pháp A là do nhân đãi pháp B mà thành, nhưng pháp A lại trở thành nhân duyên cho sự quán đãi của pháp B. Hai pháp A và B có tác dụng qua lại, như vậy mới gọi là nhân đãi. Hiện nay lại chủ trương sau khi quán đãi

mới thành, như vậy trên căn bản không có một pháp nào có thể làm đối tượng cho nhân đãi. Không có nhân cho sự quán đãi, như vậy pháp "quả" được hình thành bởi sự nhân đãi, đương nhiên sẽ không hiện hữu. Cho nên lửa và nhiên liệu đều không thể nhân sự quán đãi mà được thành lập.

Giả sử vẫn còn muốn nói pháp A do sự quán đãi mà thành, dù cho có được pháp B, nhưng trước khi pháp A có sự quán đãi, tức là tự thể của A chưa thành, nếu tự thể của A chưa thành, thì còn pháp nào tương đãi với pháp B? Giả như đối phương lại cải đổi luận điệu, cho rằng trước đó, pháp A đã thành tự, sau đó mới có sự quán đãi, điều này lại càng không thông! Pháp đã thành tự, hãy còn dùng đến sự quán đãi để làm gì? Tác dụng của nhân đãi là muốn thành lập! Cho nên nếu như nói lửa và nhiên liệu có tự tánh, lại có sự tương đãi mà thành lập, điều này từ sự quán sát chưa thành, đã thành, đều không thể được kiến lập.

H3. Nhân, không nhân.

- | | | |
|-------------|---|-------|
| (12) | Nhân vào nhiên liệu, không có lửa, | 因可燃無燃 |
| | Không nhân nhiên liệu, cũng không lửa, | 不因亦無燃 |
| | Nhân vào lửa, không có nhiên liệu, | 因燃無可燃 |
| | Không nhân lửa, cũng không nhiên liệu. | 不因無可燃 |

Bài kệ này kết luận tổng quát ý nghĩa ở trên. Phần trên phá sự độc lập của lửa và nhiên liệu, lại phá sự đã thành tự mà còn có sự quán đãi, hoặc có sự quán đãi rồi sau mới thành tự. Hiện nay dùng Nhân bất nhân môn để phá. Ý nghĩa muốn nói: Nếu nhân có sự quán đãi với nhiên liệu, sau đó mới có lửa, thì lửa này không có tự tánh; nếu không nhân sự quán đãi với nhiên liệu mà có lửa, thì lửa này là bất khả đắc. Nói ngược lại, nhân sự quán đãi của lửa mà có nhiên liệu, nhiên liệu này cũng không có tự tánh. Nếu không nhân vì

quán đãi với lửa mà có nhiên liệu, như vậy cũng không có nhiên liệu.

H4. Trong ngoài.

- | | |
|---|--|
| (13) Lửa không từ nơi khác mà đến,
Cũng không từ nhiên liệu mà ra,
Quán sát nhiên liệu và các pháp,
Như phẩm Đến Đi đã nói rõ. | 燃不餘處來
燃處亦無燃
可燃亦如是
餘如去來說 |
|---|--|

Nội ngoại, tức là quán sát sự đi và đến. Lửa từ nơi nào xuất sinh? Lửa không thể tách rời gỗ mà sinh khởi, cho nên không thể từ bên ngoài đi vào, không giống như trường hợp chim đến đậu trên cây. Thế nhưng, trong gỗ cũng không có lửa, nghĩa là không giống như trường hợp rắn từ trong hang chui ra (ví dụ như lửa từ gỗ phát xuất). Thông thường nói: "Bửa củi tìm lửa không tìm được", tức là ý nghĩa này. Lửa có bằng cách nào? Nghĩa là trong trường hợp tất cả điều kiện đều đầy đủ thì phát sinh, không ở ngoài, không ở trong, cũng không ở chính giữa, đây là do nhân duyên mà có. Cho nên lửa không từ những nơi khác đến nhập vào trong nhiên liệu, mà nơi cháy cũng không có thể có lửa. Lửa đã như vậy, mà nhiên liệu cũng giống như vậy. Nhiên liệu sở dĩ trở thành nhiên liệu, không phải do lực lượng bên ngoài khiến nó trở thành nhiên liệu, mà cũng không phải tự bản thân của nhiên liệu có đầy đủ [lực lượng] này. Không đến, là không từ bên ngoài đến, không đi (xuất) là không từ trong ra ngoài. Trên phương diện thời gian nói đã đốt thì không đốt, chưa đốt cũng không đốt, tách rời khỏi đã đốt và chưa đốt, lúc đốt cũng không có sự đốt, cho nên nói: "Như phẩm Đến, đi đã nói rõ." Thật ra, câu "đến đi" còn bao hàm nhiều sự quán sát khác.

H5. Năm sự tìm cầu.

(14)	Như, nhiên liệu không phải là lửa,	可燃即非然
	Rời nhiên liệu cũng không có lửa,	離可燃無燃
	Nhiên liệu cũng không thuộc về lửa,	燃無有可燃
	Trong lửa cũng không có nhiên liệu.	燃中無可燃

Trong bài kệ này phải có thêm một câu: "Trong nhiên liệu cũng không có lửa" (Hán: 可燃中無燃), thì ý nghĩa của "năm sự tìm cầu" mới hoàn bị.

Lúc Phật còn tại thế, nghiên cứu về sự có ngã, hoặc không có ngã, phải dùng một pháp quán. Như lửa và củi, giả như nói củi tức là lửa, tìm cầu lửa ở trong củi là điều bất khả đắc. Tách rời củi cũng không có lửa, đây là điều mà tất cả mọi người biết rõ, cho nên tìm cầu cái ngã trong năm uẩn là điều không thể có. Cho nên nói: "Như trong nhiên liệu không có lửa, rời nhiên liệu cũng không có lửa." Đây tức là hai kiến chấp "tức uẩn" và "ly uẩn", rõ ràng không thể thành lập.

Trong các ngoại đạo ở Ấn Độ, ít người chủ trương năm uẩn tức là ngã, mà phần lớn đều chủ trương bên ngoài năm uẩn có một cái chân thật ngã. Sự thật, đây là điều không thể chứng minh để thành lập. Giả như tách rời khỏi hoạt động của thân tâm, làm thế nào để biết được có thần ngã hoặc linh hồn? Có người chấp trước nói: "Ngã và năm uẩn tuy tách rời nhau, nhưng hai bên do một sự quan hệ nào đó, có thể biết được. Cho nên nói ngã là chủ thể." Thế nhưng, ngã và pháp nương tựa vào nhau mà lại có thể tách khác biệt, dùng ngã làm bản thể, như vậy pháp phải thuộc về ngã, ngã có trong pháp. Ở đây, lửa ví như ngã, nhiên liệu ví như thân tâm. Nếu nói có thân tâm thuộc về ngã, thì cũng giống như nói củi thuộc về lửa. Thế nhưng, củi không thuộc về lửa, cho nên nói: "Nhiên liệu cũng không thuộc về lửa." Như vậy,

ngã cũng không phải là chủ thể của thân tâm, [không] sở hữu thân tâm. Hơn nữa, ngã và pháp khác nhau, ngã là toàn thể, pháp có sự khác biệt. Nếu ngã và pháp nương tựa nhau để tồn tại, thì ngã ở trong pháp? Hoặc pháp ở trong ngã? Giả sử nói trong thân tâm có ngã, nhưng tìm cầu ngã không thể được, bởi vậy phải thêm một câu nói: "Trong nhiên liệu cũng không có lửa." Mà cũng không phải ngã là lớn, thân tâm là nhỏ, thân tâm ở trong ngã, cho nên nói: "Trong lửa cũng không có nhiên liệu." Dùng Ngũ môn quán sát, hiển xuất các sự kiện: ngã tức là năm uẩn, ngã tách rời năm uẩn, ngã y vào năm uẩn đều là bất khả đắc. Các nhà Trung Quán phá cái ngã tức uẩn, ly uẩn này, có lúc dùng bốn nghĩa của Đức Thế Tôn, dùng Tam môn để phá, có lúc lại dùng Ngũ môn để phá. Đến như ngài Luận sư Nguyệt Xứng dùng Thất môn để phá, thế nhưng cũng không ra khỏi phạm vi của hai môn Nhất và Dị.

G2. Kết luận hiển thị Tánh Không.

- | | | |
|------|--|----------------------------------|
| (15) | Dùng pháp về lửa và nhiên liệu,
Để nói đến năm ấm và ngã,
Lại nói đến vải, áo, đất, bình,
Cũng như tất cả các pháp khác. | 以燃可燃法
說受受者法
及以說瓶衣
一切等諸法 |
| (16) | Nếu có người nói: "Có thật ngã,
Và các pháp có tướng sai biệt",
Nên biết rằng những kẻ như thế,
Là người không hiểu rõ Phật Pháp. | 若人說有我
諸法各異相
當知如是人
不得佛法味 |

Câu "Dùng pháp về lửa và nhiên liệu" để nói về pháp năm uẩn như thọ, v.v..., và ngã của thọ giả (kẻ cảm thọ) là bất khả đắc; ngoài ra các pháp khác như bình và đất, áo (y phục) và vải, v.v..., đối với tất cả các pháp này, cũng nên dùng pháp quán sát tương tự như trên. Các học phái Phật giáo khác có khi cho rằng cái giả là y vào cái thực, tuy không có cái hòa

hợp giả ngã, nhưng cái thật pháp mà cái giả nương tựa vào, không phải là không có. Trong cái nhìn của các nhà Trung Quán, hễ có hiện hữu đều là duyên khởi mà tồn tại, nếu tách rời tất cả điều kiện mà nói có một pháp có tự tánh tồn tại thì đây là điều tuyệt đối bất khả dĩ. Cho nên xuyên qua cái nhìn của lửa và nhiên liệu, để quán sát ngã và pháp, tự ngã và tha ngã, pháp này và pháp khác, đều không có tự tánh chân thật khác biệt, mà tất cả đều là duyên khởi vô tự tánh. Từ phương diện duyên khởi, nhìn thấy tất cả đều là vô tánh, không tánh, không có sự sai biệt, mới có thể rời bỏ vọng kiến về tự tánh, thấy được chính pháp, đạt được hương vị giải thoát của Phật pháp. Nhân đây "nếu có người nói có thật ngã", đây là cái ngã thẳng nghĩa, là cái ngã bất khả thuyết, là chân ngã, hoặc là y vào cái thực lập cái giả ngã, hoặc nói các tướng khác biệt của các pháp, cho rằng các pháp như sắc, tâm, hữu vi, vô vi, mỗi pháp đều có tự tánh khác biệt, đều là hoàn toàn không thể liễu giải duyên khởi." Nên biết rằng những người như thế không hiểu rõ Phật pháp, giống như "vào núi báu mà trở về tay không", đây cũng là điều đáng thương hại cho những kẻ chấp có (Hán: bất không luận giả 不空論者).

Phẩm 11. Quán Bốn tế

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

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

Đức Phật thường nói: "Từ vô thủy đến nay, bốn tế là bất khả đắc." Có người đem vấn đề bốn tế hỏi Đức Phật, Ngài bèn quả trách mà không trả lời. Đức Phật tại sao không trả lời? Có người giải thích rằng: "Sự thực, điều này không thể

nói được. Giống như hỏi rằng đứa con của thạch nữ (người đàn bà không thể sinh đẻ) là đen hay trắng, không những không lợi ích cho sự giải thoát sinh tử, mà ngược lại còn chướng ngại con đường giải thoát. Bởi vậy, Đức Phật chỉ dạy bảo những phương pháp tu hành thực tiễn." Lại có người cho rằng: "Đối với kẻ căn cơ ngu độn, không đủ tư cách lý giải, cho nên không nói cho họ biết, còn đối với kẻ căn cơ thông lợi, vẫn có thể nói cho họ biết." Ở đây, Luận chủ (Long Thọ) muốn hiển bày ý nghĩa chân thật của bốn tế bất khả đắc mà Đức Thế Tôn đã nói. Phần trên khi nói sự tạo nghiệp kẻ tạo nghiệp, sự cảm thọ kẻ cảm thọ đều là bất khả đắc, điều này không phải cho rằng hiện tượng của thế tục là bất khả đắc. Nhưng những kẻ chấp vào tự tánh có thực cho rằng thực hữu mới có thể tồn tại; họ không thỏa mãn với pháp chính quán của Luận chủ cho nên đem lời của Đức Phật "bốn tế sinh tử là bất khả đắc" ra làm chứng cứ để thành lập sự thực hữu của tất cả các pháp: sự cảm thọ, người cảm thọ, sự tạo nghiệp, người tạo nghiệp, ba tướng hữu vi, nhân duyên sinh diệt, sự đi và đến, v.v... Ngoại đạo đã đặt ra vấn đề bốn tế bất khả đắc, thì Luận chủ cũng nhân đây dùng phương tiện đại từ tìm cách giải cứu họ ra khỏi những sự chấp trước, dẫn dắt họ đến chính kiến bản Tánh Không tịch của duyên khởi.

D2. Sinh tử tương tục.

E1. Quán sinh tử không bốn tế.

F1. Chánh quán sinh tử không bốn tế.

G1. Hiển giáo ý để phá.

- (1) Đức Đại Thánh dạy rằng: "Không thể
Tìm thấy bốn tế của sinh tử!"
Bởi sinh tử không có bắt đầu,
Mà cũng không có sự chung kết.

- (2ab) Nếu không có bắt đầu, chung kết,

大聖之所說
本際不可得
生死無有始
亦復無有終
若無有始終

Thì làm sao mà có khoảng giữa,

中當云何有

[Đức Đại Thánh] Phật Đà dạy rằng: "Không thể tìm thấy biên tế của sinh tử", đây là điều mà đối phương dẫn chứng để thành lập tất cả. Thế nhưng, đã đề cập đến sinh tử, tại sao bốn tế lại là bất khả đắc? Sinh và tử là động lực của sinh mệnh, không thể tách rời khỏi hành tướng của thời gian. Thời gian là hình thái hiển nhiên của động lực sinh tử. Có sinh tử, ắt phải có một đầu là sinh, một đầu là tử. Còn về thời gian? Ắt phải có một đầu hướng về phía trước (vị lai), một đầu hướng về phía sau (quá khứ). Cho nên có sinh tử ắt phải có trước sau. Có trước sau, ắt phải có thi chung. Thế nhưng, Đức Thế Tôn nói: "Sinh tử không có bắt đầu", điều này không những chỉ phô bày tánh mâu thuẫn của thời gian, mà cũng hiển xuất thực tánh [bốn] không của sinh tử. Có bắt đầu (thỉ), thì sinh và tử, cái nào là bắt đầu? Đây là vấn đề trước có gà? Hay trước có trứng? Trước có cha? Hay trước có con? Đây là những sự kiện không thể giải đáp. Sinh tử đã không có bắt đầu, cũng không có chung kết. Bắt đầu là thời điểm trước nhất, có lúc bắt đầu [trước nhất], thì đương nhiên cũng có lúc chung kết [sau chót]. Vô thi (không có bắt đầu) thì đương nhiên cũng sẽ vô chung (không có chung kết). Nên biết, thời gian là hư vọng, không có sự chân thật cứu cánh. Bất luận chúng có hình tướng cong vẹo, hoặc hình tướng xoắn ốc, hoặc hình tướng thẳng tắp, thời gian hẳn nhiên hướng về phía trước và hướng về phía sau, cho nên sinh mạng có bắt đầu chung kết, và thời gian có quá khứ vị lai. Nếu nhìn về phía trước, đó là thời gian, nhưng nếu một mực hướng về phía trước, chắc chắn sẽ không thể nào phát hiện được điểm vị lai cuối cùng. Quay nhìn phía sau, chắc chắn cũng sẽ không có điểm quá khứ trước nhất (nguyên thi). Thời gian cần phải có thi chung, nhưng thi chung rốt ráo lại là vô thi vô chung. Thời gian quả đúng là hư vọng không thật! Thi chung đã không có rốt ráo, thì cũng không có

trung gian (khoảng giữa). Nếu như đã có bắt đầu và chấm dứt thì mới có thể nói có trung gian, là khoảng giữa của thì và chung. Nếu như không có thì và chung thì cái trung gian từ đâu mà được thành lập? Có người cho rằng: vĩnh viễn không thể thấy được điểm tận cùng (Hán: biên tế) của quá khứ và vị lai, nhưng [thời điểm] hiện tại lại là chân thật, cho nên họ dùng hiện tại làm chủ thể, hướng về phía trước truy tìm "sở nhân", hướng về phía sau truy tìm "sở khiên", từ sự quán đăi kiến lập sự trước sau và nhân quả. Đây pháp quán sát Tam thể (ba đời) của phái Thực Hữu. Thật ra, điểm trung gian giữa thì và chung, điểm hiện tại của quá khứ và vị lai, thế nào mà thực có? Tách rời quá khứ và vị lai, hiện tại là bất khả đắc. Ngay cái hiện tại mà người ta nói đến, hoàn toàn không được xác định. Thời gian có thể kéo dài vô tận, mà cũng có thể thu ngắn thành một niệm. Đem một niệm sinh khởi ra để nói, nó có hay không có trước sau? Nếu quá ngắn, mà không có tướng trước sau, trên căn bản, không thể thành [tướng] thời gian. Nếu có tướng trước sau, đây chẳng qua là giả danh của sự hòa hợp trước sau. Điểm đầu, điểm giữa và điểm cuối, cầu sự chân thật của ba tướng này là điều bất khả đắc, cho nên nói bốn tế bất khả đắc, bởi thế mới nói: "Thụ cùng tam tế (dọc suốt ba đời)."

G2. Dùng chánh lý để phá.

H1. Ngăn tổng quát.

**(2cd) Bởi thế cho nên ở trong đây,
Không có trước, sau, và đồng thời.**

是故於此中
先後共亦無

Thỉ, chung và trung gian đều là bất khả đắc. Như vậy, trước, sau và đồng thời cũng là bất khả đắc. Sinh tử hữu tình, vạn vật vô tình, không phải là trước có cái này, sau có cái kia, mà cũng không phải đồng thời hiện hữu, cho nên nói: "Bởi thế cho nên ở trong đây, không có trước, sau và đồng thời."

Phần dưới sẽ giải thích rõ ràng lý do bất khả đắc của ba tướng này.

H2. Biệt phá.

- | | | |
|-----|--|----------------------------------|
| (3) | Giả như trước đó có sự sinh,
Rồi sau đó mới có già chết,
Vậy không già chết mà có sinh,
Không có sinh mà có già chết. | 若使先有生
後有老死者
不老死有生
不生有老死 |
| 4) | Nếu trước đó có sự già chết,
Rồi sau đó mới có sự sinh,
Như vậy già chết không có nhân,
Không sinh mà vẫn có già chết. | 若先有老死
而後有生者
是則為無因
不生有老死 |
| (5) | Thế nhưng, sự sinh và già chết,
Không thể nào xảy ra đồng thời,
Nếu lúc sinh có sự già chết,
Như vậy cả hai đều không nhân. | 生及於老死
不得一時共
生時則有死
是二俱無因 |

Sự sinh tử của chúng sinh, giả như nói: "Trước đó có sự sinh", sau đó dần dần suy lão, cuối cùng lúc sinh mạng kết thúc thì có sự tử (chết), như vậy sự sinh và lão tử, mỗi pháp đều tách rời và có thể độc lập với nhau. Đây cũng giống như nói: "Không già chết mà có sinh, không có sinh mà có già chết." Tất cả pháp đều có ba tướng hữu vi là sinh lão tử, các vật vô tình có ba tướng thành, trụ, hoại, ba tướng này quyết chắc không thể phân ly. Trên phương diện hiện tượng, từ không (vô) đến có (hữu), thì gọi là sinh, sinh là sự phát hiện. Trong sự sinh khởi này, bao hàm tác dụng phầu định là sự chết (tử), sinh và tử cũng không thể phân ly, cho nên nói "tức sinh tức diệt." Sự kéo dài của "tức sinh tức diệt" biểu hiện sự sinh tử của một thời kỳ sinh mạng. Giả như "sự sinh" không bao hàm thành phần "tử", thì nó sẽ không chết. Nói sinh tử không phân ly, không phân ly nhưng lại có sự khác biệt giữa sinh và tử. Đây là điều khó suy lường, mà cũng tức

là duyên khởi như huyễn. Giả như muốn truy tìm thực tánh của sinh tử, muốn xác định sự khác biệt của sinh và tử, đây là cội gốc sâu dày của "hữu kiến", vĩnh viễn không thấu rõ thật tướng của của thể gian, không đạt được hương vị giải thoát của Phật pháp.

Trước tiên có "sinh" đã là bất khả đắc, thế nhưng "nếu trước đó có sự già chết, rồi sau đó mới có sự sinh", thì cũng là một sự sai lầm tương tự như trên. Làm sao có thể tách rời sự sinh mà sau đó có sự chết, như vậy tức là sự "già chết" không có nhân, "không sinh mà vẫn có già chết." Bốn tế bất khả đắc, từ phương diện hiện tượng mà nhìn, cần phải có sự sinh trong quá khứ làm nhân, thì mới quả "lão tử" ở vị lai. Nói trước tiên có "già chết" là đã phạm vào lỗi "không nhân mà có quả."

Có người nói: "Trong sinh có tử, trong tử có sinh, sinh tử đồng thời tồn tại, điều này ắt sẽ không phạm vào lỗi lầm nào?" Thế nhưng, nếu như đối phương cho rằng sinh tử là chân thật, mỗi bên đều có tự thể, sinh và tử là hai lực lượng tương phản bất đồng, đồng thời xuất hiện, muốn sinh cũng không sinh được, muốn tử cũng không tử được, như vậy, trở thành cái hiện tượng nào? Cho nên sinh và tử không thể hiện hữu đồng thời. Giả như nhất định cho rằng "lúc sinh" có sự "chết", như vậy sinh tử đồng thời, sự "sinh" không nhân sự "tử", mà sự "tử" cũng không nhân sự "sinh", hai pháp sinh và tử đều không có nhân mà vẫn hiện hữu! Cho nên hai pháp đồng thời [hiện hữu], không những phạm vào lỗi "vô nhân", mà lại còn phạm vào lỗi "tương vi." Hai pháp sinh tử, trong ba thời: trước, sau và đồng thời, đều bất khả đắc, thực tại tánh của sinh tử cũng không thể được thành lập. Cho nên đức Phật nói sinh tử tồn tại theo duyên khởi, không có thí chung, mà là sự huyễn hiện sinh tử luân hồi.

H3. Kết luận trách cứ.

- | | |
|---|--|
| <p>(6) Nếu như trước, sau, và đồng thời,
Cả ba sự kiện đều không đúng,
Như vậy sao lại còn hý luận,
Cho rằng có sự sinh, già chết.</p> | <p>若使初後共
是皆不然者
何故而戲論
謂有生老死</p> |
|---|--|

Những sự kiện trước có sinh sau đó có tử, sau khi sinh xong mới có tử, hoặc sinh tử đồng thời, đều là không đúng, cho nên phải biết sinh tử là vô tự Tánh Không, là bốn lai tịch diệt, tại sao vẫn còn hý luận vô ích, nói có thực tánh của sinh tử? Đối phương tuy đã đọc thuộc những lời Phật dạy "bốn tế của sinh tử là bất khả đắc", nhưng sự thật, họ đời nào hiểu rõ ý nghĩa của sinh tử? Sự sinh tử mà còn không thể hiểu được, thì bàn đến sự thoát ly sinh tử chỉ là sự bàn luận rỗng không vô ích.

F2. Phân loại nêu rõ tất cả là không có bốn tế.

- | | |
|---|--|
| <p>(7) Nên biết rằng những pháp nhân quả,
Cùng các pháp năng tướng, khả tướng,
Và sự cảm thọ, người cảm thọ,
Như thế, tất cả pháp hiện có,</p> | <p>諸所有因果
相及可相法
受及受者等
所有一切法</p> |
| <p>(8) Không những đối với pháp sinh tử,
Không thể tìm thấy được bốn tế,
Mà đối với tất cả các pháp,
Bốn tế của chúng cũng là không.</p> | <p>非但於生死
本際不可得
如是一切法
本際皆亦無</p> |

Phần trên nói về sinh lão tử, đương nhiên "thời điểm ban đầu" là bất khả đắc, mà đối với tất cả nhân quả hiện tại cũng không thể nói là trước có nhân sau có quả, hoặc là trước có quả sau có nhân, hoặc là nhân quả đồng thời. Luận lý mà đối phương [mặc dù] đã xếp đặt chu đáo cũng lâm vào sự khó khăn tương tự như vấn đề sinh tử [đã bàn ở trên]. Nhân quả

như thế này, tìm cầu sự đồng thời, hoặc trước, hoặc sau của các pháp năng tướng và khả tướng là điều bất khả đắc. Pháp cảm thọ và người cảm thọ, cũng như tất cả các pháp khác, đều không thể tìm được bốn tế của chúng. Cho nên nói "không những đối với pháp sinh tử, không thể tìm thấy được bốn tế", mà tương tự như phần trên đã nói về tất cả pháp, cũng đều không có bốn tế. Nói tóm, từ phương diện thời gian quán sát, tất cả đều không có bốn tế. Các pháp như huyễn hóa, lưu chuyển ba đời, tựa như có nguồn gốc (Hán: nguyên thủy) của chúng, thế nhưng, nếu muốn tìm sự chân thật của nó thì đây lại trở thành một vấn đề lớn. Y theo ý kiến của Luận chủ, giả như các pháp có thật tánh, thời gian có thật tánh, thì phải tìm được tánh nguyên thủy của thời gian, mới có thể khẳng định. Không thể dùng "hai luật trái ngược" mà ngừng lại giữa chừng, không chịu phán đoán, mà cũng không thể cho rằng "mâu thuẫn là thật tướng" mà từ chối không chịu trả lời, bởi vì bọn họ cho rằng tất cả đều có thể đạt đến cứu cánh chân thật.

Ngược lại, Tánh Không là duyên khởi, tướng thời gian thử chung (từ bắt đầu đến chung kết) là sự đối đãi giả danh, phủ định bản tính chân thật của bốn tế, cho nên chỉ cần nói "bốn tế bất khả đắc" là đủ. Mặt trời mọc hướng đông lặn hướng tây, bạn nói mặt trời mọc trước? hay lặn trước? Như chỉ ra tính tương đối của hai sự động tĩnh, lúc ấy hãy còn cần đến sự suy nghĩ ra câu trả lời hay không? Đến lúc đó, dùng thế tục bàn luận thế tục, đó tức là sinh tử tử sinh, duyên khởi giống như một chiếc vòng đeo tay (không có đầu đuôi). Trước sinh sau chết, chết rồi lại sinh, sinh ắt sẽ chết, chết rồi mới có thể sinh, đây là sự chân thật của thế gian.

Phẩm 12. Quán Sự Khổ

Phẩm trước quán sát sự siêu việt ba đời (quá khứ, hiện tại, vị lai) của sự sinh tử nối tiếp, còn phẩm này từ khổ quả của sinh tử mà quán sát sự duyên khởi vô tánh để hiển bày sự khổ không do bốn sự tạo tác (tự tác, tha tác, cộng tác, vô nhân tác) sinh ra. Khổ tức là khổ quả của sinh tử, chỉ toàn là đại khổ tụ tập, chứ không riêng chỉ sự thống khổ trong tâm mà thôi. Chúng sinh trong ba cõi do quả báo sinh tử nhận chịu sự khổ đau bức thiết của ba khổ, tám khổ. Đại Trí Độ Luận nói: "Nỗi khổ của sự chết trên cõi trời còn ác liệt hơn ở cõi người." Đúng là "ba cõi không an, giống như nhà lửa (Hán: Tam giới vô an, do như hỏa trạch 三界無安, 猶如火宅)." Nhưng những nỗi khổ này từ đâu mà đến? Là do mình tự tạo? Là do kẻ khác tạo? Là do mình và kẻ khác cùng tạo? Hay là không do ai tạo ra, ngẫu nhiên mà có? Nương vào thuyết duyên khởi của Phật Pháp "Cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh" thấy được "vô minh duyên hành, hành duyên thức, nhấn đến chỉ toàn là đại khổ tụ tập." Do sự liên kết của nhân quả trong mười hai nhân duyên, từ vọng hoặc sinh khởi sự tạo nghiệp, từ sự tạo nghiệp chiêu cảm khổ báo, từ khổ sinh thêm khổ, rồi lại từ khổ sinh khởi thêm vọng hoặc. Cái sinh mệnh như vậy liên tục như vòng xoắn ốc, cho nên nói "duyên khởi như vòng tròn, không có đầu mối." Duyên khởi không có tự tánh, do đó tuyệt đối tách rời bốn loại vọng kiến: tự tạo, kẻ khác tạo, cả hai cùng tạo, và không nhân mà tạo.

Người Ấn Độ khi nói lên sự hình thành của sinh tử cùng sự sinh thành của vạn vật, có kẻ chủ trương sự phát sinh, có kẻ chủ trương sự tạo tác. Như người thợ làm ra một vật, đây gọi là sự tạo tác; còn như hạt giống sinh ra mầm, đây gọi là sự phát sinh. Sự phát sinh và tạo tác vốn có ý nghĩa giống nhau, nhưng theo kiến giải ở đây, ý nghĩa của bốn sự

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

E2. Quán khổ tự phi tác.

F1. Quán nội khổ phi tứ tác.

G1. Ngăn tổng quát.

(1) Nếu nói sự khổ do tự tạo,

自作及他作

**Tha tạo, cộng tạo, hoặc không nhân,
Những quan niệm này về sự khổ,
Trên mặt quả báo đều sai lầm.**

共作無因作
如是說諸苦
於果則不然

Khổ là quả báo bị thọ, cho nên thọ khổ phải có sự tạo thành quả khổ, đây gọi là tạo [nghiệp]. Tạo [nghiệp] và thọ [báo], kẻ tạo nghiệp và kẻ thọ báo có sự nương tựa nhân quả để tồn tại. Nhân quả, làm sao lại nói vô nhân? Làm thế nào nói tự (chính mình), nói tha (kẻ khác)? Cho nên có người nói khổ quả là tự tạo [tác], hoặc nói là tha tạo [tác], hoặc nói tự tha hòa hợp để cộng tạo [tác], thậm chí cho rằng không do nhân, không do duyên mà tự nhiên được tạo [tác]. Những lập luận như vậy về sự khổ, trên phương diện thọ quả báo khổ, đều giảng không thông, cho nên nói: "Trên mặt quả báo đều sai lầm." Điều này cần phải giống như Kinh Duy Ma Cát nói: "Năm thọ ấm rỗng rang không, không có sự hiện khởi, đây là ý nghĩa của sự khổ." Cần phải hiểu rõ Tánh Không bất sinh của năm ấm thì mới có thể thành lập ý nghĩa của khổ. Bài kệ này, một cách tổng quát, ngăn chặn bốn sự tạo tác, thể nhưng, sự đả phá bên dưới, chủ yếu là phá "tự tạo", "tha tạo." Đây là vì cộng tạo chỉ là sự tổng hợp của tự tạo và tha tạo. Từ hiện tượng giới quán sát, không có một pháp nào mà không sinh khởi từ nhiều điều kiện khác nhau, cho nên "vô nhân tạo", không cần phá cũng đã tự phá hủy.

G2. Biệt phá.

H1. Phá tự tha tác.

I1. Phá pháp tự tác.

(2) Nếu như khổ là do tự tạo,
Ắt khổ không từ nhân duyên sinh,
Thế nhưng, nhân vì có ấm này,
Mới có thể sinh ra ấm khác.

苦若自作者
則不從緣生
因有此陰故
而有彼陰生

Trong đây nói đến "tự tạo", không phải là do một người tạo tác, mà là tự thể của năm ấm. Giả như nói sự sinh khởi của khổ quả của năm ấm, đây là từ tự thể của năm ấm trước tạo tác; điều này tương tự như xem năm ấm trước và năm ấm sau là đồng nhất, giống như nói A sinh ra A. Thật ra, "tự" thì không thể tạo tác, đã tạo tác thì không phải là "tự"; nếu thật sự có thể tạo tác ra "tự kỷ (chính mình)", thì trái ngược với đạo lý "các pháp do duyên sinh", đồng nghĩa với tất cả đều là "không từ duyên sinh." Sự sinh khởi của tất cả các pháp trên thế gian cần phải có sự hòa hợp của nhiều điều kiện khác nhau, đây là điều mà tất cả mọi người đều biết. Do đây có thể thấy "tự tạo" không thể được thành lập. Chấp vào tự tánh thực tại của các pháp, nếu như luận cứu vấn đề thực tại tánh này từ đâu đến, thì rất dễ dàng đi lạc vào con đường cong vẹo "tự tạo" vừa đề cập ở trên. Các luận sư chú trọng "trong nhân có sẵn quả", rất tiếp cận với chủ trương "tự tạo" này. Trong Phật pháp, quan niệm từ công năng của năm uẩn sinh khởi năm uẩn, hoặc từ Như lai tạng tướng hảo trang nghiêm thành tựu Pháp thân, không lập trường nào không phải là sự biểu hiện của loại tư tưởng [tự tạo] này. Họ không biết rằng "tự tạo" bao hàm một sự mâu thuẫn căn bản, ví như ngón tay không thể tự chỉ vào chính nó, con dao không thể tự cắt chính nó, như vậy tự kỷ làm thế nào sinh ra tự kỷ? Luận chủ chỉ rõ cho họ biết cái thân năm ấm hiện thực này là do năm ấm trước mà có, cho nên nói "nhân vì có ấm này, mới có thể sinh ra ấm khác." Ấm trước và ấm sau, tuy cũng đều là ấm, nhưng có tánh khác biệt như trước sau, đây kia, đương nhiên không thể nói rằng chúng là "tự sinh" hoặc "tự tạo."

12. Pháp pháp tha tác.

- | | |
|---|-------------------------|
| (3) Nên biết, nếu như năm ấm này,
Là khác biệt với năm ấm trước,
Lúc đó mới có thể nói rằng, | 若謂此五陰
異彼五陰者
如是則應言 |
|---|-------------------------|

Khổ là do vật khác sinh ra.

從他而作苦

Có người nói ẩm trước và ẩm sau có sự khác biệt, nói chúng là tự tạo, điều này dĩ nhiên là không thể; nhưng đã có năm ẩm này sinh ra năm ẩm khác, nếu nói đó là "tha tạo", chắc là sẽ không có lỗi gì! Điều này không đúng! Bởi vì, nếu như năm ẩm này và năm ẩm kia hoàn toàn không có sự quan hệ, mỗi bên đều độc lập, thì mới có thể nói: "khổ là do vật khác sinh"; thế nhưng, sự thật năm ẩm trước và năm ẩm sau có một sự quan hệ nhân quả mật thiết, tách rời năm ẩm trước sẽ không có năm ẩm sau, cho nên không thể nói "khổ là do vật khác tạo tác." Không phải tự tạo là "bất nhất" (không phải là một), không phải tha tạo là "bất dị" (không phải là khác), ẩm trước và ẩm sau là duyên khởi giả danh "vừa là một, vừa là khác", chứ không phải tuyệt đối là một, là khác. Phần trên đã phá về tự tạo, tha tạo, không những giúp hành giả xa lìa tà chấp của ngoại đạo, mà còn ngăn chặn, đả phá những hý luận của những hành giả Tiểu thừa, và của một phần học giả Đại thừa.

13. Phá nhân tự tác.

- | | |
|---|--|
| (4) Nếu người có thể tự tạo khổ,
Nhưng là sự khổ, không có người,
Như vậy làm sao nói kẻ đó,
Có thể tự tạo khổ cho mình? | 若人自作苦
離苦何有人
而謂於彼人
而能自作苦 |
|---|--|

Phật pháp nói "tự tác tự thọ", tự mình tạo nghiệp, tự mình thọ báo. Hiện nay nói "tự tạo", điều này ắt là đúng, tại sao lại muốn đả phá? Đối phương nói tự tạo, ý muốn nói trong quả báo của thân tâm năm ấm có một kẻ tạo tác. Kẻ tạo tác này và quả báo không tách rời, cùng ở một nơi, cho nên gọi là tự tạo. Điều này không đúng. Nói thân thể của chính kẻ đó tạo tác quả khổ, khiến cho chính họ phải thọ khổ, đây tức là tách

rời khỏi khổ quả của [thân] năm ấm, phải riêng có cái "tự ngã." Thế nhưng tách rời thân năm ấm, trên căn bản, không thể có được tự ngã. Điều này có thể quán sát một cách tỉ mỉ, tách rời khỏi quả, làm gì còn có người [tạo tác khổ quả]? Nếu đã không có cái thể riêng biệt của tự ngã, làm sao có thể nói trong năm ấm có kẻ [tạo tác], có thể tự mình tạo khổ, để khiến cho tự mình thọ khổ? Cho nên không thể nói khổ là do tự tạo.

14. Phá nhân tha tác.

J1. Dùng "lìa khổ không có nhân" để phá.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (5) | Nếu khổ là do kẻ khác tạo,
Rồi đem sự khổ đến kẻ này,
Nhưng nếu sự khổ khác kẻ này,
Làm sao mà kẻ này thọ khổ? | 若苦他人作
而與此人者
若當離於苦
何有此人受 |
| (6) | Nếu khổ là do kẻ khác tạo,
Rồi mang sự khổ đến kẻ này,
Nhưng rời khỏi, làm sao có người,
Mang sự khổ đến cho kẻ này? | 苦若彼人作
持與此人者
離苦何有人
而能授於此 |

Có người nói: "Tự mình (Hán: tự kỷ) không tạo khổ để cho tự mình thọ, điều này không sai, thế nhưng có thể nói kẻ khác tạo khổ để cho kẻ khác thọ nhận, cho nên khổ là do kẻ khác tạo." Điều này không đúng. Bởi vì nếu nói khổ quả của sinh tử là do kẻ khác tạo ra, rồi đem sự khổ này đến một người khác nữa, khiến cho họ nhận chịu, như vậy trong khoảng trung gian của sự tác và sự thọ có hai người là người tạo tác và người thọ khổ. Trước tiên, từ kẻ thọ khổ mà nói, nếu như tách rời khỏi quả năm ấm hòa hợp, thì làm gì mà còn kẻ thọ khổ nhận chịu quả khổ? Dùng lý do tương tự để quán sát, nếu nhất định nói khổ là do kẻ khác tạo, rồi đem đến cho người khác thọ khổ, như vậy kẻ tạo khổ đó chẳng phải là sự giả lập từ quả khổ của năm ấm hòa hợp hay sao, tách rời

khỏi khổ quả do năm ấm hòa hợp, làm gì còn có người khác tạo khổ, mà có thể đem sự khổ đến cho người này thọ khổ? Hai bài kệ này nói rõ chỉ có nhân quả tương tục của khổ báo, mà không có tự thể của kẻ tạo tác sự khổ và của kẻ thọ khổ báo. Không có người này và người kia, làm gì mà còn nói đến kẻ tạo tác và kẻ cảm thọ?

J2. Dùng "đãi tự vô tha" để phá.

- | | | |
|------------|---|--|
| (7) | Nếu khổ đã không thể tự tạo,
Sao lại nói do kẻ khác tạo?
Bởi vì khi kẻ khác tạo khổ,
Vớì họ, cũng gọi là tự tạo! | 自作若不成
云何彼作苦
若彼人作苦
即亦名自作 |
|------------|---|--|

Giả như có thể thành lập sự tự tạo khổ, hoặc giả, có thể nói cái tương đãi với tự là tha (kẻ khác) tạo tác sự khổ. Hiện nay, nghĩa lý của sự "tự tạo" khổ đã không thể thành lập, không có tự thể để có thể tương đãi, làm sao có thể nói đến kẻ khác tạo khổ? Hơn nữa, kẻ khác của "kẻ khác tạo khổ", nếu từ bốn thân của kẻ đó mà nhìn thì là "tự tạo." Phần trên triệt để phá "tự tạo", cũng giống như phá "tha tạo." Đối phương thấy "tự tạo" không xong bèn thiết lập "tha tạo." Điều này quả thật hiện rõ trí tuệ thấp kém, thiếu sót sự khảo sát sâu sắc của họ.

H2. Phá cộng tạo.

- | | | |
|--------------|--|--|
| (8) | Sự khổ không thể tạo ra khổ,
Bởi pháp không tạo ra chính nó,
Vả lại, kẻ khác không tự thể,
Làm sao mà có thể tạo khổ? | 苦不名自作
法不自作法
彼無有自體
何有彼作苦 |
| (9ab) | Nếu do tự, tha mà có khổ,
Thì khổ phải là do cộng tác; | 若此彼苦成
應有共作苦 |

Có người nói khổ ấm tự tạo khổ ấm, cho nên [gọi là] tự tạo, nhưng người thọ khổ có tên gọi khác nhau, cho nên có thể gọi là tha tạo. Đây có thể gọi là sự cộng tác của "pháp tự, nhân tha." Luận chủ đả phá bọn họ nói: "Khổ quả là quả, không thể nói tự nó có thể tạo khổ." Bởi vì tự thể của pháp khổ không thể tự tạo pháp khổ, cho nên ý nghĩa "tự tạo" không thể được thành lập. Cái giả ngã của ấm trước và ấm sau, tuy có thể nói là có tên gọi khác nhau, nhưng tách rời khỏi khổ quả của năm ấm, người khác đó không có tự thể chân thật. Tự thể của "người khác" còn không có, sao lại còn có "kẻ khác" có thể tạo tác sự khổ? Quán sát riêng biệt, tự tạo, tha tạo đều không thành, làm thế nào lại có thể tổng hợp chúng với nhau mà cho đó là cộng tạo? Bởi vì nếu muốn nói tự và tha cộng tạo, trước tiên phải đợi sau khi kẻ khác tạo khổ và kẻ này tạo khổ được thành lập, thì mới có thể nói tự và tha hòa hợp mà cộng tạo sự khổ. Hiện nay, tự tạo, tha tạo đều không thể thành lập, tự tha cộng tạo làm sao có thể được thành lập?

H3. Phá vô nhân tạo tác.

**(9cd) Tự, tha, cộng còn không thể tạo,
Huống chi không nhân mà tạo khổ!**

此彼尚無作
何況無因作

Tự tạo, tha tạo, tự tha cộng tạo còn không thể tạo ra khổ quả của sinh tử, huống là vô nhân mà có thể tạo tác? Không cần nói, điều này lại càng không thể được. Giả như, quả thật vô nhân mà có thể tạo tác, như vậy tất cả sự kiện thiện ác, tội phước đều không thể được thành lập. Vô nhân tạo tác, gần giống như sự tác của tự kỷ tồn tại. Tự kỷ tồn tại, há chẳng phải là giống như vô nhân mà sinh khởi hay sao? Chẳng qua, đối phương nói vô nhân sinh, đây là do không biết lý do của sự bỗng nhiên hiện hữu. Những cái gọi là tự sinh, thường là tên gọi khác của "trong nhân có quả."

F2. Quán ngoại pháp không phải bốn sự tạo tác.

- | | | |
|-------------|--|-------|
| (10) | Không những đối với sự khổ đau, | 非但說於苦 |
| | Bốn nghĩa không thể được thành lập, | 四種義不成 |
| | Mà đối với tất cả các pháp, | 一切外萬物 |
| | Bốn nghĩa cũng không thể thành lập. | 四義亦不成 |

Phật pháp nói về khổ, tuy cũng bao hàm khí thế giới, hoặc chỉ có thể nói sự lãnh thọ của nội tâm là khổ, thế nhưng, một bên lại là thái quá, còn bên kia thì lại bất cập. Đức Phật nói về khổ là chuyên nói về năm ấm của bốn thân hữu tình. Cho nên sau khi phá trừ "nội khổ" là không do bốn sự tạo tác, cần phải khuếch trương quan điểm, nói tất cả các vật bên ngoài cũng không thể do bốn sự tạo tác tạo thành. Trong bài kệ nói: Y vào ý nghĩa của bốn loại tạo tác mà quán sát, không những quán báo thể của sự khổ của năm ấm không thể thành lập, mà tất cả sự vật ngoài thân, dùng bốn ý nghĩa này để quán sát, cũng không thể được thành lập.

Phẩm 13. Quán Các Hành

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

Những kẻ chấp thực hữu không hài lòng với sự đả phá của các học giả Tánh Không bèn đem lời Đức Phật ra để dẫn chứng. Một mặt quở trách các học giả Tánh Không, một mặt kiến lập lý thuyết về sự thực hữu. Đức Phật từng nói: "Pháp hư vọng điên đảo tức là tất cả pháp hữu vi, còn pháp tối thượng tức là Niết Bàn chân thật; các hành là pháp hư vọng điên đảo, là pháp hoại diệt." (Hán: Bỉ hư cuống thủ pháp giả vị nhất thiết hữu vi pháp. Tối thượng giả, vị Niết bàn chân pháp. Như thị chư hành thị vọng thủ pháp, thị diệt hoại pháp. 彼虛誑取法者, 謂一切有為法。最上者, 謂涅槃真法。如是諸行是妄取法, 是滅壞法) Nếu đã có các hành hư vọng điên đảo này ắt phải có khổ quả của sự lưu chuyển sinh tử, nếu vậy, làm sao có thể nói tất cả đều là không? Các học giả Tánh Không dĩ nhiên cũng thừa nhận lời dạy của Đức Phật, chẳng qua, sự lý giải của họ không giống với những kẻ chấp thực hữu là những người không thực sự hiểu rõ ý

nghĩa của những lời Phật dạy về các hành hư vọng điên đảo là gì. Bởi thế, Luận chủ dùng lời dạy của Đức Phật mà đối phương đã đề ra để đả phá, chỉ bày ý nghĩa chân thật của "tất cả pháp đều là Tánh Không."

D3. Hành sự không tịch.

E1. Quán vọng hành.

F1. Phá các hành hữu sự.

G1. Lập.

- | | |
|---|--|
| (1) Trong kinh nói vọng tưởng điên đảo,
Bám chặt vào các tướng vô thường,
Vì vọng chấp các pháp vô thường,
Nên gọi là hư huyền không thực. | 如佛經所說
虛誑妄取相
諸行妄取故
是名為虛誑 |
|---|--|

Các nhà Thực Hữu Luận nói: Trong kinh, Đức Phật đã từng nói qua, "vọng tưởng điên đảo chấp chặt vào các tướng vô thường." Vọng tưởng điên đảo (Hán: hư cuồng), có nghĩa là [sự vật] không có hình tướng như vậy, chẳng qua chỉ biểu hiện các loại hiện tượng đó mà thôi. Các hiện tượng được hiện khởi này bao hàm tánh chất dụ hoặc, hư dối, có thể khiến cho chúng ta cho rằng chúng có hình tướng như vậy. Chẳng hạn như xoay lửa thành vòng tròn. Đây vốn là một đốm lửa chuyển động nhanh chóng mà hiện ra hình tướng vòng lửa, chứ thật ra không phải là một cái vòng [lửa] chân thật, thế nhưng chúng có thể lừa dối chúng ta, khiến cho chúng ta nhận lầm đó là một vòng tròn thật sự. Bám chặt (Hán: vọng thủ), đây là tâm bám víu, trong lúc bám vào đối tượng bị bám, không thể nhận thức chính xác được đối tượng. Cho nên, điên đảo là nói về tâm thức bám víu. Tất cả pháp hữu vi diễn biến lưu động, qua sự nhận thức của tâm hư vọng phân biệt, không thể nhận thức chúng một cách chính xác. Chẳng hạn như vô thường cho là thường, thống

khổ cho là vui sướng, vô ngã cho là ngã, bất tịnh cho là tịnh. Mục đích của đối phương trưng dẫn lời Phật dạy là muốn thành lập chủ trương của họ, nghĩa là hiện tượng giới của sự lưu động là có [thật], chẳng qua có chút ít điên đảo chấp trước mà thôi. Cho nên [họ] nói: có các hành vô thường, nhân vì vọng tưởng nên đã điên đảo bám víu, cho nên nói chúng là điên đảo. Thế nhưng, theo kiến giải của các nhà Đại Thừa Tánh Không, có thể có sự điên đảo, nhưng không có tự thể có thực tại tánh; nếu tự tánh có thực thể, thì đã không được gọi là điên đảo!

G2. Phá.

H1. Hiển bày giáo ý để phá.

(2)	Kẻ mê hoặc bám víu hư huyền, Trong đây có vật nào bị bám? Đức Phật nói về sự vọng chấp, Chỉ vì muốn giải rõ nghĩa Không.	虛誑妄取者 是中何所取 佛說如是事 欲以示空義
-----	---	----------------------------------

Tại sao Đức Phật nói về sự vọng tưởng điên đảo bám víu? Bạn (đối phương) thấy được điểm này, nên trưng dẫn để thành lập "nhất thiết hữu (tất cả đều có thật)" của bạn. Đây là điều sai lầm. Đã là "mê hoặc bám víu hư huyền", trong sự mê hoặc bám víu này hãy còn tự thể nào là "vật bị bám", của sự "mê hoặc bám víu." Giả sử có một loại tự thể xác thực ắt sẽ không bị gọi là "hư vọng", và kẻ thấy biết đó cũng sẽ không bị gọi là "bám víu mê hoặc." Cho nên Đức Phật nói các hành đều là "vọng tưởng điên đảo bám víu", ngài không thành lập thể tánh của các hành mà ngược lại từ sự thuyết minh các hành là "vọng tưởng điên đảo bám víu", chỉ rõ các hành là Tánh Không, không phải là thực sự hiện hữu. Ngược lại, chúng ta có cảm tưởng rằng các pháp đều như thế, thứ nhất là vì chúng ta nhận thức không chính xác, trí thức khiếm khuyết, thứ hai là vì các hiện tượng hiện hữu cũng là

điên đảo, có thể dẫn đến sự nhận thức điên đảo. Trong sự thác loạn của năng và sở của nhân duyên hòa hợp, chúng ta cho rằng chúng (hiện tượng) là chân thật! Đức Phật thấy chúng ta chấp trước rằng các hành có tự tánh chân thật, chấp trước thường lạc ngã tịnh cho nên nói chúng là vọng tưởng điên đảo bám víu, sinh diệt không ngừng, hoàn toàn không có tự thể chân thật. Đức Phật nói điều này với mục đích hiển thị ý nghĩa chân thật "tất cả pháp đều là Không." Đức Phật y vào thể tục để nói các hành vọng tưởng điên đảo như sau: "cái này có nên cái kia có, cái này không nên cái kia không." Chỉ có sự điên đảo, cho nên y vào nhân duyên để hiện hữu, y vào nhân duyên mà tiêu diệt, có thể có thể không, hiển xuất bốn tánh không tịch của các hành là đệ nhất nghĩa đế. Chỉ từ trong sự hiện khởi "hữu vô sinh diệt" mới có thể thể nhận bốn Tánh Không của đệ nhất nghĩa đế. Đây mới chính là "cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt", mà chứng nhập vào "tất cánh không" của sự tịch diệt. Nếu không hiểu rõ ý nghĩa giáo huấn của đức Thế tôn, chấp trước nhân duyên sinh diệt của các pháp luân chuyển là chân thật, khó mà tránh khỏi phụ lòng dạy dỗ của đức Thế tôn.

H2. Dùng chánh lý để phá.

I1. Phá.

(3)	Các pháp hữu vi đều biến đổi, Nên biết chúng không có tự tánh, Bởi vì tất cả pháp là không, Cho nên pháp vô tánh cũng không.	諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故
-----	---	----------------------------------

Bài kệ này, ngài Thanh Biện cho rằng đây là chủ trương của đối phương, nhưng Thập Nhị Môn Luận của ngài Long Thọ và chú giải của ngài Thanh Mục cho rằng đây là sự phê bình của các nhà Tánh Không. Hiện nay chúng ta sẽ y vào ngài

Long Thọ và chú giải của ngài Thanh Mục. Kinh A Hàm nói về Không, y vào các hành lưu động chuyển biến mà giải thích. Đức Phật thường nói: "các hành vô thường, vô thường là khổ, khổ là vô ngã, vô ngã cũng tức là vô ngã sở." Vô thường, không, vô ngã, vô ngã sở, hoặc nói khổ, không, vô thường, vô ngã, ... Đức Phật y vào vô thường nói không, đây là điều thường được thấy trong kinh văn. Như vậy, khi thừa nhận các pháp điên đảo vọng tưởng có sự biến đổi, thì phải nên biết rằng tất cả các pháp là vô tự tánh không. Các học giả Tiểu thừa tự mãn cho rằng các hành vô thường là có thật, thường lạc ngã ngã sở là không, thế nhưng, tuy thường lạc ngã tịnh là không, nhưng không phải là không có các hành vô thường. Thế nhưng, ý kiến của các nhà học giả Tánh Không cho rằng nếu vô thường có tự tánh, thì nó không trở thành vô thường. Bởi vì các hành là các hành tánh không, cho nên không có (vô) thường tánh, không có (vô) ngã tánh, và không có (vô) sinh tánh. Đức Phật nói ba pháp ấn, không có gì mà không được thành lập trong Tánh Không. Nói vô thường là cửa đầu tiên cửa ngõ đầu tiên của Tánh Không, hiểu rõ sự vô thường của các hành thì có thể tiến nhập Tánh Không. Thế nhưng các nhà học giả Đại thừa tự mãn không biết vô tánh là tự tánh không tịch, tưởng tượng có một pháp vô tánh bốn nhiên không phân biệt là chân thể của vạn vật, cho rằng pháp vô tánh là diệu hữu, và ngược lại xem nhẹ duyên khởi giả danh của thế tục đế, mà cho rằng tất cả pháp biến hóa vô thường, chẳng qua chỉ là lông rùa sừng thỏ. Đây là lập luận của nhóm Phương Quảng Đạo Nhân mà ngài Long Thọ đả phá. Bọn họ bài bác không có nhân quả của thế tục đế, miễn cưỡng thiết lập sự chân thật của các pháp vô tánh. Trên căn bản, không bọn họ không có chánh kiến về ý nghĩa của vô tánh không, không biết rằng vô tánh ngăn chặn hữu tánh, mà lại chấp rằng chân thật có sự vô tánh, cho nên ngài Long Thọ đả phá nói: "không những pháp thể của hữu tánh là bất khả đắc, mà pháp thể của vô tánh cũng là bất khả đắc."

Đây là bởi vì "trong tất cả pháp không, sự thật hữu của các pháp hữu tánh và vô tánh là bất khả đắc." Tất cả những hý luận này đều là bất khả đắc.

12. Hỏi ngược.

- | | |
|---|--|
| (4) Nếu các pháp là không tự tánh,
Làm sao mà có thể nói rằng:
"Từ lúc tuổi thơ đến bạc đầu,
Trong đó có nhiều sự biến đổi"? | 諸法若無性
云何說嬰兒
乃至於老年
而有種種異 |
|---|--|

Đối phương hỏi ngược lại: "Các ông thừa nhận tất cả pháp có sự biến động, nhưng lại cho rằng tất cả là vô tự tánh, thế nhưng điều này chỉ có thể nói đó là sự thường trụ bất biến, chứ không thể nói rằng không có thể tánh của sự biến đổi. Cho nên giả định các pháp là không có tự tánh của sự biến đổi, như vậy những sự biến đổi đó không thể tồn tại, có cái gì đang biến đổi? Cho nên cần phải thừa nhận có tự tánh. Như từ hài nhi biến thành trẻ thơ, từ trẻ thơ biến thành thiếu niên, từ thiếu niên biến thành trung niên, từ trung niên biến thành lão niên. Nếu có những sự biến đổi như vậy, phải có một thân tâm do năm uẩn hòa hợp, nếu không, làm sao có thể nói từ hài nhi đến lão niên có những loại biến đổi như vậy? Cho nên, vô tánh có nghĩa là không có tánh thường trụ, không có tánh của tự ngã, chứ không thể không có tự tánh của sự biến đổi của các hành vô thường."

13. Nạn phá.

- | | |
|---|--|
| (5) Nếu các pháp là có tự tánh,
Thì làm sao có sự biến đổi?
Nếu các pháp không có tự tánh,
Thì làm sao có sự biến đổi? | 若諸法有性
云何而得異
若諸法無性
云何而有異 |
| (6) Pháp chính nó, ắt không biến đổi, | 是法則無異 |

	Mà pháp khác cũng không biến đổi, Như thế, người trẻ không biến già, Ngay người già cũng không biến già.	異法亦無異 如壯不作老 老亦不作壯
(7)	Nếu một pháp có thể biến đổi, Thì sữa cũng phải chính là bơ, Thế nhưng rời sữa, có pháp nào Để có thể làm thành ra bơ?	若是法即異 乳應即是酪 離乳有何法 而能作於酪

Theo quan điểm của Bát Nhã Đăng Luận và của ngài Thanh Mục, hai câu "Nếu các pháp không có tự tánh, thì làm sao có sự biến đổi" là dư thừa, cần phải loại bỏ. Luận chủ trách ngược lại đối phương nói: "Giả sử các pháp có tự tánh thực tại, chúng sẽ cố định không biến đổi." Trên phương diện thời gian, sẽ vĩnh viễn như thế; trên phương diện không gian, cũng không thể biến đổi. Hơn nữa, hãy từ hai mặt trước sau của đồng và dị mà quán sát, bạn nói là các hành có sự biến đổi, hoặc giả trước sau là một pháp, hoặc giả nói chúng là hai pháp. Giả sử đây là một pháp, mà nếu đã là một pháp, đương nhiên không thể nói có sự biến đổi. Biến, tức là lúc ban đầu có dạng này, sau đó lại trở thành dạng khác. Một pháp trước sau như một, vĩnh viễn bảo trì tự thể của nó, mà không đánh mất hoặc biến đổi, nếu như vậy làm sao có thể nói "biến." Nếu như trước sau là hai pháp khác nhau, cũng không thể nói có sự biến đổi. Pháp này không phải là pháp kia, pháp kia không phải là pháp này, mỗi pháp đều bảo tồn tự tánh cố hữu của nó, như vậy như vậy, thì có gì mà nói đến biến đổi? Cho nên nói: "Mà pháp khác cũng không biến đổi." Hãy đem sự thật ra nói. Như tuổi trẻ có tự thể của tuổi trẻ, cần phải bảo trì đặc sắc của tuổi trẻ, tuổi già cũng có tự thể của tuổi già. Tuổi trẻ là tuổi trẻ, tuổi già là tuổi già. Tuổi trẻ không thể biến thành tuổi già. Đây là ví dụ pháp khác không thể biến khác. Ngay người già cũng không biến trẻ. Các bản hiện đang lưu hành nói: "Người già không biến trẻ", thế nhưng, y theo bản sơ giải của ngài Cát Tạng và luận của ngài Thanh Mục,

cần phải cải chính là "người già không biến già." Điều này muốn nói, già tức là già, làm thế nào có thể nói "già" có thể biến đổi thành già? Đây là ví dụ pháp chính nó không có sự biến đổi. Đối phương cảm tưởng có thể cho rằng "pháp chính nó" có sự biến đổi. Ví như một pháp lúc đầu là như thế, nhưng sau đó bèn đổi thành một hình thái khác, đây chẳng phải là biến đổi hay sao? Luận chủ nói: Trên phương diện thể tục để giả danh mà nói, trứng biến đổi thành gà con, đứa bé biến đổi thành ông già. Nếu nói nó có thật hữu tự tánh, không những trên phương diện thắng nghĩa để là "bất khả đắc", mà ngay cả trên phương diện thể tục để như huyền cũng không cho phép có sự biến đổi như vậy. Như sữa bò hòa hợp biến đổi thành năm vị: sữa, lạc, sinh tô, thực tô và đề hồ; thế nhưng, trên thực tế, sữa bò cần phải có sự chế biến của nhân công, v.v..., thì mới có trở thành lạc, v.v... Tánh chất và công dụng của lạc không còn giống với sữa, như vậy làm sao có thể cho rằng lạc là tự thể của sữa? Nhưng cũng không thể nói rằng pháp khác (ngoài sữa) có thể chế biến thành lạc. Ngoài sữa, không còn pháp nào khác có đủ tiêu chuẩn biến chế thành lạc. Sữa lại do nhiều nhân duyên khác hòa hợp mà hiện hữu. Các nhân duyên hòa hợp tạo thành sữa này vốn không có tự tánh, lại hòa hợp với các nhân duyên khác mà tạo thành lạc. Trong duyên khởi vô tự tánh này, lạc không còn là sữa, mà cũng không thể nói là sữa mà có lạc. Không đồng nhất, không khác biệt. Có sữa mà cũng có lạc, biểu hiện sự vô thường hư vọng như huyền.

F2. Phá lý "không" của các hành.

G1. Ước định chánh lý để phá.

**(8) Nếu có thực một pháp chẳng không,
Thì cũng phải có một pháp không,
Thực sự không có pháp chẳng không,
Làm sao mà có được pháp không?**

若有不空法
則應有空法
實無不空法
何得有空法

Bài kệ này và bài kệ dưới đả phá các nhà Thực Hữu Luận. Đối phương thấy Luận chủ phủ nhận chủ trương tự tánh của họ, nêu cao học thuyết "tất cả đều là không", bèn chất vấn như sau: "Ông chủ trương "không", như vậy đương nhiên ông đã thừa nhận "bất không." Nếu như không có pháp "bất không", thì ông so sánh với cái gì mà nói "không"? Cho nên trong lúc ông nói "không", thì ông đã đương nhiên thành lập các pháp "bất không" rồi. Ngược lại, nếu ông phủ nhận sự bất không của tự tánh, thì ông cũng không thể so sánh, không thể thành lập tất cả các pháp là "không." Chẳng hạn như chúng tôi chủ trương năm uẩn có thật tánh, hiển xuất vô ngã không tánh; hoặc giả chủ trương chân thường đại ngã bất không, hiển xuất thế gian hư vọng không thật; hoặc giả y vào duyên khởi bất không, hiển xuất pháp tánh bình đẳng không tánh, v.v..." Những điều này, trong cái nhìn của Luận chủ, đều là không hiểu rõ ý nghĩa của Tánh Không. Từ "không" mà hiển xuất các pháp, hoặc tánh "có" chân thật, tự nhiên sẽ chấp rằng chúng có thật, do đây, ngay cả cái "không" được đề cập đến, chưa bao giờ mà không phải là sự tồn tại có tự tánh? Nói tóm, bạn tưởng tượng có một cái bất không tồn tại rồi sau đó mới đề cập đến "không." Thế nhưng, kinh nói "tất cả pháp là không" là từ trong sự quán sát thẳng nghĩa, hiện giác được bốn tánh không tịch, vô phân biệt. Vì muốn chúng ta hiểu rõ bốn tánh của các pháp không có tự tánh thật hữu, cho nên trong danh ngôn thế tục nói "tất cả pháp là không." Đây không phải là sự so sánh với pháp bất không mà nói không, mà tự tánh xưa nay vốn không có thể tánh. Cho nên nói tất cả pháp không, như nói chỗ này không có bình hoa, đây chỉ qua là để cải chánh huyền tưởng và nhận thức sai lầm của người khác, cho họ biết là không có bình hoa. Điều này không phải là dẹp bỏ bình hoa có thật mà nói không có bình hoa, mà cũng không phải hể nói không có bình hoa thì sẽ có một thể chất thật tại là "không có bình

hoa." Cho nên, khi bạn cho rằng phải có cái "bất không" có thật mới có thể nói có pháp không, mà hơn nữa, còn tưởng tượng có một pháp không có tự thể chân thật. Đây là điều hoàn toàn điên đảo. Nếu chúng ta thừa nhận "có pháp bất không", thì phải có pháp không. Thế nhưng, thật tế mà nói, không có một pháp nào là pháp bất không, thì làm sao có thể hiển xuất được pháp không có tự tánh chân thật? Ngài Thanh Biện đả phá chủ trương "các pháp không chân thật hiện hữu", cho rằng chúng sinh chấp ngã, đức Phật nói vô ngã, vì chúng sinh chấp "thật hữu", đức Phật nói Tánh Không, hiện nay bạn nói về không, mà lại cho rằng có một Tánh Không phổ biến chân thật hiện hữu, đây chẳng phải là đã rơi vào "không kiến" rồi hay sao? Người phạm cho rằng các nhà Tánh Không bị rơi vào "không kiến", bọn họ nào biết rằng những người thấy có một "Tánh Không chân thật" mới rơi vào "không kiến." Bài kệ này, từ sự phủ định sự tồn tại của pháp bất không, phá trừ "không tánh" chân thật hiện hữu.

G2. Hiển giáo lý để phá trừ.

- | | |
|--|--|
| <p>(9) Đức Đại Thánh giảng dạy pháp Không,
Mục đích là phá các vọng chấp,
Nếu có kẻ chấp trước vào Không,
Kẻ đó chur Phật không thể độ.</p> | <p>大聖說空法
為離諸見故
若復見有空
諸佛所不化</p> |
|--|--|

Bài kệ này xuất phát từ hai ý nghĩa: (1) Các nhà Tánh Không Thật Hữu cho rằng giả như phá trừ được Tánh Không hiện hữu do sự tương quan đối đãi thì sẽ hiển xuất Tánh Không tuyệt đối phi hữu phi vô, làm sao có thể cho rằng Tánh Không thẳng nghĩa là không có? (2) Các nhà Đại thừa tự mãn (Hán: hữu sở đắc) cho rằng "trong các kinh đều nói đến tất cả đều là không, pháp Tánh Không. Các nhà tự xưng là luận sư về Tánh Không lại có thể nói "làm gì có pháp không"? Ở

đây cần phải giải thích ý thú [chân thật] của kinh Phật, mới có thể giải trừ không kiến (chấp vào không) của họ. Nên biết lý do đức Đại Thánh nói về các pháp Tánh Không, không phải là nói về thật tại tánh của vạn hữu trong vũ trụ là không, mà là muốn cho chúng ta xa lìa những sự sai lầm của kiến chấp. Giống như khi sinh khởi từ tánh kiến về hữu vô, sinh diệt, thường đoạn, nhất dị, đến đi, v.v..., đây là do thấy có tự tánh của các pháp. Từ trong căn bản của tự tánh kiến, chấp ngã và pháp là có thật, đây chính là nền tảng của sự lưu chuyển sinh tử, cho nên [đức Phật] đã y vào duyên khởi giả danh mà nói tất cả pháp là không. Tự tánh xuất phát từ kiến chấp điên đảo, vốn là không có, cho nên nói "bốn tánh không tịch."

Dụng ý của đức Phật là muốn chúng ta xa lìa các kiến chấp. Nếu như không hiểu rõ dụng ý của đức Phật nói về không, mà lại thấy có một cái Không thật tại phổ biến, thì đây quả thật là hết phương cứu chữa, chư Phật cũng không thể nào hóa độ. Chúng sinh xưa nay chấp "có", cho nên đức Phật nói "không" để giáo hóa họ. "Không" là xa lìa tất cả mọi hý luận, không còn chấp trước. Bạn ngược lại chấp vào cái "không" này, thì làm sao mà [chư Phật] có thể giáo hóa [bạn] được? Chấp "có" là căn bệnh xưa nay của chúng sinh, cho nên nếu muốn đối trị sự chấp trước, khiến cho chúng sinh rốt ráo không còn bị trôi buộc, thì không thể nào nói "có." Giống như lửa cháy thì dùng nước để dập tắt lửa, nhưng nếu trong nước lại có lửa, thì làm cách nào để cứu? Đệ tử của Phật rất dễ chấp "không", thế nhưng những nhà Tánh Không thì không còn chấp "có." Trong pháp quán thắng nghĩa, đương nhiên cũng không thể nói "không", không thể chấp vào không. Xa lìa kiến giải lầm lạc, trong thế tục đế, thấy rõ các pháp là nhân duyên như huyễn, cho nên nói các pháp như huyễn, như hóa. Trong duyên khởi vô tự tánh, pháp Niết bàn cũng là như huyễn như hóa. Sinh tử Niết bàn là tịch

nhiên, vô tự tánh, xa lìa tất cả mọi hý luận mà chánh kiến các pháp tướng (Hán: chánh kiến pháp tướng 正見法相).

Phẩm 14. Quán Sự Hòa Hợp

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

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

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

E2. Quán sự hòa hợp.

F1. Biệt phá.

G1. Dùng "khác" để phá sự hòa hợp.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (1) | Cái thấy, đối tượng và người thấy,
Ba pháp này phương vị khác nhau,
Ba pháp đã khác biệt như thế,
Chung cuộc không có lúc hòa hợp. | 見可見見者
是三各異方
如是三法異
終無有合時 |
| (2) | Cũng thế, quán sát sự ô nhiễm,
Đối tượng ô nhiễm, kẻ ô nhiễm,
Năm căn còn lại và phiền não,
Phương pháp quán sát đều giống đây. | 染與於可染
染者亦復然
餘入餘煩惱
皆亦復如是 |

Ba pháp (cái thấy, đối tượng, và người thấy), vốn không thể nói là khác biệt; nhưng hiện nay chúng ta hãy tạm thừa nhận ba pháp là khác biệt, rồi dùng sự khác biệt (Hán: bất nhất) này phủ nhận sự hòa hợp của chúng. "Cái thấy" tức là nhãn căn, "đối tượng" tức là sắc pháp, còn "người thấy", các nhà Hữu Ngã Luận cho đó là cái ngã, còn các nhà Vô Ngã Luận thì nói đó là thức. Từ phương diện khác biệt của ba pháp mà nói, cảnh thì ở bên ngoài, căn là cơ cấu sinh lý, còn thức là

hoạt động của nội tâm. Ba pháp này đều khác biệt nhau, mỗi pháp đều có phương sở, vị trí. Sắc cảnh không thể tiến nhập nhãn căn, nhãn căn cũng không thể tiến nhập ngoại cảnh. Căn và cảnh đều là sắc pháp, cũng không thể tiếp xúc với tâm thức (vô sắc). Như vậy, mỗi pháp đều không thể quan hệ tiếp xúc nhau. Ba pháp đã khác biệt, bất luận thế nào, chung cuộc cũng không có thời điểm hòa hợp. Nói tóm, nếu nói chúng có tự thể thật sự, tồn tại khác biệt, thì không thể cho rằng chúng có tác dụng quán thông giữa mỗi bên, và đương nhiên, cũng không thể có được khả năng hòa hợp.

Ba pháp này không thể hòa hợp, như vậy, do mắt thấy màu sắc đáng ưa, và nhãn đây mà khởi tâm tham ái, đây tức là sự tham nhiễm. Lúc ấy, cái thấy cũng được gọi là sự tham nhiễm, và người thấy được gọi là kẻ tham nhiễm. Ba pháp: cái thấy, cái bị thấy (đối tượng) và người thấy đã không thể hòa hợp, thì ba pháp: sự tham nhiễm, cái bị tham nhiễm, và kẻ tham nhiễm, đương nhiên cũng không thể có sự hòa hợp.

Hơn nữa, năm nhập (tai, mũi, lưỡi, thân và ý), năm trần (thanh, hương, vị, xúc và pháp), và những loại phiền não khác như sự sân hận, kẻ sân hận, sự ngu si, kẻ ngu si, v.v..., cũng giống như cái thấy, cái bị thấy, và người thấy, không thể thành lập được sự hòa hợp của chúng.

G2. Dùng "không khác" để phá sự hòa hợp.

H1. Nêu rõ không có sự hòa hợp.

- | | | |
|------------|---|--------------|
| (3) | Pháp khác biệt phải có hòa hợp, | 異法當有合 |
| | Nhưng cái thấy,..., không tương khác biệt, | 見等無有異 |
| | Vì tương khác biệt không thể thành, | 異相不成故 |
| | Vậy cái thấy,..., làm sao hòa hợp? | 見等云何合 |
| (4) | Không những cái thấy, người, đối tượng, | 非但見等法 |

Không thể tìm thấy tướng khác biệt,	異相不可得
Mà đối với tất cả các pháp,	所有一切法
Cũng không tìm thấy tướng khác biệt.	皆亦無異相

Đối phương cho rằng "pháp đồng nhất" không thể hòa hợp, như vậy, "pháp khác biệt" ắt phải có sự hòa hợp. Luận chủ vì sao cho rằng pháp khác biệt không có sự hòa hợp? Đối phương không biết chân ý của Luận chủ là không thừa nhận sự khác biệt của cái thấy, v.v... Đối phương chấp vào sự khác biệt là để thành lập chủ trương hòa hợp của họ, cho nên Luận chủ phủ nhận tính chất khác biệt mà đối phương đã đề xướng. Tất cả các pháp, cái thấy, cái bị thấy, v.v..., đều là pháp duyên khởi, có sự quan hệ tương y (hỗ tương thành lập), cho nên tự tánh không có tướng khác biệt. Tướng khác biệt là bất khả đắc, phần dưới chúng ta sẽ kiểm thảo thêm. Tướng khác biệt đã không thể thành lập, như thế, các pháp như cái thấy, v.v..., làm sao chúng ta có thể tưởng tượng chúng có sự hòa hợp? Hơn nữa, không những tướng khác biệt của ba pháp (cái thấy, cái bị thấy, người thấy) là bất khả đắc, mà tướng khác biệt của tất cả các pháp khác cũng đều là bất khả đắc.

H2. Thành không khác biệt.

I1. Nhân tách rời nhau không khác biệt.

- | | | |
|------------|---|--------------|
| (5) | Sự khác, nhờ khác, nên có khác, | 異因異有異 |
| | Sự khác, rời khác, không còn khác, | 異離異無異 |
| | Nếu pháp là từ nhân sinh ra, | 若法從因出 |
| | Pháp đó sẽ không khác với nhân. | 是法不異因 |
| (6) | Nếu rời cái khác có sự khác, | 若離從異異 |
| | Thì sự khác khác phải có khác, | 應餘異有異 |
| | Nhưng rời chỗ khác không có khác, | 離從異無異 |
| | Cho nên không thể có sự khác, | 是故無有異 |

Đối phương cho rằng thế gian có vô hạn sự sai biệt, tại sao lại nói không có sự khác biệt? Trong số này, các luận sư của phái Thắng Luận đặc biệt thành lập thực thể của đồng tánh và dị tánh. Trong sáu câu nổi danh của phái Thắng Luận có hai câu "đại hữu tánh" và "đồng dị tánh." Đại hữu là đại đồng, hữu là sự tồn tại, tất cả pháp đều là sự tồn tại. Sở dĩ các pháp tồn tại, ắt phải có lý tánh của sự tồn tại, đây tức là đại hữu. Đồng dị tánh là ngoại trừ các đại hữu phổ biến tồn tại ra, tất cả các sự các vật khác, đại đồng tiểu đồng, đại dị tiểu dị. Lý do tất cả các pháp này có đồng có dị, ắt phải có nguyên nhân của sự đồng dị, đây gọi là đồng dị tánh. Như người với người là đồng, nhưng giữa hai người khác nhau có sự bất đồng, đây tức là dị. Lại như, người và trâu ngựa có sự khác biệt (dị), nhưng người và trâu ngựa đều là hữu tình, đây là đồng. Tất cả các pháp có sự đại đồng tiểu đồng, đại dị tiểu dị như vậy, chứng tỏ có một nguyên lý cho sự tương đồng và khác biệt của chúng.

Đoạn văn này đả phá dị tướng, chủ yếu là đả phá dị tướng trong tánh đồng dị này. Không những nguyên lý của sự dị biệt không thành, mà tự tánh dị biệt của sự vật cũng không thể đứng vững trong lý luận duyên khởi. Cho nên [Luận chủ] đả phá đối phương, nói: "dị" là sai biệt, nhưng làm thế nào để biết chúng là sai biệt? Không phải là nhân vì cái này khác cái kia mà biết là có sự sai biệt hay sao? Pháp này nhân vì có pháp khác sai biệt thành ra mới trở thành dị biệt.

Tánh sai biệt của pháp này đã nhân vì sự sai biệt của pháp khác mà thành lập, tánh "dị" của sự sai biệt không tách rời tánh "dị" của pháp khác, và như thế, pháp này chẳng phải là không có tánh "dị" hay sao? Như vậy, tánh sai biệt của pháp này không có tự thể cố định mà là do sự tương quan đối đãi mà hiện hữu. Từ ý nghĩa duyên khởi "tương y bất ly"

mà nói, nếu một pháp do duyên khởi mà hiện hữu, thì pháp đó và nhân duyên sinh ra nó, chắc chắn không thể nói hai bên có tự tánh khác biệt. Như phòng ốc và cột kèo, làm sao có thể nói chúng tồn tại độc lập với nhau, cho nên nói: "Nếu pháp là từ nhân sinh ra, pháp đo sẽ không khác với nhân." Như vậy, sự dị biệt mà đối phương đề cập đến, rõ ràng đã bị phá tan bởi kiến giải "duyên khởi bất ly."

Đối phương nghe xong vẫn không hoàn toàn đồng ý. Họ cho rằng sự dị biệt có hai loại: một là sự dị biệt bất tương quan, hai là sự dị biệt bất tương ly. Như cột kèo và phòng ốc là sự dị biệt bất tương ly (không thể tách rời nhau), còn như trâu và ngựa là sự dị biệt bất tương quan (có thể tách rời nhau). Sự khác biệt bất tương ly có thể dùng lập luận "lìa dị không có dị" để đả phá, còn sự khác biệt bất tương quan, thì làm sao có thể sử dụng kiến giải "nhân duyên sinh khởi không thể tách rời" để phê bình? Thế nhưng, lập luận này của đối phương cũng không thể đứng vững. Bởi vì, tách rời sự dị biệt của pháp thứ hai, làm sao có tánh dị biệt? Nếu vậy, tánh dị biệt của pháp này cần phải tách rời khỏi tất cả sự dị biệt khác mà hiện hữu. Thế nhưng, trên thật tế, tách rời khỏi tánh dị biệt của các pháp khác, trên căn bản, cũng không có tánh dị biệt của pháp này. Như trâu và ngựa, do sự so sánh mà có sự khác biệt, nếu như không có trâu ngựa để so sánh, thì làm sao biết có sự khác biệt? Cho nên vẫn phải nói "không có tánh khác biệt." Các nhà Tánh Không cũng gần giống như các nhà Kinh Nghiệm Luận, quyết chắc không tách rời khỏi tánh khác biệt giả danh tương quan đối đãi mà nói có tánh bốn nhiên khác biệt hoặc không khác biệt. Bài kệ số (6) không có trong Bát Nhã Đăng Luận của ngài Thanh Biện. Thật ra, bài kệ này cũng chỉ khai triển thêm ý nghĩa của bài kệ số (5) mà thôi.

12. Trong đồng dị không có sự khác biệt.

- | | |
|---|----------------------------------|
| (7) Trong sự khác không có tướng khác,
Sự không khác cũng không tướng khác,
Bởi vì không có tướng sai khác,
Cho nên đây, kia đều không khác. | 異中無異相
不異中亦無
無有異相故
則無此彼異 |
|---|----------------------------------|

Hai bài kệ trên là từ Nhân Quả Môn mà quán sát, còn bài kệ này là từ Lý Sự Môn, hoặc có thể nói là từ Thể Tướng Môn mà quán sát.

Nói cho cùng, tánh sai biệt của dị tướng là ở trong "dị pháp" khác nhau, hay ở trong "đồng pháp" không khác nhau? Giả định, pháp là khác biệt. Nếu pháp đã khác biệt thì đâu cần có tánh sai biệt kết hợp với pháp đó để khiến cho pháp đó trở thành khác biệt. Cho nên trong "dị tướng" không có "dị tướng." Còn nếu giả định pháp đó không khác (bất dị), trong "đồng pháp" không có sự khác biệt này thì tánh sai biệt làm sao có thể khiến cho nó trở thành khác biệt? Cho nên nói trong sự không khác cũng không có tánh sai khác. Trong pháp khác, pháp không khác đều không có tánh sai khác, cho nên thấy rằng trên căn bản không có tướng sai khác.

Đối phương cho rằng có tướng sai khác, cho nên sự vật mới có sự sai khác, thế nhưng, hiện nay đã không có tướng sai khác, thì làm sao còn có thể nói đến tự tánh sai biệt giữa pháp này và pháp khác? Cho nên kệ nói: "đây, kia đều không khác." Tất cả mọi pháp trong vũ trụ, chẳng qua do sự quan hệ mà tồn tại, không có một pháp nào tồn tại đơn độc. Có pháp đơn độc mới có thể nói đến tánh sai biệt giữa pháp này và pháp khác, nên nếu đã do duyên khởi mà tồn tại, không có sự đơn độc, làm sao có thể nói có sự khác biệt chân thật?

F2. Kết phá.

(8)	Pháp tự nó, không thể hòa hợp,	是法不自合
	Pháp khác biệt, cũng không hòa hợp,	異法亦不合
	Vậy kẻ hòa hợp, lúc hòa hợp,	合者及合時
	Cùng pháp hòa hợp đều không có.	合法亦皆無

Hiện nay, trở lại vấn đề hòa hợp không thành. Nói đến hòa hợp, không ngoài hai nghĩa: hoặc là trong một pháp này có sự hòa hợp, hoặc là trong hai pháp khác nhau có sự hòa hợp. Thế nhưng hai sự kiện này đều không hợp lý.

Giả định, trong một pháp này có sự hòa hợp. Điều này không thể được. Một pháp tự nó làm sao lại có thể hòa hợp với chính nó? Giả định, trong hai pháp khác nhau có sự hòa hợp. Điều này cũng không thể được. Bởi vì, hai pháp khác nhau, chỉ có thể nói là chồng chất lên nhau, hai bên không có sự thẩm nhập vào nhau để hòa hợp. Một pháp, hai pháp đều không thể thành lập sự hòa hợp, và như vậy, dĩ nhiên, "pháp hòa hợp và lúc hòa hợp" đều không hợp lý. Như vậy, nguyên lý "hòa hợp pháp" (tất cả pháp hòa hợp) do phái Thắng Luận thiết lập cũng không thể nào hiện hữu.

Phẩm 15. Quán Hữu Vô

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

Trong pháp duyên khởi Tánh Không, là hữu, là vô, là phi hữu phi vô, diệt trừ tất cả mọi hí luận. Đây là tư tưởng căn bản của Đức Như Lai khi khai thị pháp duyên khởi, dùng đây chỉnh đốn tất cả vọng kiến sai lầm của thế gian. Những kẻ chưa hiểu rõ nghĩa Không, không biết Không là sự tịch diệt của các kiến chấp về tự tánh, không biết vô là duyên khởi giả danh, là quá trình ly tán của các nhân duyên như huyễn mà lại cho rằng Không và vô đều là "cái gì cũng không có." Nghe đến chữ phi hữu phi vô thì lại cho rằng ngoài sự hữu, vô còn có một pháp có thực thể là "phi hữu phi vô."

Những cái kiến giải sai lầm như vậy, chẳng những không biết Không, mà cũng không biết "phi hữu phi vô." Lại có một số học giả không biết Đức Phật nói duyên khởi là sự giả danh của Tánh Không, do đây chấp rằng duyên khởi có tướng quyết định, cho nên "ư hữu ghét Không", rốt cuộc cũng rơi vào hai cực đoan (biên kiến).

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

E3. Quán hữu vô.

F1. Quán riêng biệt.

G1. Phi hữu.

H1. Quán tự tánh.

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Nếu trong các duyên có tự tánh,
Điều này ắt là sự phi lý,
Vì nếu tự tánh từ duyên sinh,
Thì nó là pháp được tạo tác. | 眾緣中有性
是事則不然
性從眾緣出
即名為作法 |
| (2) Nếu tự tánh là được tạo tác,
Làm sao mà có nghĩa lý này?
Tự tánh còn gọi là vô tác,
Không nhờ pháp khác để hình thành. | 性若是作者
云何有此義
性名為無作
不待異法成 |

Nói "tánh", không ngoài ba loại: tự tánh, tha tánh, và phi tự tha tánh. Nói "vô tánh", đối phương, hoặc cho là không có, hoặc cho là phá "hữu" để trở thành "vô." Vọng kiến (cái thấy sai lạc) không ra ngoài bốn câu (có, không, vừa có vừa không, chẳng có chẳng không). Hiện nay, trước hết, quán sát tự tánh "hữu" không thành. Bài kệ này dùng sự thật có của duyên sinh, đả phá hữu tự tánh của đối phương. Cho nên, đối tượng chủ yếu của sự đả phá ở đây là những học giả tự mãn (hữu sở đắc) với sở học của mình. Các học giả Tiểu thừa tự mãn, cho rằng trong mười hai nhân duyên, "cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không", là pháp duyên khởi có tự tánh, là "thật có thật không", cho nên ở đây đả phá rằng: nếu đã thừa nhận các pháp đều do nhân duyên hòa hợp sinh ra, thì không thể nói chúng có tự tánh. Định nghĩa "nhân duyên hữu" và "tự tánh hữu", trên căn bản, không thể phù hợp.

"Tự tánh", theo sự giải thích của Hữu Bộ, có cùng ý nghĩa với tự thể, tự tướng, ngã. Nếu thừa nhận tự thể thành tựu như vậy, tự tánh thành tựu xác thực như vậy, thì không thể nói [pháp đó] là từ các duyên sinh khởi. Nếu [nói] một pháp từ các duyên sinh khởi, chúng tỏ rằng pháp đó tách rời khỏi nhân duyên thì không thể tồn tại, nó không thể tự thành tựu, thì đương nhiên có không có tự tánh. Cho nên kệ nói: "Nếu trong các duyên có tự tánh, điều này ắt là sự phi lý."

Giả như không biết rằng "tự tánh hữu" và "nhân duyên hữu" không thể đồng thời tồn tại, mà cho rằng các pháp tự tánh hữu (hoặc tự tướng hữu) là từ nhân duyên sinh khởi. Nếu đã thừa nhận pháp từ duyên khởi, thì không thể cho rằng pháp đó là tự tánh hữu, mà phải gọi đó là pháp được tạo tác. Đây chẳng qua chỉ là một pháp do các duyên hòa hợp tạo tác. Một mặt thừa nhận có tự tánh, một mặt lại

thừa nhận được tạo tác bởi các duyên, đây quả là vô cùng mâu thuẫn! Cho nên kệ mới nói: "Nếu tự tánh mà được tạo tác, làm sao mà có ý nghĩa này?"

Nói về sự "tự thành" của tự tánh hữu, ắt phải là phải là pháp thường trụ, không có ý nghĩa "vừa mới tạo tác." Tự tánh thành tựu mà không phải là mới được tạo tác, chắc chắn phải là một pháp độc lập tồn tại, không phải đợi pháp khác tạo thành; đây là ý nghĩa cố hữu. Những kẻ thừa nhận duyên khởi, nhưng lại cố chấp vào tự tánh hữu, từ cái nhìn của các nhà Tánh Không, đây là một sự tuyệt đối sai lầm, cho nên ngài Long Thọ, trong Thập Lục Như Lý Luận, nói:

Nếu như có pháp nào,
Duyên khởi mà tự hữu,
Ắt là sẽ phát sinh,
Những lỗi như: thường, đoạn.

Bài kệ này nêu rõ định nghĩa của tự tánh là tự hữu, thường hữu, và độc hữu. Chúng ta, trong tất cả mọi nhận thức, đều duy trì tự tánh kiến này. Pháp tồn tại là tự hữu, pháp đó trong sự quan hệ thời gian không gian biểu hiện những đặc tánh như thường hữu, độc hữu. Những sự tồn tại trong pháp duyên khởi cũng không tách rời khỏi ba tính chất là tồn tại, thời gian và không gian. Những kẻ duy trì tự tánh kiến điên đảo, hiển nhiên từ ba đặc điểm này mà sinh khởi sự chấp trước. Cho nên đức Phật nói về duyên khởi là để phá tà hiển chánh, khiến cho tất cả đều được rõ ràng.

Trong Hiển Cứ Luận, Ngài Nguyệt Xứng không cho ba tướng của tự tánh trong bài kệ này là liễu nghĩa, mà chỉ chuyên trọng một nghĩa "tự hữu." Tách rời khỏi không gian và thời gian mà bàn về sự tồn tại, đối tượng để đả phá quả thật là quá nhỏ hẹp! Ngài còn lại cho rằng tự tánh hữu ở đây

là thắng nghĩa tự tánh. Đây không phải là ý nghĩa chính của bài kệ này.

H2. Quán tha tánh.

- | | | |
|------------|---|--|
| (3) | Nếu pháp đã không có tự tánh,
Thì làm sao mà có tha tánh,
Vì tự tánh đối với tha tánh,
Cũng sẽ được gọi là tha tánh. | 法若無自性
云何有他性
自性於他性
亦名為他性 |
|------------|---|--|

Tha tánh là y vào pháp khác (tha) mà có tự tánh. Tự tánh hữu của pháp y tha khởi không giống như pháp vị lai tự thể thành tựu của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Bọn họ phủ nhận tánh tự nhiên hữu, nhưng lại thừa nhận y tha khởi có tự tánh. Căn cứ vào sự phê bình của Luận chủ, điều này chẳng qua là sự biến dạng của tự tánh kiến mà thôi. Cho nên, các pháp, nếu có tự tánh chân thật, có thể dùng "tự" đối với "tha", nói có "tha tánh." Giả như không thể có tự tánh chân thật của các pháp, thì làm sao có thể nói đến tha tánh chân thật! Nên biết, những danh từ tự tánh, tha tánh đều là đứng ở những quan điểm khác nhau mà thiết lập. Ví dụ, dùng A làm tự tánh, đem A so sánh với B, thì A lại là tha tánh [của B], cho nên nói: "Vì tự tánh đối với tha tánh, cũng sẽ được gọi là tha tánh." Như vậy, nói tự tánh bất khả đắc, cũng đồng như nói tha tánh cũng không thể hiện hữu. Xả bỏ "tự tánh hữu", nhưng lại thiết lập "tha tánh hữu", chẳng phải là phí công vô ích hay sao?

H3. Quán tánh thứ ba.

- | | | |
|------------|--|--|
| (4) | Nếu rời tự tánh và tha tánh,
Thì làm sao mà có các pháp?
Nếu như có tự tánh tha tánh,
Thì các pháp sẽ được thành lập. | 離自性他性
何得更有法
若有自他性
諸法則得成 |
|------------|--|--|

Có người cho rằng tự tánh không thành, tha tánh cũng không thành, ngoài tự tánh tha tánh ra, còn có thể thành lập được một cái [tánh] thứ ba. Bọn họ đâu biết rằng cái tánh thứ ba đó cũng không thành. Không phải tự tánh, ắt phải là tha tánh, tự tánh tha tánh đã không có, làm gì lại có một pháp thứ ba? Giả như thật có tự tánh và tha tánh của các pháp, thì các pháp còn có thể được thành lập, hiện nay, trên căn bản không có tự tánh tha tánh chân thật, cho nên thật tánh của các pháp không thể được thành lập.

G2. Phi vô.

(5)	Sự hữu, nếu không thể thành lập,	有若不成者
	Sự vô, làm sao mà thành lập?	無云何可成
	Bởi trước đó có một pháp hữu,	因有有法故
	Pháp ấy hoại diệt gọi là vô.	有壞名為無

Có người cho rằng ba tánh chân thật (tự tánh, tha tánh và tánh thứ ba), đều không thể thành lập, như vậy, ắt sẽ không có lỗi lầm gì nếu cho rằng thật sự không có tự tánh! Nhưng đây lại là sự hiểu lầm vì không biết rõ về duyên khởi "vô." Nên biết, trước tiên phải thành lập "hữu", rồi sau đó mới có thể thành lập "vô." Hiện nay, chưa thể thành lập "hữu", thì làm sao có thể thành lập "vô?" Nhân vì, trước tiên phải có một loại pháp hữu, sau một thời gian, pháp hữu này dần dần chuyển biến, sau đó bị hoại diệt, cho nên gọi nó là "vô." Vô là huyền tướng của duyên khởi ly tán. Từ phần trên quán sát, hữu, trên căn bản, đã không thành, làm sao lại còn nói đến vô? Như chúng ta nói đến sinh, sau đó mới nói đến tử. Giả như không có sinh, thì tử từ đâu mà đến? Điều này cho thấy hữu, vô đều phải y vào duyên khởi giả danh mới có thể được thành lập. Tách rời khỏi duyên khởi giả danh mà bàn về hữu vô chân thật thì đây gọi là tà kiến.

F2. Quán tổng quát.

G1. Khai thị nghĩa chân thật.

H1. Ngăn vọng chấp.

(6)	Nếu có người thấy hữu, thấy vô, Hoặc thấy tự tánh, thấy tha tánh, Nên biết rằng kẻ đó không thấy, Ý nghĩa chân thật của Phật Pháp.	若人見有無 見自性他性 如是則不見 佛法真實義
------------	---	--

Ở đây, y cứ vào chánh kiến trung đạo của Kinh Hóa Ca Chiên Điện để nêu rõ lỗi lầm đoạn thường của kiến chấp về hữu vô. Trước tiên, nếu có người đối với các pháp, hoặc thấy hữu [tánh], hoặc thấy vô [tánh]; trong hữu tánh, thấy chân thật tự tánh, hoặc chân thật vô tánh, thì chúng ta có thể đoán định cái thấy tất cả các pháp của người đó không thể khế hợp với thật tướng của các pháp, mà cũng không thể thấy chánh xác chân nghĩa, thật nghĩa, đế nghĩa, như nghĩa của các pháp.

Pháp duyên khởi lưu chuyển "cái này có thì cái kia có", "cái này sinh thì cái kia sinh", kinh nói chỉ dùng thể tục giả danh hữu, còn pháp duyên khởi hoàn diệt "cái này không nên cái kia không", "cái này diệt nên cái kia diệt", thì cũng được kiến lập trên giả danh hữu. Thế nhưng, dùng giả danh để nói duyên khởi, cho nên không thể đạt được sự chân thật của pháp duyên khởi. Đối phương không thể hiểu rõ duyên khởi giả danh, vẫn thấy có hữu tánh, vô tánh, tự tánh, tha tánh, cho nên, đương nhiên họ không thể hiểu rõ ý nghĩa chân thật của duyên khởi Tánh Không.

H2. Dẫn chứng lời Phật dạy.

(7)	Phật là bậc có thể trừ diệt,	佛能滅有無
------------	-------------------------------------	--------------

**Các sự chấp có và chấp không,
Như trong Kinh Hóa Ca Chiên Diên,
Đã dạy "rời chấp có, chấp không."**

如化迦旃延
經中之所說
離有亦離無

Duyên khởi Tánh Không là bốn nghĩa của Kinh A Hàm, cho nên dẫn chứng lời Phật dạy. Chỉ có pháp duyên khởi của đức Đại thánh Phật đà mới có thể trừ diệt được tự tánh "thật có, thật không", cho nên nói: "Phật là bậc có thể trừ diệt các sự chấp có và chấp không." Điều này, trong Kinh Hóa Ca Chiên Diên, đức Phật đã từng nói qua. Ca Chiên Diên, gọi đủ là San Đà Ca Chiên Diên, vị đệ tử luận nghị đệ nhất của đức Phật. Ca Chiên Diên hỏi đức Phật: "Thế nào là hữu biên, thế nào là vô biên?" Đức Phật trả lời: "Người phàm nhìn thấy một pháp được sinh khởi bèn cho rằng pháp đó thật có, đây là rơi vào hữu biên. Khi thấy một pháp bị diệt mất bèn cho rằng pháp đó thật không có, đây là rơi vào vô biên." Đệ tử đa văn của đức Phật không giống như vậy, nhìn thấy thế gian tập, nhân vì hiểu rõ các pháp tùy duyên mà có thể hiện khởi, cho nên không sinh khởi "vô kiến"; nhìn thấy thế gian diệt, biết rõ các pháp không phải là thật có. Bởi vì nếu là thật có thì không thể phân ly, tiêu diệt. Như vậy, đệ tử của Phật, không những xa lìa cực đoan "hữu kiến", mà còn xa lìa cực đoan "vô kiến." Là hữu, là vô tức là Tánh Không "phi hữu phi vô." Trung đạo, không rơi vào hai bên, tức là kiến lập trên lý duyên khởi "cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không." Tư tưởng của Tánh Không duy danh y cứ rất nhiều vào những lời dạy của đức Phật. Giáo thuyết xa lìa nhị biên này nằm trong kinh tạng A Hàm, đây là điều mà chúng ta phải đặc biệt tôn trọng.

Đức Phật vì muốn chúng sinh khế nhập thẳng nghĩa Không tánh, chứng đắc Niết bàn tịch diệt, cho nên từ hiện tượng thế gian kiến lập pháp duyên khởi. Chúng sinh từ vô thỉ đến nay đều không thấy được ý nghĩa chân thật của các

pháp, nếu như không hiển thị hiện tượng duyên khởi thì không có cách nào để nêu rõ vấn đề. Hiện tượng duyên khởi là "cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh, cái này không thì cái kia không, cái này diệt thì cái kia diệt." Nhân vì có duyên này nên mới có quả này, nhân vì có duyên này sinh khởi thì mới có quả đó sinh khởi. Điều này nêu rõ hiện tượng lưu chuyển của thế gian. Ở phương diện khác, nhân vì cái duyên này không có, cho nên quả kia cũng không có, nhân vì cái duyên này diệt, nên cái quả kia cũng diệt. Nhân duyên diệt vô, tức là nêu rõ sự hoàn diệt xuất thế gian. Do đây, nên có thể chứng đắc giải thoát, nhập Niết bàn, chứng ngộ Không tánh.

Hiện tượng duyên khởi thế gian, có thể sinh, có thể diệt, có thể có, có thể không, điều này chứng tỏ các pháp thế gian không phải giống như người thường nhìn thấy, do đây biết rằng các pháp không phải là thật có. Pháp "hữu" đã như vậy, pháp "sinh" cũng như vậy. Các pháp đã giả có, giả sinh, thì tự nhiên cũng có thể giả vô, giả diệt. Từ lập trường "tất cả đều là giả danh" tách là "chân thật tánh" của các pháp, tức là hoàn diệt, nhập Niết bàn. Đây là từ lập trường "lưu chuyển hoàn diệt" xa lìa kiến chấp "hữu vô", mà đạt đến Không tánh của tất cả các pháp. Tuy không có "thật hữu", "thật vô", "thật sinh", "thật diệt", nhưng trong duyên khởi giả danh, vẫn có các pháp "giả hữu", "giả vô", "giả sinh", "giả diệt." Tự tính không, nhưng giả danh hữu, đây là bốn tánh của duyên khởi. Đức Phật nói định nghĩa của duyên khởi, tất cả hành giả học Phật không thể phản đối, tức là "pháp không" là thật nghĩa của Phật giáo. Những học giả Thanh văn cũng không cự tuyệt, huống chi những người tự nhận mình là học giả Đại thừa?

G2. Ngăn phá kiến chấp về hữu vô.

H1. Vô dị thất.

- | | |
|---|----------------------------------|
| (8) Nếu pháp thực sự có tự tánh,
Thì pháp đó không thể biến đổi,
Bởi tự tánh mà còn biến đổi,
Điều này hoàn toàn không có lý. | 若法實有性
後則不應異
性若有異相
是事終不然 |
| (9) Nếu pháp thực sự có tự tánh,
Làm sao mà có thể biến đổi?
Nếu pháp thực sự không tự tánh,
Làm sao mà có thể biến đổi? | 若法實有性
云何而可異
若法實無性
云何而可異 |

Phần trên dùng giáo chứng, nêu rõ sự không thể có của tánh hữu vô chân thật. Ở đây dùng lý luận nêu rõ lỗi lầm của tánh hữu vô chân thật.

Giả định các pháp là thật có tự tánh, thì trong những thời gian sau, bất luận thế nào, tự tánh đều không thể không có (vô hữu). Như vậy, đức Phật khi nói về duyên khởi, chỉ nên nói là "cái này có thì cái kia có", mà không nên nói là "cái này không thì cái kia không." Nếu tự tánh là thật có, làm sao có thể trở thành không? Đức Phật cũng không thể đi ngược lại pháp tướng, cho nên Kinh Bát Nhã nói: "Nếu các pháp trước có sau không, thì chư Phật Bồ tát đều phải có tội."

Đức Phật đã nói sự tướng duyên khởi "cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không", có thể thấy rằng không thể thành lập tự tánh thật hữu của các pháp. Tự tánh thật hữu, nghĩa là không thể từ "hữu" biến thành "vô", cũng có nghĩa là không thể có sự biến đổi. Nếu cho rằng tự tánh thật hữu, nhưng lại thừa nhận có sự biến đổi, đây hoàn toàn là một sự mâu thuẫn, cho nên kệ nói: "Điều này hoàn toàn không có lý."

Giả như cố chấp "thật có tự tánh", thì phải nên khảo sát tỉ mỉ, cái pháp có thật tự tánh này làm sao có thể biến đổi? Pháp thật có tự tánh, không thể nào biến đổi, nhưng hiện nay, tất cả các pháp đều ở trong trạng thái thay đổi chuyển biến, cho nên biết tất cả pháp đều không có tự tánh quyết định. Có người thấy rằng luận điều "có thật tự tánh" không ổn, bèn quay ngược lại, chủ trương các pháp là "vô tánh." Thật sự, vô Tánh Không phải là chủ trương của duyên khởi pháp Tánh Không, mà là chủ trương của nhóm Phương Quảng Đạo Nhân, cho rằng tất cả pháp hoàn toàn không có, như lông rùa sừng thỏ. Nếu như nhân quả duyên khởi, tất cả đều không có, thì cần gì bàn đến sự biến đổi không biến đổi? Cho nên kẻ nói "làm sao mà có sự biến đổi?"

Đối với hai lập luận "thật có, thật không" này, có thể nói rằng những người chủ trương tất cả pháp thật không có tự tánh, không hiểu rõ duyên khởi của các pháp, còn những người chủ trương các pháp thật có tự tánh thì lại không hiểu rõ Tánh Không của các pháp. Nhóm người trước cố chấp "tổn giảm", nhóm sau cố chấp "tăng thêm." Thật ra, cả hai đều không thấy nhị đế. Nếu muốn xa lìa hai kiến chấp này, không chấp thật có thật không, cần phải nhìn thấu "giả danh hữu" của các pháp duyên khởi. Tuy là giả danh hữu, nhưng vẫn không đánh mất sự hỗ tương quan hệ nhân quả của các pháp. Như vậy, mới có thể phá vỡ kiến chấp về tự tánh, nhìn rõ trung đạo "duyên khởi mà Tánh Không, Tánh Không mà duyên khởi."

H2. Lỗi về đoạn thường.

- | | |
|--|--|
| <p>(10) Cho rằng thật có, tức chấp thường,
Cho rằng thật không, tức chấp đoạn,
Bởi vậy cho nên người có trí,
Không nên chấp trước sự có, không.</p> | <p>定有則著常
定無則著斷
是故有智者
不應著有無</p> |
|--|--|

- | | |
|---|--|
| (11) Nếu pháp có tự tánh nhất định,
Ắt chẳng phải không, mà thường hằng,
Còn nếu trước có, mà nay không,
Ắt sẽ phạm vào lỗi đoạn diệt. | 若法有定性
非無則是常
先有而今無
是則為斷滅 |
|---|--|

Hai bài kệ này tổng kết hai kiến chấp "hữu, vô" sẽ rơi vào hai cực đoan "đoạn, thường", có thể nói đây là kết quả đương nhiên của sự vô tri về pháp duyên khởi.

Giả sử chấp các pháp nhất định có chân thật tự tánh, đây có nghĩa là cho rằng các pháp xưa nay vốn là như thế, thường hằng không biến đổi. Như vậy, ắt nhiên sẽ chấp pháp đó là thường, đây tức là rơi vào "thường kiến." Còn nếu chấp các pháp nhất định không có tự tánh chân thật, đây lại là mặt sát duyên khởi nhân quả, tương tự tương tục. Điều này ắt sẽ phải cho rằng pháp đó là đoạn, đây tức là rơi vào "đoạn kiến." Tại sao đoạn kiến, thường kiến đều là lỗi? Bởi vì nếu các pháp, hoặc thường, hoặc đoạn, đều đi ngược với sự tương tục của pháp duyên khởi, không hiểu rõ chánh pháp duyên khởi. Cho nên, các đệ tử đa văn trí tuệ của đức Phật, không nên chấp trước các pháp là thật có, hoặc thật không. Đây là ước định hai người chấp riêng biệt hai pháp thường đoạn mà nói, hoặc ước định một người, trước sau chấp vào hai kiến giải khác biệt.

Giả sử các pháp quyết định có thật tự tánh, không phải là không có, như vậy các pháp ắt phải là thường trụ, tức rơi vào thường kiến. Giống như Hữu Bộ, mặc dù họ cho rằng tất cả pháp là vô thường, vạn hữu là sinh diệt, thế nhưng, lại chủ trương ba đời là thật có. Tất cả pháp xưa nay vốn tự thành tựu, từ vị lai đến hiện tại, từ hiện tại đi vào quá khứ, tuy có sự diễn biến ba đời, nhưng chung quy, trong ba đời, pháp thể đều là như thế. Cho nên, trong cái nhìn của các nhà Tánh Không, đây là vấn đề chấp thường. Còn nếu cho rằng

trước đó các pháp là thật có, nhưng đến hiện tại thì mới diệt mất, thì đây là phạm vào lỗi "đoạn diệt." Hãy đem phiền não ra bàn luận, những người chủ trương tự tánh thật hữu, nói trước đó có phiền não, sau đó đoạn trừ phiền não, thì có thể chứng đắc Niết bàn giải thoát. Phật pháp Đại thừa không nói đến đoạn trừ phiền não, đây là vì nhìn thấy chủ trương "trước có sau không" của các nhà chủ trương thật hữu phạm vào lỗi đoạn diệt, cho nên khai hiển học thuyết "tự tánh của phiền não vốn là không", giả danh "đoạn", nhưng thật sự không có đoạn. Nếu không, phiền não có thật tự tánh thì không thể đoạn; không thể đoạn mà đoạn, thì đây là phạm vào lỗi đoạn diệt, phá hoại pháp tướng.

Phẩm 16. Quán Sự Trói Buộc và Giải Thoát

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

Trói buộc có hai loại: (1) Phiền não trói buộc năm uẩn: Năm uẩn không nhất định phải lưu chuyển trong sinh tử, chẳng qua do phiền não, đặc biệt là ái và thủ trói buộc, cho nên mới bị lưu chuyển trong sinh tử. Năm uẩn từ thủ sinh ra, bị cái thủ này nắm giữ, lại sinh khởi ái và thủ cho

nên gọi là năm thủ uẩn. Ái là sự tham nhiễm, thủ là sự nắm giữ. Vì lực lượng của ái thủ chấp trước vào ngã và ngã sở, do đây, từ phần bên ngoài là khí thể giới cho đến phần bên trong là thân tâm phát sinh ra sự gấn bó mật thiết, ràng rịt không rời, khiến cho đưng đến nơi nào cũng thành chướng ngại, thành những hiện tượng trói buộc. Trong kinh có nói: "Không phải mắt trói buộc sắc, không phải sắc trói buộc mắt, mà khoảng giữa có sự tham dục, đây là sự trói buộc." (2) Năm uẩn trói buộc chúng sinh: Chúng sinh là giả danh, xưa nay vốn không có tự thể, chẳng qua, do sự hòa hợp thống nhất của năm thủ uẩn thành ra có những hữu tình hình như có tự thể này. Cái giả ngã nương vào năm uẩn mà được thành lập này, trong sự sinh diệt nối tiếp giữa ấm trước và ấm sau, luôn luôn ở trong trạng thái hoạt động tới lui trong sáu nẻo, chịu sự trói buộc của sinh tử.

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

Đây là ý nghĩa trọng yếu của Phật Pháp, cho nên chúng ta cần phải có những tri kiến chính xác về vấn đề này. Trước tiên, quán sát sự lưu chuyển và sự hoàn diệt là không có tự tánh, sau đó quán sát sự trói buộc và sự giải thoát là không có tự tánh. Phá trừ những kiến chấp về tự tánh thực hữu, sau đó từ duyên khởi giả danh, kiến lập sinh tử và Niết Bàn, trói buộc và giải thoát.

E4. Quán sự trói buộc và giải thoát.

F1. Ngăn vọng chấp.

G1. Quán lưu chuyển và hoàn diệt.

H1. Quán lưu chuyển.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (1) | Các hành lưu chuyển trong sinh tử,
Nếu là thường, ắt không lưu chuyển,
Nếu vô thường, cũng không lưu chuyển,
Quán sát chúng sinh cũng như thế. | 諸行往來者
常不應往來
無常亦不應
眾生亦復然 |
| (2) | Nếu chúng sinh lưu chuyển sinh tử,
Nhưng trong ấm, giới, và các nhập,
Dùng năm phương pháp tìm không thấy,
Như vậy ai là kẻ lưu chuyển? | 若眾生往來
陰界諸入中
五種求盡無
誰有往來者 |
| (3) | Nếu từ thân này chuyển thân khác,
Vậy khi lưu chuyển, ắt không thân,
Như vậy, nếu mà không có thân,
Thì sẽ không có sự lưu chuyển. | 若從身至身
往來即無身
若其無有身
則無有往來 |

Tới lui cõi trời cõi người, ba cõi năm nẻo, đây là hiện tượng của lưu chuyển sinh tử. Bàn đến lưu chuyển, không ngoài sự lưu chuyển của các hành và lưu chuyển của hữu tình. Có pháp nhưng không có ngã, pháp từ đời trước lưu chuyển đến đời sau, giống như "cùng sinh tử uẩn" của Hóa Địa Bộ, hoặc "hữu phân thức" của Đồng Diệp Bộ (Tích Lan), đây là sự lưu chuyển của các hành. Hoặc cho rằng trong pháp ngũ uẩn có "bất khả thuyết ngã", trong một tâm tương tục có "chân ngã", từ đời trước lưu chuyển đến đời sau, đây là sự lưu chuyển của hữu tình. Trong các học phái, Đại Chúng Bộ và Phân Biệt Thuyết Hệ phần lớn nói về sự lưu chuyển của các hành; còn nói về sự lưu chuyển của hữu tình, thì như Hữu Bộ nói về "giả danh ngã", Độc Tử Bộ nói về "bất khả thuyết ngã", đây đều là nêu rõ sự lưu chuyển từ đời trước đến đời sau.

Tát Bà Đa Bộ (Hữu Bộ) nói: "Các hành vô thường, niệm niệm sinh diệt, ba đời hằng trụ trong tự tánh", cho nên không cho phép có sự lưu chuyển. Đại Chúng Bộ, Phân Biệt Thuyết Hệ nói các hành vô thường, không những niệm niệm sinh diệt, mà còn niệm niệm chuyển biến. Đây tức là thừa nhận sự lưu chuyển của các hành.

Trước tiên, khảo sát sự lưu chuyển của các hành: sự lưu chuyển là thường hằng không biến đổi? hoặc sự lưu chuyển là vô thường chuyển biến? Giả sử sự lưu chuyển là thường hằng bất biến, điều này không những không thành các hành (hành có nghĩa là lưu chuyển biến hóa), mà cũng không trở thành sự lưu chuyển. Thường hằng có nghĩa là trước sau như một, không có biến chuyển. Cõi người thường ở thế gian, cõi trời thường ở trên trời, như vậy còn bàn đến sự lưu chuyển nào? Cho nên kệ nói: "các hành lưu chuyển trong sinh tử", nếu như chấp vào sự thường trụ, thì không nên bàn đến sự lưu chuyển.

Giả như sự lưu chuyển là vô thường chuyển biến. Vô thường là chung quy sẽ diệt tận, vả lại trong từng sát na, tức sinh tức diệt. Đã diệt rồi, thì làm gì còn có sự lưu chuyển từ đời trước đến đời sau? Nếu có pháp đi từ đời trước đến đời sau, ắt phải có tính chất liên tục trước sau. Pháp vô thường vừa sinh xong liền biến diệt, nếu chấp chúng có tự tánh, làm sao có thể nói chúng có sự lưu chuyển? Cho nên, các hành là vô thường, không nên nói chúng có sự lưu chuyển, tới lui trong sinh tử. Y cứ vào uẩn, giới, xứ để an lập chúng sinh, nói họ là thường hay vô thường, cũng không thể thành lập sự tới lui, lưu chuyển trong sinh tử. Cho nên kệ nói: "quán sát chúng sinh cũng như thế."

Tuy nói không thể có sự lưu chuyển của các hành và của chúng sinh, thế nhưng, đối với những học giả cố chấp có

tự tánh chân thật, đặc biệt là những học giả Hữu Bộ và Độc Tử Bộ cho rằng tuy không thể kiến lập sự tới lui của các hành, nhưng trong sự hòa hợp tương tục của các hành có ngã; y cứ vào các chúng sinh, hoặc giả danh, hoặc chân thật này, thì có thể nói có sự lưu chuyển.

Điều này, đối với chúng sinh, cần phải có sự khảo sát. Giả sử, nói đến sự tới lui của chúng sinh, thì các chúng sinh này là giả có? Hay thật có? Giả như nói họ là giả có, thì phải nên phản tỉnh! Các pháp chân thật được kiến lập còn không thể lưu chuyển, mà hiện nay, đối với chúng sinh giả có lại tưởng tượng kiến lập sự lưu chuyển, đây chẳng phải là điều đáng buồn cười hay sao? Nước uống thật còn không thể giải khát, lại tưởng tượng lấy dương diệm (nước hiện ra do ảo giác) để giải khát, điều này đương nhiên không thể đạt đến mục đích. Những kẻ chủ trương thật có tự tánh, đương nhiên thường ở trên quan điểm "thật hữu" mà kiến lập sự lưu chuyển, nếu không, thì cần phải nên vui mừng tiếp thọ lập luận "nhất thuyết duy danh (tất cả chỉ là giả danh), trên lập trường "giả danh" mà kiến lập tất cả [các hành].

Giả như nói đến "thật hữu", hoặc "diệu hữu", trên căn bản, Phật pháp triệt để không thừa nhận những loại tư tưởng này. Bởi vì những chúng sinh "thật hữu", hoặc "diệu hữu", trong sự tìm cầu thân tâm hiện thật, đều là bất khả đắc. Như đối với các pháp năm ấm, sáu giới (trần), sáu nhập (căn), dùng năm loại phương pháp để tìm cầu tự ngã chân thật, vi diệu, đều không thể có. Ấm, giới, nhập là những nguyên tố tổ hợp của hữu tình, cho nên cần phải từ những pháp này mà tìm cầu.

Hơn nữa, trong năm ấm, dùng sắc ấm có thể nói: "Sắc không phải là ngã, là sắc cũng không có ngã, không là sắc cũng không có ngã, trong ngã không có sắc, trong sắc cũng

không có ngã. Năm phương pháp tìm ngã trong sắc đều không thể được." Trong các ấm khác, trong sáu giới, sáu nhập, dùng năm phương pháp để tìm cầu, đều cũng không thể được. Trong tất cả pháp đều không thể tìm được ngã, thì còn kẻ nào "tới lui (lưu chuyển)"?

Sự lưu chuyển sinh tử, cần phải có thân ngũ ấm tương tục trước sau; chúng sinh đều là giả có, là bất khả đắc, như vậy trong thân ngũ ấm lưu chuyển trước sau, cái đương thể (ngã) lưu chuyển là cái gì? Từ thân năm ấm trước lưu chuyển đến thân năm ấm sau, năm ấm trước không ở sau, năm ấm sau không ở trước, như vậy cái gì lưu chuyển từ trước đến sau? Nói đến sự liên tục trước sau, trong Phật pháp có hai giáo phái lớn, đó là phái chủ trương có thân trung ấm, và phái chủ trương không có thân trung ấm.

Phái chủ trương "không trung ấm", kế thừa bốn nghĩa của Phật giáo, cho rằng nghiệp lực bất khả tư nghì, do sự tồn tại của nghiệp lực đời trước, chiêu cảm sự sinh khởi của thân năm ấm đời sau. Nhân vì nghiệp lực mà có sự tương tục trước sau, cho nên sự lưu chuyển từ đời trước sang đời sau không cần phải có một yếu tố nào khác đảm nhiệm sự quan hệ. Thế nhưng lập luận này cần phải được khảo xét lại. Giả như thân năm ấm hiện nay đang ở chùa Pháp Vương (Tứ Xuyên), trong ngay khoảng khắc này sinh mạng bị kết thúc, năm ấm đời sau, phải vài ngày sau mới đầu thai ở Trùng Khánh. Thời gian, không gian đều có một khoảng cách đáng kể, làm sao có thể nói lên sự liên hệ? Vả lại, nghiệp lực ở đời trước, hay ở đời sau, hay là từ đời trước đi đến đời sau? Mặc dù nghiệp lực bất khả tư nghì, cũng chẳng qua là trước diệt sau sinh, chứ không thể thành lập sự thác sinh.

Phái chủ trương "có trung ấm", chủ trương sau khi thân năm ấm này chết, và trước khi có thân năm ấm đời sau,

trong khoảng giữa, có một thân trung ấm, có thể phụ trách công việc công tác lưu chuyển từ đây đến kia. Tuy có khoảng cách thời gian không gian, nhưng cũng không chướng ngại sự liên tục của thân đời trước và thân đời sau. Đây vốn là chủ trương của các hệ Phật giáo ở miền tây Ấn độ, gán ghép ý nghĩa mới vào những truyền thuyết nhân gian về thân vi tế. Lập thuyết này, tuy có thể nối kết những khoảng cách thời gian không gian thành liên tục, khiến cho khỏi bị rời rạc, nhưng cũng vẫn lâm vào sự khó khăn, không khác gì với chủ trương "không trung ấm." Bởi vì, từ một thân năm ấm trước đến một thân năm ấm sau, cái đi từ trước đến sau phải là không có thân. Chủ trương từ thân này đến thân kia, là đem thân năm ấm trước qua đến đời sau thác sinh, để trở thành thân năm ấm sau? Hay là thân năm ấm trước diệt, nơi thác sinh có một thân ngũ ấm khác ở đời sau? Đương nhiên, bạn sẽ thừa nhận lập luận sau. Thế nhưng, thân năm ấm trước diệt, có phương vị của nó; thân năm ấm sau sinh khởi, cũng có một phương vị khác của nó. Cái này sinh cái này diệt, cái kia sinh cái kia diệt. Cái trước ở trước, cái sau ở sau. Bạn có cảm tưởng rằng trước sau có sự liên tiếp, [nhưng] tôi (Ấn Thuận) nhìn thấy được không gian (của sự trước sau), từ cái này đến cái kia, thiếu sự liên tục. Trước là thân năm ấm, sau là thân năm ấm, trung gian chẳng phải là không có thân hay sao? Cho nên kệ nói: "Nếu từ thân này chuyển thân khác, vậy khi lưu chuyển ắt không thân." Trung gian đã không có thân lưu chuyển, từ nơi này đến nơi kia, thì làm sao nói có sự lưu chuyển? Bài kệ này đã phá phái "không trung ấm." Phái "có trung ấm" cũng lâm vào sự khó khăn tương tự, cũng bị đả phá giống như vậy.

H2. Quán hoàn diệt.

(4) Các hành nếu có sự hoàn diệt,
Sự kiện này quyết không thể có,

諸行若滅者
是事終不然

**Chúng sinh nếu có sự hoàn diệt,
Sự kiện này cũng không thể có.**

**眾生若滅者
是事亦不然**

Lưu chuyển là các hành và chúng sinh, hoàn diệt cũng là các hành và chúng sinh. Ở đây nói diệt là sự tịch diệt, là sự vĩnh viễn không còn sinh khởi, chứ không phải là sự diệt của niệm niệm sinh diệt. Diệt là đối với sinh mà nói. Trong dòng lưu chuyển sinh sinh không cùng, có thể nói có một sự hoàn diệt, đoạn tuyệt dòng sinh tử. Các hành và chúng sinh, vốn không có sinh, tìm cầu sự lưu chuyển có thật tự tánh là điều bất khả đắc. Như vậy, diệt ở đây là diệt cái gì? Các hành và chúng sinh, dù là thường, hoặc vô thường, đều không có chỗ diệt. Pháp thật có không thể nào bị diệt, mà pháp giả có cũng không có chỗ nào để diệt. Cho nên, các hành và chúng sinh, đều không thể có sự diệt. Hiện nay, nói các hành có "diệt", chúng sinh có "diệt", rốt ráo, đây là sự kiện không thể có.

G2. Quán trói buộc và giải thoát.

H1. Quán tổng quát.

(5) Những tướng sinh diệt của các hành, Không trói buộc cũng không giải thoát, Quán chúng sinh, như đã nói trên: Không trói buộc cũng không giải thoát.	諸行生滅相 不縛亦不解 眾生如先說 不縛亦不解
--	--

Các hành vô thường, niệm niệm sinh diệt, pháp tướng như huyễn, tức sinh tức diệt. Các pháp, niệm trước niệm sau, không hề có một năng lực nào để trói buộc nó, bởi vì sát na sinh diệt, trước sau không dính dấp với nhau. Trong một niệm đồng thời này, sát na, tất cả đều không trụ, cũng không có sự trói buộc nào đáng đề cập đến.

Nếu hiểu rõ các hành là vô thường, thì biết rằng sự trói buộc là bất khả đắc. Có trói buộc mới nói đến giải thoát, không có trói buộc, nói gì đến giải thoát? Như có dây trói buộc chân tay, sau đó mới cởi trói ra, đây là giải. Giả như trước đó không có dây trói buộc, thì không có gì để cởi (giải) hết. Kinh nói: "[Trên phương diện không gian] các pháp không đến với nhau, [trên phương diện thời gian] các pháp không dính vào nhau." Pháp pháp tương sinh tương diệt, nhưng lại tự sinh tự diệt, như vậy có gì có thể trói buộc?

Ví như có nhiều người đang ở trong một gian phòng, bên ngoài bỗng nhiên lửa cháy. Những người trong phòng đồng thời ủa ra cửa, xô đẩy nhau làm nghẽn lối ra. Một người cũng không thể thoát ra ngoài. Người này kéo người kia, chẳng qua mọi người tự làm mình kẹt. Mới nhìn, tưởng là người này kéo người kia, người kia đẩy người này. Sự thật gần giống như mỗi người tự làm mình kẹt cứng. Cho nên các pháp trước sinh sau diệt, cùng sinh cùng diệt, không có một pháp nào có thể trói buộc. Đời xưa, có một hành giả tham thiền, hướng đến một vị thiền sư cầu giải thoát. Vị thiền sư hỏi: "Ai trói ông?" Cầu sự trói buộc còn không được, như vậy còn cầu sự giải thoát nào? Giống như nằm ngủ, mộng thấy bị ma quỷ đè, trăm phương ngàn kế cầu cho chúng bỏ đi; đến khi tỉnh mộng, mới biết rằng chẳng có ma quỷ nào đè hết, tự nhiên cũng chẳng cần cầu chúng bỏ đi. Cho nên kệ nói: "Không trói buộc, cũng không giải thoát." Các hành đã như vậy, chúng sinh cũng như vậy; điều này cũng giống như phần trên đã nói không có sự "tới lui (lưu chuyển)", không có sự "hoàn diệt (giải thoát)", cũng đã biết được chúng sinh "không trói buộc, cũng không giải thoát." Trong Kinh Bát Nhã nói: "Bồ tát chánh ức niệm, đường sinh tử dài rộng như hư không, chúng sinh cũng như hư không, trong đó thật sự không có sự lưu chuyển sinh tử và giải thoát." Đây cũng có ý nghĩa này.

H2. Quán chi tiết.

I1. Quán trói buộc.

- | | |
|--|----------------------------------|
| (6) Nếu thân thể gọi là trói buộc,
Có thân thể, ắt không trói buộc,
Không thân thể cũng không trói buộc,
Vậy nơi nào có sự trói buộc? | 若身名為縛
有身則不縛
無身亦不縛
於何而有縛 |
| (7) Nếu buộc có trước kẻ bị buộc,
Sự buộc đã buộc kẻ bị buộc,
Nhưng trước đó, không có sự buộc,
Ngoài ra, giống như phẩm Đến Đi. | 若可縛先縛
則應縛可縛
而先實無縛
餘如去來答 |

Giả sử nói có sự trói buộc và sự giải thoát, như vậy cần phải quán sát. Trói buộc là trói buộc như thế nào, và giải thoát là giải thoát như thế nào? Nếu nói thân thể năm ấm gọi là trói buộc, như vậy có thân thể ắt không có trói buộc. Trói buộc là động tác, cần phải có năng (kẻ trói) và sở (kẻ bị trói) mới gọi là trói buộc. Nếu thân năm ấm là độc nhất, không có năng sở, thì làm sao có thể nói trói buộc? Giống như con dao không thể tự cắt chính nó, ngón tay không thể tự chỉ vào chính nó. Hoặc giả cho rằng thân năm ấm trước, gọi là năng, không có sở, thân năm ấm sau là sở, không có năng. Trước sau không liền nhau, năng sở không liên quan với nhau, cho nên có thân cũng không thể nói đến sự trói buộc. Có thân còn không có sự trói buộc, không thân [thể] lại càng không thể nói có sự trói buộc giữa năng và sở. Nói đến trói buộc, không ra ngoài hai trường hợp: có thân và không có thân. Có thân, không có thân đều không thể thành lập sự trói buộc, như vậy, làm gì mà còn có cái có thể bị trói buộc? Cho nên kệ nói: "Vậy nơi nào có sự trói buộc?"

Kẻ chủ trương có sự trói buộc nói: "Trên căn bản, bạn không hiểu thân năm ấm bị trói buộc như thế nào. Một pháp

dĩ nhiên là không có sự trói buộc, thế nhưng, năm ấm không phải là một pháp. Chúng có năm loại, trong đó đặc biệt là hành ấm thân nhiếp nhiều pháp. Các phiền não của hành ấm, đặc biệt là ái thủ, có thể trói buộc thân năm ấm. Trói buộc có hai loại khác nhau là trói buộc tương ưng và trói buộc sở duyên. Các phiền não ái thủ, v.v..., tương ưng với tâm và tâm sở, gọi là trói buộc tương ưng; tâm pháp hữu lậu của ái thủ, duyên lự với các pháp hữu lậu, gọi là trói buộc sở duyên. Trong sự trói buộc tương ưng, trói buộc sở duyên này có thể nói đến năng và sở. Năng tức là công cụ trói buộc, do nó mà có thể trói buộc. Sở tức là cái bị trói buộc, cho nên trên hiện thực, có sự trói buộc."

Lỗi lập luận này vẫn không tránh khỏi lỗi lầm. Vì sao? Giả sử trước khi có cái bị trói buộc (sở), đã có một cái trói buộc (năng), thì mới có thể nói đến năng và sở. Thế nhưng, trên thực tế, trước cái sở, không có cái năng. Cái năng đã không ở trước cái sở, làm sao có thể nói đến sự trói buộc? Nếu cả hai đều sinh khởi đồng thời, thì lại mất đi quan hệ năng và sở. "Ngoài ra giống như phẩm Đến Đi", nghĩa là nói "đã buộc thì không có sự buộc", "chưa buộc cũng không có sự buộc", tách rời khỏi đã buộc chưa buộc, lúc buộc cũng không có sự buộc, v.v...

12. Quán giải thoát.

- | | | |
|-----|--|----------------------------------|
| (8) | Kẻ bị buộc không có giải thoát,
Không bị buộc cũng không giải thoát,
Nếu lúc bị buộc được giải thoát,
Như vậy, buộc, giải sẽ đồng thời. | 縛者無有解
無縛亦無解
縛時有解者
縛解則一時 |
| (9) | Như nói: "Nếu không thọ các pháp,
Ta sẽ là kẻ chứng Niết Bàn",
Những người nào chấp trước như vậy,
Vẫn còn bị cái thọ trói buộc. | 若不受諸法
我當得涅槃
若人如是者
還為受所縛 |

Từ sự trói buộc đạt được giải thoát là ước định do trí tuệ xa lìa phiền não. Trí tuệ là công cụ (năng), giải thoát phiền não là chỗ được giải thoát (sở). Đây giống như những quan niệm về giải thoát của những học giả thông thường, trên thật tế, không thể thành lập. Thử hỏi thế nào gọi là giải thoát? Đó là kẻ đã từng bị trói buộc được giải thoát? Hoặc là kẻ chưa từng bị trói buộc được giải thoát? Nếu đã từng bị trói buộc thì không có sự giải thoát, bởi vì những phiền não đã từng trói buộc đã qua rồi, đã mất đi tác dụng của chúng, thì cần trí tuệ đến giải thoát cái gì đây? Vả lại, phiền não trói buộc ở quá khứ, trí tuệ ở hiện tại, trí tuệ không có năng lực giải thoát quá khứ. Còn nếu chưa từng bị trói buộc, lại càng không có sự giải thoát, bởi vì không bị trói buộc, thì không có gì để giải thoát cả. Còn như đang lúc bị trói buộc, thì cũng không thể nói có trí tuệ có thể giải thoát. Nếu như có trí tuệ có thể giải thoát, thì trói buộc và giải thoát hiện hữu đồng thời, như vậy, cũng có nghĩa là hai bên đồng thời tồn tại. Trói buộc và giải thoát tương phản nhau, có trói buộc thì không thể có giải thoát, có giải thoát thì không thể có trói buộc. Như vậy, hai bên làm sao có thể tồn tại đồng thời? Cho nên trí tuệ và phiền não trói buộc đồng thời thì tương vi (trái nghịch), mà nếu khác thời thì lại không liên can đến nhau. Cho nên phần trên nêu ví dụ về ánh sáng và bóng tối là để quán sát Tánh Không của sự giải thoát.

Có người cho rằng: nếu như không thọ, không thủ (giữ), không trước (chấp) tất cả pháp, tâm xa lìa phiền não, trong tương lai sẽ có thể chứng đắc Vô dư Niết bàn. Năm ấm trước diệt, năm ấm sau không sinh, an nhàn tịch diệt, có thể nói là được giải thoát! Tại sao ở đây lại muốn đả phá sự giải thoát? Người nào sinh khởi quan niệm như vậy, thì vẫn còn bị "thọ" trói buộc, mà cũng chưa từng đạt được mùi vị cam lộ của Niết bàn. Bởi vì, người đó tuy không chấp vào sinh tử,

nhưng vẫn còn bám vào Niết bàn, cho rằng có một Niết bàn chân thật để chứng đắc, đây là bị kiến chấp về Niết bàn trói buộc. Có thể nói là "tránh vỏ dưa, đập vỏ dưa." Cho nên vẫn phải còn bị trôi lăn trong biển sinh tử mà không thể chứng nhập Niết bàn tịch diệt. Niết bàn tức là tướng "như" của tất cả các pháp, như huyễn như hóa, rốt ráo không tịch, không có một mảy may tướng nào có thể bám víu. Làm gì mà ở bên ngoài sinh tử lại có một Niết bàn thật tại an nhiên khoái lạc, để mà có thể đạt đến, có thể chứng nhập. Chẳng qua là vì muốn dẫn dụ chúng sinh xa lìa vọng chấp, đức Phật đã phương tiện nói có Niết bàn. Nếu như liễu đạt các pháp như huyễn như hóa, sinh tử như huyễn như hóa, thì sẽ hiểu rõ tướng hiện tại của sinh tử tức là Niết bàn, xưa nay vốn vẫn tịch tĩnh, làm gì có việc nói sau khi không còn thọ các pháp, ta sẽ chứng đắc Niết bàn? Bài kệ trước ước định giải thoát hữu vi mà nói, còn bài kệ này ước định giải thoát vô vi mà nói. Hai sự kiện này, nếu nói chúng là thật có, dùng chính kiến Tánh Không để quán sát, trên căn bản, cả hai đều không thể được thành lập.

F2. Nêu rõ chánh nghĩa.

(10)	Không phải tách rời khỏi sinh tử,	不離於生死
	Mà riêng biệt có cảnh Niết Bàn,	而別有涅槃
	Nghĩa thật tướng, đích thực như vậy,	實相義如是
	Sao lại còn hý luận phân biệt?	云何有分別

Sinh tử và Niết bàn, trói buộc và giải thoát, đây không phải là hai pháp tuyệt nhiên bất đồng. Sinh tử tức là Niết bàn, trói buộc tức là giải thoát, không thể nói tách rời khỏi sinh tử có một cái "Niết bàn" riêng biệt, mà cũng không thể nói tách rời khỏi trói buộc có một sự giải thoát riêng biệt. Bởi vì trong ý nghĩa thật tướng của các pháp, tất cả đều là bình đẳng bình đẳng, không hai không khác. Nếu như trong sự trói buộc

sinh tử, thông đạt được Tánh Không, đây tức là giải thoát Niết bàn. Giả như tách rời khỏi sinh tử mà tìm cầu Niết bàn chân thật, tách rời sự trói buộc mà tìm riêng sự giải thoát, thì cái giải thoát Niết bàn [tìm cầu đó] cũng trở thành trói buộc sinh tử.

Giải thoát Niết bàn tức là Tất cánh Tánh Không của các pháp, tất cả hý luận đều dứt trừ. Chẳng qua là muốn dẫn dụ hàng sơ cơ, khuyến khích họ xả bỏ sinh tử, chứng nhập Niết bàn, lẽ nào có cái chân thật có thể xả bỏ và có thể chứng đắc? Cho nên Kinh Pháp Hoa nói: "Sự diệt độ này không phải là chân thật diệt độ", đó là "hóa thành." Nếu không thấu rõ Tất cánh Tánh Không của thật tướng, không hiểu rõ trong Tất cánh không không chướng ngại tất cả pháp, cố chấp bên ngoài sinh tử có một cái Niết bàn "thường lạc ngã tịnh", thì đây tức là những kẻ tăng thượng mạn. Kinh Hoa Nghiêm nói: "Sinh tử không tạp loạn, Niết bàn không tịch diệt." Có thể thấy rằng sinh tử xưa nay vốn tịch diệt, xưa nay chưa hề có tướng trói buộc. Lý do chúng ta có sự trói buộc sinh tử, chẳng qua là so nhận thức lầm lạc tạo thành. Ngược lại, Niết bàn cũng không tách rời khỏi vạn hữu, chưa từng có một Niết bàn tịch tĩnh như các học giả [Tiểu thừa] tự mãn đã tưởng tượng ra! Để đối trị cái vọng kiến sinh tử của chúng sinh, cho nên đức Phật đã phương tiện nói đến Niết bàn tịch tĩnh. Từ ý nghĩa thật tướng cứu cánh nói, làm thế nào mà còn có những loại [hý luận] phân biệt: đây là sinh tử, đây là Niết bàn, đây là trói buộc, đây là giải thoát? Phật pháp Đại thừa kiến lập Niết bàn vô trụ, ý nghĩa ban đầu, chẳng qua chỉ là như thế.

Phẩm 17. Quán Nghiệp Báo

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

Nghiệp là thành phần chủ yếu trong việc chiêu cảm khổ báo sinh tử trong đời sau. Các quả báo, khổ hay lạc, đều là do hành vi hoặc thiện, hoặc ác quyết định. Nhưng hiện tại tạo nghiệp, làm sao có thể chiêu cảm khổ quả trong tương lai? Đây là do nghiệp lực tồn tại không mất. Như vậy nghiệp lực rốt ráo là cái gì? Sự tồn tại của nghiệp lực rốt ráo làm thế nào để bảo trì? Làm thế nào để tồn tại? Khi khảo cứu vấn đề này, học giả của các học phái Phật giáo đều đưa ra nhiều lý luận để thuyết minh. Thuyết Nhất thiết Hữu Bộ thành lập vô biểu nghiệp của sắc pháp, dùng cái nhìn "ba đời thật có" để thuyết minh vấn đề này. Có người cho rằng vô biểu nghiệp là giả sắc. Kinh Bộ Thí Dụ Sư căn cứ vào hiện tượng của thực vật trên thế gian là sự hỗ tương sinh khởi giữa quả và hạt mà nói đến vấn đề nghiệp lực huân tập vào cái tâm tương tục mà tạo thành chủng tử. Các học giả Chính Lượng Bộ căn

cứ vào chứng khoán, như chữ trên giấy, mà nói về các pháp không mất (Hán: bất thất pháp, 不失法) của nghiệp. Còn các học giả Độc Tử Bộ và Kinh Bộ lại chủ trương có ngã, dùng ngã làm kẻ tạo nghiệp, kẻ thọ báo. Nghiệp là vấn đề trọng yếu và cũng là một vấn đề chủ yếu trong sự phát triển của Phật Giáo. Tất cả học thuyết về nghiệp này đều cho rằng chủ trương của mình là đúng, nhưng dưới sự quán sát chính kiến của Tánh Không, tất cả chỉ là "hình như đúng mà sai." Càng nhiều ý kiến, càng nhiều sự khó khăn không thể giải quyết được giáo nghĩa trọng yếu này. Vì thế mỗi bài tụng của phẩm này đều là sự tẩy sạch, phá sạch, khiến cho bốn nghĩa chân thật, thuần khiết của Phật Giáo được sáng tỏ rạng ngời.

E5. Quán nghiệp.

F1. Ngăn vọng chấp.

G1. Phá luận thuyết về nghiệp của Nhất Thiết Hữu Bộ.

H1. Lập.

I1. Hai nghiệp.

(1)	Đại Thánh từng nói đến hai nghiệp,	大聖說二業
	Là tư nghiệp và tư dĩ nghiệp,	思與從思生
	Những chi tiết về hai nghiệp này,	是業別相中
	Trong kinh luận đã giải thích rõ.	種種分別說

Trước bài kệ (1), trong bản dịch của ngài La Thập còn có bài kệ "Ai có thể hàng phục tâm mình," đột nhiên thành lập nghiệp báo, văn nghĩa không được tương thuận. Trong Vô Úy Luận của Tây Tạng, bài kệ này được đặt sau bài kệ thứ mười. Ngài Thanh Biện, trong phần trường hàng của Bát Nhã Đăng Luận, tuy cũng trước tiên đề cập bài kệ này, nhưng trong phần giải thích chánh thức lại đặt bài kệ này ra phía sau. Cho nên hiện nay cũng sẽ đặt bài kệ này ra phía sau.

Đây là do các nhà Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, và một số học giả khác, trực tiếp đưa kinh văn ra để giải thích về các nghiệp. Các nghiệp giả danh, tuy có thể nói như vậy, thế nhưng đợi đến khi thảo luận về vấn đề các nghiệp chiêu cảm quả báo như thế nào, thì rõ ràng có vấn đề. "Đức Đại Thánh" là chỉ cho chư Phật. Đức Phật nói về nghiệp, trên căn bản chỉ có hai loại: một là tư nghiệp, và hai là tư dĩ nghiệp. Tư là tâm sở pháp, tác dụng của nó là tạo tác, có thể thúc đẩy sự tạo tác của nội tâm, phát động sự hoạt động của thân thể, sự nói năng của miệng. Tư là ý chí, từ sự tư lự (suy nghĩ) đến sự quyết định tạo tác, cho nên tư là động lực của sự tạo nghiệp. Sự phát động của tư được biểu hiện bằng động tác và lời nói của thân và miệng, đây gọi là được phát sinh từ tư tâm sở, tức là tư dĩ nghiệp. Các học giả Phật giáo, nói chung, đều thừa nhận hai loại nghiệp này. Lý do bất đồng là vì Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ nói tư nghiệp dùng tâm sở là thể, còn tư dĩ nghiệp lấy thân biểu sắc và ngữ biểu làm thể. Kinh nói động tác của thân thể và sự giải bày của ngữ ngôn, chẳng qua chỉ là công cụ của nghiệp. Các tướng riêng biệt (biệt tướng) của hai nghiệp này, trong kinh luận phân biệt thành nhiều loại để giải thích. Phần dưới, ba nghiệp, bảy nghiệp đều là do sự phân biệt hai nghiệp mà giảng rộng ra.

I2. Ba nghiệp.

(2) Tư nghiệp mà Đức Phật nói đến,	佛所說思者
Chúng ta gọi nó là ý nghiệp,	所謂意業是
Còn cái gọi là tư dĩ nghiệp,	所從思生者
Tức là khẩu nghiệp và thân nghiệp.	即是身口業

Đức Phật nói tư nghiệp, tức là thông thường gọi là ý nghiệp, còn cái nghiệp được phát sinh từ tư nghiệp, thông thường gọi là thân nghiệp và khẩu nghiệp. Cho nên từ hai nghiệp mở rộng thành ba nghiệp. Tư và ý tương ưng, gọi là ý nghiệp.

Như vậy, họ hàng của nghiệp đều được bao quát ở trong. Do ý nghiệp tư lự phân biệt, phát hiện ra bên ngoài thành động tác của thân thể gọi là thân nghiệp, và lời lẽ nói năng của miệng gọi là khẩu nghiệp, hoặc còn gọi là ngữ nghiệp.

13. Bảy nghiệp.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (3) | Nên biết, thân nghiệp và khẩu nghiệp,
Cùng với tác nghiệp, vô tác nghiệp,
Mỗi nghiệp trong nhóm bốn nghiệp này,
Đều có thiện nghiệp, bất thiện nghiệp. | 身業及口業
作與無作業
如是四事中
亦善亦不善 |
| (4) | Từ thọ dụng sinh ra phước đức,
Tội lỗi sinh ra cũng như vậy,
Sáu nghiệp cùng tư nghiệp là bảy,
Nhờ chúng, biết hành tướng của nghiệp. | 從用生福德
罪生亦如是
及思為七法
能了諸業相 |

Hai bài kệ này thành lập bảy nghiệp, thế nhưng, kệ văn tối nghĩa, rất khó chỉ rõ là bảy nghiệp nào. Trong luận của ngài Thanh Mục cũng không nêu rõ, mà trong luận của ngài Thanh Biện cũng nói mơ hồ. Trong sớ giải của ngài Gia Tường tuy nêu ra mấy loại giải thích khác nhau, nhưng chỉ dùng có một loại, nghĩa là ba nghiệp thân khẩu ý. Trong bảy nghiệp, ý nghiệp gọi là tư, còn thân và khẩu được phân làm sáu loại, thành ra có bảy nghiệp. Sáu nghiệp của thân và khẩu, trong bài kệ trên có thể thấy rõ bốn loại đầu, tức là thân nghiệp, khẩu nghiệp, tác nghiệp và vô tác nghiệp. Cũng có thể giải thích là thân có tác nghiệp và vô tác nghiệp, khẩu có tác nghiệp và vô tác nghiệp thành ra bốn loại. Tác và vô tác còn được gọi là biểu và vô biểu. Đang lúc thân thể hoạt động nói năng, động tác của thân và ngữ có thể biểu thị sự hoạt động của nội tâm, đó là tác nghiệp của thân và khẩu. Nhân vì sự tạo tác của thân khẩu sinh khởi một loại nghiệp có thể chiêu cảm quả báo sau này. Cái nghiệp lực đó không

thể biểu thị ra bên ngoài, nên gọi là vô tác (hoặc vô biểu) nghiệp của thân và khẩu.

Tác nghiệp là sắc pháp, do sắc pháp dẫn khởi vô biểu nghiệp, cho nên vô biểu nghiệp cũng là sắc pháp, chẳng qua nó không thể được biểu thị mà thôi. Các luận sư Tỳ Bà Sa cho rằng vô biểu sắc là thật có, nhưng Tap Tâm Luận lại cho là giả có. Hơn nữa, mỗi loại nghiệp lại có hai nghiệp, nghĩa là trong sự tác nghiệp có thiện nghiệp và bất thiện nghiệp, mà trong hai loại nghiệp thiện và bất thiện, mỗi loại nghiệp lại có hai loại, một là nghiệp được thành tựu lúc tạo tác, và hai là nghiệp được thành tựu lúc thọ dụng. Ví như A đem tài vật bố thí cho B. Trong lúc A bố thí, B thọ nhận, tức là thành tựu thiện nghiệp. Sau khi thọ nhận, đang lúc B hưởng dụng [sự bố thí], thì A lại được gia tăng thiện nghiệp. Trong Luận Thích của ngài Thanh Mục nêu một ví dụ phóng tên bắn người khác. Lúc bắn ra đã tạo một ác nghiệp, lúc tên giết chết đối phương lại tạo thêm một ác nghiệp khác. Nếu như bắn không chết thì chỉ phạm tội bắn tên, không phạm tội giết người. Phần trước là ước định tội phương tiện của người bắn tên mà nói, còn phần sau là ước định sự thọ nhận của đối phương mà nói. "Từ thọ dụng sinh ra phước đức, tội lỗi sinh ra cũng như vậy", đây là ước định nghiệp thọ dụng mà nói. Thế nhưng, nếu giải thích như vậy thì hình như không phải chỉ có bảy nghiệp. Ngài Gia Tường nói: "Thiện ác, mỗi loại có bảy nghiệp. Bảy nghiệp của thiện là thân, khẩu, tác, vô tác, thiện lúc tạo tác, thiện lúc thọ dụng, và tư nghiệp. Bảy nghiệp của ác là thân, khẩu, tác, vô tác, ác lúc tạo tác, ác lúc thọ dụng, và tư nghiệp."

Hai câu "Từ thọ dụng sinh ra phước đức, tội lỗi sinh ra cũng như vậy" là nói về lý do hai nghiệp thân và khẩu tạo thành phước nghiệp và tội nghiệp. Ý muốn nói rằng sự thiện ác của tác nghiệp, vô tác nghiệp, không phải chỉ ở phần suy

tư của nội tâm, mà cũng chẳng phải chỉ ở phần động tác của thân thể, mà còn phải nhìn xem một động tác ảnh hưởng đến đối phương như thế nào, khiến cho đối phương đạt được sự thọ dụng như thế nào mà đoán định. Ví như một hành động bố thí, chắc chắn không phải chỉ là khởi lên ý tưởng bố thí, mà cũng chẳng phải chỉ là dùng tay cầm tài vật thả ra ngoài, mà phải nhìn xem sự bố thí cho người khác, họ thọ dụng có được sung sướng hay không, người thọ dụng có tiêu dùng vào chỗ tốt hay không, để hành động bố thí có thể trở thành phước lành cho người bố thí. Lại như vấn đề giết người, đối phương bị đau đớn đến chết, cho nên [hành động giết người] trở thành ác nghiệp. Bởi thế, phân biệt hai nghiệp thiện ác tức là nhìn xem sự thọ dụng, [hoặc sự khổ đau] của đối phương như thế nào. Sự châm chích của bác sĩ không phải là nghiệp ác, còn như dùng chất độc châm chích vào người khác khiến cho họ bị bệnh hoặc bị chết thì lại không phải là phước nghiệp. Muốn xét đoán tội phước cần phải quán xét sự thọ dụng của đối phương. Muốn bàn luận về nghiệp lực, tối thiểu cần phải giảng bảy loại nghiệp này: động cơ của nội tâm, động tác biểu hiện nơi thân và khẩu, và nhân duyên mà sinh khởi sự ảnh hưởng đến đối phương mà trở thành nghiệp thiện hay bất thiện. Hiểu rõ bảy loại nghiệp này thì có thể chân chánh hiểu rõ mọi loại nghiệp được giảng giải trong Phật pháp. Cho nên nói: "Sáu nghiệp cùng tư nghiệp là bảy, nhờ chúng biết hành tướng của nghiệp."

Nghiệp thân khẩu biểu hiện bên ngoài gọi là tác nghiệp, nghiệp thân khẩu tiềm tàng bên trong gọi là vô tác nghiệp. Còn ý nghiệp, tại sao không nói nó là có tác nghiệp, vô tác nghiệp? "Tu" là các sự phân biệt suy lường trong tâm, sự tạo tác trong tâm, không thể trực tiếp biểu thị ra bên ngoài, cho nên không thể gọi nó là biểu nghiệp. Nếu đã không có biểu nghiệp, dĩ nhiên cũng không có vô biểu nghiệp. Vô biểu nghiệp là dựa vào biểu nghiệp mà thiết lập.

Từ những bài kệ trên có thể thấy rằng thuyết lý về nghiệp lực đã nhấn mạnh sự quan trọng của hai nghiệp thân và khẩu. Xem trọng sự quan hệ của Phật giáo đối với xã hội, chứ không giống như những thuyết lý về nghiệp lực sau này có khuynh hướng nặng về duy tâm luận.

Sự giảng giải ở phần trên vốn là ý nghĩa cổ xưa trong kinh Phật, thế nhưng, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ cho rằng những nghiệp báo vừa đề cập đến là có tự tính chân thật. Nếu chúng ta hiểu rõ sự khác biệt của các nghiệp báo nêu trên thì có thể kiến lập thuyết lý về nhân quả.

H2. Phá.

- | | | |
|------------|---|-------|
| (5) | Nếu nghiệp trụ đến khi thọ báo, | 業住至受報 |
| | Thì nghiệp đó phải là thường hằng, | 是業即為常 |
| | Nếu nghiệp hoại diệt tức không nghiệp, | 若滅即無業 |
| | Không nghiệp làm sao sinh quả báo? | 云何生果報 |

Luận chủ không đả phá cho rằng đối phương thiết lập hai nghiệp, ba nghiệp, bảy nghiệp là sai lầm, bởi vì những điều này đúng là do đức Phật nói ra, có thể hiện hữu trong pháp duyên khởi. Vấn đề là do đối phương chủ trương [các nghiệp này] thật có tự tánh, cho nên Luận chủ mới đả phá họ. Khi đề cập đến vấn đề nghiệp có thể thọ báo là trong lúc nghiệp đang trụ mà thọ báo, hay là trong lúc nghiệp đang hoại diệt mà thọ báo? "Nghiệp trụ" có nghĩa là nghiệp lực tồn tại bất diệt, từ lúc bắt đầu tạo nghiệp cho đến lúc cảm thọ quả báo, cái nghiệp lực này tồn tại không mất. Như vậy, cái nghiệp được đề cập đến, từ lúc tạo tác đến lúc thọ báo, không biến đổi, không diệt mất. Đây cũng có nghĩa là thường trụ. Thế nhưng, trong thực tế, đức Phật nói hành nghiệp là vô thường sinh diệt. Đức Phật nói tạo nghiệp cảm quả, không chỉ là đời trước tạo nghiệp, đời sau cảm quả, mà còn có thể trải qua

trăm ngàn vạn kiếp. Nếu như [nghiệp lực] thường trụ trăm ngàn vạn kiếp thì đây là điều tương phản với lý vô thường!

Nếu nghiệp là thường. Thường thì không nên có sự biến hoại, thọ báo thì phải thường thọ báo, như vậy lại phá hoại sự tùy nghiệp lưu chuyển, khổ lạc đổi thay. Vả lại, nếu như nghiệp là thường trụ thì cũng không thể nói đến sự tạo nghiệp. Giả như nói [ngược lại] sau khi tạo nghiệp, lúc chưa chiêu cảm quả báo, thì [nghiệp] không còn nữa, như vậy làm sao có thể sinh khởi quả báo? Lập luận về thường và vô thường của các nhà Thật Hữu Luận đều là tà kiến, đều không thể thành lập sự tương tục của nghiệp quả. Các nhà Hữu Bộ nói sự tác nghiệp của thân khẩu là vô thường, còn vô tác nghiệp, tuy cũng sát na sanh diệt, nhưng tùy tâm chuyển biến. Điều này muốn nói có vô biên sự sanh khởi cùng với tâm đồng thời sanh diệt, cho nên có thể tương tục đến lúc chiêu cảm quả báo ở vị lai. Đồng thời, họ lại cho rằng ở vị lai, lúc trước khi cảm quả, nghiệp lực cũng tùy tâm mà lưu chuyển. Cho nên các hữu tình ở cõi Sắc, khi thác sanh về cõi Vô sắc, vô biểu nghiệp của sắc pháp tuy tạm thời ẩn mất, thế nhưng, [nhân vì sự quan hệ với nghiệp], sau này khi sinh lại cõi Sắc, vô biểu nghiệp của cõi Sắc vẫn có thể hiện khởi. Đây là sự giải thích của Hữu Bộ. Chúng ta hãy tạm thời không chất vấn thuyết lý này như thế nào, nhưng từ quan điểm của các nhà Tánh Không, khi phân tích đến sát na diệt, các nhà chủ trương tự tánh hữu sẽ không thể thành lập sự liên hệ trước sau.

G2. Phá "tâm tương tục" của các nhà Kinh Bộ Thí Dụ.

H1. Lập.

I1. Thành lập nghiệp quả.

J1. Nêu ví dụ.

(6) Sự tương tục của mầm, vân vân...

如芽等相續

	Tất cả đều từ hạt giống sinh,	皆從種子生
	Từ đây tương tục sinh quả báo,	從是而生果
	Nếu rời hạt, không sự tương tục.	離種無相續
(7)	Từ hạt giống, có sự tương tục,	從種有相續
	Từ sự tương tục mà có quả,	從相續有果
	Trước có hạt, sau mới có quả,	先種後有果
	Không gián đoạn cũng chẳng thường hằng.	不斷亦不常

Các nhà Kinh Bộ Thí Dụ bất mãn với thuyết lý nghiệp lực của Hữu Bộ bèn đề xuất thuyết lý nghiệp lực "tâm tâm tương tục" cho rằng nghiệp lực tâm tâm tương tục, không đoạn [diệt] không thường [hằng] mới có thể từ nghiệp chiêu cảm quả báo. Thuyết lý về nghiệp của họ dựa trên hiện tượng thực vật thể gian, từ hạt mầm sinh ra quả, mà thể ngũ được đạo lý về duyên sinh, thành lập thuyết lý của họ về không gián đoạn không thường hằng (bất đoạn bất thường). Ví dụ đậu nành, từ mầm sinh ra quả (hạt), phải trải qua ba giai đoạn: (1) mầm, (2) sự tương tục, (3) kết quả. Một hạt đậu nành được rải trên mặt đất, thoát tiên nảy mầm, từ mầm sinh ra nhánh, từ nhánh sinh ra hoa, từ hoa kết trái. Thoạt tiên là mầm đậu, sau là quả đậu. Do sự tương tục ở trung gian là mầm, nhánh, lá, hoa tuy không phải là quả đậu, nhưng mà là lực lượng lưu chuyển tiềm tàng giúp cho mầm đậu sinh trưởng thành quả đậu. Cho nên mầm đậu sinh quả đậu không phải là sinh trực tiếp. Hạt giống tuy đã bị rửa nát từ lâu, nhưng nương vào sự tương tục của mầm, nhánh, v.v..., nên vẫn có thể sinh ra quả, mà hơn nữa sự phát triển từ hạt giống đến quả là nhân quả tương tục, cho nên nói: "Sự tương tục của mầm, vân vân, tất cả đều từ hạt giống sinh." Do hạt giống có sự tương tục, do sự tương tục mà sinh quả. Giả như, "rời hạt, không có sự tương tục", không có sự tương tục, thì không thể sinh quả. Đương nhiên là "từ hạt giống có sự tương tục, từ sự tương tục mà có quả", như vậy, "trước tiên có hạt, sau có quả, không gián đoạn cũng không thường

hằng." Vì sao? Từ hạt giống nảy mầm, từ mầm sinh nhánh, từ nhánh sinh lá, nở hoa, kết trái, lực lượng khiến quả đậu sinh trưởng tương tục không gián đoạn; hạt giống diệt đi để sinh ra mầm, hạt giống không phải là thường. Do sự tương tục không gián đoạn không thường hằng này mà hạt đậu giống có thể sinh quả đậu.

J2. Hợp pháp.

- | | | |
|------------|---|----------------------------------|
| (8) | Vậy từ lúc khởi tâm tạo nghiệp,
Tâm, tâm sở sẽ tương tục sinh,
Từ đây, sẽ đưa đến quả báo,
Nếu rời tâm, không sự tương tục. | 如是從初心
心法相續生
從是而有果
離心無相續 |
| (9) | Từ tâm mà có sự tương tục,
Từ sự tương tục mà có quả,
Trước có nghiệp, sau mới có quả,
Không đoạn diệt cũng chẳng thường hằng. | 從心有相續
從相續有果
先業後有果
不斷亦不常 |

Các nhà Thí Dụ dùng thí dụ vừa nêu trên để thành lập thuyết lý về nghiệp lực, và cho rằng tư nghiệp chiêu cảm quả báo, cũng giống như vậy. Tư tâm sở tức là tâm. Không chỉ những hành trạng của tư, như khảo lự (suy xét), thẩm lự (so đo), quyết định là tư tâm sở, mà ngay cả những động tác của thân thể, sự phát động của ngôn ngữ cũng vẫn là tư tâm sở (phát động tư). Chẳng qua mượn thân khẩu làm công cụ để biểu xuất hành vi của ý tứ mà thôi. Do sự phát động huân tập của tác nghiệp mà những chủng tử của tư này được bảo tồn.

Tác nghiệp tuy là sinh diệt vô thường, nghiệp đi vào quá khứ tức là không có tự thể, nhưng huân tập thành chủng tử "tư", tùy vào nội tâm mà lưu chuyển, do đó tâm tâm pháp tương tục sinh khởi. Ví như bố thí, không chỉ thân nghiệp khẩu nghiệp của sự bố thí là vô thường, mà tâm bố thí cũng có sự gián đoạn, có lúc lại khởi lên những tâm hành sát sanh,

trộm cắp, v.v..., thế nhưng những chủng tử bố thí đã được huân tập, bất luận tâm thiện tâm ác, chủng tử bố thí vẫn tiếp tục lưu chuyển. Nghiệp thể là "tư", huân tập thành chủng tử, vẫn có thể thành tựu nghiệp quả. Như vậy, lúc ban sơ, tâm sanh khởi tạo tác nghiệp gì, trong tương lai sẽ gặt lấy quả đó. Tuy ban sơ khởi tâm tạo nghiệp ác, sát na đi qua, những tâm tâm sở pháp tương tục sinh khởi. Từ tư nghiệp [đã tạo tác] huân phát tâm tâm tương tục, cho nên có thể thành tựu quả báo. Giả sử, tách rời tâm tâm sở pháp thì sẽ không có sự tương tục, không có sự tương tục, tự nhiên cũng không thể có quả pháp. Đó là từ tâm mà có sự tương tục, từ sự tương tục mà có quả. Đây là lập luận về nghiệp báo "trước đó có nghiệp nhân, sau đó có quả báo", tức là có thể thành lập trung đạo "không đoạn không thường."

Cái nghiệp được tạo tác, sau một sát na diệt mất không còn thấy nữa, đây là không thường; tâm tác nghiệp và tâm chiêu cảm quả báo tương tục như dòng nước, có sức mạnh chiêu cảm quả báo, đây là không đoạn. Do nghiệp chủng không thường không đoạn có thể hoàn mãn kiến lập quan hệ của nghiệp quả.

Các nhà Duy Thức Học ở thời kỳ sau nói đến chủng tử sinh hiện hành cũng là từ quan niệm này mà phát triển. Chẳng qua họ chỉ sửa đổi chút đỉnh, không dùng sự thọ huân của sáu thức, mà lại bàn đến thức a lại da thọ huân, chấp trì chủng tử và sinh khởi hiện hành.

Tư tưởng của các nhà Thí Dụ, lúc ban đầu tạo tác gọi là chủng tử, sau khi tạo tác, lúc chưa chiêu cảm quả báo gọi là tương tục, lúc sau cùng khi thành thực gọi là cảm quả. Từ phương diện nhìn thấy được của hiện tượng mà nói, tuy có ba giai đoạn chủng tử, tương tục và cảm quả, thế nhưng trên thật tế lại chú trọng đến sự liên tục bất đoạn. Tư tưởng của

các nhà Duy Thức, lực lượng lúc ban đầu huân tập thành đương nhiên gọi là chủng tử, ngay cả trong lúc tâm thức tương tục bất đoạn cũng gọi là chủng tử. Chủng tử giống như dòng nước chảy xiết, tiếp tục lưu chuyển. Các nhà Thí Dụ chú trọng đến sự tương tục của tâm tâm sở; các nhà Duy Thức, phần lớn chú trọng đến tự loại tương sinh (loại nào sinh loại đó) của chủng tử. Đây là sự hơi khác biệt giữa hai bên.

12. Lập riêng thiện nghiệp.

- | | |
|---|--|
| <p>(10) Bằng con đường tu mười nghiệp lành,
Có thể thành tựu được phước nghiệp,
Sự vui sướng đời này, đời sau,
Đều là quả báo của thập thiện.</p> <p>(11) Ai có thể hàng phục tâm mình,
Cùng làm điều lợi ích chúng sinh,
Đây gọi là sự nghiệp từ thiện,
Trồng hạt phước báo cho hai đời.</p> | <p>能成福德者
是十白業道
二世五欲樂
即是白業報
人能降伏心
利益於眾生
是名為慈善
二世果報種</p> |
|---|--|

Nghiệp có phước nghiệp (thiện nghiệp) và tội nghiệp (ác nghiệp). Điều kiện đầy đủ để thành tựu phước nghiệp là mười nghiệp lành: không sát sanh, không trộm cướp, không tà dâm, không nói dối (vọng ngữ), không nói đâm thọc (lưỡng thiệt), không nói thô ác (ác ngữ), không nói vô ích (ỷ ngữ), không tham, không sân, và không tà kiến (si). Thiện (Hán: bạch) nghĩa là thanh tịnh thiện, những "sự vui sướng đời này đời sau, đều là quả báo của thập thiện." Chúng ta không thể cho rằng bốn thân của sự khoái lạc (vui sướng) của ngũ dục vi diệu (sắc thanh hương vị xúc) là không tốt. Cõi địa ngục bị thống khổ là vì không có ngũ dục vi diệu, thế nhưng, lý do Phật pháp quả trách ngũ dục là vì những lý do sau: (1) Sự vui sướng của ngũ dục không rốt ráo, sự an lạc của giải thoát mới là rốt ráo. Vì muốn chúng sinh xa lìa sự vui sướng hữu lậu để đạt đến sự an lạc vô lậu cho nên mới

tận lực quả trách ngũ dục. (2) Ngũ dục vốn là để cho chúng sanh thọ dụng, thế nhưng ngay bản thân của chúng sinh cũng không làm chủ được chính họ, không thể hưởng thọ ngũ dục một cách tự tại, mà ngược lại bị ngũ dục sai sử, cho nên phải xả bỏ ngũ dục. Ví như thức ăn, chỉ cần nấu nướng thích đáng thì có thể no đủ, có thể tăng gia sức khỏe. Có sức khỏe thì mới có thể đảm đương công tác lợi mình lợi người. Đây là điều mà mọi người công nhận, không ai có thể cho đó là sai. Thế nhưng, những người thông thường tham ăn, ăn rồi lại muốn ăn, có món ngon này lại muốn món ngon khác, vượt quá mức độ dinh dưỡng và nhu cầu sinh tồn sự sống, điều này trở thành không tốt. Do vì lòng tham muốn của chúng sinh vô cùng tận, cho nên đức Phật mới dùng đủ mọi cách quả trách ngũ dục, để cho họ khỏi bị ngũ dục bao vây, chìm đắm. Nếu nói về bốn thân của cảnh giới ngũ dục, Phật giáo Đại thừa dùng đó để trang nghiêm tịnh độ, điều này có gì không tốt? Sự vui sướng ngũ dục hai đời, những hành giả học Phật cần phải tu tập, và nỗ lực thực hiện, dùng đó làm tư lương trong công hạnh lợi mình lợi người.

Đây là quả báo vi diệu của nghiệp thiện, cho nên đặc biệt thành lập [thiện nghiệp]. Tại sao mười thiện nghiệp lại là thiện? Bởi vì những hành giả tu tập mười nghiệp thiện có thể điều phục nội tâm của chính mình, khiến cho phiền não trong tâm: ngã kiến, ngã mạn, sân hận, v.v..., không sinh khởi. Phiền não không sinh khởi, lại khiến cho thân tâm thanh khiết, an hòa, hỷ lạc, kiên nhẫn, sáng suốt, được lợi ích tu dưỡng thân tâm. Đồng thời, tu mười nghiệp lành có thể lợi ích chúng sanh. Mười nghiệp lành: không sát sanh, không trộm cướp, v.v..., thoát nhìn, hình như chỉ là những pháp thiện tiêu cực, ngăn cấm, nhưng trên thực tế, vẫn có thể lợi ích chúng sanh. Ví như không sát sanh có thể giảm bớt sự sợ hãi cho các chúng sanh khác; không trộm cướp có thể khiến cho sự sinh hoạt của hữu tình trở nên an định; không tà dâm

có thể khiến cho gia đình người khác trở nên an lạc, hài hòa, và cũng khiến cho gia đình của chính mình được hòa lạc. Đây không phải là sự lợi ích chúng sinh hay sao? Lại nữa, không những [trên phương diện tiêu cực] không sát sanh, không trộm cướp, không tà dâm, v.v..., mà còn [trên phương diện tích cực] phóng sanh, bố thí, hành phạm hạnh, v.v... Không những chính mình hành trì mười nghiệp thiện, mà còn tán thán, tùy hỷ người khác hành trì mười nghiệp thiện. Sự rộng lớn của mười nghiệp thiện không phải là tương thông với công hạnh Đại thừa hay sao? Cho nên không nên cho rằng mười nghiệp thiện chỉ là những công hạnh nhỏ bé của hàng trời người, nếu tu tập thiết thực thì vẫn có thể lợi mình lợi người. Mười nghiệp lành là luật đạo đức, xác lập giá trị đạo đức nhân sinh, chỉ rõ hành vi chân chánh cho nhân loại. Bởi vì thực thi được mười nghiệp thiện, loài người mới có thể nỗ lực hướng thiện hướng thượng cầu giải thoát, đề cao nhân cách của chính mình. Thực hành mười nghiệp thiện có thể đầy đủ tự lợi lợi tha, cho nên nói đó là sự nghiệp từ thiện. Nếu có thể thực hành mười nghiệp thiện này thì mới có thể làm chủ chính mình, thì mới có thể sáng tạo quả báo an lạc cho đời này và đời sau. Chỉ có như vậy, mới có thể thọ dụng phước lạc, mới có thể là hạt giống cho ngũ dục vi diệu. Nếu không, thọ dụng dục lạc, chẳng qua chỉ là nô lệ cho dục lạc, làm sao có thể đạt được sự thọ dụng an lạc có ý nghĩa!

H2. Phá.

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

Luận chủ nói: "Giả sử như các nhà Thí Dụ phân biệt cho rằng do nghiệp tương tục mà chiêu cảm quả báo. "Điều này đưa

đến nhiều lỗi lầm", bởi vì "những điều đã nói" về nghiệp lực do tâm tương tục quả thật "hoàn toàn sai lạc." Vì sao mà hoàn toàn sai lạc? Có lỗi lầm như thế nào? Luận chủ đã không nêu lên rõ ràng. Thế nhưng, vấn đề khó khăn căn bản vẫn là do cái tự tính kiến cố hữu. Nếu hiểu rõ sự khó khăn của các nhà Thật Hữu Luận, thì cũng có thể nêu rõ thuyết lý về nghiệp lực tương tục của các nhà Thí Dụ cũng không thể nào được thành lập.

Ngài Thanh Biện, trong Luận Thích, cũng đã bàn luận sơ lược đến một điểm: trung tâm tư tưởng của các nhà Thí Dụ là bất đoạn bất thường, cho nên ngay trên quan điểm này, chỉ rõ lỗi lầm của họ. Bọn họ cho rằng chủng tử là bất đoạn bất thường, thử hỏi, từ chủng tử (hạt giống) sinh mầm, là lúc hạt giống diệt rồi mới sinh mầm, hay là hạt giống lúc chưa bị diệt mà sinh mầm? Giả như nói hạt giống diệt rồi mới sinh mầm, đây là điều bất khả. Năng lực sản sinh của hạt giống đã diệt mất làm sao lại còn sức lực để sinh mầm? Điều này không thoát khỏi lỗi "đoạn diệt." Giả như nói lúc chưa diệt sinh mầm, điều này cũng bất khả. Nếu không diệt lại phạm vào lỗi "thường trụ." Cho nên từ sát na tâm sinh diệt quán sát hạt giống diệt, mầm sinh, y nguyên vẫn là đoạn là thường, không thể thành lập [quan hệ nhân quả]. Cho nên sau này, các nhà Duy Thức nói có thức a lại da, chủng tử như dòng nước chảy. Bất luận là từ quan điểm "hiện hành huân tập chủng tử", hoặc là "chủng tử sinh khởi hiện hành", đều là chủ trương "nhân quả đồng thời."

Từ cái nhìn của các nhà Tánh Không, "đồng thời" không thể thành lập nhân quả. Hơn nữa, a lại da thức chủng tử, trong sát na trước và trong sát na sau, làm sao có thể thành lập sự liên hệ? Cái trước diệt cái sau sinh? Hay là cái trước không diệt mà cái sau sinh? Nếu như "đồng thời", tức là đã phá hoại định nghĩa [của chính họ] về sát na trước sau.

Nếu các nhà Duy Thức không muốn bị các nhà Tánh Không đả phá thì họ cần phải xả bỏ lập luận của họ về sát na, nếu không thì không thể [thành lập a lại da thức chủng tử]. Ngài Thanh Mục nói: "Hiện tượng từ hạt giống sinh mầm, mầm sinh quả trên thế gian là thuộc về sắc pháp, tuy có thể thấy được rõ ràng, nhưng sự bất đoạn bất thường của chúng vẫn còn là vấn đề. Đến như tâm pháp nội tại, dị sinh dị diệt, không thể sờ mó, không thể thấy được, mà cho rằng chúng giống như sự tương tục của hạt giống sinh quả, điều này quả thật vô cùng mơ hồ." Cho nên nói "điều này đưa đến nhiều lỗi lầm, nghĩa lý thật hoàn toàn sai lạc."

G3. Đả phá Chánh Lượng Bộ về pháp "không mất."

H1. Lập.

I1. Nêu tựa.

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

Các nhà Chánh Lượng Bộ nói: "Lập thuyết về nghiệp lực của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và của các nhà Thí Dụ đều không thể kiến lập. Hiện nay chúng tôi phải nói thêm một quan điểm chánh xác về nghiệp lực, phù hợp với chánh nghĩa. Nghiệp lực chiêu cảm quả báo mà chúng tôi muốn đề nghị đã được tất cả chư Phật và hiền thánh Thanh văn đều khen ngợi." Nghĩa lý chánh xác này, ai có thể đả phá được?

I2. Chánh thuyết.

J1. Nêu lên.

- | | |
|--|------------------------|
| (14ab) Pháp "không mất" giống như giấy nợ,
Còn nghiệp như tiền của bị nợ, | 不失法如券
業如負財物 |
|--|------------------------|

Trong Chánh Lượng Bộ, sự quan hệ nghiệp [và] quả là "pháp không mất." Trong kinh điển, đức Phật đã từng nói qua: "Nghiệp, trước khi chiêu cảm quả báo, dù trải qua trăm ngàn ức kiếp cũng không mất." Chánh Lượng Bộ căn cứ lời Phật dạy "nghiệp lực không mất" mà thiết lập một bất tương ưng hành là "pháp không mất." Pháp không mất của họ cũng là từ các pháp thể gian mà suy luận ra. Ví như, người đòi mượn tiền, sợ rằng lời hứa [sẽ trả] không có bằng chứng bèn lập một tờ giấy mượn nợ (Hán: khoán 券), đến lúc hết thời hạn [mượn nợ] thì phải hoàn lại số tiền đã mượn cộng thêm tiền lời, và người mượn nợ sẽ lấy lại giấy mượn nợ. Trong thời gian chưa trả nợ, tờ giấy mượn nợ vẫn có hiệu lực. Bản thân của giấy mượn nợ tuy không phải là tiền, nhưng vẫn có thể y vào đó để lấy tiền. Các nhà Chánh Lượng Bộ cho rằng sự tạo nghiệp cũng giống như vậy, do nội tâm phát động, dựa vào thân và miệng tạo tác nghiệp lực. Nghiệp lực tuy bị diệt mất trong từng sát na, thế nhưng vẫn có một "pháp không mất" sinh khởi. Công dụng của pháp không mất là trước khi chiêu cảm quả báo thường an trụ trong thân của hữu tình. Đến lúc nhân duyên tụ họp đầy đủ, nương vào pháp không mất mà chiêu cảm quả báo. Sau khi chiêu cảm quả báo, pháp không mất này mới bị diệt mất. Tạo nghiệp sinh quả không phải nghiệp lực trực tiếp sinh quả. Có thể nói pháp không mất là kẻ bảo chứng của nghiệp, bảo chứng rằng nghiệp lực đã tạo trong quá khứ sẽ chiêu cảm quả báo. Cho nên các nhà Chánh Lượng Bộ cho rằng pháp không mất giống như giấy nợ, còn nghiệp lực giống như tiền của bị nợ của người khác. Y vào giấy nợ để trả nợ cũng giống như y vào pháp không mất mà chiêu cảm quả báo. Pháp không mất cũng giống như "đắc" của các nhà Hữu Bộ, chẳng qua, "đắc" liên quan đến tất cả pháp, còn pháp không mất chỉ riêng nghiệp lực mới có. Lý do là vì Chánh Lượng Bộ là một chi phái của Độc Tử Bộ, mà Độc Tử Bộ và Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ đều phát xuất từ

Thượng Tọa Hệ, cho nên tư tưởng của các hệ phái này có sự tương đồng.

J2. Nói riêng.

K1. Pháp không mất.

(14cd)	Tánh của pháp này là vô ký, Nếu phân biệt thì có bốn loại.	此性則無記 分別有四種
(15)	Pháp này, kiến đạo không thể đoạn, Chỉ tư duy đạo mới đoạn được, Do bởi các pháp "Không mất" này, Các nghiệp mới sinh ra quả báo.	見諦所不斷 但思惟所斷 以是不失法 諸業有果報
(16)	Nếu kiến đạo đoạn được pháp này, Mà nghiệp vẫn sinh tương tự quả, Như thế, sẽ phạm vào lỗi lầm, Là đã phá hoại các nghiệp báo.	若見諦所斷 而業至相似 則得破業等 如是之過咎

Trước tiên nói về pháp không mất, dùng ba tánh thiện, ác và vô ký để phân biệt. Pháp không mất tuy do hai nghiệp thiện hoặc bất thiện dẫn khởi, nhưng bốn thân của pháp không mất không phải là tánh thiện hay tính ác, mà là tánh vô ký. Bởi vì pháp có tánh vô ký mới có thể thường tùy tâm mà chuyển biến, bất luận khi tâm là thiện hay ác, pháp không mất đều tồn tại. Giả như pháp không mất là tánh thiện, thì khi khởi tâm ác, nó sẽ không thể tồn tại, còn nếu pháp không mất là tánh ác, thì khi khởi tâm thiện, nó cũng không thể tồn tại, cho nên pháp không mất chỉ có thể là tánh vô ký. Đồng thời, thiện ác đều có thể chiêu cảm quả báo, pháp không mất là kẻ bảo chứng cho sự cảm thọ quả báo, thế nhưng bốn thân của nó không còn có thể chiêu cảm quả báo. Nếu không, thì nó lại cần một pháp không mất khác bảo chứng cho nó, và như vậy sẽ có lỗi "vô cùng." Cho nên pháp không mất phải có tánh vô ký.

Nếu dùng nghiệp trói buộc của ba cõi (hữu lậu hệ nghiệp) và nghiệp không trói buộc của pháp vô lậu (Hán: vô lậu bất hệ nghiệp) để phân biệt thì có bốn loại: (1) nghiệp trói buộc của dục giới có pháp không mất của nghiệp trói buộc của dục giới; (2) nghiệp trói buộc của sắc giới có pháp không mất của nghiệp trói buộc của sắc giới; (3) nghiệp trói buộc của vô sắc giới có pháp không mất của nghiệp trói buộc của vô sắc giới; (4) nghiệp "bạch tịnh" của vô lậu giới có pháp không mất của vô lậu giới. Pháp không mất không bị ràng buộc bởi ba cõi, hợp lại có bốn loại như vậy.

Nếu dùng sự đoạn trừ bởi kiến đạo, sự đoạn trừ bởi tu đạo, và sự không đoạn trừ để phân biệt thì pháp không mất không bị đoạn trừ bởi kiến đạo, mà chỉ bị đoạn trừ bởi tư duy (tu) đạo. Pháp bị đoạn trừ bởi kiến đạo là pháp thiện hoặc pháp ác, pháp không mất là vô ký cho nên kiến đạo không thể đoạn trừ nó được.

Sơ quả, sau khi kiến đạo, vẫn còn phải trải qua bảy phen sinh tử, mà những chiêu cảm quả báo sinh tử này chính là pháp không mất. Có thể thấy, sau khi kiến đạo, trong giai đoạn tu đạo, pháp không mất vẫn còn tồn tại. Nhấn đến các bậc a la hán, có đôi lúc vẫn còn chiêu cảm ác quả bị người đánh chết! Cho nên, chắc chắn kiến đạo không thể đoạn trừ pháp không mất. Do vì sự tồn tại của pháp không mất, cho nên các vị thánh, sau khi kiến đạo vẫn còn tùy vào nghiệp lực chiêu cảm quả báo. Nếu như pháp không mất bị kiến đạo đoạn trừ thì sẽ đưa đến lỗi lầm là hủy hoại nguyên lý "nghiệp lực chiêu cảm quả báo."

Đối với câu "mà nghiệp sẽ sinh tương tự quả", trong chú giải của hai ngài Thanh Biện và Thanh Mục đều không thấy giải thích, ý nghĩa cũng không rõ ràng. Ở đây có thể giải thích như sau. Giả sử pháp không mất bị kiến đạo đoạn trừ,

nhưng lại cho rằng nghiệp lực vẫn có thể chiêu cảm quả báo tương tự, như làm thiện được quả báo vui, làm ác bị quả báo khổ, điều này quả thật không thể xảy ra. Bởi vì pháp không mất là mối quan hệ giữa nghiệp và quả, tác nghiệp đã qua rồi, không thể thường hiện diện để phát sinh mối quan hệ trực tiếp với quả, cho nên chúng ta nói do nghiệp cảm quả là vì có cái pháp không mất này. Hiện nay, nói lúc kiến đế đã đoạn trừ pháp không mất, như vậy, tác nghiệp đã đi vào quá khứ, pháp không mất cũng đã bị diệt rồi, thì làm sao có thể kiến lập nghiệp quả trong giai đoạn tu đạo? Đây chẳng phải là đã phá hoại thuyết lý "nghiệp chiêu cảm quả báo" hay sao? Cho nên không thể nói pháp không mất bị kiến đế đoạn trừ.

Trong pháp không mất có thành phần hữu lậu bị tam giới trói buộc, có thành phần vô lậu không bị tam giới trói buộc. Điều này phần trên đã nói qua. Như vậy, lúc giải thích về "đoạn trừ", cũng phải nên nói phần hữu lậu bị tu đạo đoạn trừ, còn phần vô lậu của pháp không mất không bị đoạn trừ, tại sao bài kệ lại không nói rõ? Chả lẽ phần vô lậu của pháp không mất cũng bị đoạn trừ? Dĩ nhiên là không phải như vậy.

Điều này, lúc phân chia thành bốn loại không có sự giải thích rõ ràng. Ở đây, pháp không mất được đề cập đến, chủ yếu là để thành lập "tác nghiệp cảm quả", cho nên chỉ chú trọng đến phần hữu lậu bị trói buộc mà nói, còn phần vô lậu chưa đề cập đến.

Các nhà Tam Luận thời xưa thường cho rằng pháp không mất của Chánh Lượng Bộ cũng tương tự như a lại da của phái Duy Thức. A lại da lại có một tên khác là a đà na, ngài Chân Đế dịch là "vô một." Vô một chẳng phải có ý nghĩa là "không mất" hay sao? Trong ba tánh, a lại da thuộc về vô phú vô ký, trong sự phân biệt về sự trói buộc, a lại da cũng

có phần [hữu lậu] bị trói buộc bởi tam giới, và phần vô lậu không bị trói buộc. Nếu ước định về sự đoạn trừ, thì chủng tử hữu lậu của a lại da trong giai đoạn tu đạo, từng phần từng phần bị diệt trừ. Hơn nữa, nếu cứ xét về mục đích kiến lập của a lại da, chủ yếu vẫn là sự thọ trì không mất của nghiệp lực, khiến cho có sự quan hệ giữa nghiệp và quả. Cho nên a lại da của Duy Thức và pháp không mất của Chánh Lượng Bộ chắc chắn là có tính chất tương tự. Chẳng qua, sự giải thích của các nhà Duy Thức có phần nghiêm túc hơn.

K2. Các hành nghiệp.

- | | |
|---|--|
| <p>(17) Nên biết, tất cả các hành nghiệp,
Dù giống nhau hay không giống nhau,
Trong cảnh giới lúc mới thọ thân,
Chỉ có một quả báo sinh khởi.</p> <p>(18) Lại do hai loại nghiệp như thế,
Lãnh thọ nghiệp báo ở đời này,
Hoặc nói: "Sau khi thọ báo xong,
Nhưng nghiệp lực vẫn còn tồn tại."</p> <p>(19) Nếu độ quả xong, nghiệp mới diệt,
Hoặc sau khi chết, nghiệp mới diệt,
Trong đây lại cần phải phân biệt,
Giữa nghiệp hữu lậu và vô lậu.</p> | <p>一切諸行業
相似不相似
一界初受身
爾時報獨生
如是二種業
現世受果報
或言受報已
而業猶故在
若度果已滅
若死已而滅
於是中分別
有漏及無漏</p> |
|---|--|

Nói thêm về nghiệp. Ý nghĩa của luận văn giải thích về nghiệp tức là để nêu rõ tính chất của pháp không mất. Tất cả các hành nghiệp có hai loại: tương tự và không tương tự. Những nghiệp của dục giới tương tự nhau, những nghiệp của sắc giới tương tự nhau, những nghiệp của vô sắc giới tương tự nhau, nghiệp thiện tương tự với nghiệp thiện, nghiệp bất thiện tương tự với nghiệp bất thiện, nghiệp hữu lậu tương tự với nghiệp hữu lậu, nghiệp vô lậu tương tự với nghiệp vô lậu, đây là nghiệp tương tự. Nếu nghiệp này không

đồng với nghiệp kia, nghiệp kia không đồng với nghiệp này, đây gọi là nghiệp không tương tự. Ngài Thanh Biện nói: "Các nghiệp không tương tự, mỗi nghiệp có một pháp không mất. Còn các nghiệp tương tự thì có chung một pháp không mất." Đây cũng có nghĩa là các nghiệp lực tương đồng hòa hợp giống như một thì có chung một pháp không mất, tương lai cùng nhau chiêu cảm một quả báo. Tôi (Ấn Thuận) nghĩ rằng các nghiệp tương tự không tương tự này cũng có thể gọi là cộng nghiệp và bất cộng nghiệp. Nếu nghiệp thuộc riêng một hữu tình nào đó, mỗi nghiệp đều khác biệt thì gọi là nghiệp không tương tự, còn như cộng nghiệp của chúng sinh, trong tương lai chiêu cảm quả báo chung cho tất cả chúng sinh thì gọi là nghiệp tương tự.

Mỗi một hữu tình, trong đời hiện tại và quá khứ đã tạo rất nhiều nghiệp tương tự và nghiệp không tương tự, thế nhưng, khi sinh mạng đời trước kết thúc, lúc đang thọ sanh vào thân đời sau, trong vô lượng vô biên nghiệp đã tích tụ, có một loại nghiệp nào đó tùy duyên chín muồi. Giả như, kẻ đó [sắp sửa] sanh vào cõi dục thì chỉ có một loại nghiệp của cõi dục sinh quả. Thế nhưng, quả của cõi dục lại có sáu nẻo khác biệt. Giả như, kẻ đó sinh vào cõi người thì chỉ có nghiệp cõi người sinh quả. Trong cõi người lại có nhiều loại nghiệp khác nhau. Nói tóm lại, tuy đã tạo tác rất nhiều nghiệp, nhưng lúc thọ sanh chỉ có nghiệp của một cõi một nẻo nào đó, tức là "trong cảnh giới lúc mới thọ thân, chỉ có một [loại] quả báo sinh khởi", còn các nghiệp khác tạm thời không sinh khởi tác dụng mà đợi nhân duyên khác.

Sự hiện khởi của quả báo bảo chứng rằng pháp không mất của nghiệp lực cũng đã biến mất vào quá khứ, không còn tồn tại, mà chỉ còn lại thân quả báo [hiện có] tiếp tục tạo quả báo. Đối với câu "lại do hai loại nghiệp", ngài Thanh Biện cho rằng đó là khinh nghiệp và trọng nghiệp, còn ngài Gia

Tường cho rằng có nhiều loại "hai nghiệp", mà cũng có thể cho rằng đó là hai nghiệp tương tự và không tương tự. Do hai loại nghiệp này mà lãnh thọ quả báo (y báo và chánh báo) của đời này.

Trong Chánh Lượng Bộ có một chi phái cho rằng: "Do nghiệp thọ báo, sau khi quả báo hiện khởi, cái sinh mạng mới hình thành, cố nhiên sẽ tiếp tục tồn tại trong một thời gian, điều này cũng chứng tỏ pháp không mất cũng tiếp tục tồn tại [đồng thời với sinh mạng]." Điều này khác với chủ trương của Chánh Lượng Bộ truyền thống cho rằng lúc chưa chiêu cảm quả báo, pháp không mất tồn tại, nhưng một khi đã chiêu cảm quả báo, pháp không mất này lập tức bị diệt mất. Minh Liễu Luận nói: "Pháp không mất đợi đến khi quả báo hiện khởi rồi mới diệt." Ngài Chân Đế nói: "Pháp không mất công dụng, thường đợi đến khi sinh khởi quả báo rồi mới diệt." Đây đều là chủ trương sau khi chiêu cảm quả báo, pháp không mất liền diệt mất. Nhưng hiện nay lại cho rằng [không những] lúc chưa chiêu cảm quả báo, pháp không mất tồn tại, mà ngay sau khi đã chiêu cảm quả báo, pháp không mất (bảo chứng của nghiệp lực) vẫn tồn tại cho đến khi quả báo đã được chiêu cảm bị diệt tận [lúc đó pháp không mất mới bị diệt].

Ý kiến sai khác giữa hai bên (Chánh thống và chi phái) như thế này: Chánh thống cho rằng nhân đã sinh quả, quả [báo] có thể tương tục sinh tồn một giai đoạn thời gian, cái nhân đó không thể sinh quả lần nữa, cho nên sau khi cảm quả liền diệt mất. Chi phái cho rằng sau khi nhân sinh quả, quả thể tiếp tục sinh tồn, có một hạn độ nhất định. Sự liên tục có hạn độ này, không thể nói không có sự liên quan với nhân của nó. Cần phải có một lực lượng duy trì sự tương tục của sinh mạng, cho nên cần phải đợi đến lúc quả báo bị diệt mất thì pháp không mất này mới bị diệt mất. Hai phái này,

theo sự phê phán của phái Du Già, Chánh thống chú ý đến sinh nhân, còn chi phái chú ý đến dẫn nhân.

Như vậy, theo sự giải thích của chi phái về pháp không mất, sự diệt mất của nghiệp ở tại hai thời điểm: (1) trong giai đoạn thánh giả là lúc độ quả, (2) trong giai đoạn dị sinh (từ phạm phu đến tam hiền) là lúc tử vong. Từ sơ quả đến nhị quả, từ nhị quả đến tam quả, từ tam quả đến tứ quả đều gọi là độ quả. Trong quá trình độ quả, một khi độ một quả thì sẽ diệt trừ nghiệp lực mà quả sau cần phải diệt. Ví như sơ quả cần phải trải qua bảy lần sinh tử, lúc chứng đắc nhị quả, tức là pháp không mất của sáu lần sinh tử đã trải qua bị diệt mất, chỉ còn thừa lại một lần sinh tử. Đến lúc cuối cùng, quả a la hán nhập Vô dư niết bàn (chết), thì sẽ triệt để trừ diệt pháp không mất hữu lậu. Còn khi tuổi thọ hết, thân mạng chấm dứt, đây gọi là chết. Sau một giai đoạn sinh tử chấm dứt thì pháp không mất [chiêu cảm giai đoạn sinh tử này] cũng tùy theo đó mà tiêu diệt, cho nên nói "nếu độ quả xong nghiệp mới diệt, hoặc sau khi chết, nghiệp mới diệt." Trong trường hợp độ quả, hoặc chết, cần phải phân biệt hai trường hợp hữu lậu và vô lậu, tức là pháp hệ thuộc hay không hệ thuộc ba cõi. Sự diệt vong (chết) của dị sinh (không phải thánh nhân) là nghiệp hữu lậu hệ thuộc ba cõi, A la hán diệt tận (nhập Niết bàn) cũng xả bỏ tất cả các nghiệp hữu lậu tàn dư, như xả bỏ nghiệp vô lậu trí, đây là nghiệp vô lậu không hệ thuộc ba cõi. Sự diệt vong của độ quả, có nghiệp hữu lậu hệ thuộc ba cõi, xả ba quả trước, chứng đắc ba quả sau, tức là nghiệp vô lậu không hệ thuộc ba cõi. Đây là điều cần phải phân biệt để biết rõ.

13. Kết luận.

(20) Các hành tuy không, nhưng không đoạn, 雖空亦不斷
Nghiệp báo tuy có, nhưng không thường, 雖有亦不常

**Nghiệp lực và quả báo không mất,
Đây chính là lời Phật đã dạy.**

**業果報不失
是名佛所說**

Các bản chú giải của các ngài Thanh Biện, Phật Hộ, Vô Úy, v.v..., đều cho rằng tuy các hành là không, không phải là cái ngã tức uẩn ly uẩn mà ngoại đạo chấp trước, nhưng bởi vì có pháp không mất cho nên không phải là đoạn diệt. Thế nhưng, tuy có sự tương tục của nghiệp quả sinh tử, nhưng sau khi nhân chiêu cảm quả báo, pháp không mất liền bị diệt. Sinh tử ở trong sự biến hóa vô thường cho nên cũng không phải là thường trụ. Có pháp không mất làm mối quan hệ giữa nghiệp và quả báo, nghiệp quả không mất, nhưng không đoạn diệt, cũng không thường trụ. Các ngài giải thích bài kệ này như thế, cho rằng bài kệ này là các nhà Chánh Lượng Bộ tổng kết những lập luận của họ vừa nêu trên. Ngài Thanh Mục cho rằng hai câu đầu của bài kệ là tự nghĩa của Luận chủ, hai câu sau là Luận chủ quả trách pháp không mất của Chánh Lượng Bộ. Các nhà Tam Luận thời cổ cho rằng toàn bài kệ là chánh nghĩa của Luận chủ, nghĩa là dùng tư tưởng huyền hữu của Tánh Không duyên khởi, kiến lập sự không thường không đoạn của nhân quả, nghiệp quả không mất, thiết lập chánh nghĩa của phái Trung Quán. Có vài nơi trong Đại Trí Độ Luận trưng dẫn bài kệ này, cũng là để khai hiển chánh nghĩa của nghiệp quả không mất. Rốt cuộc, bài kệ tựa hồ có thể là chánh nghĩa của phái Trung Quán, mà cũng có thể là kết luận của Chánh Lượng Bộ. Hiện nay, tạm thời cho rằng bài kệ là kết luận của Chánh Lượng Bộ, đến lúc khai hiển chánh nghĩa, cũng có thể dùng bài kệ này làm sự thuyết minh chánh nghĩa của Trung Quán.

H2. Phá.

I1. Phá nghiệp lực vô tính.

J1. Nêu rõ chân nghĩa của pháp không mất.

- | | |
|---|--|
| (21) Các nghiệp xưa nay vốn không sinh,
Bởi vì chúng không có tự tánh,
Hơn nữa, các nghiệp cũng không diệt,
Bởi vì xưa nay vốn không sinh. | 諸業本不生
以無定性故
諸業亦不滅
以其不生故 |
|---|--|

Ở đây, từ sự phủ định tự tánh, hiển thị nghiệp tướng của duyên khởi. Hành nghiệp không mất, đích xác là lời dạy của đức Thế Tôn. Hành nghiệp, một mặt là sát na diệt, một mặt là có thể chiêu cảm quả báo, làm cho không mất. Sát na diệt rồi, thì [nghiệp quả] còn tồn tại hay không còn tồn tại? Giả sử còn tồn tại, có thể nói là không bị diệt mất, nhưng lại phạm vào lỗi "thường trụ", đi ngược với thuyết lý vô thường. Giả như không còn tồn tại, có thể nói là vô thường, nhưng lại phạm vào lỗi đoạn diệt, không thể chiêu cảm quả báo, đi ngược với sự không diệt mất của quả báo. Y vào chánh nghĩa của Tánh Không mà nói, nghiệp là duyên khởi huyễn hóa, khi nhân duyên hòa hợp, hình như có hiện tượng (có) nghiệp sinh khởi, thế nhưng, sự thật rất rảo, không có tự tánh chân thật. Đã không từ nơi nào đến, cũng không từ "không vô" mà sinh khởi một tự tánh chân thật. Tất cả các nghiệp xưa nay vốn không sinh. Không sinh không có nghĩa là không có duyên sinh, mà chỉ có nghĩa là chúng không có một tự tánh nhất định, không phải là do tự tánh sinh ra. Tất cả các nghiệp xưa nay vốn không diệt. Không diệt tức là không mất. Chúng sở dĩ không diệt là vì xưa nay vốn không sinh. Chúng ta nhìn thấy nghiệp tướng sinh diệt, đó là sự sinh khởi và diệt tận của hiện tượng nhân quả, chứ không phải là sự khởi diệt của một nghiệp có tự tính chân thật. Không có nghiệp tính chân thật khởi diệt, mà chỉ có nghiệp tướng như huyễn như hóa, y vào nhân duyên hòa hợp hoặc ly tán mà huyễn khởi huyễn diệt. Chúng ta không thể truy cầu tự tính của sự sinh diệt như huyễn. Nó không phải là một sự hiện hữu thường trụ, nhưng không phải là không có sự hiện hữu và tác dụng như huyễn của quan hệ nhân duyên.

Cái nghiệp dụng như huyễn này sẽ không bị diệt mất trước khi chiêu cảm quả báo. Sau khi cảm quả, nghiệp dụng như huyễn sẽ bị diệt mất, nhưng không thể nói có một pháp có thật nào đó bị tiêu diệt, cho nên nói "diệt không có chỗ đến." Các nghiệp không sinh, không có định tính, tuy không có tự tính, nhưng nghiệp dụng duyên khởi, trải qua trăm ngàn kiếp cũng không mất, cho nên nói không đoạn. Không phải thật hữu thường trụ mà không đoạn, mà do từ nhân duyên vô tự tính nên không đoạn. Hành nghiệp không diệt mất cho nên có thể kiến lập quan hệ nghiệp quả duyên khởi như huyễn.

J2. Ngăn chặn sự sai lầm của pháp không mất.

K1. Đả phá không tạo tác.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (22) | Nếu như nghiệp là có tự tánh,
Phải biết, nghiệp đó là thường hằng,
Chưa tạo nghiệp cũng gọi là nghiệp,
Bỏ thường hằng, không thể tạo nghiệp. | 若業有性者
是則名為常
不作亦名業
常則不可作 |
| (23) | Nếu có nghiệp không do tạo tác,
Thì chưa tạo nghiệp đã có tội,
Như người đang giữ hạnh thanh tịnh,
Mà lại có lỗi không thanh tịnh. | 若有不作業
不作而有罪
不斷於梵行
而有不淨過 |
| (24) | Như vậy là phá hoại tất cả,
Pháp tắc ngôn ngữ của thế gian,
Hơn nữa, không có sự khác biệt,
Giữa sự tạo tội và tu phước. | 是則破一切
世間語言法
作罪及作福
亦無有差別 |

Ở đây ngăn phá [quan điểm] nghiệp lực có tự tính, khiến nó mất đi tính chất tạo tác. Giả như nhất định chấp nghiệp có thật tại tự tính, có tự tính tức là có tự thể hoàn thành, như vậy cái nghiệp được đề cập đó, xưa nay đã vốn có, không cần phải đợi được tạo tác.

Nếu như nói, tuy vốn tồn tại, chẳng qua do nhân tạo tác mới dẫn sinh đến hiện tại, điều này quả thật không đúng. Nếu một pháp do tự tính thật có mà tồn tại, thì xưa nay pháp đó phải thường trụ. Cái nghiệp thường trụ, trước khi được tạo tác, vốn đã tồn tại, đã có thể gọi là nghiệp.

Nghiệp vốn đã thường hiện hữu, như vậy cần gì phải nói đến tạo tác hay không tạo tác? Không tạo tác, làm sao có thể trở thành nghiệp? Nếu như thừa nhận không cần được tạo tác mà đã có nghiệp lực, đây chẳng phải là không tạo tác nghiệp ác mà vẫn có tội rồi hay sao? Không sát sanh mà đã có nghiệp sát sanh, không trộm cắp mà đã có nghiệp trộm cắp? Nếu như không tạo nghiệp mà đã có nghiệp, như vậy dù có tu tập phạm hạnh không gián đoạn cũng là hoài công mà thôi. Bởi vì tuy không tạo tác ác nghiệp nhưng đã có tội lỗi bất tịnh (phi phạm hạnh). Phạm hạnh, nói theo nghĩa rộng, tức là tất cả những đức hạnh thanh tịnh, nói theo nghĩa hẹp, tức là người xuất gia giữ gìn không phạm giới dâm, người tại gia không làm chuyện tà dâm đều gọi là phạm hạnh. Ý nghĩa tương phản với phạm hạnh tức là những tội lỗi bất tịnh. Nếu như người tu phạm hạnh mà vẫn còn nghiệp bất tịnh, đây tức là phá hoại tất cả pháp ngôn ngữ của thế gian. Pháp ngôn ngữ, tức là tập quán danh tướng theo thế tục để, là những điều mà mọi người thừa nhận. Nhân cách cao thượng hay hạ liệt, hành vi thiện hay ác, pháp tắc tốt hay xấu, nếu chiếu theo những điều đã nói trên, thì tức là thừa nhận rằng không phạm tội ác mà lại phạm tội ác, ngược lại, có thể không làm điều thiện mà lại có thiện đức. Tất cả trật tự xấu tốt, thiện ác đều bị phá hoại. Người trì giới lại là phá giới, kẻ phạm giới lại là người trì giới, sự tạo tội và tu phước hoàn toàn không còn có sự sai khác. Đây tức là một đại tà kiến phá hoại thế gian.

K2. Đả phá lần nữa.

- | | |
|--|--|
| <p>(25) Nếu nói rằng: "Nghiệp là một pháp,
Quyết định, chính nó có tự tánh",
Như vậy, đã thọ quả báo xong,
Lại phải tiếp tục thọ quả báo.</p> | <p>若言業決定
而自有性者
受於果報已
而應更復受</p> |
|--|--|

Tiếp tục đã phá sự không mất của tự tính của nghiệp khiến cho phạm vào lỗi "thọ quả báo vô cùng." Giả sử cho rằng "nghiệp quyết định có tự tính", điều này không những có nghĩa là xưa nay tồn tại, không thành sự tạo tác, mà cũng phải vĩnh viễn tồn tại, không còn bị diệt mất. Như vậy, trong đời này, các nghiệp đã phải thọ quả báo, nhưng nghiệp đó không mất, mà đời sau lại thọ thêm quả báo, rồi đời sau nữa, lại phải thọ quả báo, một mực thọ nhân quả vô cùng. Như vậy, tức là mất đi ý nghĩa "tùy nghiệp thọ báo." Nhân loại không còn có thể cải tạo chính mình. Như người thế gian phạm tội, sau khi họ đã phạm tội, thọ nhận hình phạt của nhà cầm quyền, ngoại trừ bị tử hình, sau khi thời gian xử phạt mãn hạn, kẻ đó có thể hồi phục tự do, có thể hướng thiện. Nhân vì những hành vi thiện đức, họ có thể được nhà cầm quyền thưởng, được xã hội ca ngợi, hỗ trợ. Giả như sau khi bị xử phạt, lại phải bị xử phạt, thì tội ác của kẻ đó vĩnh viễn tồn tại, điều này chẳng phải là một lầm lẫn to lớn hay sao? Ấm Quang Bộ nhìn thấy được điều này, cho nên chủ trương rằng nghiệp lực chưa thọ quả báo thì vẫn tồn tại, nhưng sau khi thọ quả báo thì không còn tồn tại.

I2. Đả phá nghiệp nhân không thành.

- | | |
|--|--|
| <p>(26) Nếu như các nghiệp trên thế gian,
Là từ phiền não mà sinh ra,
Nay phiền não đã không có thực,
Vậy nghiệp báo làm sao có thực.</p> | <p>若諸世間業
從於煩惱生
是煩惱非實
業當何有實</p> |
|--|--|

- | | |
|---|--|
| (27) Có kẻ nói: "Phiền não và nghiệp,
Là những nhân duyên sinh ra thân",
Phiền não, nghiệp đều không tự tánh,
Làm sao thân lại có tự tánh? | 諸煩惱及業
是說身因緣
煩惱諸業空
何況於諸身 |
|---|--|

Nghiệp được tạo tác là sự phát động của phiền não, cho nên [chúng ta] tiến thêm một bước, từ phiền não không thật có nêu rõ nghiệp tính bốn không. Tất cả nghiệp thiện bất thiện trên thế gian đều được tạo ra từ phiền não. Có phiền não thì mới có các nghiệp trên thế gian, có các nghiệp trên thế gian mới chiêu cảm các quả báo trên thế gian. Nguyên nhân phát động chính của nghiệp hữu lậu là "ái", ái sinh mạng của tự ngã (chính mình), ái tất cả sự vật trên thế gian. Do sự xung động của tâm "ái thủ", xuyên qua thân miệng ý, bèn tạo tác thành nghiệp. Cái phiền não tham ái này là nhân, còn các nghiệp thế gian là quả được dẫn phát bởi ái. Nhân và quả có một sự quan hệ không thể tách rời. Giả như các nhân (năng sinh) là thật có thì mới có thể nói cái quả (sở sinh) là thật có. Thế nhưng, phiền não (nhân) không thật có, thì cái nghiệp quả được phát sinh từ cái nhân (không có thật) này làm sao có thể nói nó là thật có [tự tánh]? Cùng một lý do, cái phiền não và nghiệp này lại là nhân duyên của cái thân (quả báo) thống khổ này. Đã biết phiền não và nghiệp, nhân duyên của thân, là không có tự tánh, huống chi quả báo của chúng là cái thân? Không cần nói, cái thân, đương nhiên cũng là không. Từ "nghiệp tính" không thật suy luận được rằng nghiệp nhân (phiền não) và nghiệp quả (thân) cũng đều là không có thật [tự tánh].

G4. Pháp thuyết lý về "tác giả" của Hữu Ngã Luận.

H1. Lập.

- | | |
|--|------------------------|
| (28) Nhân vì bị vô minh che lấp,
Cùng bị dây tham ái trói buộc, | 無明之所蔽
愛結之所縛 |
|--|------------------------|

**Nhưng kẻ tạo nghiệp, kẻ thọ báo,
Không phải là một, không phải khác.**

而於本作者
不即亦不異

Trong sự lưu chuyển sinh tử có đủ hai điều kiện là (1) vô minh và (2) ái. Vô minh là sự nhận thức không chính xác (sai lầm), chứ không phải không có sự hiểu biết. Sự nhận định không chính xác che mờ sự thấy biết rõ ràng chính xác, vĩnh viễn không thấy được chân lý, vĩnh viễn sống trong sự nguy hiểm động loạn. Giống như lấy vải che mắt chúng ta lại, chúng ta bước đi không định được phương hướng, lại còn thường bị té ngã nguy hiểm. Đang khi bị vô minh che chướng, điều chủ yếu là trong hành tướng duyên khởi như huyễn, vọng hiện một tự tính [như huyễn], chúng ta lại trực nhận (vọng kiến) đó là tự tánh [chân thật]. Bên ngoài thì chấp sự thật có của mọi sự vật, bên trong thì chấp ngũ ấm thật có tự ngã. Rồi lại dùng cái vọng kiến về tự ngã để nhận thức tất cả sự vật thế gian. Tự ngã và thế gian cấu kết thành sự quan hệ giữa ngã và ngã sở, do đây sinh khởi sự tham ái. Sự "ái kết" này giống như một sợi dây trói. Do vì sức mạnh của tham ái khiến cho chúng ta trong kinh nghiệm nhận thức bị nó (tham ái) trói buộc chặt chẽ cho nên không thể đạt được tự do giải thoát. Dùng tự ngã làm trung tâm để nhìn sự vật bên ngoài, hành lượng thế gian, phê phán thế gian, tất cả đều lấy chính mình là trung tâm, lại còn dùng tự ngã để truy cầu những tương lai mới mẽ, và lại còn quyến luyến không thể xả bỏ quá khứ. Cho nên bị hoàn cảnh thời gian và không gian trói buộc mạnh mẽ ở thế gian. Hoàn cảnh bên ngoài phát sinh sự biến đổi, tâm thức bên trong cũng theo đó mà biến đổi, do đây phát sinh sự khổ đau vô hạn. Giống như [nhìn thấy] một chậu hoa nở một đóa hoa tuyệt đẹp, trong tâm khởi sự vui thích. Giả sử, bỗng nhiên nó bị một người khác làm gãy, hoặc là nó bị úa tàn, thì trong tâm lập tức sinh khởi sự buồn bực, đau tiếc. Loài người bị nhiều thống khổ bởi vì đối với tất cả mọi sự vật dùng tâm tham ái cấu kết mật

thiết với tự ngã. Điều này không những không được tự do, mà còn nhân đây không thể nào không thống khổ. [Thời điểm] vị lai chưa trở thành hiện thực, vị lai vẫn còn ở vị lai, từ sự bất an trong hiện tại, tiến đến hoàn cảnh an định trong vị lai, chẳng bao lâu lại cảm thấy hoàn cảnh đó không an định, không thỏa mãn, [lại] hy vọng vị lai [kế đến] sẽ có một hoàn cảnh tốt đẹp hơn. Như người khát uống nước muối, chung cuộc cũng sẽ thất vọng [với những khát ái của mình]. Cho nên sự tồn tại trong luyến ái tự ngã, giả như không muốn bị khổ đau, cũng sẽ không bao giờ có được. Bởi vì sự che chướng của vô minh, sự tham mê của ái luyến làm căn bản của phiền não, vì phiền não mà tạo tác đủ thứ nghiệp, bất luận là thiện hay ác, đều không thoát khỏi sự chi phối của vô minh ái luyến. Đây là những điều mà Kinh A Hàm thường đề cập đến, mà các nhà Tánh Không cũng đồng ý. Thế nhưng, hiện nay các nhà Hữu Ngã Luận muốn dùng những đoạn kinh văn này để thành lập tác giả (kẻ tạo nghiệp) và thọ giả (kẻ thọ báo) của họ, để mà kiến lập nghiệp quả. Điều này lại không đồng với ý nghĩa của kinh văn. Bọn họ cho rằng vì sự che chướng trói buộc của vô minh và tham ái, cho nên tác giả (ngã) tạo tác hành nghiệp, và thọ giả mới thọ nhận quả báo. Kẻ thọ báo và tác giả [đầu tiên] là "không khác cũng không một."

Nếu như nói tác giả và thọ giả là khác thì tức là trước sau không ăn khớp, không thể thành lập lý luận "trước tạo nghiệp, sau cảm (thọ) quả báo." Nếu như nói trước sau là một thì không thể nói kẻ tạo tác và kẻ thọ quả báo có sự khác biệt. Chẳng hạn, kẻ tạo nghiệp ở cõi người thì không thể thọ quả báo ở cõi trời. Cái ngã của người tạo nghiệp và cái ngã của người thọ báo là "không một mà cũng không khác." Kẻ trước là người tạo tác (năng), kẻ sau là người thọ nhận (sở), hai bên có sự quan hệ mật thiết, cho nên "không khác." Như lúc còn bé làm một việc gì đó, đến lúc già nói là

"đó là lúc bé tôi làm." Đời trước đã làm, đến đời sau thọ báo, cũng có thể nói rằng "tự làm tự thọ." Đây là xem sanh mạng trước sau như thống nhất làm một. Tuy nói là không khác, nhưng quả báo trước sau vẫn là sự bất đồng, cho nên lại không phải là một. Các nhà Hữu Ngã Luận trong Phật giáo dùng sự "không phải một không phải khác" của kẻ tạo nghiệp và kẻ thọ báo để thành lập sự liên hệ giữa sự tạo nghiệp và sự thọ báo. Đã có kẻ tạo nghiệp và kẻ thọ báo thì làm sao có thể cho rằng nghiệp là vô tự tánh?

H2. Phá.

- | | |
|--|--|
| <p>(29) Nghiệp chẳng từ các duyên sinh ra,
Cũng chẳng từ phi duyên sinh ra,
Bởi vậy, sẽ không có kẻ nào,
Có khả năng tạo tác ra nghiệp.</p> <p>(30) Không có nghiệp, không kẻ tạo nghiệp,
Làm sao có nghiệp sinh quả báo?
Nếu như, đã không có quả báo,
Thì làm sao có kẻ thọ báo?</p> | <p>業不從緣生
不從非緣生
是故則無有
能起於業者
無業無作者
何有業生果
若其無有果
何有受果者</p> |
|--|--|

Đối phương dùng "ngã" thành lập nghiệp, Luận chủ bèn dùng "nghiệp bất khả đắc" để phá lập luận "có kẻ tạo nghiệp kẻ thọ báo" của họ. Sự sinh khởi của nghiệp không ra ngoài hai trường hợp "duyên sinh", "phi duyên sinh." Phi duyên sinh tức là vô nhân tự nhiên sinh, còn duyên sinh thì không ra ngoài ba trường hợp là tự sinh, tha sinh và cộng sinh. Nhưng lập luận duyên sinh có tự tánh này, qua cái nhìn của các nhà Tánh Không là điều bất khả đắc, cho nên nói "nghiệp chẳng từ các duyên sinh ra." Các pháp có tự tánh không thể phát sinh từ các duyên sinh có tự tánh, thế nhưng, các pháp như huyễn sinh khởi từ duyên sinh như huyễn không phải là không thể có, cho nên nói nghiệp "cũng chẳng từ phi duyên (vô nhân tự nhiên) mà sinh ra." Quán sát hai trường hợp

này, cũng giống như phẩm Một đã nói qua. Duyên sinh, phi duyên sinh đều là "bất khả", cho nên biết rằng tự tính của nghiệp là không.

Từ sự phủ định sự chân thật sinh khởi của các nghiệp có tự tánh, đưa đến kết luận là "không có kẻ nào có khả năng tạo tác ra nghiệp." Đã không có nghiệp, không có kẻ tác nghiệp, thì làm sao nói đến "có nghiệp sinh ra quả báo?" Nếu như "đã không có quả báo", thì làm sao có thể nói "có kẻ thọ báo?" Cho nên có thể kết luận rằng "nghiệp", "kẻ tạo nghiệp", "quả báo" và "kẻ thọ quả báo", tất cả đều không có.

F2. Nêu lên chánh nghĩa.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (31) | Như Đức Thế Tôn dùng thần thông,
Biến hóa ra một kẻ biến hóa,
Tương tự, kẻ biến hóa này lại,
Biến hóa ra một kẻ biến hóa. | 如世尊神通
所作變化人
如是變化人
復變作化人 |
| (32) | Như vậy kẻ biến hóa thứ nhất,
Thì được gọi là kẻ tạo nghiệp,
Còn như kẻ biến hóa thứ hai,
Thì có thể gọi tên là nghiệp. | 如初變化人
是名為作者
變化人所作
是則名為業 |
| (33) | Nếu thế, các phiền não và nghiệp,
Cùng kẻ tạo nghiệp và quả báo,
Tất cả đều như huyễn, như mộng,
Giống như quá nắng, như tiếng vang. | 諸煩惱及業
作者及果報
皆如幻與夢
如炎亦如響 |

Trong thế tục để, kẻ tạo nghiệp, nghiệp, quả báo và kẻ thọ báo đều hiện hữu. Luận chủ lần lượt phá sự hiện hữu có tự tính của kẻ tạo nghiệp, sự tạo nghiệp, kẻ thọ báo và quả báo, thế nhưng, hiện nay cần phải thành lập chánh kiến về nghiệp quả. Điều này có thể giải đáp cho đối phương mà cũng có thể tránh cho mọi người rơi vào "đoạn kiến", cho nên trong phần kết luận này hiển thị chánh nghĩa.

Trước tiên, nói lên chân tướng của duyên khởi nghiệp, sau đó đưa đến kết luận rằng nghiệp lực, v.v..., đều là như huyễn như hóa. Thần thông, không phải chỉ đức Phật mới có, mà các đệ tử A la hán của Phật cũng có, chẳng qua, từ một hóa nhân biến ra một hóa nhân khác thì các đệ tử Thanh văn của Phật không thể làm được. Trong kinh có nói sáu loại thần thông, thì chỗ này nói "Thế Tôn dùng thần thông" là chỉ cho thần cảnh thông (thần túc thông). Do lực lượng thần thông của đức Thế Tôn tạo ra các loại "biến hóa nhân", những biến hóa nhân này lại có thể tạo ra các loại hóa nhân khác. Từ thí dụ "hóa nhân biến hóa ra hóa nhân" này, tức là muốn nêu rõ kẻ tạo nghiệp, nghiệp, v.v..., đều là như huyễn như hóa. Như lúc ban đầu dùng đức Thế Tôn làm căn bản (gốc) cho kẻ được hóa hiện ra, kẻ được biến hóa đó lại có thể biến hóa, cho nên dùng kẻ biến hóa (thứ nhất) là người tạo nghiệp. Lại do kẻ biến hóa biến hóa ra những sự vật khác, đây là từ huyễn sinh khởi ra huyễn. Giống như từ vô minh ái mà biến hiện ra các hành nghiệp.

Trong đây có một vấn đề cần phải làm sáng tỏ. Như huyễn như hóa, trong kinh điển vẫn thường đề cập đến. Thế nhưng, những học giả chấp vào "có tự tánh" cho rằng sự vật được biến hóa có thể là "giả", nhưng sự biến hóa này, chung cuộc phải có một kẻ biến hóa thì sự biến hóa mới được thành lập. Kẻ biến hóa (đầu tiên) không thể nói là không thật có, cho nên bọn họ đi đến kết luận là có sự "thật hữu", "tự tướng hữu." Điều này, không những các học giả Thanh văn, mà ngay cả những nhà Đại thừa tự xưng là học giả Duy Thức cũng đi đến kết luận như vậy.

Đây là do "tự tánh kiến" chưa chấm dứt, khó mà có thể làm cho họ thấu hiểu tất cả pháp là không là giả danh. Cho nên Luận chủ đã đặc biệt đưa ra phương tiện, dùng hiện

tượng từ hóa nhân biến hiện ra hóa nhân khác để làm thí dụ cho kẻ tạo nghiệp, nghiệp, v.v..., đều là nhất thiết không, là giả. Người đọc chớ nên hiểu lầm thâm ý của Luận chủ, đừng nên chấp rằng đức Thế Tôn là thật có. Nếu không sẽ giống như trường hợp "chó chạy theo viên gạch", rốt cuộc sẽ không ngừng nghỉ [sự hý luận]. Các pháp "phiền não và nghiệp, cùng kẻ tạo nghiệp và quả báo", không có một pháp nào "có thật tự tánh", tất cả đều "như huyễn, như mộng, như quán năng, như tiếng vang." *Huyễn* là do ma thuật (ảo thuật) huyễn hiện ra những hình tượng như trâu, ngựa, v.v... *Mộng* tức là mộng cảnh. *Quán năng* tức là khi ánh mặt trời chiếu đến những nơi ẩm thấp, làm cho hơi nước bốc lên, xuất hiện một cảnh tượng giả giống như sóng nước. *Tiếng vang* tức là lúc một người đứng trong một thung lũng kêu la lớn tiếng, thì có một tiếng vang từ bên kia vọng lại, giống như tiếng người vừa kêu la, nhưng thật ra không có một người nào khác. Những thí dụ này đều chỉ cho những sự vật không thật có, nhưng mà vẫn có thể thấy được, nghe được. Đây là thí dụ cho vô tự tánh không, nhưng "không" không có nghĩa là hoàn toàn không có, mà vẫn có các loại giả tướng. Giả như Luận chủ muốn nêu lên tất cả đều không có, thì sẽ không nêu lên những thí dụ này, mà sẽ đem "thạch nữ" ra làm thí dụ. Cho nên những thí dụ về mộng, v.v... là dụ cho tự tính không, lại cũng ví dụ cho "giả danh hữu", mà cũng nhân đây, nêu rõ tất cả pháp tức hữu tức không vô ngại, hiển thị lý "trung đạo" của đức Phật. Ba bài kệ này, không chỉ đặc biệt kết luận phẩm này, mà mười hai phẩm của phần "thế gian tập" cũng đều lấy đây làm tổng kết.

Phẩm 18. Quán Pháp

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

Trong đây chia làm ba môn. Phẩm này, trước tiên thảo luận về hiện quán, tức là chỉ dạy bằng phương pháp chỉ thẳng vào pháp chính quán ngộ nhập thật tướng, và đây là trung tâm điểm của phần này. Chữ quán của phẩm này có nghĩa là hiện quán, hoặc chính quán, tức là thật tướng tuệ ngộ nhập vào thật tướng; hơn nữa, trí tuệ văn tư tu hữu lậu, quyết trạch chính pháp, tùy thuận vào Bát Nhã vô lậu, cũng được gọi là chính quán. Pháp là quỹ trì; quỹ là quy luật, hoặc quỹ phạm, còn trì là không biến đổi, hoặc không mất mát. Cái quỹ luật không biến đổi của mọi sự mọi vật gồm có bốn nhiên tánh, tất nhiên tánh, phổ biến tánh đều có thể gọi là pháp. Các pháp phù hợp với lý tắc thường hằng, phổ biến, bốn nhiên thì có rất nhiều loại, nhưng trong đó cái triệt đế nhất, cứu cánh nhất, cao thượng nhất chính là Không Tánh của tất cả các pháp. Hiện quán pháp chân thật Không Tánh này gọi là quán pháp. Bậc thể ngộ được chân như Không Tánh, trong pháp Thanh Văn là bậc Sơ Quả, còn trong pháp

Đại Thừa là bậc Sơ Địa. Kinh nói: "Biết pháp, nhập pháp, đối với pháp không còn bị chướng ngại", tức là thể đạt Tánh Không chân như này. Trí tuệ có thể ngộ nhập Tất Cánh Không gọi là "tịnh pháp nhãn." Thánh giả muốn thể ngộ sự chân thật của các pháp cần phải chân thật tu hành. Trong sự thực tiến chính xác, điều kiện cần thiết là sự hiện quán như thực của trí tuệ. Hiện quán tức là sự quán trực tiếp, siêu việt quan hệ nhận thức của năng sở mà chứng nhập (Hán: minh chứng 冥證), đây cũng gần giống như người thường gọi là "kinh nghiệm thần bí." Đệ tử Phật sau khi có được cái kinh nghiệm trực quán chính xác mới có thể có trở thành một sinh mệnh mới trong Phật Pháp. Thấu rõ chính xác được Phật Pháp, hiện chứng được sự giải thoát nên gọi là đắc đạo.

Đối với sự ngộ pháp đắc đạo, các học giả Thanh Văn có hai trường phái tư tưởng khác nhau: (1) Tát Bà Đa Bộ, v.v..., chủ trương "biệt quán tứ đế." Trước tiên, thể ngộ khổ đế (các hành vô thường, lưu động diễn biến, các pháp vô ngã, không có kẻ tạo nghiệp, kẻ thọ báo, ngã, v.v...), sau đó thông đạt diệt đế (tịch tĩnh Niết Bàn, bất sinh bất diệt). Kiến giải về sự ngộ nhập này được gọi là "kiến tứ đế đắc đạo", hoặc "kiến hữu đắc đạo." (2) Đại Chúng Bộ, Phân Biệt Thuyết Hệ nói sự thể ngộ chân chính cần phải thông đạt Niết Bàn không tịch bất sinh. Trước khi chứng diệt đế, những sự kiện như chính quán các hành vô thường, các pháp vô ngã, v.v..., không thể được coi là sự lĩnh ngộ chân lý. Kiến giải về sự ngộ nhập này được gọi là "kiến diệt đế đắc đạo", hoặc "kiến Không đắc đạo." Đối với sự "thấy diệt đế" này, có kẻ cho rằng "thấy diệt đế là thấy chân thật", lại có kẻ cho rằng "do thấy diệt đế mà thấy được chân thật." Nếu nương vào chân nghĩa của Không Tông mà nói, vô thường, vô ngã cùng Niết Bàn bất sinh chỉ là phương tiện giả thiết của Tất Cánh Không, còn những cái như thường tánh, ngã tánh, sinh tánh đều là bất khả đắc. Một cái là không thì tất cả cái khác đều là không

(Hán: nhất không, nhất thiết không 一空一切空), ba pháp ấn tức là nhất thật tướng ấn, không hai không khác, kiến (thấy) tức phải là đốn kiến (thấy tức khắc). Nếu chưa thông đạt được vô tự tánh không thì không những sự quán vô thường, vô ngã không thấy được chân đế, mà ngay cả sự quán vô sinh cũng có chỗ trì trệ chướng ngại.

Ý nghĩa của phẩm này, các nhà Trung Quán giải thích không giống nhau. Chẳng hạn, chân lý được thể ngộ là chỗ thể ngộ của Đại thừa, hoặc là chỗ ngộ của Tiểu thừa? Chỗ ngộ của Đại thừa và Tiểu thừa là giống nhau, hay khác nhau? Đây là những điều đã được tranh luận. Ngài Thanh Biện cho rằng: "Tiểu thừa chỉ chứng ngộ ngã không, Đại Thừa chứng ngộ ngã không và pháp không." Bởi thế khi giảng về phẩm này, ngài theo kiến giải đó mà phân biệt cho rằng bài kệ này là chỗ ngộ của Tiểu Thừa, bài kệ này là chỗ ngộ của Đại Thừa. Còn ngài Nguyệt Xứng thì cho rằng: "Đại Thừa dĩ nhiên là ngộ nhập ngã không và pháp không, nhưng Tiểu Thừa cũng có thể ngộ nhập ngã không và pháp không giống như Đại Thừa." Cho nên khi giải thích phẩm này, ngài đã không phân biệt Đại thừa hay Tiểu Thừa. Nếu dựa vào bốn luận để tìm hiểu bốn ý của Luận chủ (Long Thọ) thì kiến giải của ngài Nguyệt Xứng là đúng. Phẩm này trước tiên nói ngã không, sau đó nói pháp không. Đại Thừa và Tiểu Thừa khi chính quán thật tướng gần như đều từ quán ngã không mà hạ thủ. Sau khi thông đạt ngã không thì có thể thông đạt pháp (ngã sở) không. Có ngã kiến, ắt phải có ngã sở kiến. Chứng ngã không thì cũng có thể chứng pháp không. Cho nên bốn nghĩa của Đức Thích Tôn xưa nay nhất quán, tức là từ quán ngã không mà bắt đầu. Nếu thể ngộ hai lý Không này một cách cạn cợt, tức là Tiểu Thừa, như khoảng không của lỗ hổng; còn nếu thể ngộ hai lý Không một cách thâm sâu, tức là Đại thừa, như khoảng không của bầu trời. Sự chứng ngộ lý

Không tuy có sâu cạn khác nhau, nhưng chỗ ngộ đều là Không Tánh. Chân lý không có sự khác biệt!

Trung Quán Luận Thích của ngài Thanh Mục, Vô Úy Luận của Tây Tạng, và Trung Luận Thích của ngài Phật Hộ đều cho rằng hai phẩm cuối dùng pháp Thanh Văn để thể nhập đệ nhất nghĩa, còn hai mươi lăm phẩm đầu nương vào pháp Đại Thừa mà thể nhập đệ nhất nghĩa. Nếu vậy, phẩm này nương vào pháp Đại thừa mà nhập đệ nhất nghĩa. Nhưng nếu khảo cứu tỉ mỉ, toàn thể bộ luận đều nương vào tứ đế mà khai triển, vốn không thể phân biệt Đại thừa, Tiểu thừa. Tụng văn của phẩm này bắt đầu từ vô ngã mà quán sát, cho đến phần nói về sự ngộ nhập của Bích Chi Phật, quyết chắc không có sự bất đồng với Nhị thừa. Cho nên phẩm này chỉ thị chính xác cái chân nghĩa của sự ngộ nhập chân thật vào Phật Pháp, tức là chỗ khai thị của bốn giáo - Kinh A Hàm - của Đức Thích Tôn. Học giả của ba thừa không ai mà không từ quán môn này ngộ nhập. Thoạt tiên, các nhà Tam Luận Tông cũng không phân biệt ba thừa, sau này chịu ảnh hưởng của Phật Giáo hậu kỳ (Đại Thừa bất cộng) bèn đem phẩm này ra chia cắt, cho rằng phần đầu là chỗ ngộ nhập của Thanh Văn, phần kế là chỗ ngộ nhập của Bồ Tát, còn bài tụng cuối là chỗ ngộ nhập của Duyên Giác. Họ không biết pháp tướng của Trung Quán Luận đang nghiên cứu là Kinh A Hàm, từ đầu đến cuối đều là hiển thị giáo pháp căn bản của Đức Thích Tôn. Đức Thích Tôn khai thị pháp chân thật mà Ngài đã chứng ngộ, còn Luận chủ thì nương vào kinh mà tạo luận, hiển thị ý nghĩa chân thật của Đức Phật. Giáo điển căn bản của Đức Phật, chủ yếu là thuyết minh sự thể ngộ về ngã không, cho nên Luận chủ nói: "Kinh A Hàm phần lớn thuyết minh về vô ngã, nói về ngã không." Theo bản ý của Đức Phật, căn bản của sinh tử là sự vọng chấp vào thực hữu, đặc biệt là sự vọng chấp vào sự thực hữu của tự ngã, cho nên Ngài phần lớn khai thị về vô ngã Không. Như nếu có thể chân thật hiểu

rõ ngã không thì cũng có thể tiến thêm một bước thể ngộ được sự không chân thật của các pháp - pháp không. Nhưng một số học giả Thanh Văn không thể hiểu rõ điểm này, cho rằng tuy không có ngã, nhưng đích thật có pháp, và cho đây là ý nghĩa rất ráo của Đức Phật. Ngài Long Thọ thấy tình huống như vậy, cho rằng họ không lĩnh ngộ được bản ý của Đức Phật. Nếu chấp trước các pháp là có thực, quyết chắc không thể hiểu rõ ngã không. Cho nên trong bốn luận, mỗi nơi đều vạch rõ sự sai lầm, khiến cho họ hiểu rõ các pháp vốn là Không. Trên phương diện học vấn tuy không sợ sự phiền toái, nhưng trên phương diện quán hành thì phải nắm vững chỗ trọng yếu. Phẩm này khi thảo luận về quán pháp, cho rằng nếu không thấy có ngã thì cũng không có ngã sở (pháp) và sẽ chính kiến được tánh chất bản lai không tịch của các pháp. Từ chỗ phá ngã mà hạ thủ, hiển thị sự chân thật của các pháp là cửa giải thoát chung của ba thừa. Không riêng các vị Thanh Văn nói về ngã không, mà cũng không riêng các vị Bồ Tát nói về pháp không. Tất cả pháp không đều phải từ ngã không mà bắt đầu, đây chính là đặc sắc của bốn luận - thấy rõ được bản ý của giáo nghĩa chân thật của Đức Thế Tôn.

Muốn đạt được sự thể ngộ chân như phải tu hành chân thật. Sự thấy rõ chân lý của Phật Pháp, đặc biệt chú trọng đến sự quán sát, tức là dùng các loại phương pháp, các loại luận lý để phân biệt, quán sát. Quán sát lâu dài đến khi thuần thục mới có thể phá trừ các loại vọng kiến. Trong sự trực quán trong suốt tĩnh lặng, ngộ đạt cái tánh Tất Cánh Không Tịch. Đây không phải do cầu may, hoặc tự nhiên có sự phát giác, mà cũng chẳng phải do những pháp tĩnh định có được do sự tập trung tinh thần. Sau khi thể ngộ chân lý, phiền não sẽ được tịnh hóa, không còn sinh khởi, và sau khi tịnh hóa tự tâm, chỗ thể ngộ chân tánh càng lúc càng rõ ràng. Thế nhưng, sự quán sát phải chính xác, như lý quán sát chân

thật, không phải là sự giả định một loại ý cảnh, rồi sau đó khởi tâm truy cầu. Nếu quán sát không chính xác sẽ có nhiều huyền cảnh xuất hiện, như thế, không những không thể tịnh hóa nội tâm, không thể thể ngộ chân tướng, mà còn tăng gia cuồng vọng, đi sâu vào con đường nguy hiểm sai lầm - nếu không chấp có, thì sẽ chấp không.

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

C3. Quán thế gian tập diệt.

D1. Hiện quán.

E1. Nhập pháp chi môn.

F1. Tu như thật quán.

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Nếu như cái ngã là năm ấm,
Thì ngã phải là pháp sinh diệt,
Còn nếu cái ngã khác năm ấm,
Thì nó không có tướng năm ấm. | 若我是五陰
我即為生滅
若我異五陰
則非五陰相 |
| (2) Nếu như đã không có cái ngã,
Thì làm sao có được ngã sở,
Nếu diệt trừ được ngã, ngã sở, | 若無有我者
何得有我所
滅我我所故 |

	Gọi là chứng được trí vô ngã.	名得無我智
(3)	Kẻ nào chứng được trí vô ngã,	得無我智者
	Gọi là quán thật tướng các pháp,	是則名實觀
	Bậc nào chứng được trí vô ngã,	得無我智者
	Những bậc như thế rất hiếm có.	是人為希有

Các tôn giáo và các triết gia ở Ấn Độ, khi nói đến sanh tử luân hồi của hữu tình đều dùng linh hồn của tiểu ngã làm chủ thể, còn khi nói đến tất cả hiện tượng vũ trụ đều lấy Phạm (Đại Phạm) của đại ngã làm thực thể. Cái tiểu ngã, thật ngã này, dùng chánh trí trong kinh điển Phật pháp mà quán sát, có thể quyết đoán là nếu như có "ngã" thì không thể có sự sinh tử luân hồi, mà cũng không thể nào thành lập tất cả hiện tượng trong vũ trụ. Đại ngã của ngoại đạo, giả sử đem nhân cách hóa, thì gọi đó là thần, là thượng đế, là phạm thiên; còn giả sử lý thể hóa, thì gọi là các loại "đại thật tại thần bí." Các loại tư tưởng này, trong thể hệ của Phật pháp hoàn toàn triệt để phá trừ. Thần hoặc thượng đế là đối tượng mà đức Phật cực lực đả phá. Đặc điểm căn bản của Phật pháp trong hệ thống tư tưởng Ấn Độ là ở chỗ này. Ngã có nghĩa là "chủ thể", chủ tức là chính mình làm chủ, bao hàm ý nghĩa tự do tự tại. Thể là chi phối, có thể chi phối thống trị, có ý nghĩa là tự do chi phối tất cả. Vọng chấp tự ngã tức là cho rằng tự ngã là trung tâm của thế gian, tất cả mọi sự mọi vật đều lấy sự phê phán của tự ngã làm tiêu chuẩn, dùng ý kiến của chính mình để quyết định sự việc của kẻ khác. "Ngã kiến" khuếch triển, chiếu rọi ra thế giới bên ngoài thì gọi là "thần", dùng đây làm kẻ chi phối thế gian, sáng tạo thế gian, là kẻ "tự tại." Nếu như cảm thấy rằng không thể thành lập một vị thần có nhân cách, thì sẽ diễn hóa "ngã kiến" thành thực thể của vũ trụ, hoặc là vật chất, hoặc là tinh thần. Đây là tự ngã hoàn thành, là vĩnh hằng trường tồn. Nếu đây không là một thực thể duy nhất của vũ trụ, thì lại tưởng tượng nó là đa nguyên, có vô lượng sự sai biệt, mỗi mỗi đều độc lập tồn

tại. Đây là cái "ngã" mà kinh điển Phật pháp thường dùng làm căn cứ để đả phá.

Thế nhưng, chân ý của đức Phật khi nói về vô ngã, không chỉ là đả phá cái ngã được thành lập bởi những sự suy luận phân biệt này. Ngã kiến là căn bốn sinh tử, nó là sự kiện mà tất cả hữu tình, tất cả phàm phu đều cùng chung trực nhận (cảm nhận thông thường), cho nên trong những sự trực giác (cảm nhận tự nhiên) về tự ngã, không cần phân biệt (suy luận) mà tự nhiên cảm nhận được [cái tự ngã] tự hữu, thường hữu, độc hữu, là căn nguyên của ngã kiến này. Đây mới là đối tượng đả phá chánh yếu của Phật pháp khi nói về vô ngã. Cái vô ngã này, cũng tức là không có cái ngã "bổ đặc già la", cũng không có cái ngã "chủ tể" do thân tâm hòa hợp mà mọi người trực giác. Cái ngã mà chúng ta cảm nhận được là chủ tể, không tách rời khỏi hoàn cảnh bên ngoài, cho nên, bên trong chấp tự ngã, đồng thời, ắt cũng sẽ thấy có ngã sở bên ngoài. Ngã sở thuộc về ngã, và có quan hệ mật thiết với ngã. Đây tức là ngã sở hữu, ngã sở tri (sự hiểu biết của ngã), ngã sở y (chỗ nương tựa của ngã), v.v..., cũng tức là pháp ngã. Những cái này được chấp là thật hữu, đồng dạng với ngã kiến, và đều là "tự tính kiến."

Một phần học giả Thanh văn cho rằng tuy ngã không có, nhưng pháp là có. Điều này chứng tỏ họ chưa hoàn toàn thấu hiểu giáo nghĩa của đức Phật. Nên biết nếu không có tự ngã thì cũng không có ngã sở. Dùng chánh quán "vô tự tánh" thông đạt "nhân vô ngã", thì ắt sẽ có thể dùng quán tuệ tương tự thấu rõ tất cả những sự vật bên ngoài đều không có tự tánh, thì nhất định có thể đạt đến sự giác ngộ chân chánh về "pháp vô ngã." Từ nhân vô ngã có thể đạt đến pháp vô ngã, cho nên đức Phật phần lớn đều giảng nói cái ngã do sự hòa hợp thân tâm của hữu tình là "bất khả đắc."

Cái ngã mà mọi người trực giác đến, tuy ngoại đạo kế chấp là "tức uẩn" hoặc "ly uẩn", nhưng y theo Kinh A Hàm nói: "Nếu chấp ngã thì đều y vào năm thọ ấm mà chấp là có ngã." Chứng tỏ là cái ngã [mà ngoại đạo kế chấp đó] quyết không thể rời khỏi thân tâm mà tồn tại. Đức Phật thường nói yếu tố của thân tâm là ngũ ấm. Cơ cấu sinh lý, thân thể xác thịt là sắc pháp; sự hoạt động tâm lý không ra ngoài bốn yếu tố: cảm thọ tình cảm (thọ), nhận thức tưởng tượng (tưởng), tạo tác ý chí (hành) và tác dụng tâm thức (thức) biết rõ sự hoạt động của thọ tưởng và hành. Nếu phân biệt trên phương diện tinh thần và vật chất, thì sắc ấm là vật chất, còn bốn ấm: thọ, tưởng, hành, thức là tinh thần. Nếu phân biệt trên phương diện năng tri và sở tri, thì thức ấm là năng tri, còn bốn ấm sắc, thọ, tưởng và hành là sở tri. Quay lại quán sát tự ngã trong thân tâm là bất khả đắc. Ngoại trừ năm ấm ra, không có một thể dụng nào của ngã. Ngã chẳng qua chỉ là giả ngã do năm ấm hòa hợp. Nếu như tìm thực thể của nó thì trong mỗi uẩn đều không tìm được. Cái thực ngã mà ngoại đạo kế chấp đó, nếu như ngã là ngũ ấm thì ngã và năm ấm đều là pháp sinh diệt. Các sự diễn biến thay đổi của sắc pháp, trên phương diện sinh lý của con người, có thể thấy được rất rõ ràng. Còn sự diễn biến của tâm lại còn nhanh chóng lớn lao hơn. Sự cảm thọ vui sướng và khổ đau, không phải là đang thay đổi biến chuyển từng giờ từng khắc hay sao? Sự nhận thức, ý chí, v.v..., đều đang từng sát na biến đổi không ngừng. Không những bốn ấm sở tri đang sinh diệt biến hóa, mà thức ấm (năng tri) cũng đang sinh diệt biến hóa.

Đang lúc chúng ta phản tỉnh nhận thức, tâm thức đã bị khách quan hóa. Cái năng tri bị khách quan hóa cũng chính là cái "sở tri." Nó (năng tri) và bốn ấm trước đều là pháp sinh diệt. Phàm là nhận thức, ắt phải là tồn tại đối đãi giữa khách quan và chủ quan. Cái chủ quan không tách rời

khỏi khách quan ắt phải tùy vào sự biến hóa của khách quan mà biến hóa. Đang lúc phản tỉnh nhận thức chủ quan, tức khắc cảm nhận cái chủ quan của nhận thức đã đi qua, hiện tại cái đối tượng được nhận thức chỉ còn lại là một loại ý cảnh, giống như ảnh tượng [còn sót lại] của một sự hồi ức.

Phật pháp không thừa nhận có loại chủ quan tách rời khỏi khách quan mà tồn tại. Các nhà Chân Thường Duy Tâm Luận, Hữu Ngã Luận, v.v..., đều cho rằng cái "năng tri" có tính chủ quan, vĩnh viễn không bao giờ có thể nhận thức, thi chung là một sự thống nhất nội tại (Hán: chủ quan tính đích năng tri giả vĩnh viễn bất năng nhận thức đích, thi chung thị nội tại đích thống nhất giả 主觀性的能知者，永遠是不能認識的，始終是內在的統一者). Đang lúc phản tỉnh, cái bị nhận thức là một sự chủ quan đã được "khách quan hóa", mà không phải là cái chủ quan thật sự, cho nên [từ đó] sản sinh một loại tư tưởng về "chân tâm thường trụ." Thế nhưng, cái nhận thức không thể được nhận thức này, từ đâu mà biết nó là cái đang nhận thức? Hơn nữa, căn cứ vào đâu để biết cái nhận thức chủ quan ở quá khứ là một (đồng nhất) với cái nhận thức chủ quan hiện tại? Thật sự là không thể nhận thức hay sao? Phật pháp căn bản không thừa nhận có một cái năng tri mà không thể là cái sở tri, hoặc thường trụ.

Những người chủ trương "hữu ngã" nhất định sẽ không thừa nhận ngã là sinh diệt, bởi vì sinh diệt sẽ đánh đổ định nghĩa của "tự ngã", cho nên mới có chủ trương cái ngã tách rời khỏi năm ấm (Hán: ly uẩn ngã). Thế nhưng, nếu cái ngã khác với năm ấm, ngã và năm ấm phân ly, tồn tại độc lập, tức là không thể dùng tướng và dụng của năm ấm để thuyết minh về ngã. Không dùng năm ấm làm tướng của ngã, thì ngã không phải là vật chất, mà cũng không phải là tinh thần. Không phải kiến, văn, giác, tri, như vậy cái "ly uẩn ngã" được đề cập đến rốt ráo là cái gì? Ngã không phải ngũ ấm,

tức là đả phá cái quan niệm "ngã tức là ấm", ngã không khác với ngũ ấm, tức là đả phá cái quan niệm "ngã tách lìa ấm." Hễ là kế chấp "hữu ngã" thì bất luận đối phương nói "ngã tiểu", "ngã đại", "ngã ở trong sắc", "ngã ở ngoài sắc", nhấn đến các loại lập luận khác nhau, rốt ráo đều y vào ngũ ấm mà chấp trước có ngã. Cho nên phá "ngã tức ngũ ấm", "ngã lìa ngũ ấm" tức là phá tất cả vọng chấp về ngã.

Phá ngã cách này, tuy là phá trừ cái ngã do phân biệt kế chấp, thế nhưng, muốn phá trừ cái "câu sinh ngã" do tất cả chúng sinh trực giác là tồn tại, mọi người cùng một tâm (nhận thức) như vậy, đồng một cảm nhận như vậy, thì cũng chỉ dùng cùng một phương pháp này mà hạ thủ. Bởi vì, giả như chắc có một cái thật ngã, nếu gia công suy luận thì cũng không ngoài hai trường phái lớn là ly uẩn và tức uẩn. Nếu như ly uẩn, tức là "tức uẩn ngã" bất khả đắc. Tất cả "thật ngã" đều có thể đưa đao [lý luận] lên để phá trừ.

Ngã sở là tất cả những gì mà ngã kiến quan hệ (Hán: quan thiệp 關涉) đến ngã, chẳng hạn, giống như tất cả mọi nơi mà đèn chiếu đến thì đều gọi là bị đèn chiếu. Đèn ví cho tự ngã, còn những nơi bị đèn chiếu ví cho ngã sở. Hễ có ngã kiến thì tức là có ngã sở kiến. Ngã sở, hoặc tất cả những gì mà ngã duyên đến, hoặc là thân tâm mà cái ngã nương vào để tồn tại. Nếu cảm nhận rằng những sự vật [bị ngã duyên đến] là có chân thật tính, là sở hữu của ngã thì đó tức là pháp kiến, ngã sở kiến. Ngã sở kiến này y vào ngã kiến mà tồn tại, cho nên nếu ngã tự tính là bất khả đắc thì ngã sở cũng sẽ không còn, cho nên nói "thì làm sao có được ngã sở?" Đây là từ ngã không mà đạt đến pháp không. Chẳng qua, vô ngã chỉ là không có cái ngã có tự tính, còn như cái ngã giả danh, trong sự lưu động biến hóa y vào sự hòa hợp mà tồn tại, thì vẫn có (giả danh hữu). Cái giả danh ngã này, không thể gọi nó là uẩn, mà cũng không thể nói nó không phải là uẩn. Nó

không phải uẩn mà cũng không phải lìa uẩn, nhưng nó cũng không phải là cái mà Độc Tử Bộ gọi là "bất khả thuyết uẩn." Giả danh ngã này là duyên khởi huyễn tướng, mà thật tính là bất khả đắc. Liều giải chính xác cái giả danh ngã duyên khởi trong sự hòa hợp của thân tâm, đây tức là chánh kiến về ngã. Sau khi có chánh kiến, tức là có thể phá trừ cái ngã thường trụ chân thật. Trong thân tâm hòa hợp diễn biến của chúng ta có một cái giả danh ngã không đoạn không thường, không một không khác. Chúng sinh không biết rõ nó là giả danh không thật, do đó mới chấp nó là chân thật có tự tính. Cái ngã duyên khởi giả danh không thể lìa khỏi nhân duyên mà tồn tại, cho nên không phải là tự hữu; y vào các nhân duyên khác mà sinh khởi cho nên không phải là độc tồn; biến đổi trong từng sát na cho nên không phải là thường trụ. Nếu hiểu rõ cái ngã duyên khởi giả danh thì một mặt sẽ không phủ định cá tính và nhân cách, có thể tin hiểu sự không đoạn không thường của sự tác nghiệp và thọ báo; một mặt khác, sẽ không sinh khởi tà kiến sai lầm, đi vào con đường chân thường của duy tâm và duy thần. Y vào cái ngã duyên khởi là chánh kiến Tánh Không, tức là sẽ không sinh khởi ngã chấp và pháp chấp, chánh kiến chân tướng của các pháp.

Một bài kệ rưới đầu (kệ 1 và 2ab) là quán và sở quán cảnh không, một bài kệ rưới sau (2cd và kệ 3), tức giải thành quán mà đạt chân không tuệ. Quán ngã và ngã sở là bất khả đắc sẽ không sinh khởi chấp ngã và chấp pháp, trí tuệ (Bát nhã) thông đạt tất cả pháp là vô ngã vô ngã sở hiện tiền, gọi là trí vô ngã. Một số học giả cho rằng vô ngã trí là nông cạn, chứng đắc chung với hàng Thanh văn, pháp không trí thâm sâu hơn, chỉ có Bồ tát mới có thể chứng đắc. Lại có người hỏi: "pháp không trí vẫn còn chưa triệt để, cần phải đạt đến trung đạo trí tức không tức giả mới là cứu cánh vi diệu." Y vào điều mà bốn luận phát huy là chân nghĩa của Kinh A Hàm, vô ngã trí là trí tuệ duy nhất thể ngộ chân thật tướng.

Đây là cửa ải giữa phàm và thánh. Có được vô ngã trí tức là bậc thánh, còn chưa có thì vẫn là phàm phu. Chẳng qua các bậc thánh Nhị thừa, bởi vì tâm tha thiết cầu chứng Niết bàn, cho nên không quán sát rộng vào tất cả pháp không, mà chỉ chuyên tâm quán sát thân tâm vô ngã (Đức Phật cũng thích ứng những hạng căn cơ này, phần lớn giảng thuyết về nhân vô ngã). Trong khi không thể chánh kiến pháp vô tự tính, sự vọng chấp tự ngã của tất cả đa kiến (thân kiến) là căn bản của sinh tử, cho nên nếu có thể trừ bỏ tất cả đa kiến, vô ngã vô ngã sở, thì tự nhiên không còn chấp vào tất cả pháp, mà xa lìa sự trói buộc của ngã và pháp. Ngài Nguyệt Xứng nói: "Các học giả Thanh văn, sau khi thông đạt nhân vô ngã, nếu như tiến thêm một bước, quán sát các pháp, thì nhất định có thể thông đạt pháp không." Bọn họ có thể không quán pháp không, nhưng chắc chắn sẽ không chấp pháp là thật có.

Chúng ta nên biết, Phật pháp hậu kỳ giảng rộng về tất cả pháp không, một là do trí tuệ của Bồ tát sâu rộng, hai là vì [muốn đối trị] những học giả Thanh văn y vào kinh văn mà chấp tướng, không thấy chân nghĩa, đối với ngã và pháp, sinh khởi các loại kiến giải. Cho nên, đối với ngã ở trong, pháp bên ngoài, tìm cầu rộng rãi, để có thể thông đạt các pháp vô tự tính. Bàn luận đến vấn đề "y vào sự giải ngộ để tu hành", thì vẫn là từ vô ngã mà tiến nhập; đắc được vô ngã trí thì có thể thấu suốt ngã pháp đều không. Nhân đây, quán tuệ giải thoát sinh tử của Ba thừa không có sự sai biệt, chẳng qua là quán rộng rãi và quán sơ lược mà thôi. Bốn luận nói: "Nếu diệt trừ được ngã ngã sở, gọi là chứng đắc trí vô ngã", tức là chỉ cho sự giác ngộ thật tướng Bát nhã. Đạt được vô ngã trí mới có thể chân chánh quán thật tướng của các pháp. Nếu có thể đắc được vô ngã trí, thì đây là điều rất hiếm có. Người ấy sẽ siêu phàm nhập thánh, và sẽ không còn là một phàm phu nữa.

Bát nhã mà đức Phật nói đến, không phải là một loại trí tuệ thông thường, mà cũng không phải là trí tuệ của các nhà khoa học triết học. Trí tuệ của các nhà khoa học triết học chẳng qua chỉ là sự tinh luyện của trí tuệ thế gian mà thôi. Trí tuệ thế tục không thể thấu hiểu vô tự tính, không thể đối trị căn bản của sinh tử; tự nhiên cũng không thể đạt được giải thoát. Cái vô ngã trí được đề cập ở đây là trí tuệ có thể liễu ngộ tất cả pháp là vô tự tính, còn gọi là chân thật trí, hoặc còn gọi là thắng nghĩa trí. Cái mà thắng nghĩa vô ngã trí liễu ngộ tức là chân tướng của các pháp. Một pháp như thế, tất cả pháp đều như thế, đó là pháp tính thường và biến của tất cả các pháp, không phải có sự khác biệt như trí tuệ thế gian, mà là không hai không khác. Trí tuệ này chất phác, giản đơn, kẻ ngu độn như Châu Lợi Bàn Đà Già, kẻ thiếu niên như sa di Quân Đề, hoặc kẻ lão niên như Tu Bạt Đà La đều có thể thông đạt cứu cánh, cho nên có thể nói là đơn giản nhất, dễ dàng nhất. Thế nhưng, nếu dùng phương cách tư tưởng thông thường của thế gian thì vĩnh viễn không thể khế nhập, cho nên trí tuệ thắng nghĩa lại rất khó mà đạt được.

Trong Bát Nhã Đăng Luận của ngài Thanh Biện, bài kệ cuối là: "Đắc vô ngã ngã sở, thấy các pháp khởi diệt, vì không ngã ngã sở, vừa kiến vừa phi kiến." (Hán: Đắc vô ngã ngã sở, đắc kiến pháp khởi diệt, vô ngã ngã sở cố, bỉ kiến diệt phi kiến 得無我我所, 得見法起滅; 無我我所故, 彼見亦非見). Sự giải thích cũng khác biệt. Ngài nói: "Dùng vô ngã quán, thấy được sát na sinh diệt của các pháp, liễu ngộ được vô thường là khổ, khổ cho nên vô ngã. Đắc vô ngã trí, thông đạt ngã không, chỉ thấy pháp sinh pháp diệt, đây là cảnh giới chứng ngộ của Nhị thừa. Kế đến, tiến thêm một bước, quán [chiếu] vô ngã, cho nên liễu ngộ vô ngã sở, tướng sinh diệt của các pháp đều không hiện tiền. Lúc chứng được sự không sinh không diệt, không những pháp tướng của sinh diệt là vô sở hữu, mà sự quán tưởng để chứng đắc vô ngã ngã sở cũng

không hiện tiền, đạt đến "cảnh trí nhất như", năng sở đều mất, đây mới là trí tuệ thấy được chân pháp tính của Bồ tát." Thế nhưng, bốn luận tuy cũng có quá trình quán hành từ ngã không đến ngã sở không, nhưng quyết không vì thế mà phán định Đại thừa, Tiểu thừa.

Không chỉ có Bồ tát, mà ngay cả hàng Nhị thừa, nếu như chân chánh hiện giác vô ngã, quyết chắc cũng không thấy sự khác biệt giữa năng và sở, không có sự quán tưởng vô ngã (Hán: 不會有無我觀想的). Kinh Kim Cang cũng có nói rõ về điểm này. Hơn nữa, y vào nguyên bản tiếng Phạn và bản tiếng Tây Tạng, bài kệ nói: "Vô ngã vô sở chấp, cũng là vô sở hữu, thấy vô chấp hữu y, đây gọi là không thấy." (Hán: Vô ngã vô sở chấp, bỉ diệt vô sở hữu, kiến vô chấp hữu y, thử tắc vi bất kiến 無我無所執, 彼亦無所有, 見無執有依, 此則為不見). Ý muốn nói [giả như] đối phương chất vấn: "Nếu dùng vô ngã trí thông đạt vô ngã vô ngã sở, nếu như chấp có "trí" là năng chứng, "không tướng" là sở chứng, thì đây chẳng phải là tên gọi khác của ngã và ngã sở hay sao?" Cho nên Luận chủ nói: "Lúc hiện chứng vô ngã vô ngã sở, quyết chắc không thấy có một cái ngã chứng được "vô ngã vô ngã sở." Nếu như thấy mình chứng được vô ngã vô ngã sở, thì [hành giả đó] không thấy được chân lý." Như vậy, bài kệ giải thích sự diệt trừ quan niệm "ngã năng chứng vô ngã", tuy khác với lời giải thích của ngài Thanh Biện, nhưng trên toàn thể tư tưởng, không có sự mâu thuẫn. Lời giải thích của ngài Thanh Biện rõ ràng chỉ là một sự giải thích khác biệt.

F2. Đặc quả giải thoát.

- | | |
|---|----------------------------------|
| (4) Ngã bên trong, ngã sở bên ngoài,
Tất cả đều đã bị diệt tận,
Nên các thọ cũng bị diệt tận,
Vì thọ diệt, nên thân cũng diệt. | 內外我我所
盡滅無有故
諸受即為滅
受滅則身滅 |
|---|----------------------------------|

- | | |
|---|--|
| (5) Vì nghiệp, phiền não đều bị diệt,
Cho nên được gọi là giải thoát,
Bởi nghiệp, phiền não đều không thực,
Ngộ nhập Tánh Không, hí luận diệt. | 業煩惱滅故
名之為解脫
業煩惱非實
入空戲論滅 |
|---|--|

Hai bài kệ này, xưa nay có nhiều lối giải thích khác nhau. Các nhà Tam Luận Tông nói: đây là giải thích của Thanh văn. Y vào luận của ngài Thanh Mục, bài kệ trước là Vô dư niết bàn, bài kệ sau là Hữu dư niết bàn. Ngài Nguyệt Xứng nói: "Đây là sự giải thoát thông thường." Ngài Thanh Biện nói: "Bài kệ trước là giải thoát Tiểu thừa, chỉ diệt phiền não chướng, bài kệ sau là giải thoát Đại thừa, diệt cả phiền não chướng và sở tri chướng." Nếu truy cứu luận ý, thì cũng giống như ý kiến của ngài Nguyệt Xứng, tức là bài kệ trước nói quả giải thoát được chứng đắc, bài kệ sau nói về sự kiện đương nhiên để chứng đắc quả giải thoát.

Đối với tất cả pháp, thân tâm (bên trong) và thế giới (bên ngoài) vọng khởi sự chấp trước "ngã ngã sở", chấp thân tâm bên trong là ngã, chấp các pháp bên ngoài là ngã sở, v.v... Nếu như đắc vô ngã trí thì có thể diệt tận sự chấp trước về ngã ngã sở. Kiến chấp về ngã ngã sở đã bị trừ diệt, thì các cảm thọ cũng bị trừ diệt không còn sinh khởi. Các thọ, tức là các thủ: (1) Ngã ngữ thủ: đây là căn bản, bên trong thấy có từ ngữ thực ngã mà nắm giữ (cho là thật). (2) Dục thủ: dùng tự ngã làm chủ, chấp trước cảnh giới ngũ dục và truy cầu sự hưởng thụ, công dụng của nó là sự truy cầu không nhằm chán. (3) Kiến thủ: cố chấp chủ trương, kiến giải của mình, phủ định tất cả tư tưởng không hợp với mình. (4) Giới cấm thủ: chấp trì những hành vi không hợp chánh lý, không hợp nhân tình, những điều kiện vô ý nghĩa, cho rằng [nhờ đó] có thể sinh cõi trời, cõi người. Có những sự thủ này rồi thì tự nhiên bốn ba tìm cầu, hướng ngoại truy cầu mà tạo tác các nghiệp. Đã tạo nghiệp thì sẽ chiêu cảm quả báo khổ là sinh

già bệnh chết. Tìm cầu căn nguyên thì là do vô minh cho nên không thể chánh kiến Tánh Không của ngã và pháp. Cho rằng các pháp là có thật, rồi sinh tâm tham ái, tạo tác đủ các thứ nghiệp ác, mà cấu thành hiện tượng sinh tử. Nếu như trong cảnh giới được nhận thức, sinh khởi ánh sáng trí tuệ thì vô minh diệt, không còn sinh khởi ngã ngã sở chấp, mà các thủ không còn truy cầu tạo tác các nghiệp. Các thủ (thọ) diệt, thì cái thân nhẩn thọ khổ báo sinh lão bệnh tử cũng tùy theo đó mà diệt, không còn tái sinh. Nghiệp phiền não diệt, sinh lão bệnh tử cũng không sinh khởi, đây là chỉ cho đời vị lai. Còn như thân quả báo ở hiện tại đã được sinh khởi, đã sinh khởi thì không thể không lão, không bệnh, không tử, ngay cả đến đức Phật cũng không ngoại lệ. Trong đây nói "thân diệt" là nói trong đời vị lai quả báo không sinh, không sinh tức là không lão, không tử, mà tuyên bố "sinh tử đã tận (chứng Niết bàn)."

Hiện tượng lão bệnh tử của hữu tình là do các nghiệp chiêu cảm, các nghiệp là do phiền não dẫn khởi. Cho nên "nghiệp phiền não đều bị diệt", tức là có thể cắt đứt dòng sinh tử, "cho nên được gọi là giải thoát." Giải thoát không phải chỉ là đời vị lai không sinh khởi sinh tử. Hữu tình trong hiện tại, nếu như có thể trừ khử sự trói buộc, có thể hiện chứng sự bất sinh tịch diệt, đây tức là giải thoát. Thông thường nói thoát khỏi sinh tử, không có nghĩa là đợi đến lúc không còn sinh tử mới gọi là giải thoát, mà là ngay khi nào thể ngộ được Không tánh, không còn bị phiền não trói buộc thì gọi là giải thoát. Giải thoát là một hiện thực có thể kinh nghiệm được, nếu không, hiện đời không biết, mà chỉ một mực đợi đến đời sau, thì sự giải thoát đó có vẻ quá viễn vông.

Vì sao phiền não có thể diệt để đạt đến giải thoát? Bởi vì nghiệp và phiền não xưa nay vốn "không thực", không có

tự tánh. Chẳng qua do sự vọng chấp tự tánh, sinh khởi các loại hý luận phân biệt mà huyền hiện. Nếu như phiền não nghiệp có thật tự tánh, không từ duyên khởi, thì tuyệt đối không thể bị trừ diệt, mà cũng không thể giải thoát. Do vì chúng không có tự tánh chân thật, cho nên nếu xa lìa nhân duyên tạo thành phiền não nghiệp, tức là ngộ nhập Không tánh, thì tất cả hý luận đều bị diệt trừ. Hý luận bị diệt trừ rồi, thì phiền não không còn sinh khởi, rốt ráo không còn sinh khởi các phiền não mới, tức là có thể đạt đến chân chánh giải thoát. Hý luận tuy nhiều, nhưng chủ yếu chỉ có hai loại: ái hý luận, tức là sự tham luyến tài vật và sắc dục; kiến hý luận, tức là sự cố chấp tư tưởng. Nếu thông đạt được vô tự tánh thì tất cả hý luận đều không sanh khởi!

Bản tiếng Phạn và bản tiếng Tạng, hai câu đầu của của bài kệ thứ hai gộp thành một câu. Hai câu kể lại khai triển thành ba câu, tức là "nghiệp hoặc tận, giải thoát; nghiệp hoặc từ phân biệt, phân biệt từ hý luận, do "không" mà bị diệt." Ngữ cú tuy không đồng, ý nghĩa thì giống nhau. Tức là: phiền não nghiệp là từ hư vọng phân biệt sinh khởi, hư vọng phân biệt là từ tự tính hý luận (vô ngã hiện ra ngã, vô pháp hiện ra pháp) phát sinh, muốn diệt trừ những thứ [hý luận] này, cần phải ngộ nhập Không tánh. Sau khi ngộ nhập Không tánh thì diệt trừ hý luận; diệt trừ hý luận thì diệt trừ hư vọng phân biệt; hư vọng phân biệt diệt thì phiền não diệt; phiền não diệt thì nghiệp diệt; nghiệp diệt thì sinh tử diệt; sinh tử diệt thì đạt được giải thoát.

Ngài Nguyệt Xứng nói: "Thông đạt vô tự tánh không, xa lìa chấp ngã ngã sở, đối tượng bị đoạn trừ là phiền não chướng, mà cũng là sở tri chướng." Hai chướng này là lực lượng chủ yếu dẫn phát sinh tử. Các bậc thánh của ba thừa đạt đến giải thoát đều phải xa lìa hai chướng này. Trong đây lấy tát ca da kiến (thân kiến) làm chủ yếu. Nếu như chưa thể

triệt kiến vô ngã, thì hai chướng này nhất định sẽ hiện khởi. Tập khí không phải là sở tri chướng, mà là khí phần còn sót lại của phiền não huân tập trong thân tâm. Nếu tập khí này còn tồn tại, thì không thể thấu hiểu tất cả pháp một cách phổ biến. Các bậc thánh Nhị thừa chỉ đoạn trừ hai chướng, nhưng chưa đoạn trừ được tập khí, cho nên không thể biết khắp tất cả sự sai biệt trong thế tục để, công đức tu tập chưa được viên mãn. Điều này có thể dùng thí dụ để nêu rõ. Ví như ảnh người trong gương, đứa bé con còn ngây ngô nhìn thấy, cho đó là người thật [trong gương] bèn lên tiếng kêu gọi [người đó], còn những người lớn có tri thức, thấy ảnh tượng trong gương, biết đó chỉ là ảnh, tự nhiên sẽ không nói chuyện với nó. Đứa bé ví cho phàm phu. Phàm phu không biết các pháp đều là giả có, như huyễn như hóa, cho nên chấp rằng các pháp là thật có. Người lớn ví cho thánh nhân. Trong đây, các thánh nhân Nhị thừa, biết các pháp như huyễn như hóa, tuy không khởi vọng chấp là thật có, thế nhưng những tự tính tướng do tập khí biến hiện vẫn còn hiện khởi trong thế tục trí, tuy các ngài không khởi vọng chấp là thật, nhưng bất tri bất giác, vẫn cho các pháp vốn là như vậy. Còn chư Phật Bồ tát đã xa lìa tập khí, không những trong thẳng nghĩa quán sát xa lìa tự tính tướng, mà trong thế tục để, tự tính tướng vẫn là bất khả đắc. Đến lúc ấy mới có thể viên mãn thấy được các pháp là tức giả tức không. Thế nhưng, tập khí tuy còn tồn tại, vẫn không thể chiêu cảm sinh tử, cho nên quả vị rốt ráo của Nhị thừa, cùng bậc Bát địa Bồ tát đoạn tận hai chướng, nên được gọi là A la hán.

E2. Nhập pháp chi tướng.

F1. Chân thật bất tư nghi.

- | | | |
|-----|--|-------------------------|
| (6) | Chư Phật, hoặc giảng dạy về ngã,
Hoặc là giảng dạy về vô ngã,
Nhưng trong thật tướng của các pháp, | 諸佛或說我
或說於無我
諸法實相中 |
|-----|--|-------------------------|

- | | | |
|-----|---|--|
| (7) | Chẳng có ngã, chẳng có vô ngã.
Ở trong thật tướng của các pháp,
Tâm hành, ngôn ngữ đều đoạn diệt,
Thật tướng không sinh cũng không diệt,
Mà thường tịch diệt như Niết Bàn. | 無我無非我
諸法實相者
心行言語斷
無生亦無滅
寂滅如涅槃 |
|-----|---|--|

Vô ngã vô ngã sở là ước định do quán hành tiến nhập mà nói, đến như sự chân chánh hiện chứng thật tướng của các pháp, thì tất cả danh ngôn tư duy đều không thể đạt đến. Đức Phật nói: "Các pháp là vô thường, vô thường nên khổ, khổ tức là vô ngã." Có người nhân lời Phật dạy bèn cho rằng thật có một lý tánh của vô ngã, lý vô ngã tức là thật tướng của các pháp. Lối giải thích này xa lìa thật tướng. Cái thật tướng mà đức Phật nói đến là tất cả hý luận đều bị trừ diệt, cho nên nói: "Trong Tất cánh không, tất cả sự hý luận đều ngừng dứt." Nếu như cho rằng phá trừ nhân ngã và pháp ngã, riêng chứng chân thật vô ngã tính, thì đây là tâm hành hữu tướng, không thể khế nhập thật tướng. Hơn nữa, nếu như có một cái vô ngã tự tính chân thật, thì đức Phật cũng không nên nói "ngã." Đức Phật có đôi lúc nói ngã – ngã từ đời trước làm cái gì, ngã thấy màu sắc, ngã nghe âm thanh – đôi lúc cũng nói đến chúng sanh, có tên đó, thuộc về gia tộc đó, thọ mạng như thế đó. Đức Phật đôi lúc nói ngã, đôi lúc lại nói vô ngã. Đức Phật nói ngã hoặc nói vô ngã đều là thích ứng căn cơ của chúng sanh mà nói. Có người nghe đến "vô ngã" bèn cho rằng đó là đoạn diệt, bèn vô cùng kinh sợ, đức Phật bèn vì họ nói có "ngã", tự làm tự thọ. Trong pháp duyên khởi, tựa hồ có cái "giả danh ngã", đức Phật nói có ngã là chân thật. Có người nghe đến có ngã, bèn sinh khởi sự chấp trước kiên cố, cho rằng có cái tự ngã chân thường thật sự. Đức Phật vì muốn đối trị bọn họ cho nên nói "vô ngã." Như cái ngã mà bọn họ vọng chấp là bất khả đắc, thì đây quả đúng là sự kiện xác thật bất khả đắc. Nói vô ngã để đối trị những hữu tình chấp ngã, khiến cho họ biết rằng ngã ngã sở

không có tự tánh, để họ xa lìa vọng chấp về ngã ngã sở, đây tức là "đối trị tất đàn." Nói có "ngã" cho những hữu tình sợ hãi sự đoạn diệt, khiến cho họ biết có nhân có quả, không đọa vào "vô kiến", đây tức là "thế gian tất đàn." Đức Phật, đối với các bậc đã giác ngộ là A la hán, hoặc Bát địa Bồ tát, đã không ngần ngại nói có ngã, vì các ngài đều biết đó là giả danh ngã. Đức Phật, tuy có lúc "giảng dạy về ngã", hoặc có đôi lúc "giảng dạy về vô ngã", thế nhưng "trong thật tướng của các pháp", thì "chẳng có ngã, chẳng có vô ngã." Tức là tự tánh của ngã là bất khả đắc, mà cũng chẳng có vô tánh (không) tướng. Không có cái nhìn hư vọng về ngã, nhưng cũng không chấp vô ngã, danh tướng không thể nghĩ nghị về ngã; đối với sự hư vọng, gọi đó là thật tướng. Bài kệ này là để đối phó các học giả chấp các pháp "nhân vô ngã" và "pháp vô ngã" là có thật tính.

Sự giải thích ở phần trên là đem tư tưởng của các nhà Tánh Không hội thông với Kinh A Hàm để nói về sự sai biệt giữa ngã và vô ngã, để đưa về tất cánh không tịch. Nếu như y vào lập trường của các nhà Chân Thường Luận của Phật giáo hậu kỳ thì họ lại có lối giải thích khác biệt, cho rằng đức Phật nói vô ngã tức là không có thần ngã của ngoại đạo, còn đức Phật nói có ngã tức cái "chân ngã" có bốn đặc tánh "thường lạc ngã tịnh." Nói không có thần ngã của ngoại đạo là lời dạy khi xưa, còn nói "chân thường đại ngã" là lời dạy hiện nay. Thế nhưng, chân thường đại ngã tức là thật tướng của các pháp, "ly tứ cú, tuyệt bách phi", không thể nói là hữu ngã vô ngã, không phải từ cái hữu ngã vô ngã mà gọi là ngã, mà tức là từ sự hoạt động thân tâm của hữu tình mà hiển thị thật thể chân thường bốn tịnh.

Dùng lý trí quán sát, giải ngộ được "thật tướng của các pháp", cái thật tướng này là thế nào? Tức là "tâm hành, ngôn ngữ đều đoạn tuyệt." Tâm hành đoạn tuyệt, có nghĩa là

thật tướng của các pháp không phải là cảnh giới tầm tư của ý thức thông thường. Ý thức thông thường, dù có phân tích, tổng hợp, quyết đoán, tưởng tượng, cũng không thể đạt đến cảnh giới của thật tướng. Kinh Giải Thâm Mật nói: "Thắng nghĩa để siêu vượt tầm tư." Ngôn ngữ đoạn tuyệt có nghĩa là thật tướng của các pháp không phải là đối tượng của ngữ ngôn, văn tự có thể diễn tả được. Ngữ ngôn văn tự của chúng ta chẳng qua chỉ là phù hiệu biểu tượng trong cảnh giới tập quán thông thường nhận thức cho rằng như vậy là như vậy. Thế nhưng, thật tướng của các pháp thì xa lìa hành tướng của ngôn thuyết. Kinh Giải Thâm Mật nói: "Thắng nghĩa để xa lìa đặc tính của ngữ ngôn." Sự im lặng của trưởng giả Duy Ma Cật là một sự biểu thị của ý tưởng này. Nói tóm lại, thật tướng của các pháp là bất khả tư nghì.

Thật tướng là cảnh giới của sự tự chứng ngộ, xa lìa tất cả tướng "sở thủ" và tất cả tướng "năng kiến" cũng là bất khả đắc. Người thường sở dĩ không thể thấu rõ thật tướng là vì sự nhận thức của họ có sự đối lập giữa năng tri và sở tri, năng thuyết và sở thuyết. Nếu có "sở tri" thì không thể "năng tri" tất cả, năng tri không phải là sở tri (ước định một niệm mà nói). Cho nên trong sự tự giác thật tướng, hai tướng năng sở đều diệt mất (Hán: mẫn tuyệt năng sở 泯絕能所), trong sự dung nhập tất cả mà trực giác tất cả. Cảnh giới như vậy làm sao có thể diễn tả được? Muốn diễn tả thì lại phải cần hai tướng năng sở. Cho nên Kinh Pháp Hoa nói: "Tướng tịch diệt của các pháp, không thể dùng lời để diễn tả."

Thế nhưng, vì muốn khiến cho người khác tiến nhập thật tướng, thể ngộ thật tướng, lại không thể không từ thể tục giả danh mà nói. Tâm, tri, ngôn, thuyết của thể tục đều không thể diễn tả được thật tướng, dù chỉ một mảy may. Cho nên phương thức để giảng nói về thật tướng là từ phương pháp giả thuyết (nói phủ định) để hình dung về thật tướng.

Đối với sinh tử hư vọng, nói Niết bàn chân thật; tất cả các pháp có sinh có diệt, vô thường nên khổ, cần phải giải thoát sinh lão bệnh tử, không sinh không diệt, mới là Niết bàn. Một số học giả, không hiểu giáo ý phương tiện của đức Như Lai, cho rằng có sinh diệt là thế gian, khắc chế nhân của sinh tử, không sinh khởi quả khổ sinh diệt, tức là đạt đến Niết bàn xuất thế không sinh không diệt. Niết bàn là diệt đế, là vô vi, khác biệt với tất cả pháp hữu vi sinh diệt. Loại ý kiến này thật sự không hiểu rõ bốn ý của đức Phật. Thật ra, Niết bàn tức là thật tướng của các pháp, không phải là tách rời khỏi sự sinh diệt của các pháp mà có một cái thật thể chân thường bất biến. Chẳng qua, người thường không thấy được thật tướng, thành thử đức Phật mới dùng "hư" để nói "thật", nói nên xả sinh tử, nên cầu Niết bàn. Nếu như từ duyên khởi liễu giải Tánh Không, thì đương thể của sự sinh diệt vô tự tính, xưa nay vốn không sinh không diệt. Liễu đạt được cái Không tánh sinh diệt vô tự tánh này, thì đây chính là sự thật chứng Niết bàn không sinh không diệt. Làm gì có một cái Niết bàn riêng biệt để mà chứng nhập? Tất cả học giả đều có thể tin nhận một cái Niết bàn không sinh không diệt tịch tĩnh, lìa xa hý luận, nhưng phần lớn đều cho rằng Niết bàn là xa lìa các pháp mà hiện hữu riêng biệt.

Tịch diệt là mặt trái của sự sinh diệt động loạn. Không nên cho rằng Niết bàn là như thế này, tất cả pháp sinh diệt không như thế này. Phật pháp là "tức tục [đế] mà là chân [đế]." Ngay trong tất cả pháp mà thấu rõ chân tướng của chúng, tất cả pháp [tức là] tịch diệt [giống] như Niết bàn. Ở đây nói Niết bàn là dùng cái Niết bàn mà các học giả Tiểu thừa cùng công nhận, dùng đó làm thí dụ để giảng nói thật tướng. Nếu y theo chánh kiến của các nhà Tánh Không, thật tướng tịch diệt của các pháp "tức là" Niết bàn, không phải chỉ là "giống như" mà thôi.

F2. Phương tiện giả danh thuyết.

G1. Tiến vào có nhiều cách.

(8)	Các pháp là thực, hoặc không thực, Hoặc là "vừa thực vừa không thực", Hoặc là "không thực không không thực", Đây là lời dạy của chư Phật.	一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法
-----	--	----------------------------------

Thật tướng tịch diệt là xa ngôn ngữ, làm sao có thể dẫn đạo khiến mọi người thể ngộ? Đức Phật có phương tiện đại bi có thể "ngôn ngữ tùy thuận thế tục, tâm không trái ngược thật tướng", y vào sự đối đãi thế tục mà thuyết pháp, dẫn nhập bình đẳng Tánh Không. Cho nên thật tướng tuy không hai không khác, nhưng khi đức Phật giảng nói, hình như có nhiều loại thật tướng khác nhau, khiến cho người nghe hiểu rõ để tu quán.

Các pháp quán khác nhau có thể lần lượt chứng ngộ thật tướng. Trong bài kệ hiện nay, câu "đây là lời dạy của chư Phật", trong Đại Trí Độ Luận ghi là "gọi là thật tướng của các pháp", có thể thấy được những sự giải thích khác nhau về thật tướng. Đức Phật là một bậc thiện xảo, thích ứng những căn cơ khác nhau của chúng sinh, mà nói ra những phương pháp khác nhau. Y cứ vào điều mà bài kệ này muốn nói, quy nạp lại, không ngoài ba loại: (1) "thật, không thật", (2) "vừa thật vừa không thật", và (3) "không thật, không không thật."

Các học giả Thiên Thai nói: " (1) *Tất cả đều thật* là Tạng giáo, cho rằng tất cả pháp hữu vi và vô vi đều là thật. (2) *Tất cả đều không thật* là Thông giáo, cho rằng tất cả pháp đều là giả danh không thật (không thật sự hiện hữu). Y vào hai môn này (Tạng và Thông) để ngộ nhập thật tướng, tức là Chân đế. (3) *Tất cả đều là vừa thật vừa không thật* là Biệt

giáo, cho rằng chân tục đều không thật, trung đạo "phi hữu phi không" là thật. (4) *Tất cả đều là không thật vừa không không thật* là Viên giáo, cho rằng ba đế (Tục đế, Chân đế, và Trung đế) là vô ngại, đăi tuyệt diệu tuyệt. Y vào hai môn sau (Biệt và Viên) để ngộ nhập thật tướng là Trung đế." Còn các học giả Tam Luận Tông cho rằng bốn môn đều là phương tiện ngộ nhập thật tướng thường tuyệt, là thật tướng nhất vị (các nhà Tam Luận Tông cũng dùng ba môn để giải thích).

Xưa nay, duyên khởi giả danh của thế tục là một sự hổ tương đối đăi. Những gì cần phải thuyết minh đều cần phải đến bốn câu mới hoàn bị. Như nói: (1) có, (2) không, (3) vừa có vừa không, (4) không có không không. Câu (1) là chánh; câu (2) là phản; câu (3) là tổng hợp, nhưng mà thành chánh; câu (4) là siêu việt, nhưng lại cũng thành phản. Bốn câu này có đơn, có phức, có viên, như các nhà Tam Luận Tông thường nói. Nhưng nếu quy nạp lại, chỉ có hai câu: (1) có (chánh) và (2) không (phản), cho nên đức Phật nói những gì mà ngôn ngữ thế tục [có thể] đề cập đến là "hai." Đức Phật y vào thế tục để đưa về thật tướng thì cũng không ra ngoài hai môn: (a) cái tính thật hữu mà người thường có thể trực giác được, đây là câu thứ nhất; (b) không (còn gọi là vô), siêu việt sự vọng chấp có tính thật hữu này, đây là câu thứ hai. Sự khác biệt giữa thế gian và Phật pháp, tức là hai câu của thế gian (có, không), đây là hoành (ngang), là tương đối. Ý của đức Phật là thụ việt (vượt thẳng lên) chỉ đến sự tuyệt đối. Cho nên, đối với "hữu" gọi là "vô", nếu có tướng "không (vô)", thì dù có nói "không vô tự tánh", đây cũng không phải là bốn ý của đức Phật. Như nói bốn câu, câu thứ ba "vừa có vừa không", cũng tức là câu thứ nhất "có", có "có" và có "không"; câu thứ tư "không có không không", cũng tức là câu thứ hai "không", không "có" và không "không." Nếu giải thích hổ tương đối đăi, sẽ bị rơi vào bốn câu, đều không thể giải thoát, không thấy được bốn ý của đức Phật. Nếu như

lĩnh giải bốn ý của đức Phật, là bên kia nhưng cũng không trụ bên này, thì "không có không không" sẽ không bị rơi vào bốn câu. Vô, hoặc là không, không có không không, tức là nhập vào pháp môn "bất nhị."

Các ngài Thanh Biện và Thanh Mục đều phán định bài kệ này là ba môn. Quả vậy, ngài Long Thọ, quy nạp tư tưởng của học giả Thanh văn, cũng dùng ba môn. Đây là vì bài kệ này tổng nhiếp thánh giáo; nhưng sự giảng giải biện biệt thánh giáo ắt phải y vào hai môn (không thể chỉ nói "thật" hoặc "không thật") mà có thể nói rõ tính chất của nó. Cho nên, lúc vào thật và không thật để thuyết minh, thì không ra ngoài ba môn:

(1) Tất cả là thật không thật, đây là sai biệt môn. Điều này muốn nói: tất cả pháp, cái nào là chân thật, cái nào là không chân thật. Chân thật và không chân thật đều có giới hạn nghiêm cách của nó. Như nói: tất cả các pháp là chân thật hữu, cái ngã trong tất cả các pháp là không chân thật. Hoặc giả nói: tất cả các pháp thế gian là không chân thật, tất cả các pháp xuất thế gian là chân thật. Hoặc giả nói: Biến kế chấp tính, được vọng khởi từ tất cả các pháp là không chân thật hữu, còn các pháp y tha khởi, viên thành thật là chân thật hữu. Ở đây có thể có nhiều loại khác nhau, nhưng đều do kiến giải khác nhau mà chủ đạo tất cả. Đại khái, đây là vì hàng độn căn mà giảng nói. Kinh Bát Nhã nói: "Vì hàng sơ học nói pháp sinh diệt như [huyễn như] hóa, pháp bất diệt không như [huyễn như] hóa", đây tức là những giáo môn vừa đề cập đến. Không như hóa, tức là chân thật. Trong tất cả pháp, sinh diệt là không chân thật, bất sinh diệt là chân thật. Hoặc giả nói: sinh diệt là dụng, bất sinh diệt là thể; sinh diệt dụng là y tha khởi, là tính hư vọng phân biệt, bất sinh diệt thể là viên thành thật.

(2) Vừa thật vừa không thật, đây là viên dung môn. Các học giả Trung quốc truyền thống đều có khuynh hướng về môn này. Các nhà Thiên Thai tuy nói xem trọng môn "không thật không không thật", nhưng trên thật tế lại xem trọng "vừa thật vừa không thật." Như học giả Thiên Thai nói: "Nói đến song phi, ý tại song tức", đây rõ ràng là lời tự thú. Thật, tức là không thật, không thật, tức là thật; hoặc giả nói: tức không tức giả; hoặc giả nói: tức không tức giả tức trung; hoặc giả nói: song giả song chiếu, giả chiếu đồng thời. Đây đều là lập trường "viên dung."

(3) Không thật không không thật, đây là tuyệt đãi môn. Đối [đãi] với sự chấp thật thông thường, miễn cưỡng nói "không thật"; sự chấp thật đã được trừ khử, thì cũng không lưu lại quan niệm về "không thật." Giống như mưa đá rơi dập chết cỏ, sau đó mưa đá cũng tan biến [thành nước], khế hợp với thật tướng "tất cả hý luận đều bị diệt trừ." Pháp này là lời giảng dạy cho hàng thượng căn. Trung Quán Luận là thuộc về pháp này. Hành giả tu tập, y vào ba pháp này để nhập quán, hễ nếu có thể thấu rõ bốn ý của đức Phật, thì từ môn nào cũng có thể nhập đạo. Nếu không thì ba môn này cũng có thể làm thứ tự dẫn dắt hành giả tiến nhập giai vị thù thắng. Vì hành giả sơ học nói: Trong thế tục đế, pháp tướng của duyên khởi không hỗn loạn. Dùng đây làm [pháp] môn, quán sát pháp nào là thật hữu, pháp nào không thật hữu, phân biệt quyết trạch, sẽ sinh khởi thắng giải. Tiến thêm một bước, nhập vào môn thứ hai, quán sát trong pháp duyên khởi, tự tánh của những huyễn tướng đang hiển hiện là bất khả đắc, tuy không có tự tánh, nhưng giả tướng vẫn rõ ràng, trong hai đế, được chánh kiến thiện xảo. Vì duyên khởi nên vô tự tánh, vì vô tự tánh nên là duyên khởi, vì là "không" nên giao dung, thành tựu "như thật quán." Lại tiến thêm một bước, nhập môn thứ ba, thâm nhập vào chỗ uyên thâm của thật tướng mà hiện chứng. "Tức hữu tức không" cũng vẫn

chỉ là sự tương đãi mà thành tựu quán sát, chứ chưa phải chân thật thấy được Không tánh. Cho nên, tức hữu quán không, hữu tướng triệt tiêu, nhưng Không tướng không sinh, đợi đến lúc phá trừ được "nhị biên" (hai bên) thì mới có thể chứng ngộ triệt đế (Hán: khuếch nhiên diệu chứng 廓然妙證). Không những "không" không thể diễn tả được (Hán: bất khả thuyết), mà "không không" cũng không thể diễn tả được. Đại Trí Độ Luận nói: "Trí là một bên, ngu là một bên, là cả hai bên, gọi là trung đạo; hữu là một bên, vô là một bên, là cả hai bên, gọi là trung đạo." Đây đều là chỉ cho môn này mà nói. Sự khai thị của đức Thế Tôn không ngoài việc dẫn nhập vào thực hành, thực chứng, cho nên trên quá trình từ sơ học đến chứng đắc phân làm ba môn này. Một số học giả Trung Quốc không hiểu giáo ý, không biết tất cả giáo pháp đều là vì chúng sinh mà giảng thuyết, do đó phụ hội giai vị của cảnh giới tự chứng của Bồ tát, đầu tiên là kiến chân, kế đến là nhập tục, sau đó là chân tục vô ngại, sự sự vô ngại, rồi quay lại xem thường, cho rằng thắng nghĩa "phi thực phi bất thực" là nông cạn, mà không biết rằng nếu không vượt qua cửa ải này mà mong đạt đến thánh cảnh, thì chỉ là chướng ngại con đường giác ngộ..

Ngài Thanh Mục nói: "*Vừa thực vừa không thực* là nói cho hàng hạ căn, *tất cả thực phi thực* là nói cho hàng trung căn, *phi thực phi phi thực* là nói cho hàng thượng căn." Thứ đệ của ba môn này không thuận, cho nên hiện nay y theo Luận Thích của ngài Thanh Biện mà cải chánh.

G2. Chứng nhập không có hai đường.

H1. Ước định thắng nghĩa mà nói.

- | | | |
|-----|--|-------|
| (9) | Tự mình biết, không tùy kẻ khác, | 自知不隨他 |
| | Chứng tịch diệt, vượt mọi hý luận, | 寂滅無戲論 |
| | Quán pháp không khác, không phân biệt, | 無異無分別 |

Đây gọi là chứng nhập thật tướng.

是則名實相

Nếu như có thể đắc ý chứng nhập, [cái] thật tướng được thể ngộ bởi ba môn vẫn là đồng nhất, không thể nói là có sự sai biệt. Cái thật tướng được thể ngộ, bài kệ "tâm hành ngôn ngữ đều đoạn tuyệt" đã nêu rõ sơ lược đại ý. Hiện nay, chúng ta sẽ nói lại lần nữa. Trước tiên, từ thắng nghĩa đế, sau đó từ thế tục đế. Từ thắng nghĩa đế, nêu rõ trí cảnh tự chứng của thánh giả; từ thế tục đế, nêu rõ sau khi thánh giả giác ngộ đệ nhất nghĩa, thấy được tất cả cảnh giới như huyền của pháp tướng duyên khởi. Ở đây, tuy có thể dùng ngôn ngữ để diễn tả, nhưng đã có sự bất đồng rất lớn so với sự thấy biết của hàng phàm ngu. Còn như thông đạt vô ngại hai để một cách viên mãn thì chỉ riêng có đức Phật.

"Tự mình biết", chân tướng của các pháp là do chính mình thể ngộ được, có sự thể nghiệm tự giác. "Không tùy kẻ khác", tức là không phải do lời nói của kẻ khác mà tin hiểu. Thiền tông thời xưa, khi khai thị hành giả, phần lớn là dùng phương pháp quét sạch tình kiến, khiến cho hành giả tự họ tìm cách thể hội. Nếu như nói cho họ biết thì hành giả đó sẽ y theo lời nói mà tin hiểu, cho rằng thật tướng là như vậy như vậy, mà thực ra không biết rằng sự thể ngộ của mình còn cách thật tướng không biết là còn bao xa! Chánh giác thật tướng là "sự tự chứng trong tâm", như người uống nước, tự biết nóng hay lạnh, không phải do nghe nước lạnh mà cho rằng nước lạnh. "Tịch diệt", là sự phủ định của sinh diệt. Sinh diệt là tướng động loạn khởi diệt trong thời gian và không gian. Giải ngộ được các pháp xưa nay vốn là Không tánh, thì siêu vượt được tướng không gian thời gian, cho nên gọi là tịch diệt. Ngài Tăng Triệu nói: "Gió thổi tróc núi mà thường tĩnh, nước sông cuồng cuộn mà chẳng trôi", có thể nêu lên thật tướng của sự "tức sinh diệt mà thường tịch." "Vượt mọi hý luận", căn bốn lìa xa tất cả tự tánh kiến, nhân

đây, tất cả hành tướng hý luận của ngôn ngữ phân biệt đều không hiện tiền. Trong cảnh giới tự giác, không có tánh sai biệt đáng nói, tất cả đều một vị, cho nên nói "không sai khác." Chúng ta nghe nói đến "không khác" bèn tưởng tượng [nó] là một thể hoàn chỉnh (một toàn thể), đây không phải là sự không khác của thật tướng, mà ngược lại là cái "không khác" đối đãi với cái "khác", "không khác" lại chính là "khác" bất đồng với "khác." Ngài Long Thọ nói: "Phá *nhị* nhưng không chấp *nhất*."

Làm sao có thể sau khi lìa sai biệt kiến, lại sinh khởi bình đẳng kiến, nhất thể kiến? Các tôn giáo và các nhà triết học thế gian, thường đồng tình với Nhất Nguyên Luận. Điều này có thể do trực giác kinh nghiệm, nhưng lại không đủ chính xác. Bởi vì nếu chấp vạn hữu hồn nhiên nhất thể, thì lại bỏ sót đi mặt hiện thực. Chỉ riêng có Phật pháp siêu thoát tướng sai biệt của các pháp, nhưng lại không bị rơi vào lập luận hồn nhiên nhất thể của Nhất Nguyên Luận. "Không phân biệt" là nói chân tính của các pháp không thể dùng tâm tầm tư hữu lậu để phân biệt. Phải có đủ bảy (sáu?) điều kiện là: tự mình biết, không tùy kẻ khác, tịch diệt, vượt mọi hý luận, không khác, không phân biệt, thì mới gọi là hiện chứng Thật tướng Bát nhã.

H2. Ước định thể tục mà nói.

- | | | |
|-------------|--|-------|
| (10) | Nếu các pháp là từ duyên sinh, | 若法從緣生 |
| | Chúng không phải nhân, không khác nhân, | 不即不異因 |
| | Cho nên gọi đây là thật tướng, | 是故名實相 |
| | Do đó không đoạn cũng không thường. | 不斷亦不常 |

Kinh Pháp Hoa nói: "Chỉ có Phật với Phật mới có thể rốt ráo rõ thật tướng của các pháp." Thật tướng, tức là như thị tánh, như thị tướng, như thị nhân, duyên, quả, báo, v.v... Nên biết,

thật tướng tức là chân tướng của duyên khởi. Người đời không hiểu duyên khởi nên chấp có tự tánh, cho nên bốn luận mới nói rộng "thật tướng của các pháp đều là Không." Tất cánh không tịch, đương nhiên là thật tướng của duyên khởi. Thế nhưng, duyên khởi mà tịch diệt, đồng thời cũng là duyên khởi mà sinh diệt, pháp duyên khởi là song quán hai môn (duyên khởi, tịch diệt). Tự tánh không tịch của duyên khởi là thật tướng, thế nhưng, sự sinh diệt rõ ràng (Hán: uyển nhiên 宛然) của duyên khởi, có bao giờ chưa từng là thật tướng? Nếu không, sẽ không tránh khỏi sự thiên lệch về Không tịch. Nói một cách triệt để, nói pháp duyên khởi tự tánh tất cánh không, thì cũng tức là thành lập sự có thể có của các pháp, khiến cho chúng sanh cải ác tu thiện, xa lìa hữu lậu, hướng về vô lậu. Cho nên, ở đây cần phải nói nhân duyên sinh pháp của thật tướng. Sau khi liễu ngộ như thật không tướng, thì từ tất cánh không, thông đạt duyên khởi huyễn hữu của thế tục. Từ không xuất hữu, từ Bát nhã khởi phương tiện, triệt để chánh kiến các pháp như huyễn như hóa. Loại thế tục này không phải là thế tục bị vô minh che lấp, mà là thế tục hữu của các bậc thánh. Không một pháp nào là không hỗ tương tồn tại, tất cả đều là lưới huyễn trùng trùng quan hệ. Cho nên, y vào chỗ chứng ngộ của đức Phật mà tuyên thuyết là pháp duyên khởi, các pháp đều từ nhân duyên mà sanh khởi. Quả pháp do duyên với duyên sinh ra là nhân quả năng sở. Nhân có nhân tướng, quả có quả tướng. Quả không phải là nhân. Thế nhưng, quả là quả của nhân, không phải tuyệt đối khác biệt, cho nên nói "không khác nhân." Không một không khác, nghĩa là mỗi nhân mỗi quả đều có đặc tướng riêng, nhưng lại là nhân không có quả, là quả không có nhân. Quan hệ nhân quả "không một không khác", tức gọi đây là thật tướng. Huyền tướng của nhân quả, đích thật, phải nên hiểu như thế. Bởi vì nhân quả không một không khác, cho nên tất cả pháp trong sự tương tục không đoạn, như dòng nước đang chảy, ngọn đèn đang cháy, tức là

"không đoạn cũng không thường." Nhân không phải là quả, cho nên không thường, quả không là nhân, cho nên không đoạn. Không một không khác là "tự tha môn", không đoạn không thường là "tiền hậu môn." Có thể dùng hai môn này để thông đạt tất cả [mọi sự vật] trong thời gian và không gian. Nhưng hai môn này lại được thành lập trên điểm cơ bản của duyên sinh: "duyên sinh tức là vô (tự, tha, cộng, vô nhân) sinh." Không sinh không diệt là hữu vô môn. Tự tha môn là hoành (chiều ngang), tiền hậu môn là thụ (chiều dọc), hữu vô môn là chiều sâu. Thật tướng của duyên khởi là như vậy, nó và tất cánh không tịch là dung thông vô ngại. A la hán và Bồ tát bát địa chứng vô sinh nhẫn, có thể thấy được các pháp như huyễn như hóa.

E3. Lợi ích của sự nhập pháp.

- | | |
|--|--|
| <p>(11) Không đồng nhất cũng không sai biệt,
Không thường hằng cũng không đoạn diệt,
Đây chính là những vị cam lộ,
Mà chư Phật giáo hóa chúng sinh.</p> <p>(12) Lúc Phật không xuất hiện thế gian
Và khi Phật Pháp đã diệt tận,
Trí tuệ của các Bích Chi Phật,
Phát sinh là do sự viễn ly.</p> | <p>不一亦不異
不常亦不斷
是名諸世尊
教化甘露味
若佛不出世
佛法已滅盡
諸辟支佛智
從於遠離生</p> |
|--|--|

Như trên đã nói, thật tướng "không một không khác, không thường không đoạn", tức là duyên khởi trung đạo "tức tục mà chân." Nếu có bậc tu hành thông đạt rồi thì có thể diệt các phiền não hý luận, đắc được Niết bàn, giải thoát sinh tử. Cho nên cái thật tướng của sinh tử này, tức là Cam lộ vị vi diệu mà chư Phật Thế Tôn dùng để giáo hóa đệ tử Thanh văn và đệ tử Bồ tát. Cam lộ vị là ví dụ cho mùi vị của Niết bàn giải thoát. Người Trung Hoa nói có tiên đơn, ăn vào được trường sinh bất lão, người Ấn Độ nói có cam lộ vị, ăn vào cũng được

bất lão bất tử. Hiện nay lấy cam lộ vị làm ví dụ, thuốc tiên của thế gian làm gì có thể không già không chết? Tướng duyên khởi tịch diệt mà đức Phật nói, tức là thật tướng và Niết bàn, mới là cam lộ vị chân chánh. Đắc được cam lộ vị này rồi, có thể giải thoát sinh tử, không còn luân hồi. Cam lộ vị này là chỗ mà đức Phật và đệ tử chứng ngộ, đức Phật khai thị và các đệ tử thừa kế hoằng truyền cũng là cái này. Cho nên Phật pháp bất nhị, giải thoát vị bất nhị, ba thừa cùng đắc một giải thoát. Phật và đệ tử Thanh văn đồng giác ngộ một thật tướng, chẳng qua trí tuệ có sâu cạn, có tự giác hoặc nghe lời giáo huấn mà giác ngộ mà thôi.

Phật pháp được lưu bố trên thế gian được khởi sáng bởi đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Giáo pháp của đức Phật, đối với hàng đệ tử đang truyền bá pháp luân của đức Như Lai, đương nhiên là mong muốn Chánh pháp trụ thế lâu dài. Chẳng qua, các hành là vô thường, Phật pháp lưu hành đến một giai đoạn nào đó thì vẫn phải bị biến diệt. Pháp môn mà đức Phật giảng nói, hoằng truyền trong thời gian lâu dài, trải qua nhiều lần suy vi và phục hưng, thế nhưng, trải qua thời gian dài lâu, dần dần biến chất, mất đi chân nghĩa của nó. Tuy vẫn gọi là Phật pháp, nhưng không còn là Phật pháp thuần túy. Nếu như không tôn trọng căn bản, mà lại thường thường cho rằng đó là chân đế của đức Phật, thì đó là "danh và thật" đều mất.

Khi thế gian không còn Phật pháp, trải qua một đoạn thời gian nào đó, lại có một đức Phật xuất hiện, tiếp tục chuyển pháp luân. Phật giáo trên thế gian là như thế. Trong thời kỳ khi đức Phật trước đã diệt độ, đức Phật sau chưa xuất hiện, giáo pháp của Phật [trước] đã bị diệt tận, cũng vẫn có những bậc thánh giác ngộ thật tướng của duyên khởi, gọi là Bích chi Phật. Bích chi Phật, dịch là Duyên giác, hoặc Độc giác. Ước định sự giác ngộ pháp duyên khởi thì gọi là duyên

giác, ước định sự có thể giác ngộ mà không cần thầy thì gọi là độc giác. Bích chi phật tự giác chân tướng của duyên khởi tuy gần với Phật, nhưng lại không thuyết pháp, không thể sáng lập Phật giáo để làm lợi ích rộng lớn cho chúng sinh, mà chỉ là người tự lo cho chính mình (Hán: độc thiện kỳ thân 獨善其身). Chân trí tuệ của Bích chi phật, so với đức Phật và hàng Thanh văn có ít nhiều sự khác biệt, nghĩa là "phát sinh là do sự viển ly [thế gian]." Họ thấy được các pháp là vô thường, nhằm chán thế gian, mà giác ngộ Không tướng. Khi xưa có một vị vua, đang lúc nhàn nhã tản bộ trong hoa viên, thấy trăm hoa đua nở, tâm vô cùng hoan hỷ. Sau khi nhà vua đi qua chẳng bao lâu, các cung nữ đến bẻ gãy hết khóm hoa đó. Một lúc sau, nhà vua quay trở lại thì thấy các đóa hoa vừa nở rộ lúc nãy đều đã gãy nát. Lúc ấy, trong tâm nhà vua nảy sinh cảm khái về sự vô thường. Quán sát sự sinh diệt duyên khởi của các pháp, nhà vua liền ngộ đạo và đắc được cam lộ vị. Hai bài kệ cuối của phẩm này, bài kệ trước là đức Phật giáo hóa đệ tử Thanh văn, bài kệ sau là sự tự giác ngộ của hàng Độc giác. Sự giải thoát của Nhị thừa từ đây mà tiến nhập; đức Phật cũng giống như vậy. Đức Phật đem những gì ngài đã chứng ngộ được đem chỉ dạy cho chúng sinh. Phải từ quan điểm này, [chúng ta] mới có thể thành tựu kiến hòa đồng giải, lý hòa đồng chứng của các bậc thánh.

Phẩm 19. Quán Thời Gian

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

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

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

Mỗi phẩm ở phần trên chỉ bàn về một sự kiện riêng biệt. Còn ba phẩm này tuy nói về hướng và đắc nhưng lại cộng thông với tất cả các vấn đề khác, nên có tánh chất phổ

biến. Vì thế ba phẩm này nghiên cứu các khái niệm phổ biến, không như các phẩm trên chỉ quán sát những sự tình cụ thể.

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

Thời gian rất thâm sâu, bí mật, tuy mọi người đều có thể trực giác khái niệm thời gian, nhưng nó không phải là chỗ mà ai cũng có thể nhận biết được. Nếu không suy luận, chúng ta tuy có cảm nhận là thời gian đang cuộn cuộn trôi qua, nhưng lại không có cảm giác về sự đột nhiên, kỳ lạ của nó. Nếu chịu khó khảo sát, suy luận về ba đời thì sẽ lập tức phát hiện sự khó hiểu của nó. Quan niệm về thời gian của ngoại đạo Ấn Độ, như các nhà Thắng Luận đều cho rằng thời gian có thực thể, tất cả các pháp đều được biểu hiện trong quá trình lưu động của thời gian. Phạm vật tồn tại ắt phải có thời gian tánh. Thời gian có thực thể riêng biệt. Khi thời gian hòa hợp với các pháp, nó đều khiến cho các pháp hiển hiện cái tướng thời gian trước, sau, đi, đến, biến đổi. Thời gian như ngọn đèn, tất cả mọi vật trong bóng tối đều phải nhờ vào đèn mới có thể hiện rõ. Các trạng thái biến động của các pháp cũng đều nhờ vào thời gian mới có thể hiển hiện ra, cho nên thời gian làm nhân làm cho sự hiển hiện của các pháp. Ngoại đạo Thời Luận cho rằng thời gian là bản thể của vạn hữu, tất cả đều từ trong thực thể của thời gian mà ra, tất cả đều chịu sự chi phối và sự quyết định của thời gian. Sự

sinh khởi, diệt vong của tất cả các pháp, bất quá, chỉ là sự hiện tướng của thực thể của thời gian. Đến lúc này thì pháp này sinh, đến lúc kia thì pháp kia diệt, tất cả đều dùng thời gian mà định. Bởi thế, họ nói: "Thời gian đến, chúng sinh thành thực, thời gian đi, đẩy xô đập nát, thời gian chuyển động như bánh xe, cho nên thời gian là nhân." (Hán: Thời lai chúng sinh thực, thời khứ tắc tồi thúc; thời chuyển như xa luân, thị cố thời vi nhân 時來眾生熟, 時去則摧促; 時轉如車輪, 是故時為因). Cái thời gian như vậy là nhân sinh ra tất cả các pháp.

Đức Thế Tôn thuyết pháp, không có giải thuyết tỉ mỉ về vấn đề thời gian. Cái chân nghĩa của Phật Pháp phải từ sự nghiên cứu, tổng hợp các kinh điển mới có thể hiểu rõ. Sau khi Đức Phật diệt độ, các học giả Thanh Văn đối với vấn đề này, nếu nói sơ lược, có hai phái: (1) Các Kinh Bộ Thí Dụ Sư nói: "Thời gian có thực thể thường trụ." Cái thời gian có thực thể thường trụ này là cái giàn (frame) mà trên đó các pháp hoạt động. Từ vị lai đi xuyên qua hiện tại lẫn về quá khứ. Ba đời quá khứ, hiện tại, vị lai, mỗi đời đều có thực thể, và giới hạn của chúng được phân chia một cách nghiêm mật. Tuy các hành tuy là vô thường, nhưng cái thời gian mà các hành đi qua lại là thường trụ. Đây là quan niệm về thời gian tuyệt đối. (2) Các học phái khác đều cho rằng thời gian không có thực thể mà chỉ là sự biểu hiện của những hoạt động tinh thần và vật chất, không phải tách rời những sự vật cụ thể mà có một cái thời gian thực tại riêng biệt. Từ lập trường của các học giả Tánh Không, cả hai phái đều không tránh được sự sai lầm. Thời gian tuyệt đối không phải là Phật Pháp, không đáng bàn đến. Người thường đều cho rằng sắc pháp, tâm pháp là có thực, còn thời gian là không có thực. Trong trường hợp (1), không những nương vào cái thực để lập cái giả là điều sai lầm căn bản, mà còn mật sát tánh duyên khởi của thời gian, đây là điều rất đáng tiếc. Còn trường hợp (2)

cho rằng nương vào sự sinh diệt của các pháp mà kiến lập thời gian, nhưng các pháp sinh diệt biểu hiện cái thời gian đó, làm thế nào đi vào quá khứ, làm thế nào đi đến hiện tại, làm thế nào vẫn còn ở vị lai? Đây là những vấn đề đã có rất nhiều sự tranh luận. Nhất Thiết Hữu Bộ chủ trương pháp thể thật có, tuy hiện ra tướng trạng ba đời, nhưng tất cả đều là có thực. Nếu vậy, làm sao nói là có ba đời? Trong Đại Tỳ Bà Sa Luận có bốn vị đại luận sư giải thích không giống nhau. Vị được xem như học giả chính tông của Hữu Bộ nói: "Cái tác dụng đưa đến sự sinh khởi của các pháp, nếu đã sinh đã diệt thì gọi là quá khứ; chưa sinh chưa diệt thì gọi là vị lai, nếu đã sinh chưa diệt thì gọi là hiện tại." Cái thời gian tánh ở trong tác dụng đã hiện khởi, chưa hiện khởi, đã hoại diệt, chưa hoại diệt mà hiện xuất cái tướng trạng của nó. Pháp thể là thật có, hằng thường an trụ trong tự tánh của mình. Còn Đại Chúng Bộ, Phân Biệt Thuyết Hệ, và Kinh Bộ Sư thì chủ trương các pháp trong hiện tại là thật có, còn các pháp trong quá khứ và vị lai là không thật có. Điều này trong Phật Pháp Đại Thừa, như pháp quán ba đời của các học giả Duy Thức cũng chủ trương hiện tại là thật có. Quá khứ đã qua, không thể nói là có thực, quá khứ tuy sinh khởi hiện tại, có cái công năng đưa đến hiện tại, nhưng cái này đã là hiện tại. Hiện tại sinh khởi tác dụng, hoặc tiềm tàng đều là ở hiện tại, chứ không phải ở quá khứ. Chúng ta có cảm giác quá khứ là hiện hữu, chẳng qua chỉ là nương vào các hành nhân quả của hiện tại rồi suy luận rằng chúng có chỗ phát xuất mà thôi. Đời vị lai cũng giống như vậy. Hiện tại có công năng dẫn khởi vị lai cho nên cho rằng vị lai là có, nhưng đây chỉ là ở tương lai mới có thể có. Còn cái dẫn đến sự sinh khởi của vị lai, trên thực tế vẫn là đang ở hiện tại.

Các luận sư Đại thừa Tánh Không đều chủ trương ba đời (như huyền) là có. Dùng "ký ức về quá khứ" mà nói, kinh nghiệm của ký ức về quá khứ, từ ý thức có thể ký ức, từ

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

Các nhà Hiện Tại Thực Hữu có một điều sai lầm căn bản là không biết rằng hiện tại không thể nào hiện hữu một cách độc lập. Trên thực tế, không có một cái hiện tại tuyệt đối nào đáng nói cả. Hiện tại là do sự đối đãi với quá khứ và vị lai mà có, tách rời quá khứ và vị lai thì còn có cái gì gọi là hiện tại? Trên căn bản, không có sự liên quan trước sau của thời gian là đã phá hoại cái đặc tánh của thời gian. Phàm những kẻ kiến lập hiện tại là có thực đều bị cái luận thuyết về sát na trói buộc, không thể nào được giải thoát. Có một số học giả Đại Thừa nói có ba đời, mỗi đời lại có ba đời (lý thuyết này là từ các học phái Thanh Văn mà ra), ba đời ba đời thành ra chín đời, chín đời ở trong một niệm, cho nên gọi là mười đời. Chín đời không chướng ngại một niệm, một

niệm không chương ngại chín đời, chín đời một niệm là viên dung vô ngại. Có thể nói rằng đây là những kẻ tổng hợp lý thuyết về "ba đời thật có" và lý thuyết về "một niệm hiện tại thật có", nhưng họ chỉ do suy luận mà quyết đoán như vậy, kết quả là đã hồ đồ, bỏ sót cái tánh sai biệt lịch sử của thời gian. Hiện nay Luận chủ dùng chính kiến Tánh Không huyền hữu của thời gian đả phá những học giả chấp trước vào tự tánh thực hữu này.

D2. Hướng đặc.

E1. Quán thời gian.

F1. Quán thời gian biệt pháp.

G1. Chánh pháp.

H1. Phá thời gian hỗ tương đối đãi.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (1) | Nếu như nhân vào thời quá khứ,
Mà có thời hiện tại, vị lai,
Như vậy hiện tại và vị lai,
Đã phải ở trong thời quá khứ. | 若因過去時
有未來現在
未來及現在
應在過去時 |
| (2) | Nếu như ở trong thời quá khứ,
Không có thời hiện tại, vị lai,
Như vậy hiện tại và vị lai,
Sao lại phải nhân vào quá khứ? | 若過去時中
無未來現在
未來現在時
云何因過去 |

Trước tiên, đả phá thời gian có thật thể. Thời gian có tướng ba đời. Hiện nay dùng tướng ba đời để quán sát. Ba đời của thời gian là mỗi đời tồn tại cách biệt, hay là mỗi đời nương tựa nhau mà hiện hữu? Nếu cho rằng ba đời nương tựa nhau mà thật có, thì hãy đem thời quá khứ ra để thảo luận. Giả như "nhân vào thời quá khứ mà có thời hiện tại, vị lai", nếu vậy, hiện tại, vị lai không thể tồn tại độc lập. Không nương vào quá khứ thì không có hiện tại, vị lai. Hiện tại và vị lai đã phải đợi quá khứ mới hiện hữu, như vậy, tính thật hữu của vị lai và hiện tại, quả không là nhân, thì phải thường ở thời

quá khứ. Giả sử trong thời quá khứ, không có thời vị lai và hiện tại, thì không thể cho rằng thời vị lai, hiện tại nhân vào thời quá khứ mà hiện hữu. Cho nên nói: "Sao lại phải nhân vào quá khứ?" Không lìa quá khứ, hiện tại, vị lai mà hiện hữu trong quá khứ, điều này các nhà chủ trương "thật có thời gian biệt thể" không thể nào thừa nhận. Vị lai và hiện tại, nếu quả thật ở quá khứ, thì tất cả thời gian đều là quá khứ, không còn có thể nói đến hiện tại, vị lai. Nếu không thừa nhận trong thời quá khứ có vị lai, hiện tại, thì hai thời vị lai, hiện tại không phải nhân vào quá khứ, mà đã trở thành tự hữu. Điều này trở thành mâu thuẫn với tông chỉ của họ là chủ trương có sự nương tựa [của thời gian]. Hơn nữa, tách rời khỏi quá khứ, làm sao có thể biết được là hiện tại, vị lai? Cho nên nói hiện tại, vị lai là thật có và nhân vào thời quá khứ, thì lại có nguy hiểm là toàn bộ trở thành quá khứ, đánh mất tánh chất trước sau của thời gian. Còn nói trong quá khứ không có hiện tại, vị lai, thì lại không thể nói nhân quá khứ mà có hiện tại, vị lai, đánh mất tông nghĩa của họ là thời gian tương quan đối đãi mà hiện hữu. Những kẻ chủ trương thời gian có riêng tự thể, bất luận họ giải thích cách nào, đều bị bế tắc.

H2. Phá thời gian không đối đãi.

(3)	Nếu không nhân vào thời quá khứ,	不因過去時
	Thì sẽ không có thời vị lai,	則無未來時
	Và cũng không có thời hiện tại,	亦無現在時
	Như vậy hai thời đều không có.	是故無二時

Nếu thừa nhận thời gian của ba thời là các biệt (khác nhau), mỗi đời đều có tự tướng, quá khứ có tướng quá khứ, hiện tại có tướng hiện tại, vị lai có tướng vị lai, thì lại lâm vào lỗi lầm khác. Sở dĩ có vị lai, hiện tại là vì quan hệ với quá khứ cho nên biết chúng có hiện hữu. Không nhân thời quá khứ mà có

vị lai hiện tại, điều này, đối phương, hoặc giả có thể chấp nhận, thế nhưng "không nhân vào thời quá khứ" thì sẽ không có "thời vị lai, thời hiện tại", cho nên "hai thời đều không có." Đây là vì quá khứ và vị lai là sự đối đãi, có hai đầu quá khứ, vị lai thì mới có hiện tại. Nếu như không đối với quá khứ thì làm sao thành lập vị lai, hiện tại? Nếu như vị lai, hiện tại đều bất khả đắc, thì quá khứ cũng khó mà được thành lập. Mất đi thời quá khứ của ba đời đều là vì không do sự đối đãi mà thành lập.

G2. LỆ PHÁ.

(4)	Do nghĩa như trên mà biết rằng	以如是義故
	Hiện tại, vị lai và các pháp:	則知餘二時
	Bậc thượng, bậc trung và bậc hạ,	上中下一異
	Đồng nhất, sai biệt,..., đều không có.	是等法皆無

Thời vị lai, hiện tại, nhân hoặc không nhân thời quá khứ mà hiện hữu đã có lỗi lầm như vừa nêu trên. Tương tự, thời quá khứ, vị lai, nhân hoặc không nhân thời hiện tại mà hiện hữu; thời hiện tại, quá khứ, nhân hoặc không nhân thời vị lai mà hiện hữu đều không thể được thành lập. Điều này có thể so sánh mà biết được. Hãy còn các vấn đề như: ba căn thượng, trung, hạ. Như nhân thượng có trung, hạ, trung hạ phải ở nơi thượng; không nhân thượng mà có trung, hạ, trung hạ không thể hiện hữu. Tương tự, nhân hoặc không nhân trung mà có thượng, hạ; nhân hoặc không nhân hạ mà có trung, thượng, cũng giống như trường hợp trên. Hãy còn vấn đề nhất và dị (một và khác). Như đồng chứng một giải thoát mà nói có ba thừa khác biệt. Giả như nhân một có khác, khác phải ở trong một. Như không nhân một mà có khác, khác là bất khả đắc. Nhân khác có một cũng tương tự như vậy. Các vấn đề khác như: dài ngắn, cao thấp, lớn nhỏ, tốt xấu, đều có thể dùng môn quán sát này để đả phá sự chấp "thật hữu" của họ. Cho

nên nói: Do phần trên đã nói qua những ý nghĩa này, có thể biết rằng hai thời "hiện tại, vị lai", "bậc thượng, bậc trung và bậc hạ", v.v..., tất cả các pháp này đều không thể hiện hữu.

F2. Phá thời gian tức là pháp.

(5)	Không có thời gian đang đứng yên,	時住不可得
	Cũng không có thời gian đang động,	時去亦叵得
	Nếu như thời gian không hiện hữu,	時若不可得
	Làm sao nói đến tướng thời gian.	云何說時相

Những điều đã nói ở phần trên, chủ yếu là đả phá ngoại đạo. Đại Trí Độ Luận, quyển một, cũng có đoạn văn này. Phần dưới đây, chủ yếu là ngăn phá những phần tử "tự mãn" trong Phật giáo --- y vào giáo pháp mà thành lập thời gian. Hiện nay quán sát pháp này là "trụ" rồi sau đó biết có thời gian? Hoặc là "không trụ" mà sau đó biết có thời gian? Có nhiều học giả Phật giáo chấp trước thật có sát na. [Thời gian] sát na là một niệm ngắn nhất. Phân chia thời gian đến một niệm ngắn nhất, rồi cho rằng tất cả các pháp đều là sát na sát na sinh diệt. Pháp sát na sinh diệt này, có người cho rằng có sát na trụ tướng. Trụ là trong khoảng sát na an trụ bất động. Bởi vì phân chia đến một thời gian điểm không còn phân chia được nữa, nghĩa là tướng trụ đây là đây mà không phải là kia, kia là kia mà không phải là đây. Sự sinh diệt lưu động của các pháp là từ vị lai đến hiện tại, từ hiện tại đi vào quá khứ, biến hiện sự thay đổi liên tục, trong một niệm có thể có tính chất tạm thời an trụ này, nhân đây có thể biết được thời gian của sát na. Thế nhưng, thời gian không thể nhân tướng trụ của các pháp mà được thành lập. Giả như có một niệm, hoặc ngắn hơn, bất động, thì đương thể của tướng trụ này sẽ không biết nó là thời gian. Thời gian có tướng trước sau, có trước sau là có sự biến đổi. Không có tướng biến động thì sẽ mất đi đặc tính của thời gian, cho nên nói: "không có tướng

thời gian đứng yên." Có người cho rằng: "các pháp không có tướng trụ, niệm niệm không trụ, phút chốc không ngừng, cho nên biết đó là thời gian." Thật ra, thời gian trong tướng di động của các pháp cũng là bất khả đắc. Ở chỗ này rồi ở chỗ kia, điều này mới hiển xuất tướng của thời gian. Nếu đã không trụ, làm sao biết được có thời gian? Nên biết "niệm niệm không trụ" và "niệm niệm tạm trụ", chẳng qua là cùng có một nội dung, nhưng không cùng cách diễn tả. Trụ và bất trụ (di động), thời gian đều là bất khả đắc, như vậy, sao còn có thể [nói rằng] y vào pháp mà có [tướng thời gian]? Cho nên, thời gian là duyên khởi, sát na là giả danh, thời gian không thể bị chia cắt. Ba đời hổ tương đối đãi mà không thể tách rời nhau, nhưng mỗi đời đều có đặc tướng như huyễn. Không thể tách rời cho nên không đoạn; không tương tức (cái này là cái kia) cho nên ba đời là như vậy (Hán: uyển nhiên), mà không thường. Trụ và khứ (di động) là tên gọi khác của tĩnh và động, trong Phẩm *Quán Sự Đi và Đến* đã bàn qua. Pháp duyên khởi tựa hồ động mà tĩnh, tĩnh mà thường động, ba đời không thể cách biệt, nhưng đặc tính trước sau của thời gian là như vậy. Nếu như thiên chấp "thật có", "thật có sát na", tức là tất cả đều bị tắc nghẽn. Nhân đây, nói đến tướng lưu động của "khứ" là để đối trị những kẻ chấp thường. Thật ra vô thường [có nghĩa] là thường tính là bất khả đắc. Nếu như cho rằng vô thường là sát na diệt tận thì đây là tà kiến đoạn diệt.

- | | |
|--|--|
| <p>(6) Vì có vật nên có thời gian,
 Lìa vật, thời gian không hiện hữu,
 Hiện nay, vật thể vốn không có,
 Huống chi thật có tướng thời gian?</p> | <p>因物故有時
離物何有時
物尚無所有
何況當有時</p> |
|--|--|

Các pháp sắc tâm cụ thể có sự tồn tại, có tác dụng khởi diệt, cho nên y cứ vào chúng mà thành lập ba đời quá khứ, vị lai, hiện tại. Thời gian tuy không thật tại, nhưng sự vật là thật

tại, đây là kiến giải của các nhà Thật Tại Luận. Hiện nay chúng ta đả phá bọn họ nói: Nếu như có sự vật thật tại, thì [hoặc giả] có thể nói "vì có vật nên có thời gian." Đã biết nhân vì vật mà có, cho nên "lìa vật thời gian không hiện hữu", tại sao lại còn hý luận về "tướng thời gian?"

Ở đây, chẳng qua là từ những điều bọn họ thừa nhận mà đả phá. Chân nghĩa của các nhà Trung Quán là "nếu pháp do sự đối đãi mà thành, thì pháp đó là pháp đối đãi." Cho nên, không những thời gian nhân sự vật mà có, mà sự vật cũng nhân thời gian mà có. Sự vật và thời gian đều là pháp tồn tại do duyên khởi. Hai bên đều không có tự tánh thật tại, nhưng mỗi bên đều có đặc tướng duyên khởi.

Phẩm 20. Quán Nhân Quả

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

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

Chỉ nói đơn gian về nhân duyên đã có thuyết năm cặp và mười sự khác biệt: (1) có quả, không có quả; (2) cho quả, không cho quả; (3) cùng với quả, không cùng với quả; (4) quả biến đổi, quả không biến đổi; (5) tại quả, có quả. Hiện nay, từ cái nhìn sâu sắc về pháp tắc nhân quả của Tánh

Không mà phê phán từng cặp, đả phá các vọng kiến để hiển xuất chân nghĩa của nhân quả như huyền.

E2. Quán nhân quả.

F1. Ước định các duyên để đả phá.

G1. Đả phá có quả và không có quả.

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

Nhân duyên hòa hợp sinh quả, trên nguyên tắc, thì mọi người đều công nhận. Thế nhưng, trước khi có quả sinh ra, trong nhân duyên đã có sẵn quả, hoặc chưa có quả, thì đây là điều mà các "kiến giải" trở nên khác biệt.

(1) Các nhà Số Luận chủ trương trong nhân có quả, như nói: "trong hạt cải đã có dầu, dầu là quả, hạt cải là nhân." Nếu như trong hạt cải không có quả, thì trong hạt cải làm sao có dầu? Nếu như không có dầu mà có thể ép ra dầu,

thì trong đá không có dầu, tại sao lại không ép ra dầu? Có thể thấy rằng trong nhân đã có quả.

(2) Các nhà Thắng Luận chủ trương trong nhân không có quả, như nói: "đậu nành có thể nảy mầm, nhưng không thể nói trong hạt đậu nành đã có sẵn mầm." Không những có những hạt đậu nành không sinh quả, mà giả sử có sinh quả, cũng cần phải có những điều kiện khác như đất, nước, nhân công, ánh sáng, v.v... Nếu như trong nhân đã có sẵn quả, thì tùy lúc nào cũng có thể sinh quả, cần gì phải đợi những điều kiện khác? Có thể thấy rằng trong nhân không có quả. Còn có rất nhiều lý do để bọn họ chấp trong nhân có quả, hoặc không có quả. Ngoại trừ hai dòng tư tưởng lớn đối địch nhau này, lại còn có Kỳ Na Giáo, trong đó có người chủ trương trong nhân vừa có quả vừa không có quả, có người chủ trương không phải có quả, cũng không phải không có quả.

Hiện nay, Luận chủ đả phá bọn họ, dùng tư tưởng của các nhà chủ trương "trong nhân có quả" để đả phá lập luận của "trong nhân không có quả"; dùng tư tưởng của các nhà chủ trương "trong nhân không có quả" để đả phá lập luận "trong nhân có quả." Nêu lên sự mâu thuẫn, xung đột, không thể thành lập của bọn họ.

Bài kệ (1) đả phá lập luận "trong nhân có quả." Nếu như bạn cho rằng đang lúc "các duyên hòa hợp", "trong đó có quả được sinh", như vậy không thể tránh khỏi lỗi lầm. Bởi vì "trong hòa hợp đã có quả", thì tại sao còn phải đợi "hòa hợp" rồi "mới sinh?" Cần phải đợi các duyên hòa hợp, như vậy chẳng phải đã công nhận rằng khi các duyên chưa hòa hợp, trong các duyên đó chưa có quả! Nếu không, cần gì phải đợi hòa hợp rồi mới sinh?

Bài kệ (2) đả phá "trong nhân không có quả." Nếu nói trong các duyên hòa hợp "không có quả", nhưng quả lại "từ sự hòa hợp của các duyên" mà sinh ra, điều này cũng "không hợp lý", giống như trường hợp (1) vừa nêu trên. Bởi vì đã thừa nhận trong sự hòa hợp của các duyên không có quả, thì không thể cho rằng "từ sự hòa hợp của các duyên" mà sinh ra quả! Giống như một kẻ mù không thể thấy, dù tập hợp nhiều kẻ mù lại với nhau, thì cũng vẫn không thể thấy. Cho nên trong sự hòa hợp của các duyên không có quả, thì không thể nói từ sự hòa hợp của các duyên mà sinh quả.

Bài kệ (3) tiếp tục đả phá chủ trương "trong nhân có quả." Nếu như cho rằng chủ trương "trong nhân không quả" bất thành, mà vẫn kiên trì chủ trương "trong nhân có quả", điều này rõ ràng là đã biết có lỗi mà vẫn tiếp tục phạm. Giả như, "trong các duyên hòa hợp" đã có sẵn quả, thì trong sự hòa hợp của các duyên, tức là hòa hợp nhưng chưa sinh quả, thì phải có sẵn quả thể. Nhưng chúng ta lại không có lý do nào để biết rằng đã có sẵn quả thể. Như nói có sẵn "bình" ở trong đất sét, điều này mắt không thể thấy, tai không thể nghe, ý thức so sánh cũng không thể suy luận được. Cái quả có sẵn này thật không thể có, thì làm sao lại vẫn cho rằng trong nhân có quả? Đối phương nói: "Không thể nhân vị không thấy mà cho rằng không có. Có sự kiện tồn tại rõ ràng, nhưng vì có tám nhân duyên khiến cho chúng ta không thể biết: (1) quá gần không thể biết, như thuốc bôi lên mắt; (2) quá xa không thể biết, như con chim bay rất xa; (3) căn bị hư hoại không thể biết, như người mù (nhãn căn bị hư hoại); (4) tâm không chú ý, nhìn mà không thấy, nghe mà không rõ; (5) bị chướng ngại nên không biết, như bị vách tường ngăn che; (6) vì giống nhau nên không biết, như vẽ một điểm màu đen trên bảng đen; (7) bị lấn át nên không biết, như khi chuông trống đánh vang rền, không nghe được tiếng ruồi muỗi; (8) hoặc quá nhỏ nên không biết, như hạt bụi quá nhỏ.

Điều này chứng tỏ không thể vì chúng ta không biết mà vội phủ nhận sự tồn tại của quả ở trong nhân.

Thế nhưng, loại lập luận này vẫn không thể cứu vãn lỗi lầm. Nếu như quá gần không biết thì xa ra một chút có thể biết; nếu quá xa không biết thì đến gần một chút có thể biết; nếu nhỏ quá không biết thì lớn một chút có thể biết, v.v... Còn như sự kiện có sẵn "bình" trong đất sét, thì dù có làm cách nào cũng không thể biết được. Cho nên lập luận "trong nhân có quả" không thể được thành lập.

Bài kệ (4) tiếp tục đả phá lập luận "trong nhân không có quả." Những nhà chủ trương "nhân quả có thật", nếu không nói "trong nhân có quả", thì sẽ nói "trong nhân không có quả"; thấy không thể "thật có" thì cho rằng "thật không", nếu "thật không" không thông, thì chủ trương "thật có." Cho nên bốn luận đả phá đi, đả phá lại, khiến cho bọn họ hiểu rằng hai chủ trương (có, không) đều không thông, không còn cách nào để ngụy biện. Nếu thấy "có quả" không thành, thì chấp rằng "trong các duyên hòa hợp không có quả", thế nhưng, nói hạt giống là nhân duyên của mầm, thì phải có một sự quan hệ giữa hạt giống và mầm. Nếu như nói trong hạt giống không có quả, cho rằng hoàn toàn không có gì hết, thì tại sao lại gọi đó là nhân duyên? Đồng thời, trong nhân duyên không có quả, thì trong "phi nhân duyên" cũng không có quả, và như vậy, các "nhân duyên" và "phi nhân duyên", chẳng phải là giống nhau và không có gì khác biệt hay sao?

Trong Thập Nhị Môn Luận, sau khi rộng phá "trong nhân có quả" và "trong nhân không có quả", lại đả phá "trong nhân vừa có quả vừa không có quả." Môn thứ ba (vừa có quả vừa không có quả) thật ra chỉ là hai lỗi trên hợp lại làm một mà thôi. "Có quả", "không có quả" đã không thể thành lập, thì môn thứ ba này lại càng không thể thành lập.

Muốn đả phá, chỉ cần dùng "có" đoạt "không", dùng "không" đoạt "có", nêu lên sự mâu thuẫn của cả hai, cho nên bốn luận không nêu thêm sự đả phá.

G2. Phá "trao sinh lực", "không trao sinh lực."

- | | | |
|------------|--|--------------|
| (5) | Nếu như nhân chuyển trao sinh lực | 若因與果因 |
| | Để quả sinh trưởng xong, nhân diệt, | 作因已而滅 |
| | Như vậy nhân phải có hai thể, | 是因有二體 |
| | Một là chuyển trao, hai là diệt. | 一與一則滅 |
| (6) | Nếu như nhân chuyển trao sinh lực, | 若因不與果 |
| | Nhân diệt xong rồi quả mới sinh, | 作因已而滅 |
| | Nhân đã diệt mà còn sinh quả, | 因滅而果生 |
| | Như vậy quả này không có nhân. | 是果則無因 |

Trao sinh lực (Hán: dữ quả 與果) nghĩa là nói nhân duyên có năng lực đạt đến quả thể (果體), lúc quả pháp đang thành tựu, nhân thể (因體) có thể dùng công lực sinh quả để ảnh hưởng [quả pháp]. Không trao sinh lực (Hán: bất dữ quả 不與果) nghĩa là nói công lực của nhân thể không [truyền] đạt đến quả thể, không thể trợ lực cho quả thể. Hai loại kiến giải này, trên phương diện lý luận, đều không thể được thành lập. Giả như nói nhân [thể] có thể truyền trao trợ lực cho quả [pháp], làm nhân để sinh ra quả, thì điều này có sự mâu thuẫn. Nhân trước, quả sau, đây là đặc tính tất có giữa nhân và quả. Nếu như thừa nhận nhân thể có công năng sinh thành quả pháp, có thể truyền đạt đến quả pháp. Như vậy, nhân trước quả sau, tức là nhân diệt xong rồi quả mới sinh, thì không thể cho rằng nhân có công năng truyền đạt đến quả. Nếu như hai thể của nhân và quả đồng thời tồn tại thì mới có thể nói có sự truyền đạt đến nhau. Nhưng điều này lại phá hoại đặc tính "nhân trước quả sau." Nhân quả phải có năng sinh và sở sinh. Nếu đã có năng sinh và sở sinh thì phải

có đặc tính trước sau, làm sao có thể nói đến sự truyền trao (Hán: tương cập 相及).

Cho nên, nếu chủ trương "truyền trao", nói nhân thể làm nhân cho quả, hoàn thành nhiệm vụ của nó xong rồi diệt mất. Tuy tựa hồ nhân tính đơn thuần, nhưng trên thật tế, nhân cần phải có hai thể: một là "truyền trao", hai là "diệt mất." Nói cho rõ hơn, một phương diện, nhân diệt trước rồi quả mới sinh, một phương diện khác, có lực lượng để nhân thể truyền trao đến quả pháp và quả (Hán: đáo đạt quả pháp dữ quả 到達果法與果). Đã diệt mất thì không thể truyền trao, truyền trao thì không thể diệt mất. Trong tất cả pháp trên thế gian, làm gì có một pháp mà có hai thể? Cho nên "nhân truyền trao cho quả xong rồi diệt" là một lý luận bế tắc (không thông). Giả sử, lại cho rằng nhân trước quả sau, không có sự truyền đạt, nhân không trở thành "nhân" cho quả, mà trước đó đã diệt mất. Sau khi nhân đã diệt, thì quả mới được sinh. Quả được sinh như vậy, không phải là nhân quả không có quan hệ hay sao? Nhân diệt nghĩa là không còn tồn tại, lúc không có nhân, quả mới sinh khởi, quả được sinh như vậy là không nhân mà có [quả]. Không nhân mà có quả, lập luận này cũng không thông.

Trong các học giả Thanh văn, quan niệm "pháp thể sinh diệt, không cho phép di chuyển" của Hữu Bộ, tức là nhân diệt quả sinh, thiếu mất sự quan hệ [giữa nhân và quả]. Hóa Địa Bộ và các nhà Thành Thật Luận, v.v..., nói nhân pháp một phương diện "diệt", một phương diện khác "chuyển biến," cho nên họ nói: "Thật pháp niệm niệm diệt, giả danh tương tục chuyển." Còn quan niệm "chúng tử hiện hành tương sinh", tức là vừa sinh vừa diệt. Không thừa nhận hai lỗi lầm "nhân chuyển, nhân diệt", nhưng lại cho rằng pháp hiện tại là "tự tướng hữu", vừa sinh vừa diệt, lại không thể

tránh khỏi lỗi lầm "nhân quả đồng thời (Hán: câu quả 俱果)" bên dưới.

G3. Phá "câu quả", "bất câu quả."

- | | | |
|--|---|--|
| (7) Nếu lúc các duyên đang hòa hợp,
Mà lại có quả được sinh khởi,
Như vậy cái sinh, cái được sinh,
Cả hai sẽ đồng thời hiện hữu. | (8) Nếu trước đó quả đã sinh khởi,
Sau đó các duyên mới hòa hợp,
Như vậy tức là rời nhân duyên,
Đây gọi là quả không có nhân. | 若眾緣合時
而有果生者
生者及可生
則為一時俱
若先有果生
而後眾緣合
此即離因緣
名為無因果 |
|--|---|--|

"Câu quả", nghĩa là nhân quả hiện hữu đồng thời, "bất câu quả", nghĩa là nhân quả không đồng thời. Hai pháp nhân và quả là "đồng thời", hay "không đồng thời"? Trong sự quán sát chính xác của lý trí, đồng thời và không đồng thời đều không thể xảy ra. Như lúc các duyên đang hòa hợp (tức là hiện tại), mà có sự sinh khởi của quả pháp, điều này tuy có thể tránh được lỗi lầm lớn "trong nhân có quả", "trong nhân không có quả", nhưng lại rơi vào lỗi lầm "nhân quả đồng thời." Cho nên nói "cái sinh" và "cái được sinh" sẽ "đồng thời hiện hữu." Nhân quả đồng thời, có một số học giả cho là chính xác, thế nhưng các nhà Tánh Không cho rằng "đồng thời" thì không thể trở thành nhân quả. Quả đúng như vậy. "Nhân quả đồng thời" có sự khó khăn của nó. Như các nhà Duy Thức nói "chủng tử sinh hiện hành" là đồng thời hiện hữu, "hiện hành huân chủng tử" cũng là đồng thời hiện hữu, thành lập ba pháp đồng thời. Thế nhưng, chủng tử "năng sinh" và chủng tử "được huân tập" là đồng thời, hay không đồng thời? Nếu như nói chúng là đồng thời, bốn chủng tử sinh hiện hành, tại sao chủng tử mới được huân tập lại không sinh hiện hành? Hơn nữa, chủng tử (nhân) lúc chưa

sinh, không được sinh hiện hành (quả), lúc chủng tử (nhân) sinh, thì hiện hành (quả) cũng đã đồng thời sinh ra, đây cũng giống như hai sừng của con trâu, như vậy, trở thành nhân quả nào? Không những "chủng tử sinh hiện hành, hiện hành huân chủng tử" có lỗi "nhân quả đồng thời", như chủng tử của niệm trước làm "thân nhân" cho chủng tử của niệm sau, hiện hành của niệm trước và hiện hành của niệm sau cũng có quan hệ "sơ duyên." Cái "nhân quả trước sau" này làm thế nào để thành lập quan hệ? Cho nên quan niệm "chủng tử sinh hiện hành", "hiện hành tương dẫn" đều không ra ngoài hai môn đang bị đả phá.

"Nhân quả không đồng thời" cũng có lỗi lầm. Như nói "trước đã có quả [pháp] sinh khởi", sau đó "các duyên mới hòa hợp." Những quan niệm "trước có sự tồn tại của quả [tính], sau đó mới lợi dụng nhân duyên để hiển xuất [quả]", giống như khai thác mỏ khoáng vật. Trong khoáng vật đã có sẵn các chất liệu vàng, bạc, đồng, sắt, v.v..., lúc khai phát, chẳng qua dùng nhân công, công cụ để tinh lọc chúng (vàng, bạc, v.v...) ra. Các nhà Chân Thường Luận cũng nói như sau: "Chúng ta vốn đã có sẵn lý tính, chỉ cần tu hành thì có thể hiển xuất nó." Thế nhưng, nói như vậy tức là "lìa nhân duyên" mà có quả, "không nhân" mà lại có quả! Đây là thuộc về phạm vi bị đả phá bởi "bất câu môn", không ước định "nhân trước quả sau", mà là đả phá sự chuyển kế của đối phương, quả thể có trước, sau đó từ duyên mà sinh khởi. Ước định lập luận "quả thể có trước", chẳng qua cũng chỉ là "nhân quả không đồng thời hiện hữu."

G3. Phá quả "biến đổi, không biến đổi."

(9) Nếu nhân diệt để biến thành quả,
Tức là nhân đã đến với quả,
Và nếu thế, nhân được sinh xong,

若因變為果
因即至於果
是則前生因

**Sinh rồi, lại tiếp tục sinh nữa.
(10ab) Và lại, nếu như nhân đã diệt,
Làm sao lại có thể sinh quả?**

生已而復生
云何因滅失
而能生於果

Bài kệ (9), chủ yếu là đả phá ngoại đạo Số Luận. Các nhà Số Luận chủ trương "trong nhân có quả", cho rằng căn bản của thế gian là "minh tính." Minh tính, tuy không thể được diễn tả một cách cụ thể, nhưng tất cả tinh thần vật chất đều từ đó mà phát triển ra ngoài, cho nên tất cả sự vật trên thế gian đều được bao hàm trong minh tính. Do sự yêu cầu của thần ngã, minh tính phát triển ra đại, ngã mạn, ngũ vị, ngũ đại, v.v..., tổng cộng là hai mươi ba đế. Hai mươi ba đế biến đổi này đều là sự phát hiện của những gì vốn có sẵn trong minh tính. Như trong đất sét có tính "bình", đang lúc đất sét chưa chuyển biến thành bình, thì trong đất sét đó vẫn chưa thấy được tướng của bình. Thế nhưng, khi đất sét chuyển biến thành bình, tính "bình" hiển phát, liền mất đi tên "đất sét", mà sinh khởi ra "bình." Tuy chuyển biến như vậy, quả ở trong nhân, vốn đã sẵn có, lúc nhân chuyển biến thành quả, nhân thể vẫn tồn tại mà không bị biến mất. Cho nên tất cả sự vật thế gian đều được thống nhất trong tự tính chân thường thật tại.

Hiện nay, chúng ta sẽ đả phá "nhân diệt biến thành quả." Điều này đối với họ (đối phương) là đúng, nhưng thật ra không thể xảy ra (Hán: bất khả đắc). Nếu như nhân thật sự diệt mất rồi mới chuyển biến thành quả, tức là nhân thể biến thành quả thể. Nếu như đã thật diệt rồi, tức là không thể trở thành "chuyển biến." Như vậy, chuyển biến thành quả cũng tức là cho rằng "nhân đã đến với quả." Nhân trước chuyển biến thành nhân sau thì "nhân đã được sinh" phạm vào lỗi là "đã được sinh rồi, lại được sinh nữa." Bởi vì, nhân ở tại vị trí trước đã là "sinh", chuyển biến thành quả, nhưng vẫn hiện hữu, đây chẳng phải là "đã sinh mà lại được sinh

nữa" hay sao? Đối phương cho rằng cái trước "tức là" cái sau, cho nên không có "sinh lần nữa (Hán: trùng sinh 重生)." Thế nhưng "tức là" thì không thể gọi là chuyển biến. Như một vật chuyển sinh, tại sao lại không phải là "trùng sinh."

Nửa bài kệ sau (10cd), hoặc giả, đối phương chuyển kể như sau: "Nhân diệt mất rồi, nhân không chuyển biến thành quả, nhưng có quả sinh. Điều này ắt là có thể thành lập "nhân quả là có."" Thế nhưng, lập luận này cũng không thành, nhân đã diệt trước, quả sinh ở sau, lực lượng của nhân đã bị diệt mất, làm sao lại có thể sinh quả? Cho nên "nhân đã diệt mà có thể sinh quả" là điều không thể xảy ra.

G4. Đả phá "trong quả" và "có quả."

(10cd)	Hơn nữa, nếu nhân ở trong quả, Làm sao nhân có thể sinh quả?	又若因在果 云何因生果
(11)	Nếu trong nhân có tất cả quả, Vậy nhân sẽ sinh những quả nào? Trong nhân, thấy quả, không thấy quả, Cả hai đều không thể sinh quả.	若因遍有果 更生何等果 因見不見果 是二俱不生

"Trong quả", nghĩa là lúc nhân chuyển biến, nhân vẫn được bảo tồn ở trong quả. Điều này cũng giống như cho rằng trong quả bao hàm tất cả nhân. "Có quả", nghĩa là trong mỗi một nhân, tất cả quả pháp đều hiện hữu. Điều này cũng có nghĩa là trong nhân có tất cả quả. Các nhà chủ trương "trong nhân có quả", ắt phải đạt đến kết luận "trong mỗi một nhân đều có tất cả quả", "trong mỗi một quả đều có tất cả nhân." Điều này cần phải được đả phá. Giả định, nhân đã chuyển biến rồi, nhưng nhân thể vẫn còn tồn tại trong quả pháp, không bị diệt mất. Đây là nhân quả cùng ở với nhau (Hán: nhân quả cộng trụ 因果共住), thì làm sao có thể cho rằng "nhân sinh ra quả"? Giả định như "trong nhân có tất cả quả",

nhân đã có tất cả quả, thì hãy còn sinh ra quả nào nữa? Các nhà chủ trương "trong nhân có quả", khi nghiên cứu sự sinh khởi của quả, phát hiện vô hạn "quả pháp" đều đã có sẵn trong nhân, mỗi một nhân đều đầy đủ tất cả quả. Giống như đất có thể sinh ra cỏ, sau khi cỏ mục, lại có thể sinh ra các thứ khác, cho nên trong một nhân có tất cả quả, có thể sinh tất cả. Nhưng điều này, trên thật tế, không thể nào có được. Nếu một nhân thật sự có thể có tất cả quả thì ắt phải trong một lúc có thể sinh khởi tất cả. Tại sao cái nhân này chỉ có thể sinh ra pháp này, lại phải đợi thời gian, đợi đầy đủ các duyên? Các nhà chủ trương "trong nhân có quả", gần với các nhà Viên Dung Luận chủ trương "một tức là tất cả, tất cả tức là một."

Đồng thời, "trong nhân có tất cả quả", ở trong cái nhân "có tất cả quả", có thể thấy, hoặc không thể thấy được quả pháp? Nếu như trong nhân có quả pháp có thể thấy được, quả đã có rồi, đã có thể thấy rồi, thì không nên "sinh lần nữa." Nếu như trong nhân không thấy quả, cái quả có thể thấy được, sẽ không tùy thuộc vào nhân để hiện hữu, thì cũng không nên sinh quả. Cho nên nói: "trong nhân, thấy quả, không thấy quả, cả hai đều không thể sinh quả."

F2. Ước định nhân quả để phá.

G1. Phá "hợp, không hợp."

H1. Phá riêng "tương hợp."

- (12) Nếu nói rằng: "Cái nhân quá khứ,
Sẽ hợp với cái quả quá khứ,
Cùng với quả hiện tại, vị lai",
Điều này thật hoàn toàn phi lý.
- (13) Nếu nói rằng: "Cái nhân vị lai,
Sẽ hợp với cái quả vị lai,
Cùng với quả hiện tại, quá khứ",

若言過去因
而於過去果
未來現在果
是則終不合
若言未來因
而於未來果
現在過去果

	Điều này sẽ hoàn toàn phi lý.	是則終不合
(14)	Nếu nói rằng: "Cái nhân hiện tại,	若言現在因
	Sẽ hợp với cái quả hiện tại,	而於現在果
	Cùng với quả vị lai, quá khứ",	未來過去果
	Điều này sẽ hoàn toàn phi lý.	是則終不合

Chuyên từ nhân duyên để khảo sát mối quan hệ nhân quả, phần trên đã thảo luận qua năm đôi, mười môn. Dưới đây, từ hai sự kiện nhân và quả này, khảo sát mối quan hệ nhân quả của chúng. Hai sự kiện nhân và quả là tiếp xúc nhau (Hán: tương hợp 相合) mà sinh ra quả, hoặc là không tiếp xúc nhau (Hán: bất tương hợp 不相合) mà sinh ra quả?

Trước tiên đả phá "tương hợp." Nhân và quả đều có thời gian tính. Nhân có quá khứ, có hiện tại, có vị lai; quả cũng có quá khứ, có hiện tại, có vị lai. Nếu như cho rằng [lúc] nhân quả tương sinh, đương nhiên sẽ phát sinh sự tiếp xúc (Hán: xúc hợp), như vậy, nhân của ba đời và quả của ba đời, mỗi pháp hỗ tương đối đãi nhau, ba nhân ba thành chín mối quan hệ nhân quả. Chín mỗi nhân quả là: nhân quá khứ đối với quả quá khứ, quả hiện tại, quả vị lai, thành ra ba; nhân vị lai đối với quả vị lai, quả hiện tại, quả quá khứ, thành ra ba; nhân hiện tại đối với quả hiện tại, quả vị lai, quả quá khứ, thành ra ba. Ba lần ba hợp nhau, thành ra chín mỗi nhân quả. Nhân quá khứ và quả quá khứ, nhân hiện tại và quả hiện tại, nhân vị lai và quả vị lai, đều là nhân quả đồng thời. Nhân quá khứ và quả hiện tại, quả vị lai; nhân hiện tại và quả quá khứ, quả vị lai; nhân vị lai và quả quá khứ, quả hiện tại, đều là nhân quả dị thời. Trong nhân quả dị thời có nhân trước quả sau, có nhân sau quả trước. Nếu như có sự tương hợp giữa nhân quả, tựu trung, cũng không ra ngoài ba trường hợp: nhân trước quả sau, nhân sau quả trước và nhân quả đồng thời. Thế nhưng, điều này không thể thành lập sự tương hợp giữa nhân và quả. Nhân quả dị thời, một

cái có, một cái không, một cái trước, một cái sau, không thể nói đến "tương hợp." Nhân quả đồng thời cũng không thể nói đến tương hợp. Tương hợp thì cần phải phát sinh sự tiếp xúc. Sự tồn tại và sinh khởi đồng thời, mỗi sự vật có một đường hướng riêng, không ai có thể sinh ra ai, làm gì có thể nói tương hợp, nói tương sinh? Nhân quả đồng thời không thể hợp, điều này nói lên nhân quá khứ và quả quá khứ không hợp, nhân vị lai và quả vị lai không hợp, nhân hiện tại và quả hiện tại không hợp. Nhân trước quả sau cũng không thể hợp, điều này nói lên nhân quá khứ và quả vị lai, nhân quá khứ và quả hiện tại không hợp. Quả trước nhân sau không thể hợp, điều này nói lên nhân vị lai và quả hiện tại, nhân vị lai và quả quá khứ không hợp. Như vậy, tất cả nhân quả đều không thành "tương hợp."

H2. Tổng phá "hợp, bất hợp."

(15) Nếu nhân và quả không hòa hợp,	若不和合者
Làm sao nhân có thể sinh quả?	因何能生果
Còn nếu nhân và quả hòa hợp,	若有和合者
Làm sao nhân có thể sinh quả?	因何能生果

Để nhân có thể sinh quả, nhân và quả cần phải phát sinh sự tiếp hợp mật thiết. Giả sử như phần trên đã nói qua, nhân là nhân, quả là quả, nhân quả ba đời các biệt, không thể hòa hợp tại một nơi, cái nhân này làm sao có thể sinh quả? Cho nên không "hợp" thì không sinh quả. Đối phương nghe xong bèn chuyển kể "nhân quả hòa hợp thì có thể sinh quả", nhưng họ không biết rằng nhân quả hòa hợp chứng minh rằng quả đã ở trong nhân. Trong nhân đã có quả tồn tại, thì làm sao còn có thể cho rằng nhân có thể sinh quả?

G2. Phá "không, bất không."

H1. Trong nhân, quả "không", "bất không."

- | | | |
|-------------|---|--------------|
| (16) | Nếu trong nhân thật không có quả, | 若因空無果 |
| | Làm sao nhân có thể sinh quả? | 因何能生果 |
| | Nếu trong nhân không không có quả, | 若因不空果 |
| | Làm sao nhân có thể sinh quả? | 因何能生果 |

Chúng ta lại tiếp tục thảo luận từ sự "không", "bất không" của nhân quả. Trong nhân "không quả" là chủ trương của các nhà "trong nhân không có quả"; "trong nhân bất không quả" là chủ trương của các nhà "trong nhân có quả." "Không" là thật vô (không có), "bất không" là thật hữu (thật có). Giả như nói trong nhân "thật không có quả", cái trong nhân không có quả này ắt không thể sinh quả. Cho nên nói "làm sao nhân có thể sinh quả." Tại sao? Trong tính "phi nhân duyên" không có quả, cho nên pháp "phi nhân duyên" không sinh quả. Nếu như trong nhân duyên không có quả, thì đây cũng gần như "phi nhân duyên", không thể sinh ra quả. Giả như nói "quả thể ở trong nhân, không phải không có quả, mà quả đã thật sự tồn tại trong nhân." Nếu quả đã tồn tại rồi, thì hãy còn cần nhân để làm gì? Cho nên nói: "làm sao nhân có thể sinh quả." Nếu như đã có quả mà còn sinh quả, thì lại phạm vào lỗi "trùng sinh", nghĩa là đã sinh rồi lại sinh nữa.

H2. Quả thể "không, bất không."

- | | | |
|-------------|--|--------------|
| (17) | Vì quả chẳng không nên không sinh, | 果不空不生 |
| | Vì quả chẳng không nên không diệt, | 果不空不滅 |
| | Bởi vì thể của quả chẳng không, | 以果不空故 |
| | Cho nên không sinh cũng không diệt. | 不生亦不滅 |
| (18) | Vì quả là không nên không sinh, | 果空故不生 |
| | Vì quả là không nên không diệt, | 果空故不滅 |
| | Bởi thể của quả đã là không, | 以果是空故 |

Cho nên không sinh cũng không diệt.

不生亦不滅

Quả thể là không, nghĩa là quả thể thật không có; quả thể bất không, nghĩa là quả thể thật có. Quả thể, rốt ráo là không, hay là bất không, cả hai đều không thể nói được (Hán: bất khả thuyết). Giả như, quả thể là "bất không" và thật sự tồn tại, như vậy không thể nói là quả được sinh. Sinh là do nhân duyên hòa hợp mà có sinh, sinh cho nên trở thành "có." Hiện nay, quả thể nhất định là thật có, như vậy không còn cần phải được sinh lần nữa. Pháp bất không, nhìn về phía quá khứ, không phải là cái được sinh, nhìn về phía vị lai, thì cũng không thể bị diệt mất. Sự vật nếu thật có, thì một mực phải tồn tại như thế, cho nên nếu quả pháp "bất không", thì nó cũng sẽ "bất diệt." Quả pháp "bất không" là tự nó thành tựu, cho nên "bất sinh"; bất sinh mà lại thật có, như vậy làm sao có thể "diệt." Cho nên tổng kết lại, "bởi thể của quả ắt là không, cho nên không sinh cũng không diệt."

Chấp trước quả thể là thật có, tức là phá hoại sự sinh diệt của duyên khởi thể tục. Hơn nữa, nếu như có "pháp thật có" sinh khởi, thì trong pháp giới tăng thêm một pháp; giả sử pháp thật có bị diệt mất, thì trong pháp giới lại giảm đi một pháp. Thế nhưng, điều này lại phá hoại nguyên tắc "pháp giới xưa nay vẫn thế, không tăng không giảm." Giả như, đối phương lại chuyển kể cho rằng quả thể là không. Họ cho rằng không tức là nhất định không có gì hết, không còn gì hết; như vậy, còn gì để mà sinh? Cho nên cũng là "bất sinh." Nhưng hễ "bất sinh" thì lại cũng là bất diệt, cho nên nói "không sinh cũng không diệt." Giống như khi mắt bị một mồi, thấy trong hư không có hoa đốm, nhưng hoa đốm không có thật, trên căn bản, không có sinh khởi. Giả sử mắt không còn mồi mện, không còn thấy hoa đốm nữa, thì cũng không thể nói là hoa đốm bị diệt mất. Cho nên "quả là không" dẫn đến "không sinh cũng không diệt." Nói "không

sinh không diệt" cũng giống như đã phá hoại nhân quả của thế tục đế.

G3. Phá "là một, là khác."

(19)	Nếu nhân và quả là một thể, Điều này hoàn toàn không có lý, Nếu nhân và quả là khác biệt, Điều này hoàn toàn không có lý.	因果是一者 是事終不然 因果若異者 是事亦不然
(20)	Nếu nhân và quả là một thể, Cái sinh, cái được sinh là một, Nếu nhân và quả là khác biệt, Thì nhân sẽ đồng với "phi nhân."	若因果是一 生及所生一 若因果是異 因則同非因

"Là một" là nói nhân quả nhất thể, không còn có sự khác biệt để nói; "là khác" là nói nhân quả biệt thể, hoàn toàn khác biệt. Nhân quả, rốt ráo là nhất, hay là dị? Cả hai đều không thể nói được. Nói là một hoặc là khác đều có lỗi. Bài kệ (19) phủ định "một, khác", bài kệ (20) nêu lên lỗi lầm của cả hai. Tại sao không phải là "một?" Giả định, cho rằng nhân tức là quả, quả tức là nhân, "nhân và quả cùng một thể." Như vậy, "năng sinh" và "sở sinh" cùng trở thành nhất thể, không thể nói rằng nhân là năng sinh, và quả là sở sinh. Giả như nói rằng nhân không phải là quả, quả không phải là nhân, nhân và quả có tự thể khác biệt, và như vậy, nhân chẳng phải cũng giống như "phi nhân (không phải nhân) hay sao? Ví như, đất sét là nhân của bình, bình là quả của đất sét. Nếu như hai bên hoàn toàn khác biệt, như vậy đem bình đối chiếu với lửa, đem cỏ đối chiếu với bình, đây cũng là hoàn toàn khác biệt, đều là tự thể khác biệt, lửa và cỏ không phải là nhân của bình, không thể sinh ra bình, đất sét có tự thể khác biệt với bình, cũng phải giống như lửa và cỏ, trở thành phi nhân (không phải nhân) của bình. Bình và lửa với cỏ không có sự quan hệ, mỗi vật có tự thể khác biệt, nếu như đất sét sinh ra

bình, thì lửa và cỏ cũng phải sinh ra bình. Nếu lửa và cỏ không thể sinh ra bình, thì đất sét cũng không sinh ra bình. Cho nên, nói một cách thiết thực, lập luận "nhân quả thật có", nếu nói "là một", "là khác", đều là có lỗi lầm.

F3. Ước định quả thể để phá.

- | | |
|---|--|
| <p>(21) Nếu quả là có thực tự tánh,
Nhân làm sao mà sinh ra quả?
Nếu quả không có thực tự tánh,
Nhân làm sao mà sinh ra quả?</p> <p>(22) Nếu nhân đã không sinh ra quả,
Như thế, không có tướng của nhân,
Nếu như không có tướng của nhân,
Thì cái gì đã sinh ra quả?</p> | <p>若果定有性
因為何所生
若果定無性
因為何所生
因不生果者
則無有因相
若無有因相
誰能有是果</p> |
|---|--|

Hai bài kệ này chuyên từ sự "có", "không" của quả thể mà quán sát. Giả định, quả thể thật có tự tánh thì nhân sẽ không còn có "năng sinh lực (năng lực để sinh quả)", cho nên nói: "nhân làm sao mà sinh ra quả?" Giả định như quả thể thật không có tự tánh, thì cũng không thể nói rằng nó được sinh ra từ nhân. Chẳng hạn như đứa con của thạch nữ (người đàn bà không thể sinh con), hoặc hoa đốm hư không, trên căn bốn, vốn là không có, thì làm sao nói có nhân để sinh ra chúng? Cho nên nói: "nhân làm sao mà sinh ra quả?" Như vậy, nhân đều không thể sinh ra quả, mà cũng không có [hành] "tướng" của nhân. Lý do nhân trở thành "nhân" là vì nó sinh ra quả. Nếu "không thể sinh", thì tự nhiên không thể trở thành nhân. Giả sử không có hành tướng của nhân, không nhân ắt là không có quả, quả là do y vào nhân mà hiện hữu, cho nên nói: "thì cái gì đã sinh ra quả?" Từ phương diện "quả không sinh" dẫn đến "nhân thể" không thành. "Không nhân" lại càng chứng thực sự không thể hiện hữu của quả.

Cho nên những kẻ chủ trương "thật có tự tánh", thật sự không thể thành lập "quả pháp" của họ.

F4. Ước định hòa hợp để phá.

- | | |
|---|--|
| <p>(23) Nếu nói là: "Từ các nhân duyên,
Mà sinh khởi ra pháp hòa hợp",
Nhưng hòa hợp, tự nó không sinh,
Thì làm sao mà sinh ra quả?</p> <p>(24) Vì thế quả không sinh ra từ,
Nhân duyên hòa hợp, không hòa hợp,
Nếu như vốn đã không có quả,
Thì nơi nào có pháp hòa hợp?</p> | <p>若從眾因緣
而有和合生
和合自不生
云何能生果
是故果不從
緣合不合生
若無有果者
何處有合法</p> |
|---|--|

Bình thường, nói các duyên hòa hợp có thể sinh quả, nhưng rất ráo, hòa hợp là thế nào? Các loại nhân duyên khác nhau, hòa hợp với nhau sẽ phát sinh các loại quan hệ mà trở thành một đặc tính của hòa hợp. Đối phương cho rằng sự hòa hợp của các duyên có thể sinh quả. Lại như, các nhà Thắng Luận chủ trương lý tính của sự hòa hợp có thể làm các duyên hòa hợp. Hiện nay, trước tiên chúng ta nghiên cứu sự không thể có (Hán: bất khả đắc) của cái "hòa hợp tính" này.

Bốn thân của sự hòa hợp, nếu nghiên cứu tỉ mỉ, cũng chỉ là "bất khả đắc." Nó chỉ là một sự hòa hợp của các duyên. "Từ các duyên mà sinh khởi ra pháp hòa hợp", pháp hòa hợp này không có tự thể. Tính hòa hợp còn không thể tự sinh khởi; tự thể của nó đều không được thành lập! Làm thế nào mà có thể sinh quả? Cho nên nói: "thì làm sao mà sinh ra quả?" Sự hòa hợp không thể tách rời khỏi các duyên mà tồn tại, như các nhà Số Luận tưởng tượng có một hòa hợp tính có thật thể riêng biệt. Điều này có thể nói là không thể thành lập. Tách rời khỏi các duyên, rất ráo cái gì là hòa hợp?

Từ các lập luận đã được trình bày ở trên, chúng ta biết rằng cái quả pháp có thật tự tính không thể từ các nhân duyên hòa hợp mà sinh khởi. Hòa hợp mà còn không sinh, không từ nhân duyên hòa hợp, rõ ràng lại càng không thể sinh. Hòa hợp, không hòa hợp đều không thể sinh quả, tức là không có yếu tố thứ ba có thể sinh quả. Đã không có quả pháp, thì làm gì có được pháp hòa hợp. Các duyên hòa hợp có quả sinh, nhân vì quả sinh, cho nên nói đến sự hòa hợp của các duyên; hiện nay không có quả, tự nhiên sẽ không có pháp hòa hợp. Bốn luận từ sự hòa hợp bất thành, nói đến việc không sinh quả, lại từ sự không có quả pháp mà quy kết đến sự bất khả đắc của pháp hòa hợp. Bốn tiết mục của phẩm này: chúng duyên, nhân quả, quả và hòa hợp đã rộng phá những sự sai lầm. Các nhà Thật Hữu Luận có thể phản tỉnh lại, xem căn nguyên của sự sai lầm của họ là ở chỗ nào, để không còn có thể loạn ngôn về việc "các duyên hòa hợp sinh quả."

Phẩm 21. Quán Thành và Hoại

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

Hiện nay, chúng ta quán sát sự thành hoại, tìm cầu tự tướng của chúng, thử xem chúng có tự tướng chân thật hay không? Thành hoại là tướng như huyễn của pháp duyên khởi; giả sử chúng ta chấp nó là có thực tự tánh, thì thành sẽ không thành ra thành, mà hoại cũng không thành ra hoại.

E3. Quán thành hoại.

F1. Phá thành hoại.

G1. Phá cộng hữu và tương ly.

H1. Nêu tổng quát.

(1)	Lìa sự sinh thành và cộng thành,	離成及共成
	Trong đây không có sự hoại diệt,	是中無有壞
	Lìa sự hoại diệt và cộng hoại,	離壞及共壞
	Trong đây cũng không sự sinh thành.	是中亦無成

Có người nói: "Có [hành] tướng của sự hoại diệt. Hiện nay thấy tất cả sự vật trên thế gian đều có hành tướng hoại diệt. Có tướng hoại diệt, tức là phải có tướng sinh thành. Có tướng sinh thành và tướng hoại diệt, tức là tất cả các pháp sẽ được thành lập." Lập luận này không thể chấp nhận được. Y theo sự khảo sát của các nhà Trung Quán, tách rời khỏi tướng "thành" và tướng "thành và hoại đồng thời" đều không có tướng "hoại." Tách rời khỏi tướng "hoại" và tướng "hoại và thành đồng thời" đều cũng không có tướng "thành." Cho nên, tướng "thành" và tướng "hoại" đều là không có tự tính.

H2. Giải thích riêng biệt.

I1. Là "thành", tướng "hoại" không thành.

(2)	Nếu tách lìa khỏi sự sinh thành,	若離於成者
	Thì làm sao có sự hoại diệt?	云何而有壞
	Như lìa sự sống có sự chết,	如離生有死
	Điều này hoàn toàn không có lý.	是事則不然

Đầu tiên, đả phá tướng hoại lìa khỏi tướng thành thì không thể thành lập. Thành là sinh tướng, hoại là diệt tướng. Có sinh thì mới có tử, thành ra phải có thành thì mới có hoại. Giả sử lìa khỏi "thành", thì không thể nói có "hoại." Nếu như

lìa khỏi "thành" mà có "hoại", thì cũng giống như nói "lìa sinh mà có tử!" Lìa sinh mà có tử, dĩ nhiên là điều phi lý, cho nên nói "điều này hoàn toàn không có lý."

12. Không thể thành lập thành hoại cùng hiện hữu.

- | | | |
|------------|--|--|
| (3) | Nếu như thành, hoại cùng hiện hữu,
Làm thế nào mà có thành hoại?
Như sự sống, chết trên thế gian,
Không thể nào hiện hữu đồng thời. | 成壞共有者
云何有成壞
如世間生死
一時俱不然 |
|------------|--|--|

Tách rời khỏi thành không có hoại. Giả như thành và hoại đồng thời hiện hữu, thì có thể nói "có thành có hoại" phải không? Cái "hoại" không tách rời "thành", cái "thành" không tách lìa "hoại", cả hai hiện hữu cùng một lúc nên gọi là đồng thời. Giả như thành hoại hiện hữu cùng một lúc, thì làm sao có thể nói có thành có hoại? Thứ nhất, nếu hai pháp thành và hoại hiện hữu cùng lúc, chúng là hai pháp khác biệt, không có sự tương quan, sự "thành" không phải đối đãi để "thành", mà sự "hoại" cũng không cần đối đãi với "thành" để trở thành "hoại." Đây gọi là "đồng thời" không trở thành "đối đãi." Hơn nữa, thành và hoại là trái nghịch nhau, giống như sự sinh và tử của người thế gian, bao hàm một sự mâu thuẫn. Nói cả hai hiện hữu đồng thời thì đây là một sự phi lý. Nếu như đồng thời có sự hoại diệt, thì pháp "thành" bị pháp "hoại" hoại diệt rồi, không thể trở thành pháp "thành"; còn pháp "hoại" thì bị pháp "thành" khiến cho "thành", không thể trở thành "hoại diệt." Các pháp có tự tính thật hữu, làm sao lại có thể vừa thành vừa hoại?

13. Lìa "hoại", tướng "thành" không thành.

- | | | |
|------------|---|------------------------|
| (4) | Nếu mà rời khỏi sự hoại diệt,
Làm sao mà có sự sinh thành? | 若離於壞者
云何當有成 |
|------------|---|------------------------|

**Vả lại chưa từng có lúc nào,
Vô thường không ở trong các pháp.**

無常未曾有
不在諸法時

Cái tướng "hoại" tách rời khỏi "thành" không thể được thành lập, điều này cho chúng ta biết rằng tướng "thành", nếu tách rời khỏi "hoại", cũng không thể được thành lập. Cho nên nói: "Nếu như tách rời khỏi hoại diệt, làm sao mà có sự sinh thành?" Nếu nhất định chấp rằng tách rời khỏi "hoại" có "thành", thì cái "thành" này phải là thường trụ. Nếu đã là thường trụ thì phải là vĩnh viễn không có tướng "hoại." Nhưng trên thế gian không có một pháp nào mà không vô thường, và như vậy, có thể biết rằng vô thường biến khắp tất cả thế gian, và "chưa từng có lúc nào mà vô thường không ở trong các pháp"; tất cả đều không tách rời khỏi tướng "vô thường." Tướng "thành" không phải là thường trụ, mà chỉ là tướng an trụ trong sự lưu chuyển của các hành, là duyên khởi, là không trái ngược với pháp ấn vô thường. Cho nên tách rời khỏi tướng "hoại", tướng "thành" là bất khả đắc.

G2. Phá "ly thành", "cộng thành."

(5)	Thành, hoại hợp lại, không có thành,	成壞共無成
	Thành, hoại cách biệt, cũng không thành,	離亦無有成
	Hai sự kiện này vốn không có,	是二俱不可
	Làm sao mà có sự sinh thành?	云何當有成

Từ phần trên khảo sát, có thể thấy biết được hai tướng thành hoại, hoặc tách rời, hoặc cùng hiện hữu, đều không thể được thành lập. Hiện nay, quán sát từ hai phương diện "tương thành", "bất tương thành", tức là hai tướng thành hoại. Nếu như hổ tương thành lập, y vào tướng thành để thành lập tướng hoại, y vào tướng hoại để thành lập tướng thành. Sự hổ tương thành lập này, từ lập trường "tự tính thật hữu" là một sự kiện không thông (Hán: bất khả thông),

như phần trên đã đả phá quan niệm "hỗ tương thành lập." Giả như cho rằng hai tướng thành và hoại này không có sự tương quan mà là tách rời nhau (Hán: phân ly) thì tự thể của hai tướng thành hoại này có thể được thành lập. Thế nhưng, điều này cũng không thể được, giống như phần trên đã đả phá sự không tương đãi mà thành lập (như trong phẩm *Quán Lửa và Nhiên Liệu*). Cho nên nói: hai tướng thành và hoại hợp lại, hỗ tương thành lập cũng không có "thành", mà hai tướng cách biệt, mỗi tướng tự thành lập, điều này cũng không thể có "thành." Hoặc hỗ tương thành lập, hoặc tách rời nhau để tự thành lập, hai điều này đều là bất khả đắc, làm sao mà có thể nói có tướng thành, tướng hoại được thành lập? Trong bài kệ này, chữ thành của "không có thành" (Hán: vô hữu thành), "không thành" (Hán: vô thành), y theo sự giải thích của ngài Thanh Biện là chỉ cho sự có thể thành lập hay không thể thành lập của hai tướng thành và hoại.

G3. Phá diệt "tận", "bất tận."

(6)	Đã diệt tận ắt không thể thành, Không diệt tận cũng không thể thành, Đã diệt tận ắt không thể hoại, Không diệt tận cũng không thể hoại.	盡則無有成 不盡亦無成 盡則無有壞 不盡亦不壞
-----	---	---

Tất cả các pháp, nếu không hiện hữu thì thôi, còn nếu đã hiện hữu thì sẽ có đặc tướng của nó. Ví như "tận" là tướng diệt tận của niệm niệm không trụ của tất cả các pháp, còn "bất tận" là tướng không diệt tận của sự thường tương tục của các pháp. Dùng các tướng "tận", "bất tận" để quán sát, có thể biết rằng tự tướng của các pháp thành hoại đều không thể được thành lập. Bởi vì tướng diệt tận tức là tướng hoại, tất cả pháp đều có tướng diệt tận của nó. Diệt tận và sinh thành là hai pháp đối nghịch, cho nên nói: "Đã diệt tận ắt

không thể thành." Còn "không diệt tận" thì sao? Tất cả pháp xưa nay vốn tương tục, không gián đoạn, không mất, xưa nay vốn như thế, như vậy thì từ chỗ nào mà nói chúng được sinh thành? Cho nên nói: "Không diệt tận cũng không thể thành." Đối phương, trong sự thấy hiểu của họ, cho rằng "bất tận" tức là sinh thành. Hiện nay cho rằng tất cả các pháp xưa nay như vậy, có hình dáng như vậy, làm gì có sự sinh thành? Tận tức là tướng diệt, tất cả pháp xưa nay như vậy, vốn ở trong trạng thái diệt tận, niệm niệm không ngừng nghỉ, như vậy có gì mà lại có sự diệt tận? Cho nên nói: "Đã diệt tận, ắt không thể hoại." Quả đúng như vậy. Đã diệt tận rồi thì không còn có thể hoại diệt, mà dù không diệt tận cũng không thể biến hoại. "Bất tận" tức là thường tương tục, thường tương tục, dĩ nhiên là không thể biến hoại, cho nên nói: "Không diệt tận cũng không thể hoại."

G4. Phá pháp thể pháp tướng.

- | | | |
|------------|---|--------------|
| (7) | Nếu tách rời khỏi sự thành, hoại, | 若離於成壞 |
| | Thì sẽ không có pháp hiện hữu, | 是亦無有法 |
| | Còn nếu tách rời khỏi các pháp, | 若當離於法 |
| | Thì thành, hoại cũng không hiện hữu. | 亦無有成壞 |

"Pháp" là chỉ cho sự tồn tại của các sự tướng. Có pháp ắt phải có tướng thành hoại của nó. Giả như tách rời khỏi tướng "thành hoại" thì sẽ không có pháp. Bởi vì, không có tướng thành hoại thì nếu không phải là "không có", thì là "thường trụ." Cho nên, nếu không có sự "thành hoại", ắt sẽ không thể biết được sự tồn tại của các pháp. Đồng thời, "thành hoại" cũng không phải là một khái niệm rỗng tuếch (Hán: không hư), mà nó là đặc tính đầy đủ của một pháp, mà cũng chỉ khi nào có pháp thì mới hiển xuất tướng thành hoại của nó, cho nên tách rời khỏi "thể" của một pháp, thì cũng thể có được tướng "thành hoại." Pháp là khả tướng, thành

hoại là tướng, thành hoại và pháp là duyên khởi. Thế nhưng, đối phương chủ trương "thành hoại" và pháp thể là khác biệt, như ba tướng sinh, trụ, diệt là có ngoài các pháp (Hán: pháp ngoại biệt hữu), hai tướng "đắc và phi đắc" cũng là có ngoài các pháp. Cho nên hiện nay chúng ta từ sự không thể tách rời của "tướng" và "sở tướng" mà đả phá họ.

G5. Pháp tính "không" và "bất không."

(8)	Nếu thể tánh của pháp là không, Thì cái gì sẽ có thành, hoại?	若法性空者 誰當有成壞
	Nếu thể tánh của pháp chẳng không, Thì cũng không có sự thành, hoại.	若性不空者 亦無有成壞

Chữ "pháp" trong cụm từ "pháp tính không" là chỉ cho sự tướng cụ thể. "Không" và "bất không" là nói về "có tự thể", hoặc "không có tự thể" của sự tướng, cũng tức là "thật có pháp", hoặc "thật không có pháp." Giả sử thể tính của pháp, giống như các nhà Không Hoa Luận chấp là hoàn toàn không có (Hán: không vô), thì như vậy làm gì còn có sự thành và hoại này? Giống như nói không có hữu tình, tức là không thể nói đến có sự sinh tử. Lại giả sử như các nhà Thật Hữu Luận cho rằng tự tính của các pháp là bất không, là thật hữu, nhưng nếu thật có tự thể thì cũng không thể nói có bắt đầu "thành" và có sự hủy "hoại." Các nhà Nhất Thiết Hữu Luận chẳng phải đã cho rằng "ba đời thật có", không thể cho rằng pháp thể vốn là không mà nay mới có (sinh thành), hoặc vốn đã có rồi này diệt mất (hoại diệt) hay sao? Điều này, một cách rõ ràng là nói về sự thường trụ. Pháp thường trụ, đương nhiên, không thể nói đến sự thành hoại. Hoặc giả, có người nói: "Bốn luận nói *bất không*, không thể có sự thành hoại, *tính không* cũng không thể có sự thành hoại, có thể thấy rằng ý nghĩa cứu cánh của bốn luận không phải là *tính không*." Loại tư tưởng này là riêng của các nhà Trung Quán

Luận "ngụy tạo." Không biết rằng những học giả tự mãn nói về Tính Không là "quyết định không", tất cả đều không có, giống như "lông rùa sừng hổ", cho nên đó là phá hoại tất cả. Các nhà Trung Quán, khi nói về Tính Không, có nghĩa là không có thật tự tính gọi là Tính Không, nhưng không phải là không có duyên khởi huyễn hữu. Cái gì "tự tính không" ắt phải là từ duyên khởi hữu, cho nên có thể thành lập tất cả. Những ngôn từ của các nhà Tính Không nói ra đều được thể tục công nhận, nhưng ý nghĩa lại không đồng. Cho nên có thể dùng giả danh mà nói thực tướng, lời nói có thể tùy thuận thể tục, nhưng tâm ý không đi ngược thật tướng. Nói đơn giản, các nhà Tính Không và các nhà "phi Tính Không" không có quan điểm giống nhau.

G6. Phá "nhất thể, biệt dị."

(9)	Nếu sự thành, hoại là đồng nhất,	成壞若一者
	Điều này hoàn toàn không hợp lý,	是事則不然
	Nếu sự thành, hoại là khác biệt,	成壞若異者
	Đây cũng hoàn toàn không hợp lý.	是事亦不然

Kế đến dùng "nhất dị môn" để phá. Nói "thành hoại" là đồng nhất. Đây là điều bất khả. Nhất thể làm sao có hai tướng? Nói "thành hoại" là đồng nhất, đây là phá hoại tướng sai biệt của thành và hoại. Giả định nói "thành hoại" là khác biệt. Điều này cũng không thành. Nói khác biệt, tức là hai bên cách biệt, không có sự liên hệ. Nhưng trên thật tế, thành và hoại không thể bị chia cắt như vậy. Hơn nữa, tách rời khỏi thành, không thể nào tưởng tượng được sự hoại, mà tách rời sự hoại cũng không thể tưởng tượng được sự thành. Cái hoại mà không có thành là đoạn diệt, cái thành mà không có hoại là thường trụ. Điều này làm sao có thể xảy ra?

F2. Phá sinh diệt.

G1. Chấp sinh diệt không thành.

H1. Trách thẳng.

- | | |
|---|--|
| (10) Nếu nói: "Chính mắt thấy sinh diệt",
Mà cho rằng có thực sinh diệt,
Thì đây là do sự si mê,
Vọng tưởng, mà thấy có sinh diệt. | 若謂以眼見
而有生滅者
則為是癡妄
而見有生滅 |
|---|--|

Đối phương tạm gác lập luận "thành hoại" một bên, quay ra cho rằng trước mắt hiện thấy thế gian có sinh diệt, có sinh diệt thì không thể nói không có sự thành hoại. Cho nên Luận chủ bèn đả phá "sinh diệt" của bọn họ. Sự nhận thức các pháp qua những nhận thức thông thường "mắt thấy tai nghe" của người thế gian có sinh có diệt, cho nên kiến lập sinh diệt là có. Điều này hầu như không thể phủ nhận, đức Phật cũng chẳng thường nói đến "sinh diệt" hay sao? Kỳ thật, không phải như vậy! Chúng ta hiện đang thấy các pháp có sự sinh diệt, không phải là các pháp có cái tự tính sinh diệt này, chỉ là chúng ta từ vô thủy đến nay thác loạn điên đảo, chiêu cảm sự hiện nay thấy được cái cơ cấu cảm giác (căn thân) của các pháp, kể đến lại dùng sự thấy biết của cái tâm si vọng, y vào cái căn thân và vọng thức này, mới thấy các pháp là có sinh có diệt, rồi cho rằng sự nhận thức của sự vật vật của mình, tựa như là chính mình thấy được sự "thật sinh thật diệt." Không ngờ rằng cái tâm si vọng đang thấy sự sinh diệt không qua nổi sự quyết đoán của lý trí. Tất cả những gì do lý trí quán sát, tất cả sự sinh diệt [do vọng kiến sinh khởi] đều là bất khả đắc, rốt ráo, chỉ còn lại sự không tịch bất sinh bất diệt. Ý kiến của những người thế gian cho rằng những hiện tượng giống sự sinh diệt do cảm giác kinh nghiệm được, trong lý trí giới không thể được thành lập. Cảm giác kinh nghiệm và lý trí nhận thức, có thể nói là một sự mâu thuẫn lớn. Cho nên các nhà triết học Tây phương

cũng cho rằng các cảm giác tạp đa (hỗn tạp), vận động, khởi diệt đều là sai lầm. Thật thể của vũ trụ vạn hữu là toàn thể (nguyên vẹn), tịch tĩnh, không sinh diệt. Đây là dùng lý tính làm chủ mà gạt bỏ cảm xúc. Cũng có người cho rằng: "Tất cả cảm giác giới mà thân mệnh trực giác đến đều là chân thật. Còn lý tính mới là không hư (rỗng không), trừu tượng." Đây gọi là xem trọng cảm giác mà gạt bỏ lý tính. Thế nhưng, phần lớn bọn họ cho rằng sự vật được cảm giác là tuyệt đối bất đồng với lý tính. Các nhà Tính không, trên căn bản, bất đồng với bọn họ.

Sự trực giác từng sát na của năm căn thức (nhãn, nhĩ, ty, thiệt, thân) và ý thức, nếu như tách rời khỏi những nhân duyên sai lầm của căn, của cảnh, và của thức, đây tức là hiện lượng thể tục, của thể tục chân thật. Cái "thể tục hiện lượng" này, không tách rời khỏi đảo kiến (cái nhìn điên đảo) về tự tính, nếu y vào đệ nhất nghĩa mà nói, đây vẫn là vọng kiến điên đảo. Bởi vì sự trực giác từng sát na của nó, không thể trực giác đến sự sinh diệt. Thế nhưng, đối tượng của nó chưa từng chưa từng "bất sinh diệt." Cái nhận thức đạt được do ý thức thừa thọ trực cảm, thêm vào đó sự so sánh, suy luận, v.v..., thì mới phát giác có sinh có diệt. Sự nhận thức bình thường của ý thức về sự lưu động biến đổi của các pháp, trải qua một giai đoạn dài lâu, dưỡng thành tri thức theo thói quen, và nhân đây, chúng ta bèn cho rằng cảm giác giới có thể thấy là vì có sinh có diệt. Cái hiện thấy có sinh có diệt một cách thông thường này, nếu như tư khảo sâu hơn, thì sẽ đạt đến giai đoạn "lý tính" của các nhà triết học Tây phương. Lúc đó lại có cảm tưởng khó khăn về sự sinh diệt. Nguyên nhân là trực cảm kinh nghiệm của thể tục hiện lượng có sự sai lầm của tự tính kiến, đó là chấp trước của một điểm (cảnh giới). Trực giác đến sự vật ở thời gian này, không gian này là "như vậy." Cái trực cảm "như vậy" này là nguồn gốc của nhận thức, ảnh hưởng đến sự tư khảo lý tính của ý thức,

cho nên trí thức cao cấp của ý thức cũng không thể tách rời khỏi tự tính kiến. Một cách tổng quát, cũng vẫn đem những sự nhận thức được, nhận là thật có, hoặc là không có, là nhất thể, hoặc là biệt thể, là an trụ, hoặc là biến động. Các loại tư khảo lý tính như vậy, xung đột với những sự nhận thức thông thường, hoặc hoàn toàn không khế hợp với diệt, do đó sự sinh diệt trở thành có vấn đề. Các nhà Tính Không, từ nguồn cội của sự nhận thức, chỉ ra sự lầm lạc của họ. Sự trực quán từng sát na của năm căn thức và ý thức, trực tiếp cảm giác, đều có những thành phần sai lầm (điều này khác biệt với các nhà Thật Hữu Luận). Thật hữu, độc hữu, thường hữu, trên căn bản là không đúng. Cho nên ảnh hưởng ý thức, ảnh hưởng tư tưởng, đẩy lên vọng chấp thật có rằng các pháp thật có sinh diệt. Phật pháp tìm cầu tự tính, thấy là bất khả đắc, tức là phá trừ cái loại điên đảo căn bốn này, chứ không phải phủ nhận sinh diệt, mà chỉ là muốn chứng tỏ rằng sự vọng chấp thật có của đối phương là bất khả đắc. Cho nên thật có sinh diệt [bất khả đắc] này, căn bệnh là do tự tính kiến. Nếu như thấu rõ tự tính là bất khả đắc, thì có thể đạt đến "tất cả pháp bốn tính là không." Từ Tính Không, chánh quán tất cả, biết rõ tướng như huyễn của các pháp. Sự mâu thuẫn giữa cảm giác và lý tính đều bị thủ tiêu. Từ duyên khởi như huyễn, không phá hoại thế gian này mà đạt đến Tính không thắng nghĩa, đây là trung quán nhị đế vô ngại. Các học giả thế gian, trong cảm giác không thể thông đạt "không tướng vô tự tính", cho nên trong lý tính, ắt không thể hiểu rõ tướng sinh diệt của duyên khởi huyễn hóa. Kết quả, người xem nặng lý tính, gạt bỏ cảm giác qua một bên, người xem trọng cảm giác, gạt bỏ lý tính qua một bên, cả hai bên đều không thể điều hòa nhau. Chỉ có Phật pháp, chỉ có những nhà Tính Không trong Phật pháp, mới có thể chỉ ra chỗ nào là nơi bế tắc của vấn đề, thì mới có thể chánh kiến thật tướng của các pháp.

H2. Biệt phá.

I1. Pháp phi pháp không sinh.

(11)	Từ pháp, không thể sinh ra pháp,	從法不生法
	Cũng không thể sinh ra phi pháp,	亦不生非法
	Từ phi pháp, không sinh ra pháp,	從非法不生
	Cũng không thể sinh ra phi pháp.	法及於非法

Đối phương không hiểu rõ thâm ý của Luận chủ ở đâu, cho rằng Luận chủ phủ định sinh diệt, bèn không nguyện ý tiếp thọ. Bởi thế, Luận chủ lại tiếp tục đả phá [quan niệm về] sinh diệt của họ, khiến cho họ hiểu rõ sự khó khăn của chính mình. Hai bài kệ dưới đây chỉ phá "sinh", chứ không phá "diệt", bởi vì diệt là sự phủ định của sinh, sinh không thành, dĩ nhiên diệt cũng không thành. Pháp là sự vật thật có tự tướng, phi pháp là "phi thật", là "vô tự tướng." Đây là kiến giải của đối phương. Hiện nay chúng ta đả phá như sau: Pháp có tự tướng, tức là tự thể tồn tại. Thật pháp có tự thể tồn tại và pháp tư hữu, mỗi bên đều thật có. Không có khả năng tương sinh (cái này sinh ra cái kia và ngược lại), cho nên từ pháp không sinh ra pháp. Nếu pháp là thật có, không thể sinh ra pháp "thật không có", và nếu đã là "thật không có", cũng không thể gọi là sinh. Cho nên từ pháp không thể sinh ra "phi pháp." Từ "có" sinh ra "không", đương nhiên là bất khả đắc, từ "không" sinh ra "có", tương tự, cũng là bất khả đắc. "Không", làm gì có công năng sinh? Cho nên từ "phi pháp" không sinh ra pháp. Từ "không" sinh "có" còn không có khả năng, từ "không" sinh ra "không" lại càng đáng buồn cười hơn. Cho nên, từ "phi pháp" không thể sinh ra "phi pháp."

I2. Tự tha cộng không sinh.

(12)	Một pháp, không thể nào tự sinh,	法不從自生
-------------	---	-------

**Cũng không thể từ pháp khác sinh,
Cũng không do hai pháp cộng sinh,
Như vậy làm sao mà có sinh?**

亦不從他生
不從自他生
云何而有生

"Pháp" không từ tự thể sinh. Sinh tức là có năng sinh và sở sinh, không thể nói là "tự." Nói "tự" thì không thể nói sinh. Nếu như không có tự thể, thì từ "tha thể" mà sinh ra? Pháp có tự thể mới có thể tương đãi với "tha" mà nói sinh. Tự thể đã không có, thì không thể có sự tương đãi đối với "tha." Không có "tự" thì không có "tha", cho nên pháp cũng không từ "tha" mà sinh ra. Tự tha cách biệt cũng không thể sinh, tự tha hòa hợp với nhau thì làm cách nào lại có thể sinh? Cho nên pháp cũng không từ "tự và tha" mà sinh ra. Một mình "tự", một mình "tha" và "tự tha hòa hợp" đều không thể sinh, làm sao lại còn có thể nói "có sinh?" Đối phương chấp có sinh diệt, hiện nay dùng hai môn (tự, tha) kiểm điểm sơ lược, ắt biết rằng sự sinh có tự tính không thành!

G2. Chấp sinh diệt có lỗi.

H1. Nêu lỗi của "đoạn thường."

**(13) Nếu như chấp thủ vào các pháp,
Thì sẽ rơi vào thường, đoạn kiến,
Nên biết, các pháp bị chấp thủ,
Hoặc là thường, hoặc là vô thường.**

若有所受法
即墮於斷常
當知所受法
為常為無常

Nếu cố chấp các pháp là thật sinh thật diệt, tức là có lỗi về sự "đoạn, thường." Nếu như có sở thọ, thì sẽ có sở thủ vào các pháp được nhận thức, có sở thủ thì sẽ có sự chấp trước. Cho rằng pháp này nhất định là như vậy, sinh khởi kiến chấp (cho rằng cái thấy của mình là đúng). Sinh khởi cái nhìn (Hán: kiến địa) thật có tự tính, "chấp thọ vào các pháp", thì nếu không bị đọa vào đoạn kiến, thì cũng sẽ đọa vào thường kiến, rơi vào hai biên kiến là đoạn và thường. Nên biết rằng,

hễ có pháp bị chấp thọ chấp thủ thì sẽ phạm vào lỗi "thường", tức là thường kiến, hoặc "vô thường", tức là đoạn kiến. Chúng ta có thể không chịu suy tư sâu hơn, tự cho rằng không phải thường kiến đoạn kiến, nhưng một phen suy tư sâu sắc, vì bị lý luận bức bách, thì sẽ không thể không rơi vào đoạn thường. Đức Phật nói pháp trung đạo, hoặc đối với hành vi thái độ mà nói trung đạo, hoặc đối với sự lý mà nói trung đạo. Trung đạo, trên mặt sự lý, bất đoạn bất thường rất được xem trọng. Đoạn thường là hai cực đoạn, nếu rơi vào hai kiến chấp đoạn thường thì không thể chánh kiến thật tướng của các pháp. Cho nên đức Phật phá trừ hai kiến chấp đoạn thường, hiển xuất trung đạo "phi đoạn phi thường." Lý do để trở thành thường kiến đoạn kiến là vì chúng sinh có tự tính kiến, chấp thủ các pháp có tự tính chân thật. Muốn xa lìa lỗi lầm của hai biên kiến này cần phải lý giải sâu xa ý nghĩa "tất cả pháp Tính không", và từ Tính không mà ngộ nhập trung đạo.

Thọ có hai loại. Một là tín thọ. Chúng sinh chưa đạt được kiến giải về Tính không, cho nên thọ tức là vọng chấp, thọ tức là đoạn thường, tất cả đều là sự điên đảo. Cho nên trong Phật pháp nói "tất cả không thọ." Rốt ráo, đối với các nhà Tính Không, có thọ hay không có thọ? Duyên khởi không có tự tính, chẳng phải cũng là thọ hay sao? Có thọ, chẳng lẽ không phải là đoạn thường? Các nhà Tính Không, không thọ [nhận] sự phản trách của đối phương. Bởi vì chấp có tự tính, như đây quyết định là như đây, không thể là như kia, như kia nhất định là như kia, không thể là như đây. Như vậy, vấn đề là tại vọng chấp sinh khởi phân biệt, hoặc tín thọ (tín nhận) mà không chịu suy tư sâu sắc, chung quy, không thể tránh khỏi hai lỗi đoạn và thường. Các nhà Tính Không nói về Duyên khởi tính không, đặc biệt là muốn chỉ rõ lỗi lầm của chúng sinh ở chỗ nào, muốn cho người nghe phản tỉnh, biết rằng tự tính là bất khả đắc. Vì muốn chúng sinh xa lìa

các kiến chấp cho nên nói về Không, dùng "ngăn chặn" để hiển bày, chứ không phải bảo người khác không xa lìa kiến chấp mà chấp trước vào Không. Cho nên nói: "dùng âm thanh để ngăn chặn âm thanh, chứ không phải để cầu âm thanh." (Hán: dĩ thanh chỉ thanh, phi cầu thanh dã 以聲止聲非求聲也). Các hành giả tu học Tính Không, chưa đạt đến hiện chứng, tức là lúc chưa phá trừ được tự tính kiến, xem trọng "tự tính không", đang lúc lý giải về sự bất khả đắc của "tự tính hữu", tin nhận các loại pháp tướng, thường thường quả trách vọng kiến của tự tâm, dần dần sẽ dẫn phát đến trình độ giống như liễu ngộ về "nhị đế vô ngại." Giống như đạt đến sự giác ngộ về "không vô tự tính", thì có thể xuất tục, chánh kiến tướng duyên khởi như huyễn như hóa. Đến lúc đó, tất cả kiến lập như thật, không còn khởi lên quan niệm "tự tướng tự hữu", mà bị rơi vào "đoạn thường" nữa.

Như thuận theo chân tướng của pháp duyên khởi mà thọ, thì các nhà Tính Không không phủ nhận, nếu không sẽ trở thành không kiến của các nhà Hoài Nghi Luận. Những học giả ở trong cũng như ở ngoài Phật giáo, từ cái nhìn như thế này như thế kia, cũng tự cho rằng lý trí đạt đến ý nghĩa thậm thâm, tự cho rằng "lìa chấp mà giảng nói (Hán: ly chấp ký thuyết 離執寄詮)" là cảnh giới khác biệt với thế tục. Thật ra, những gì người đời công nhận là "chân thật như vậy", là do sự triển chuyển truyền đạt, là cảnh giới do ý thức chung của nhân loại nhận thức, do ngữ ngôn của nhân loại biểu đạt, chứ không phải đến từ sự tìm hiểu rốt ráo sự vật có phải là như thế, hay không như thế. Cho nên thế tục vẫn hoàn là thế tục, chỉ là không thấy được sự chân thật, chứ chúng ta không ngăn chặn sự tồn tại của thế tục. Cho nên Kinh nói: "Đức Phật không tranh luận với thế tục." Giống như loại học giả vừa đề cập ở trên, không xa lìa tự tính kiến, mà lại cho rằng cứu cánh chân thật chính là như vậy. Bọn họ tự cho rằng đó là thắng nghĩa do lý trí đạt được, nhưng nếu phải trả lời như

thế này hoặc như thế kia, thì bọn họ ắt sẽ cho rằng đó là đoạn, hoặc là thường. Các nhà Tính Không, từ sự khảo sát chân thật, thâm nhập cứu cánh, thấu rõ [cái gọi là] chân thật tự tánh, trên căn bản, là bất khả đắc. Trên phương diện thắng giải, tất cả ngôn từ, tư duy đều không thể đạt đến, xa lìa tất cả hý luận, gọi đó là Không. Các nhà Tính Không thấy rõ tất cả sự vật, trên phương diện thắng nghĩa, không thể nào có được sự "chân thật hữu", hoặc "vi diệu hữu." Thế tục vẫn là thế tục, các pháp duyên khởi như huyễn, hỗ tương lệ thuộc đối đãi mà giả gọi là như thế. Sự sinh của pháp duyên khởi, có thể sinh nhưng không trái ngược với diệt. Duyên khởi hỗ tương đối đãi, có tính chất mâu thuẫn tương đối, tương đối nhưng không phải là cô lập, mà cũng không tách rời nhau, giả gọi tất cả đều thành lập. Nếu như từ lập trường "chân thật hữu", thì các nhà Tính Không, trên căn bản, sẽ không cần phải trả lời [đối phương] là như thế này, hoặc như thế kia. Bởi vì duyên khởi tính không, trên căn bản, không phải là điều mà người bình thường có thể tưởng tượng là như thế này, hoặc như thế kia. Cho nên các nhà Tính Không, như thật kiến lập, mà không rơi vào thường, cũng không rơi vào đoạn. Các nhà Tính Không, do "Thắng nghĩa không" mà nổi danh, nhưng đặc biệt, lại dung hợp với sự hiểu biết thông thường của thế tục. Chân không ngại tục, như thế, các nhà Tính Không mới có thể "danh phù kỳ thật."

H2. Nêu lên lỗi "đoạn thường."

I1. Nêu lên sự "tự thị" của đối phương.

- | | |
|--|----------------------------------|
| (14) Theo chúng tôi: "Kẻ thọ các pháp,
Sẽ không rơi vào thường, đoạn kiến,
Vì sự tương tục của nhân quả,
Cho nên không đoạn cũng không thường." | 所有受法者
不墮於斷常
因果相續故
不斷亦不常 |
|--|----------------------------------|

Đối phương, vì không hiểu rõ lập trường của Luận chủ là "Kẻ chủ trương có pháp "bị cảm thọ" sẽ rơi vào thường đoạn kiến", cho nên vẫn cho rằng: " "Đoạn thường" là lỗi lầm của những kẻ không biết kiến lập khéo léo, còn như chúng tôi (đối phương) đề cập đến "các pháp bị cảm thọ" đúng với tiêu chuẩn là "sẽ không rơi vào thường đoạn kiến." Đây là bởi vì pháp mà chúng tôi thọ thủ là "nhân quả tương tục." Nhân diệt, quả sinh, trước sau tương tục, có tính chất liên tục, không phải hễ diệt là vĩnh viễn diệt, cho nên không phải là đoạn diệt. Nếu như vậy, chẳng lẽ các pháp bị cảm thọ không phải là "không đoạn cũng không thường" hay sao? Đức Phật nói các pháp duyên khởi là nhân quả tương tục. Cái này sinh nên cái kia sinh, cái này diệt nên cái kia diệt; có sinh có diệt, cho nên đây là trung đạo, không đoạn không thường. Đức Phật nói như vậy, chúng tôi cũng nói như vậy, lẽ nào có thể nói là không đúng?"

Trên đây là kiến giải chung của một nhóm học giả tự mãn, đặc biệt là các học giả ở vùng Tây bắc Ấn độ (Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, Duy Thức, v.v...), dùng giáo thuyết "tâm tâm tương tục" để thành lập "nhân quả tương tục không đoạn không thường" xuyên qua chủ trương "chủng tử hiện hành hỗ tương sinh khởi (Hán: chủng hiện tương sinh, 種現相生)." Thế nhưng, từ cái nhìn của các nhà Trung Quán, đối phương nói về nhân quả tương tục, nếu không đoạn thì là thường, nếu không thường thì là đoạn, thử chung cũng không thể tránh khỏi lỗi lầm. Phẩm *Quán Nghiệp Báo* nói: "Như bạn đã phân biệt ở trên, điều này đưa đến nhiều lỗi lầm" (17.12ab). Lỗi lầm nào? Ở đây chưa nói rõ. Hiện nay, dựa trên sự lập luận "không thường không đoạn" của đối phương mà nêu lên sự đả phá.

I2. Nêu lên lỗi lầm của đối phương.

J1. Đoạn diệt quá bất ly.

K1. Vô thường diệt.

- | | |
|---|--|
| (15) Nếu cho rằng: "Bởi vì nhân quả,
Sinh diệt tương tục nên không đoạn",
Nhân đã diệt không thể tái sinh,
Vậy nhân này phải là đoạn diệt. | 若因果生滅
相續而不斷
滅更不生故
因即為斷滅 |
|---|--|

Đối phương nói có "nhân quả", có "sinh diệt", nhân diệt quả sinh tương tục không đoạn. Có thể nói rằng bọn họ không có lỗi lầm gì về "thường trụ", thế nhưng, khi bọn họ nói về "bất đoạn" thì điều này có vấn đề.

Trước tiên, từ "vô thường diệt" đã phá. "Diệt" có hai loại: một là sát na diệt, một là phần vị diệt. Nếu như sát na không thể tách rời khỏi lỗi lầm về đoạn thường, thì trong sự tương tục, cũng không thể tránh khỏi lỗi lầm [về đoạn thường]. Thử hỏi: Cái "nhân pháp" này diệt rồi, còn hay không còn tồn tại? Có thể hay không thể sinh trở lại? Như tạo các thiện nghiệp, chiêu cảm thiện báo, sau khi chiêu cảm quả báo, cái công năng chiêu cảm thiện nghiệp này, có phải cũng đã bị diệt mất? "Không diệt" có lỗi "thường trụ." Nếu đã thừa nhận nhân quả sinh diệt, đương nhiên [công năng] là [bị] diệt. Công năng của nhân đã bị diệt rồi, có còn sự tồn tại hay không? Cái nghiệp đã chiêu cảm quả báo, diệt rồi không còn sinh trở lại, đây là điều mà đối phương cũng đã thừa nhận. Lại như, một niệm tâm trước đã diệt, một niệm tâm sau sinh khởi, niệm trước còn sinh trở lại hay không? Điều này không thể được, bởi vì niệm tâm sau không phải là sự sinh trở lại của niệm tâm trước. Như vậy, tuy nói là quả sinh ở niệm sau, nhưng thật sự, nhân đã diệt ở niệm trước. "Nhân pháp" đã diệt mất, không còn sinh trở lại, cái nhân này chẳng phải đã trở thành đoạn diệt rồi hay sao? Đối phương

nói có "nhân quả tương tục, không đoạn không thường", nhưng thật ra cũng không tách rời khỏi đoạn diệt.

K2. Niết bàn diệt.

(16)	Nếu các pháp trụ nơi tự tánh,	法住於自性
	Thì không nên có sự có, không,	不應有有無
	Hơn nữa, Niết Bàn diệt sinh tử,	涅槃滅相續
	Cũng sẽ rơi vào chỗ đoạn diệt.	則墮於斷滅

Ngài Thanh Mục nói hai câu trên (16ab) nêu lên lỗi lầm về thường trụ của Hữu Bộ. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ nói "nhân thể", sát na diệt rồi, không thể tái sinh, có thể nói là "đoạn diệt", thể nhưng, mỗi pháp thường an trụ trong tự tính. Quá khứ, tuy đã vào quá khứ, nó (pháp đó) vẫn là như thế. Đối với loại tư tưởng "tác dụng tuy diệt, pháp thể thường trụ" này, Luận chủ vạch rõ lỗi lầm về thường trụ là không thể "từ hữu biến thành vô." Hiện nay, chúng ta sẽ không giải thích như vậy, ở đây, ước định một phần học giả chủ trương "Niết bàn diệt" mà đả phá. Pháp nhân quả, nếu có tự tánh, mỗi pháp an trụ trong tự tánh của nó, cho rằng nó xác thực là như vậy, là có thật tự tánh. Nếu như thế thì sẽ không có sự sinh, vốn không mà nay có, và cũng không thể có sự diệt, từ có trở thành không. Nhân quả đã có tự tánh, ắt là không có khả năng sinh diệt. Đối phương đối với vấn đề sinh tử tương tục, dùng lý do nhân quả sinh diệt, tự cho là không thường, họ không hề nghĩ rằng Niết bàn là từ hữu đến vô. Như các hành của nhân quả sinh diệt, xác định là có tự tính, phiền não là chân thật, như vậy câu "Niết bàn diệt phiền não, diệt sinh tử tương tục" có phải cũng là rơi vào đoạn diệt hay sao? Các hành tương tục là pháp nhân quả có thật tự tánh, tu tập đối trị đạo, viễn ly sự trói buộc, nhân quả tương tục không còn sinh khởi, nếu đây không phải là đoạn diệt thì là cái gì?

J2. Tương tục hữu không thành.

- | | |
|--|----------------------------------|
| (17) Nếu cái hữu trước đã bị diệt,
Thì sẽ không có cái hữu sau,
Nếu cái hữu trước không bị diệt,
Thì cũng không có cái hữu sau. | 若初有滅者
則無有後有
初有若不滅
亦無有後有 |
| (18) Nếu cái hữu trước đang bị diệt,
Mà lúc đó, hữu sau sinh ra,
Vậy lúc diệt đi là một hữu,
Và lúc sinh ra là một hữu. | 若初有滅時
而後有生者
滅時是一有
生時是一有 |
| (19) Nếu cho rằng: "Hai pháp sinh, diệt,
Là sẽ xảy ra cùng một lúc",
Như vậy, khi ấm này đang chết,
Tức cũng là ấm này đang sinh. | 若言於生滅
而謂一時者
則於此陰死
即於此陰生 |
| (20) Như vậy, không thể trong ba đời,
Tìm sự tương tục của sự hữu,
Nếu như, ba đời đã không có,
Làm sao có tương tục của hữu? | 三世中求有
相續不可得
若三世中無
何有有相續 |

Các nhà chủ trương "nhân quả sinh diệt tương tục", tự đề cao "không đoạn không thường", đã không tránh khỏi lỗi lầm là "đoạn diệt", đương nhiên, họ cũng không thể thành lập "nghiệp quả tương tục." Tương tục, ở đây ước định sự liên hệ trước sau của sinh mệnh mà nói. Như hiện nay, sinh mệnh thế gian, cùng với sinh mệnh đời sau thọ quả báo cõi trời, ở giữa có tính liên hệ thì gọi là tương tục. Trong kinh nói "ba đời tương tục", đây là ước định sinh mệnh đời trước đời sau mà nói. Trong sự tương tục, một sinh mệnh trước gọi là sơ hữu, một sinh mệnh sau gọi là hậu hữu. Tát Bà Đa Bộ (Hữu Bộ) thành lập bốn hữu là: bốn hữu, tử hữu, trung hữu và hậu hữu. Trên thật tế cũng chỉ có hai hữu là sơ hữu và hậu hữu. Hữu là sự tồn tại của sinh mệnh, là sự tương tục. Thế nhưng, những người tự mãn (Hán: hữu sở đắc) với chủ

trương "nhân quả sinh diệt", trên thật tế, không thể thành lập sự tương tục. Bởi vì, giả như sơ hữu đã diệt, như vậy là không có hậu hữu. Sơ hữu là nhân, hậu hữu là quả. Sau khi sơ nhân (nhân trước) đã diệt, tức là không có nhân để có thể sinh hậu quả (quả sau). Hậu hữu không có nhân, không có nhân không thể có quả, cho nên nói không có hậu hữu. Nếu nói có hậu hữu, như vậy sẽ có lỗi là có hai sinh mệnh hiện hữu cùng một lúc. Một là sinh mệnh vốn có, một là sinh mệnh vừa được sinh ra. Tại cùng một thời điểm, một hữu tình có hai cái sinh mệnh, chúng ta có thể tưởng tượng điều này hay không? Đối phương, để cứu vãn tình hình, bèn nói: "Sự xuất sinh của sinh mệnh mới ở vị lai, không phải đợi sinh mệnh hiện tại diệt mất rồi mới sinh, mà cũng không phải là sinh mệnh hiện tại chưa diệt mà sinh. Lúc mà sinh mệnh hiện tại đang diệt, cũng chính là lúc mà sinh mệnh mới được sinh. Giống như hai đầu của một đòn cân đồng thời cao thấp, cho nên không phạm vào lỗi mà đoạn văn trên vừa nêu ra." Thế nhưng, câu trả lời này rất thiếu sự suy ngẫm. Lúc sơ hữu đang diệt, có thể nói là lúc hậu quả đang sinh hay không? Thời gian là y vào pháp mà kiến lập, đây là điều mà đối phương công nhận. Như vậy, có sinh có diệt, thì phải có lúc sinh và lúc diệt. Có lúc sinh và lúc diệt, làm sao lại có thể nói "lúc đó." Cho nên, nói lúc sơ hữu diệt, mà lại có hậu hữu sinh khởi, như vậy là đã có hai lúc, và hai hữu. Lúc diệt có một cái hữu, lúc sinh cũng có một cái hữu. Rõ ràng là có hai cái sinh mệnh, hai điểm thời gian, đối phương làm sao có thể nói là lúc sơ hữu diệt cũng là lúc hậu hữu sinh! Từ sự sinh diệt của hai hữu, đả phá sự đồng thời. Ngược lại, từ sự đồng thời [của đối phương], phủ định hai hữu của họ. Cho nên, giả sử sinh tử hiện hữu đồng thời (Hán: nhất thời), thời và pháp hỗ tương nương tựa và không tách rời nhau, pháp cũng chỉ có thể là một pháp mà thôi. Như vậy, phải là một cái thân ngũ ấm lúc chết (tử), thì cũng tức là một cái thân ngũ ấm này đang sinh. Giả định, kẻ chết là một người ở hiện tại, thì kẻ

sinh cũng phải là kẻ này [được] sinh. Như vậy, tử hữu cũng là sinh hữu, là một cái hữu giống nhau (đồng nhất). Sinh tử như vậy, trên căn bản, không thể nào nói đến sự tương tục. Hai thời hai hữu, không thể nào nói đến sự tương tục, đồng thời một hữu, cũng không thể nói đến sự tương tục. Rốt ráo, làm thế nào để thành lập sự tương tục của nhân quả? Hữu trước diệt, hữu sau sinh, lúc diệt tức là lúc sinh, đây cũng tức là ba đời (Hán: tam thế). Trong ba đời này, tìm cầu sự tương tục của "hữu" đều là "bất khả đắc." Điều này đã được đề cập ở phần trên. Không thể thành lập, có thể thấy rằng đối phương không thể tránh khỏi lỗi "đoạn diệt." Điều này cũng cho thấy rõ rằng các nhà Tự Tướng Thật Hữu không lý giải Tính Không, có chỗ chấp thủ, trước sau vẫn không thể tránh được lỗi đoạn thường.

Bài kệ này không những đả phá tổng quát nhân quả tương tục của đối phương, mà còn hiển thị chánh nghĩa. Từ vô thủy đến nay, hữu tình không có thật trí để quán sát duyên khởi như huyễn của tam hữu (ba cõi), cho nên đã ở trong biển tam hữu, tương tục không gián đoạn. Hiện nay, dùng chánh trí, đối với tam hữu, quán sát truy cầu cái tướng tương tục của cái hữu này, trên căn bản, là bất khả đắc. Trong ba đời đã không có, thì ở chỗ nào mới tìm được tự tướng của sự tương tục của tam hữu? Cho nên tất cả "tất cánh không", không thể chấp thủ. Nếu có chỗ chấp thủ, ắt không thể tránh khỏi lỗi "đoạn thường", ắt cũng không thể thấy được sự "không đoạn không thường" của duyên khởi thật tướng.

Phẩm 22. Quán Như Lai

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

Những bậc thể ngộ thật tướng tịch diệt bao gồm các vị thánh ba thừa là Thanh Văn, Duyên Giác và Như Lai. Nhưng Duyên Giác là bậc tự chứng ngộ, không chú trọng đến ngôn giáo, không xuất hiện vào đời có Phật, bởi vậy các giáo điển căn bản của Đức Thích Tôn ít khi đề cập đến. Còn các vị Thanh Văn thì nương vào giáo pháp của Đức Như Lai mà hiện chứng chân lý. Phật Pháp lấy Đức Như Lai làm chủ yếu, cho nên ở đây sẽ chuyên bàn về Như Lai. Như Lai là biệt hiệu của Đức Phật, tiếng Phạn gọi là Tathagata. Chữ này vốn có ba nghĩa: (1) y như pháp tướng mà giải nói, (2) y như cái dạng nguyên sơ của các pháp thật tướng mà giải ngộ, (3) chứng ngộ pháp tướng như thực mà đến. Bình thường nói: "Tu đạo như thực, đến thành chính giác" (Hán: Thừa như thực đạo, lai thành chính giác 乘如實道, 來成正覺), là một giải thích về Như Lai. Tuy có ba lối giải thích, nhưng thông thường lại phiên dịch thẳng là Như Lai. Ngoại đạo cũng dùng từ "Như Lai" này, nhưng họ chỉ xem đó là một tên gọi khác của Phạm Ngã. Như như bất biến (như), tới lui trong ba cõi (lai), đây chính là cái thần ngã. Ý nghĩa Như Lai có thể từ hai phương diện mà nói: (1) từ phương diện giả ngã của Đức Phật mà nói, như Đức Thích Ca Như Lai thị hiện ở Ấn Độ, (2) từ phương diện thể tánh, tức là cái "làm cho Đức Như Lai là Đức Như Lai", điều này gồm chung tất cả Phật. Trên các phương diện tới lui, ra vào, nói năng, Đức Như Lai ở thể

gian, tánh chất của ngài cũng giống như tất cả hữu tình, chẳng qua là bị nhiễm ô hay không bị nhiễm ô mà thôi. Hữu Bộ cho rằng: "Trong sự hòa hợp của năm ấm chỉ có cái giả ngã mà không có Đức Như Lai chân thật." Độc Tử Bộ nói: "Đối với ngoại đạo mà nói thì không thể nói là có Như Lai, nhưng Đức Phật cũng nói về ngã, như vậy không thể nói là không có Như Lai (ngã)." Cho nên họ chủ trương Đức Như Lai tức là cái bất khả thuyết ngã không phải uẩn không lìa uẩn (Hán: Bất tức uẩn bất ly uẩn). Cái giả ngã của Hữu Bộ không tránh khỏi sự làm tổn giảm cái ngã duyên khởi, còn cái chân ngã của Độc Tử Bộ không tránh khỏi sự làm tăng ích cái ngã duyên khởi. Cái chân ngã bất khả thuyết của Độc Tử Bộ so với lập luận của ngoại đạo cho rằng Như Lai là tên gọi khác của thần ngã, là cá thể thống nhất của những sự hoạt động của thân tâm, trên thực tế, không khác nhau mấy. Có thể nói nội dung của cái ngã của Độc Tử Bộ là cùng một dòng tư tưởng với ngoại đạo. Phẩm này đả phá vọng kiến về Như Lai cũng là theo nghĩa này mà phá. Bàn về thể tánh của Như Lai, từ lập trường của đạo đế, dùng năm phần pháp thân của Đức Như Lai làm Như Lai; vì có năm phần pháp thân này, nên được gọi là Như Lai (Phật). Những học giả tiền phong của Đại Thừa đem sự thể hiện Không Tánh của các pháp làm Đức Như Lai. Cho nên thấy được Tánh Không của duyên khởi tức là thấy Phật. Nếu muốn lễ lạy Đức Như Lai phải nên quán sát Tánh Không của các pháp. Tánh Không tức là thật tướng của Như Lai, không thể dùng ngôn ngữ diễn tả. Chẳng qua, từ phương diện "tức là Tánh Không mà là duyên khởi" có thể nói Như Lai xuất thế, Như Lai xuất gia, Như Lai thuyết pháp, Như Lai có cha mẹ, Như Lai có sự già bệnh, đây cũng chính là Như Lai không chướng ngại nhân gian chính giác trong Tánh Không. Có một số học giả cho rằng trong thân của hữu tình có cái chân ngã không phải năm ấm không lìa năm ấm, đây là cái mà tất cả chúng sinh đều có và là kẻ liên lạc bất diệt trong sự lưu chuyển sinh tử.

Cái (chân ngã) này có thể gọi là Như Lai. Như Lai vốn là tên gọi khác của hữu tình, hoặc của cái ngã, cho nên đã trở thành một danh từ rất phổ biến.

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

Phật Giáo Đại thừa hậu kỳ, từ lập trường chúng sinh cùng chư Phật bình đẳng, dùng Như Lai Tạng, Như Lai Giới, Như Lai Tánh làm bản thể để nương tựa, từ đó thuyết minh sự lưu chuyển sinh tử, sự hoàn diệt Niết Bàn, v.v... Như Lai mà họ chủ trương tuy cũng được tô điểm một ít màu sắc Tánh Không, nhưng trên thực tế, hợp dòng với Như Lai của Thần Ngã Luận. Như Lai mà Phạm Ngã Luận đề cập đến cũng là thực thể của chúng sinh, là bản thể của vũ trụ. Sự khác biệt giữa các nhà Tánh Không trong Phật Giáo trung kỳ và Phạm Ngã Luận là từ trong thẳng nghĩa để, quán sát thực ngã tánh của ngoại đạo là bất khả đắc mà đạt đến tất cả pháp tánh không tịch. Sự không tịch là ngữ ngôn này quyết không

thể đem nó làm thực thể của vạn hữu. Trên phương diện thể tục, các nhà Tánh Không thuyết minh Như Lai không có tự thể, chỉ là sự giả danh của pháp duyên khởi. Sự giả danh này cũng không thể tưởng tượng nó là cái thực thể như như bất biến. Chỉ vì một số học giả không hiểu rõ ý nghĩa trung đạo của Tánh Không cho nên đã đi lầm vào con đường của thuyết Phạm Ngã Luận. Tự tánh kiến, căn bản của sự sinh tử, quả thật có cái sức mạnh đáng sợ như vậy!

D3. Đoạn chứng.

E1. Quán Như Lai.

F1. Phá hữu tánh vọng chấp.

G1. Biệt quán thọ giả không.

H1. Phá ngũ cầu.

(1)	Không phải ấm, không rời các ấm, Đây không trong kia, và ngược lại, Như Lai cũng không có năm ấm, Như vậy nơi nào có Như Lai?	非陰不離陰 此彼不相在 如來不有陰 何處有如來
------------	--	--

Ngoại đạo nói Như Lai là một tên gọi khác của thần ngã; Phật pháp nói đến việc Như Lai xuất thế, thuyết pháp; nhân đây, có người cho rằng Như Lai là thật có. Vì đã có những sự chấp trước giống nhau như: chân thật hữu, vi diệu hữu, v.v..., cho nên hiện nay chúng ta khảo sát xem thử Như Lai mà đối phương tưởng tượng đó là thật hay không. Như Lai y vào năm uẩn mà kiến lập, cho nên chúng ta dùng năm môn để tìm cầu:

(1) Không thể nói năm ấm là Như Lai: Giả sử năm ấm là Như Lai, năm ấm là pháp sinh diệt, thì Như Lai cũng là pháp sinh diệt. Nếu Như Lai là pháp sinh diệt thì đây là phạm vào lỗi [Như Lai] là pháp hữu vi vô thường. Điều này

đối phương không thể thừa nhận, cho nên nói là "không phải ấ."

(2) Tách rời khỏi năm ấ cũng không thể nói có Như Lai: Giả sử tách rời khỏi năm ấ mà có Như Lai, như vậy, không nên dùng hành tướng của năm ấ để nói về Như Lai. Nếu thế, Như Lai trở thành một sự tưởng tượng huyền hoặc, mà cũng không thể đối với thân của Như Lai nói tướng sinh diệt. Nhưng nếu không có tướng sinh diệt thì hoặc là không hiện hữu, hoặc là thường trụ. Thật tại thường trụ không sinh không diệt, thật tại là sự điên đảo không thấy được trung đạo. Rơi vào thường [kiến], cho nên nói "không là ấ."

(3) Như Lai không ở trong năm ấ: Giả như nói Như Lai ở trong năm ấ, điều này cũng giống như một người ở trong phòng, hoặc linh hồn ở trong thân thể. Nếu đã có kẻ an trụ (Như Lai) và chỗ an trụ (năm ấ), thì sẽ thành hai pháp khác biệt. Hai vật khác thể (tính), năm ấ có sinh diệt, Như Lai không sinh diệt, vẫn là rơi vào lỗi thường kiến.

(4) Năm ấ không ở trong Như Lai: Giả như trong Như Lai có năm ấ, điều này cũng là hai pháp thể tánh khác biệt, phạm vào lỗi thường kiến, cho nên nói: "đây không trong kia và ngược lại." Hai câu (1a và b) này, vốn là một lối giải thích khác của "là ấ có ngã", thừa nhận có thể tánh khác biệt, nhưng lại không là nhau mà thường ở trong nhau.

(5) Năm ấ không thuộc về sở hữu của Như Lai: Điều này vẫn là biệt thể, nhưng lại tưởng tượng không ở trong nhau, mà lại có sự liên hệ, năm ấ là sở hữu của Như Lai. Giả sử Như Lai có năm ấ, thì giống như người có vật, như vậy rõ ràng là có thể nói có biệt thể. Thế nhưng, tách rời khỏi năm ấ, chắc chắn khó có thể chứng thực sự tồn tại của Như Lai, cho nên nói "Như Lai cũng không có năm ấ."

Trong năm môn, chân thật tìm cầu đều không có Như Lai, như vậy còn chỗ nào có Như Lai? Cho nên Như Lai của thần ngã của ngoại đạo là bất khả đắc; còn Như Lai trong Phật pháp cũng không thể vọng chấp là tồn tại chân thật diệu hữu.

H2. Phá nhất dị.

I1. Phá duyên hợp tức ấm ngã.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (2) | Nếu Như Lai do các ấm hợp,
Thì Như Lai không có tự tánh,
Nếu như đã không có tự tánh,
Làm sao do tha tánh mà có? | 陰合有如來
則無有自性
若無有自性
云何因他有 |
| (3) | Pháp, nếu do tha tánh mà có,
Tức là pháp đó không có ngã,
Nếu như pháp đã không có ngã,
Thì cái gì gọi là Như Lai? | 法若因他生
是即為非我
若法非我者
云何是如來 |
| (4) | Nếu như đã không có tự tánh,
Thì làm sao mà có tha tánh?
Nếu tách rời tự tánh, tha tánh,
Thì pháp gì gọi là Như Lai? | 若無有自性
云何有他性
離自性他性
何名為如來 |

Đối phương không chấp nhận sự đả phá của Luận chủ, vẫn cho rằng Như Lai là thật có, nhưng không phải như năm môn tìm cầu đã đả phá. Lúc năm ấm hòa hợp, có Như Lai tồn tại, bởi vì [sự kiện này] ra ngoài phạm vi tầm cầu của năm môn, cho nên không thể nêu lên lỗi lầm về "thường trụ." Đến đây, Luận chủ nêu lên môn "nhất dị" để đả phá. Ở đây cũng có thể năm môn tầm cầu để ngăn chặn, như năm môn, trên căn bản, không hợp với nhất kiến dị kiến, cho nên từ môn "nhất dị" để nêu rõ sự đả phá. Giả sử đang lúc năm ấm hòa hợp có Như Lai, như vậy, Như Lai không thể tách rời khỏi năm ấm mà tồn tại, tách rời khỏi năm ấm là "bất khả đắc", cho nên

nói là "không có tự tánh." Nếu vậy thì làm sao nói đến "chân hữu", "diệu hữu"? Đối phương, hoặc có thể cho rằng Như Lai y vào năm ấm mà thiết lập, nhưng không thể nói là [Như Lai] có tự tánh, [mà] Như Lai y vào "tha tính" của năm ấm mà thành lập. Bọn họ không biết rằng y vào những nhân duyên khác mà sinh tức là không có tự tánh, tức là không có thực thể (tự) để đối đãi với "tha", có thể nói là "do tha tánh mà có", tha là do đối đãi với tự mà thành.

Vả lại, tất cả pháp đều vô tự tánh, tha cũng là vô tự tánh, làm sao có từ cái tha "vô tự tánh" đó mà thành lập Như Lai? Tiến thêm một bước nói tất cả các pháp, giả sử, do nhân duyên khác (tha) mà sinh khởi thì không có tự tánh độc lập; không có tự tánh độc lập, tức là không có thần ngã, chân ngã. Các pháp do nhân duyên thành lập, không có tự ngã, làm sao có thể nói có Như Lai là chân thật, vi diệu? Như Lai "như như bất biến", không tới lui trong ba cõi, nếu chấp là chân thật, tức là giống với lập trường thần ngã của ngoại đạo. Thế nhưng, y vào các nhân duyên khác (tha) hòa hợp mà tồn tại, trên căn bản, đã mất đi đặc tánh tự tại, làm sao có thể được gọi là ngã, hoặc Như Lai. Không có "tự tánh" thì cũng không có "tha tánh", tách rời khỏi tự tánh, tha tánh, thì cũng không có cái tánh thứ ba để có thể gọi là Như Lai!

12. Phá bất nhân lý ấm ngã.

- | | | |
|-----|--|----------------------------------|
| (5) | Nếu như không nhân vào năm ấm,
Mà trước đó đã có Như Lai,
Bởi hiện nay, do thọ năm ấm,
Cho nên được gọi là Như Lai. | 若不因五陰
先有如來者
以今受陰故
則說為如來 |
| (6) | Như Lai, thật không thọ các ấm,
Không có pháp gọi là Như Lai,
Nếu khi chưa thọ, không Như Lai,
Pháp gì thọ ấm, thành Như Lai? | 今實不受陰
更無如來法
若以不受無
今當云何受 |

- | | |
|---|--|
| (7) Khi Như Lai chưa thọ năm ấm,
Năm ấm không gọi là chỗ thọ,
Không thể nào có pháp không thọ,
Mà được gọi tên là Như Lai. | 若其未有受
所受不名受
無有無受法
而名為如來 |
|---|--|

Phần trên đả phá Như Lai mới được thành lập (Hán: thí hữu Như Lai), còn ở đây đả phá Như Lai vốn có (Hán: bổn hữu Như Lai). Bài kệ (5) tự thuật ý kiến của đối phương: "Chúng tôi nói Như Lai, không phải là do năm ấm mà có, mà là ở bên ngoài năm ấm, trước đó đã có Như Lai tồn tại, chẳng qua, trước khi thọ năm ấm, chúng ta không biết có sự tồn tại của Như Lai; hiện nay, sau khi thọ năm ấm, y vào năm ấm mà an lập, cho nên chúng tôi bèn nói rằng đó là Như Lai."

Các loại tư tưởng này, giống như phẩm Bốn Trụ ở trên, nói tách rời khỏi các căn mắt, tai, mũi, v.v..., và các pháp khổ, vui, v.v..., trước đó đã có bốn trụ. Phật pháp Đại thừa hậu kỳ, nói pháp thân vốn sẵn có (Hán: bổn cụ pháp thân), là đức Như Lai vốn đã có sẵn, còn đức Như Lai sau khi thọ năm ấm là pháp thân ứng hóa nhân gian của Như Lai, là từ Bốn hiện Tích. Từ sự hòa hợp của Như Lai, biết được pháp thân là vốn có, từ lâu đã chứng đắc thân thường trụ. Chẳng qua, ở đây vẫn dùng ngoại đạo làm chủ đích chính cho sự đả phá. Bọn họ cho rằng trước khi có năm ấm đã có Như Lai, điều này không đúng. Hiện nay dùng lý trí quán sát, trước khi nương vào năm ấm để thiết lập, trên thật tế không có Như Lai. Nếu trước đó không có Như Lai, thì làm sao có thể nói là Như Lai thọ năm ấm? Cho nên không chỉ không thể nói Như Lai thọ năm ấm, mà trên thật tế, trên căn bổn, cũng không có pháp "Như Lai." Lúc chưa có năm ấm, làm sao trước đó có Như Lai tồn tại? Nếu như đã đồng ý rằng lúc chưa có năm ấm, chưa có Như Lai, như vậy, hiện nay dùng cái gì để thọ năm ấm mà trở thành Như Lai? Làm ơn, đừng nên cho rằng trước khi thọ năm ấm, đã có sẵn năm ấm làm sở thọ, bởi vì

nếu đã có làm sở thọ, thì mới có thể suy đoán rằng phải có Như Lai là năng thọ. Đối phương thường có loại kiến giải như vậy, cho nên đả phá họ. Nếu như không có lúc (thời điểm) thọ, thì năm ấm (làm sở thọ) cũng không thể gọi là sở thọ, mà cũng không thể nói là năng thọ. "Không thể nào có pháp không thọ" mà được gọi tên là Như Lai. Đây là từ đoạn văn "vô thọ" ở trên, nếu như có Như Lai, ắt phải có thọ và sở thọ; nếu đã mất đi định nghĩa "thọ" và "sở thọ", thì làm sao có thể nói là có Như Lai? Cho nên, [lập luận] tách rời năm ấm, trước đã vốn có Như Lai, chẳng qua chỉ là suy luận hư vọng mà thôi, không thể được thành lập.

H3. Kết.

- | | |
|--|--|
| (8) Nếu như trong hai sự đồng dị,
Không thể tìm thấy Đức Như Lai,
Trong năm pháp, cũng không tìm thấy,
Làm sao năm ấm có Như Lai? | 若於一異中
如來不可得
五種求亦無
云何受中有 |
|--|--|

Như phần trên đã nói, biết rằng trong "nhất dị" tìm Như Lai là bất khả đắc; trong năm ấm tìm Như Lai cũng không có. Tất cả mọi nơi đã không có Như Lai, thì làm sao có thể y vào trong "thọ ấm" mà phân biệt có được Như Lai.

G2. Biệt quán sở thọ không.

- | | |
|--|--|
| (9) Năm ấm được thọ bởi Như Lai,
Cũng không từ tự tánh mà có,
Nếu như năm ấm không tự tánh,
Thì làm sao mà có tha tánh? | 又所受五陰
不從自性有
若無自性者
云何有他性 |
|--|--|

Như Lai y vào năm ấm mà được thiết lập, kể đến quán năm ấm (sở thọ) này cũng là không, là bất khả đắc. Phần trên nói Như Lai là do nhân duyên hòa hợp, cho nên không có tự tánh cũng không có tha tánh. Năm ấm (sở thọ) cũng là do các

duyên hòa hợp, đương nhiên cũng không phải từ tự tánh mà hiện hữu; năm ấm vô tự tánh, cũng không thể nói là từ tha tánh mà hiện hữu; không có tự thể, tức là không có tự thể có thể hỗ tương đối đãi. Không có sự "tương đãi", làm sao nói năm ấm có tha tính?

G3. Kết quán thọ giả không.

- | | | |
|-------------|--|-------|
| (10) | Từ những ý nghĩa đã nêu trên, | 以如是義故 |
| | Năm ấm không, Như Lai cũng không, | 受空受者空 |
| | Sao đem năm ấm vốn không có, | 云何當以空 |
| | Ghép vào Như Lai cũng vốn không. | 而說空如來 |

Từ các ý nghĩa ở trên mà nói, pháp "sở thọ" của năm ấm là không, kẻ thọ (Như Lai) cũng là không. Nếu các pháp đã là không, vô tự tính, thì làm sao có thể dùng năm ấm (không) mà nói Như Lai (không, bất khả đắc) là thật sự hiện hữu?

F2. Hiện chân nghĩa của Tính Không.

G1. Thế để giả danh.

- | | | |
|-------------|--|-------|
| (11) | Không thể bàn luận về cái không, | 空則不可說 |
| | Chẳng không, vừa không vừa chẳng không, | 非空不可說 |
| | Cùng cái chẳng không chẳng chẳng không, | 共不共叵說 |
| | Chỉ dùng giả danh nói có Phật. | 但以假名說 |

Như Lai là không, năm ấm cũng không, cho nên không thể dùng năm ấm không mà nói rằng Như Lai [vốn không] là có. Cùng một lý do, các nhà Tính Không cho rằng tất cả đều là không, làm sao lại có thể cho rằng Như Lai là không? Đây là do không hiểu về thể hệ (Anh: system) của các nhà Tính Không cho nên khởi lên nghi hoặc! Các nhà Tính Không có thể nói là có Như Lai, chẳng qua là không giống với các nhà Thật Hữu Luận nói về Như Lai mà thôi. Trước tiên, ước định giả danh để nói về Như Lai: chấp có thật tự tính, tự tính bất

khả đắc, cho nên đây tức là không. Đương thể của không tướng ở ngoài phạm vi của ngôn thuyết (Hán: ly ngôn thuyết tính 離言說性), cho nên nói: "không thể bàn luận về không." Không những không thể bàn luận về không, mà cũng không thể bàn luận về "bất không." Bất không có hai loại: một là người đời vọng chấp "tính thật có" gọi là bất không; một là vì muốn đối trị những kẻ chấp "không" (Hán: không kiến), nên nói thật tướng không phải là không, gọi là bất không. Cái "bất không" do sự vọng chấp, thật sự không có cái "bất không" này thì có điều gì để bàn luận. Giống như [bàn luận về] đứa con gái của một "thạch nữ" (người đàn bà không thể sinh con). Còn cái "bất không" do vì đối trị hý luận "không tướng" mà nêu lên thì lại càng không có cái "bất không" chân thật để mà bàn đến. Cho nên loại "bất không" nào cũng là bất khả đắc. Không và bất không tách rời nhau, đương nhiên là không thể bàn luận, mà ngay cả sự cộng lại của không và bất không, hoặc sự cộng lại của "không phải không, không phải bất không" cũng không thể bàn luận. Không và bất không là sự mâu thuẫn của nhau, làm sao có thể bàn luận. "Không phải không, không phải bất không" là điều không thể tưởng tượng, dĩ nhiên lại càng không thể bàn luận. Cho nên, thủ tướng, chấp tướng, cho rằng xác thực như vậy mà bàn luận, và cho đó là bàn luận "thắng nghĩa", thì đây cũng chỉ là bàn chuyện hý luận, bởi vì, trong thắng nghĩa, tất cả đều không thể bàn luận. Nếu như dựa trên duyên khởi giả danh mà nói, không cho rằng Như Lai có tự tính chân thật, chỉ tùy thuận thế tục mà nói có đức Thích Ca Mâu Ni giáng sinh vào vương cung, xuất gia, học đạo, phá ma, thành chính giác, độ chúng sinh, nhập Niết bàn, chỉ dùng phương pháp "giả danh" nói có Như Lai, mà bàn luận về không, về bất không, bàn luận về cộng, bất cộng, thì trong giả danh cũng có thể bàn luận được. "Chân thật hữu" là thắng nghĩa, trong thắng nghĩa để xa lìa tất cả danh ngôn tướng thì còn có gì để bàn luận?

G2. Thắng nghĩa không thể tư duy.

H1. Là hý luận.

I1. Là tám câu "thường đoạn..."

(12)	Trong tướng tịch diệt vốn không có,	寂滅相中無
	Bốn pháp: Thường, vô thường, vân vân...	常無常等四
	Trong tướng tịch diệt cũng không có	寂滅相中無
	Bốn pháp: Biên, vô biên, vân vân...	邊無邊等四

Trong Kinh A Hàm, đức Phật mỗi khi nói đến sự tà chấp của ngoại đạo, Ngài thường dùng "vô ký" để trả lời. Điều này muốn nói rằng "trong thắng nghĩa đế, tất cả đều không thể bàn luận." Hiện nay, Luận chủ ước định ý nghĩa thâm sâu này, hiển thị thắng nghĩa bất khả tư nghì của Như Lai. Những ngoại đạo nói về ngã và thế gian, có bốn câu về "hữu thường vô thường", và bốn câu về "hữu biên vô biên." Bốn câu đầu là: ngã và thế gian đều là thường, ngã và thế gian đều là vô thường, ngã và thế gian vừa là hữu thường, vừa là vô thường, ngã và thế gian vừa là không thường vừa là không vô thường. Bốn câu sau là: ngã và thế gian đều là hữu biên, ngã và thế gian đều là vô biên, ngã và thế gian vừa hữu biên vừa vô biên, ngã và thế gian vừa không hữu biên vừa không vô biên. Bốn câu "thường vô thường" là ước định thời gian mà nói, còn bốn câu "hữu biên vô biên" là ước định không gian mà nói. Như nói ngã là hữu biên, ở trong thân thể, nhỏ như hạt gạo, nhỏ như hạt đậu, nhỏ như ngón tay, thọ nhận sự hạn chế trong không gian; còn như nói ngã là vô biên, thì ngã ở khắp mọi nơi, không chỗ nào là không có mặt, đây tức là tiểu ngã biến thành đại ngã. Hai câu sau chỉ là do hai câu đầu diễn biến mà ra.

Như Lai của duyên khởi hữu tức là cái ngã duyên khởi, ý nghĩa tương đồng. Ngoại đạo nói về ngã có tám câu, nói về Như Lai cũng có tám câu. Sự phân biệt này của ngoại

đạo, dùng chánh kiến của Tánh Không mà quán sát, Tánh Không của tịch diệt tướng của các pháp, trên căn bản, không có bốn câu "hữu thường vô thường"; trong Tính không của tịch diệt tướng của các pháp, trên căn bản, cũng không có bốn câu "hữu biên vô biên." Tại sao vậy? Trong Tính không của các pháp, rốt ráo thanh tịnh, làm gì có những tà kiến bất chánh này? Nếu phê bình thêm, thì trên phương diện thời gian, "thường vô thường" có lỗi "đoạn, thường", trên phương diện không gian, "hữu biên vô biên" có lỗi "nhất dị." Ngoại đạo tuy dùng "ngã và thế gian" để phân biệt "thường", "vô thường", v.v..., thế nhưng ở đây, chúng ta dùng "tất cánh không tịch" của Như Lai duyên khởi để ngăn phá họ.

12. Lìa các câu "hữu vô..."

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (13) | Những kẻ mà tà kiến sâu nặng,
Bảo rằng không có Đức Như Lai,
Nhưng đối Như Lai tịch diệt tướng,
Phân biệt nói có, là sai lầm. | 邪見深厚者
則說無如來
如來寂滅相
分別有亦非 |
| (14) | Như thế, trong các pháp Tánh Không,
Suy tư thế nào cũng không trúng,
Thế nhưng, sau khi Phật diệt độ,
Nhiều kẻ cứ phân biệt có, không. | 如是性空中
思惟亦不可
如來滅度後
分別於有無 |
| (15) | Như Lai vượt quá các hý luận,
Nhưng kẻ thế gian ưa hý luận,
Do hý luận này, phá tuệ nhãn,
Nên không thấy chân thật Như Lai. | 如來過戲論
而人生戲論
戲論破慧眼
是皆不見佛 |

Ngoại đạo thường dùng mười bốn câu để vặn hỏi đức Phật, nhưng vì không có những sự thật như thế, cho nên Ngài đã không trả lời. Ngoài tám câu đã liệt kê ở trên, vẫn còn sáu câu như sau: (1) sau khi chết, Như Lai đi; (2) sau khi chết, Như Lai không đi; (3) sau khi chết, Như Lai vừa đi vừa

không đi; (4) sau khi chết, Như Lai không đi, không không đi; (5) thân và mệnh (ngã) là một; và (6) thân và mệnh (ngã) là khác.

Sau khi chết, đi không đi, đây là vấn đề "hữu vô." Đi không đi, tức là sau khi chết, có hay không có một "bất biến" Như Lai đi. Nếu có một Như Lai đi qua đời sau, tức là sau khi chết có Như Lai; không đi qua đời sau, tức là sau khi chết, không có Như Lai. Cho nên đi đến đời sau là có (hữu), không đi đến đời sau là không có (vô). Như Lai mà ngoại đạo đang đề cập là thần ngã, có bốn câu này. Như Lai, tên gọi khác của đức Phật, sau khi nhập Vô dư Niết bàn là tại bất tại (vẫn còn đó, không còn đó), hiện hữu hay không hiện hữu, đi hay không đi, dẫn khởi sự suy luận của người đời. Thế nhưng, dùng chân nghĩa của Phật pháp mà nói, những vấn đề này đều là hý luận; trên căn bản, chỉ là vọng kiến của sự vọng chấp tự tính hữu. Những người tà kiến sâu nặng nghe nói Như Lai nhập Niết bàn, không biết rằng Niết bàn giới tức là bốn tính không tịch của các pháp, không thể dùng hữu vô để phân biệt, bèn nói càn rằng nhập Niết bàn giới tức là không có Như Lai. Làm sao có thể như vậy? Ngay cả A la hán nhập Niết bàn, đức Phật cũng không cho phép nói không có. Không có tức là rơi vào vô kiến (đoạn kiến). Lúc đức Phật còn tại thế, có một tỳ kheo nói: "Nhập Vô dư Niết bàn, cái gì cũng không có." Tôn giả Xá Lợi Phất, v.v..., cấm ông ta không được nói như thế, nói như thế là sai lầm, nhưng ông ta không chịu tiếp thọ. Đức Phật bèn gọi ông ta đến hỏi: "Ngũ uẩn là vô thường phải không?" "Bạch Thế tôn, là vô thường." "Vô thường là khổ phải không?" "Bạch Thế tôn, là khổ." "Khổ là vô ngã, phải không?" "Bạch Thế tôn, là vô ngã." "Vô ngã ly dục, nhập giải thoát, có thể nói là hữu hay vô hay không?" "Bạch Thế tôn, không thể." "Đã không thể nói hữu, cũng không thể nói vô, tại sao ông lại nói rằng nhập Vô dư Niết bàn, tất cả đều không có. Ông là người ngu si, ông là

người tà kiến!" Đức Phật đã quở trách ông ta không chút khách sáo. Cho nên nói sau khi chết có, không có, đây là tà kiến cực điểm.

Có người cho rằng Như Lai và A la hán nhập Niết bàn, không thể nói là không có, mà phải nói là có. Chẳng hạn như những người chủ trương "chân thường vi diệu, bất tư nghị hữu", cho rằng có thể nói [Như Lai] là có. Họ không biết rằng sự tưởng tượng "diệu hữu", "chân hữu", cũng chỉ là tà kiến. Trong pháp duyên khởi giả danh, nói hữu, nói vô, đều không phải là chân thật. Đối với sự hiện chứng tịch diệt tướng của Như Lai, làm sao có thể nói? Cho nên, phân biệt nói "hữu" cũng là phi lý. Thế nhưng, loại tà kiến chấp hữu này, so với tà kiến chấp không, vẫn còn nhẹ hơn một chút. Nói "hữu" chỉ là một loại chấp trước, chấp có Như Lai, có thể nói Như Lai có vô lượng công đức, hiển thị đức Như Lai là sùng cao vĩ đại, dạy người khác sinh khởi lòng tin, bỏ ác tu thiện, vẫn còn chưa đưa người khác đến sự tạo ác. Còn như nói "vô", điều này không những là chấp trước, mà lại còn ngăn chặn con đường hành thiện của người khác, đưa họ đến sự bác vô nhân quả,堕 vào ác đạo. Điều này quả thật nguy hiểm khôn cùng. Từ lời dạy trong kinh: "Chẳng thà khởi chấp có lớn như núi Tu Di, không thể sinh khởi chấp không, dù nhỏ như hạt cải", có thể biết được lỗi lầm của chấp "vô."

Hữu là sự tồn tại của pháp duyên khởi mà nói, vô là từ sự phủ định pháp tồn tại mà nói, đây đều là thế tục, đều là giả danh. "Sự diệt độ tức là bất khả lượng." Kinh A Hàm dùng sự từ cũi sinh ra lửa, hết cũi lửa tắt làm thí dụ, lửa này tức là tính diệt [độ], không thể nói là đi đến nơi nào, lại càng không thể nói là hữu hay vô. Tất cánh không tịch siêu việt hữu vô, mà không thể dùng tâm hữu lậu để phân biệt là có hay không. Phật giáo Đại thừa hậu kỳ, nhấn mạnh sự diệu hữu "Như Lai chân thật bất không", cho rằng Tính Không là

không cứu cánh. Điều này rõ ràng là chấp trước Như Lai là thật có. Nếu không, Tất cánh không tịch tính, xa lìa tất cả hý luận, làm sao có thể chấp là không cứu cánh? [Ngay việc] cho rằng Tính Không là cứu cánh, chỉ giả thuyết "diệu hữu" là đã dễ dàng hỗn nhập Phạm ngã chân thường diệu hữu luận, huống chi còn cho rằng Tính Không là bất liễu nghĩa? Phật giáo trung kỳ nói: Như Lai dùng Tính Không làm pháp thân, không thể nói là hữu hay vô, mà chỉ có "siêu tình tuyệt kiến" mới có thể bảo trì đặc sắc của Phật giáo. Cho nên trong Tính Không của các pháp, tư duy Như Lai, sau khi chết có đi, sau khi chết không đi, là điều bất khả. Bởi vì, Như Lai xưa nay vốn là Tất Cánh Tính Không. Lúc Như Lai còn tại thế, ngài đã đả phá sự suy luận hữu vô của ngoại đạo, dùng sự "không trả lời" để bày tỏ ý này. Thế nhưng, sau khi Như Lai diệt độ, những kẻ tự mãn (Hán: hữu sở đắc), tà kiến sâu nặng hơn bao giờ hết, lại phân biệt Như Lai là hữu, là vô, là hữu vô. Sự vô (hôi thân mẫn trí) và sự hữu (thường trụ vi diệu) đều là hý luận như nhau. Hý luận là hư vọng phân biệt, cho rằng đúng như những gì mình nói mình biết. Như Lai vượt quá hý luận. Thật ra A la hán, v.v..., đều vượt quá hý luận. Cho nên ngoại đạo dùng hữu vô để hỏi Phật, ngài tuyệt nhiên không hề trả lời. Thế nhưng, người đời lại cứ muốn tọc mạch so đo, sinh khởi đủ loại hý luận, phân biệt Như Lai là hữu là vô. Hý luận phát xuất từ tự tính kiến, là sự phá hoại tuệ nhãn, che lấp chân trí. Có những loại hý luận này thì không thể thể ngộ tịch diệt tính, không thấy pháp, mà cũng không thể chân thật thấy Phật. Như vậy, chỉ có phá vỡ tự tính kiến, xa lìa các loại hý luận, khai tuệ nhãn Bát nhã thì mới có thể chân thật thấy được pháp thân Như Lai.

H2. Hiện chân thật.

(16) Nên biết, tự tánh của Như Lai,
Tức là tự tánh của thế gian,

如來所有性
即是世間性

**Nhưng Như Lai không có tự tánh,
Nên thế gian cũng không tự tánh.**

如來無有性
世間亦無性

Phần trên nói những kẻ hý luận, vĩnh viễn không thấy Phật. Hoặc giả, có người lại cho rằng những kẻ xa lìa sự chấp trước có thể thấy Như Lai thường trụ bất biến. Cho nên, mới nói thêm bài kệ này. Lúc Như Lai còn tại thế, có Như Lai duyên khởi giả danh. Cái thật tính mà Như Lai duyên khởi này sở hữu là thế gian tính, không nên cho rằng tách rời khỏi pháp thế gian mà có một Như Lai riêng biệt. Đây tức là "ngay trong duyên khởi mà hiển thị bốn tính không tịch." Bốn tính của Như Lai tức là tất cánh không tịch, cùng với tính không tịch của pháp thế gian bình đẳng bình đẳng. Cho nên nói: "Như Lai không có tự tính, thế gian cũng không có tự tính." Trong Tính không duyên khởi giả danh, Như Lai và thế gian đồng như nhau. Trong Tất cánh không vô tự tính, thế gian và Như Lai cũng không có sự sai biệt, pháp pháp đều bình đẳng. Câu "sinh tử tức là pháp thân" là ước định ý nghĩa ở đây mà nói. Như Lai tại thế, chúng ta còn phải "nếu như muốn thấy Phật, phải quán không vô tướng", huống chi là sau khi Như Lai đã diệt độ?

Phẩm 23. Quán Sự Điên Đảo

Phẩm trên quán sát Như Lai Tánh, nhưng Như Lai sở dĩ thành Như Lai là do đoạn phiền não, phá điên đảo mà thành. Căn bản của phiền não là ba độc tham, sân, si, cũng gọi là ba bất thiện căn. Chúng sinh lưu chuyển sinh tử, không được giải thoát là do cái phiền não điên đảo này. Một số học giả Thanh Văn cho rằng phiền não và điên đảo là thật có, có phiền não và điên đảo thực sự để trừ diệt, và từ đây sinh khởi kiến chấp về tự tánh. Họ không hiểu rằng nếu phiền não điên đảo có thực tự tánh thì trên căn bản nó đã là bất sinh bất diệt. Phiền não điên đảo là sự sinh diệt giả danh như huyễn mà thực ra cũng không sinh không diệt. Bởi vậy, nếu chính kiến (thấy đúng) sự bất sinh của phiền não điên đảo thì mới có thể thực sự đạt đến giải thoát. Kinh A Hàm nói: "Sự sinh khởi của điên đảo là do sáu căn tiếp xúc với sáu cảnh, tương ưng với vô minh xúc, sinh khởi sự chấp trước mà đưa đến." Nếu cảm nhận màu sắc này là đẹp, âm thanh này là hay, thích hợp với tình cảnh của nội tâm liền sinh khởi sự yêu thích, liền có sự tham ái. Nếu cảm nhận màu sắc này là xấu, âm thanh này là dở, không thích hợp với tình cảnh của nội tâm liền sinh khởi sự khở sở, sân hận. Bám víu cái tướng tịnh (đáng yêu), bất tịnh (đáng ghét) của cảnh giới, sinh khởi cái tình cảm vừa ý, không vừa ý. Nếu chấp vào cảnh tướng sẽ sinh khởi những phiền não điên đảo. Trong Kinh A Hàm, khi nói đến sự xa lìa phiền não, đặc biệt chú trọng đến sự giữ gìn sáu căn, tức là trong khi thấy sắc, nghe thanh, chúng ta không nắm giữ, không chấp trước, không để cho những tình cảnh vừa ý, không vừa ý dẫn dắt mà sinh ra phiền não. Sự không chấp trước này là một luận đề giải thoát căn bản trong Phật Pháp. Chấp tướng phân biệt là nhân; dẫn khởi phiền não tham sân si là quả. Sự chấp tướng phân biệt và phiền não điên đảo, hai bên có liên hệ nhân quả. Nhưng tại sao lại có sự ức tướng phân biệt này? Trong kinh nói là

do sự suy tư bất chính, không thể suy xét, thấu rõ các pháp như thực một cách chính xác, cho nên chấp trước vào cảnh tướng. Do sự chấp trước vào cảnh tướng này, liền khởi lên ức tướng phân biệt. Do ức tướng phân biệt bèn khởi lên những phiền não như tham, sân, si, v.v... Ngược lại, phiền não do điên đảo mà đến, điên đảo do ức tướng mà có, vọng tướng phân biệt là từ sự suy tư bất chính mà sinh ra. Diệt trừ phiền não là đi ngược lại điên đảo phiền não. Từ sự chính quán như thực mà tu hành thì có thể không cần nói cũng sẽ biết!

Chấp trước điên đảo là sự hư vọng, phải dùng cái chân thật không hư vọng mà phá trừ chúng, cho nên thường, lạc, ngã, tịnh là những sự điên đảo cần phải đối trị. Còn phương pháp đối trị tức là bốn chính kiến: vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh. Đây vốn là một môn phương tiện, đối với sự hư vọng mà nói pháp chân thật. Những kẻ chấp thực hữu không thấy được chân ý của Đức Phật nên cho rằng thật có cái điên đảo có thể được đoạn trừ, có thực bốn chính kiến để tu tập, cho nên phẩm này mới phê phán họ. Đối với bốn đảo (vô thường cho là thường, khổ cho là lạc, vô ngã cho là có ngã, bất tịnh cho là tịnh), các học giả Thanh Văn chia làm hai phái: (1) Nhất Thiết Hữu Bộ cho rằng hai sự điên đảo "thường và ngã" hoàn toàn không có mà chỉ là sự vọng chấp của chúng sinh, còn hai sự điên đảo "tịnh và lạc", trái lại, không phải hoàn toàn cho khổ là lạc, hoặc cho tịnh là bất tịnh. Trong cảnh tướng khách quan, xác thực là có khổ, lạc, tịnh và bất tịnh, chẳng qua, chỉ duyên một ít phần tịnh và lạc, do vì hành tướng điên đảo mà cho rằng tất cả đều là thanh tịnh, đều là khoái lạc. Mạt sát sự thực khách quan (sự hiện hữu của sự khổ và bất tịnh), đây mới thực sự là sự điên đảo. (2) Kinh Bộ cho rằng bốn điên đảo (thường, lạc, ngã, tịnh) không phải là sự thực hữu của cảnh tướng khách quan mà toàn là sự sai lầm của nội tâm chủ quan chấp trước. Tuy kiến

giải của hai phái có sự khác biệt, nhưng Kinh Bộ cho rằng cái ức tưởng điên đảo (chủ quan) là có thực, như vậy, so với Hữu Bộ cũng chẳng có gì khác biệt.

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

Phẩm *Quán Sự Ô Nhiễm và Kế Ô Nhiễm* đã từng phá trừ phiền não. Nhưng phẩm đó chỉ nói về sự vô tự tánh của phiền não và kế tham nhiễm, sự sinh khởi phiền não là không thành, quán sát phiền não của tập đế là bất khả đắc. Còn phẩm này từ lập trường của khổ tập diệt mà nêu lên các vấn đề: Các khổ tập của sự ức tưởng phân biệt làm thế nào sinh khởi phiền não? Sự thấy diệt đế làm thế nào trừ diệt phiền não? Phiền não là sự duyên khởi như huyễn. Nếu không hiểu rõ điểm này, không những phiền não không thể

sinh khởi, mà cũng không thể trừ diệt, và như vậy sẽ không thể thành lập được khổ tập diệt!

E2. Quán đảo hoặc của sở diệt.

F1. Ngăn phá sự sinh của điên đảo.

G1. Quán phiền não không sinh.

H1. Nêu lên sự chấp.

- | | | |
|------------|---|--|
| (1) | Từ ức niệm, vọng tưởng phân biệt,
Sinh khởi ba độc tham, sân, si,
Sự điên đảo, hoặc tịnh, bất tịnh,
Tất cả đều từ nhân duyên sinh. | 從憶想分別
生於貪恚癡
淨不淨顛倒
皆從眾緣生 |
|------------|---|--|

Lúc sáu căn nắm bắt sáu cảnh, không thể nhận thức chính xác chân tướng của cảnh giới, trong tâm bèn sinh khởi đủ loại ức niệm vọng tưởng, phân biệt thế này thế nọ, đây tức là biến kế chấp tính, nhân vì vọng tưởng phân biệt, cho nên từ sự ức tưởng phân biệt, sinh khởi tam độc phiền não tham sân si; đối với cảnh thanh tịnh (vừa ý) khởi tham, cảnh bất tịnh (không vừa ý) khởi sân, cảnh trung dung khởi si. Có thể thấy "điên đảo tịnh bất tịnh" đều là từ các nhân duyên sinh khởi. Ngài Thanh Biện nói: "Dùng ức tưởng phân biệt để phân biệt tịnh, bất tịnh; do nhân duyên phát sinh các loại tịnh, bất tịnh, bèn sinh khởi tham sân si." Nhưng đối phương cho rằng từ sự xác nhận có nhân này, có quả này, mà thành lập phiền não tham sân si có thật tự tính. Cho rằng điều này không giống như các nhà Tính Không quan niệm tất cả đều là tính không giả danh.

H2. Phá chấp.

I1. Vô tính môn.

- | | | |
|------------|--|------------------------|
| (2) | Nếu ba độc từ các điên đảo,
Hoặc tịnh, hoặc bất tịnh sinh ra, | 若因淨不淨
顛倒生三毒 |
|------------|--|------------------------|

**Ba độc này không có tự tánh,
Vậy phiền não cũng không thật có.**

**三毒即無性
故煩惱無實**

Đối phương dùng các loại điên đảo của cảnh sở duyên làm nhân thành lập tam độc. Luận chủ từ các duyên mà bọn họ thừa nhận phá trừ tự tính hữu. Đã từ các duyên tịnh bất tịnh mà có phiền não, thì phải biết rằng duyên sinh là vô tự tính. Nếu đã là từ các duyên điên đảo mà sinh tam độc tham sân si, thì tam độc này không có tự tính đáng nói. Vô tự tính tức là không có tự thể, phiền não là vô thực, chắc chắn không phải như đối phương chấp là duyên sinh có tự tướng.

I2. Vô chủ môn.

J1. Vô tự tính tức là vô sở thuộc.

- | | |
|--|---|
| <p>(3) Ngã, phiền não: hoặc có, hoặc không,
Điều này không thể được thành lập,
Nếu không có ngã thì phiền não,
Hoặc có, hoặc không, đều không thành.</p> <p>(4) Nếu không có ngã, ai phiền não?
Vì không ngã, phiền não không thành,
Nếu rời ngã mà có phiền não,
Phiền não sẽ không chỗ hệ thuộc.</p> | <p>我法有以無
是事終不成
無我諸煩惱
有無亦不成
誰有此煩惱
是即為不成
若離是而有
煩惱則無屬</p> |
|--|---|

Phiền não là năng y, có năng thì phải có sở, sở y là kẻ ô nhiễm. Có sở y là kẻ ô nhiễm, thì phiền não năng y mới có chỗ nương vào; không có kẻ nhiễm ô là sở y, thì phiền não sẽ không có chỗ nương (Hán: hệ thuộc 係屬). Nhóm Độc Tử Hệ chủ trương hữu ngã, hiện nay quán sát cái tự ngã này là khả đắc hay bất khả đắc. Y vào Luận Thích của ngài Thanh Mục: "Cái ngã và pháp phiền não mà bạn đã đề cập đến là có hay không có? Nói có cũng không được, mà nói không có cũng không được. Nếu nói có ngã, có phiền não, thì cái phiền não này không thành; nói vô ngã, vô phiền não, thì điều này lại

càng không cần nói đến. Rốt ráo, ngã là có hay không có? Dùng mọi cách tìm cầu, ngã là bất khả đắc. Không có cái tự ngã thực tại, tuy nói các phiền não là có hay không có, tự nhiên cũng đều không thành. Nếu như cho rằng không có ngã, nhưng vẫn có thể thành lập phiền não, thử hỏi ai có phiền não này? Không ai có phiền não này, có thể thấy phiền não không thành. Giả sử cho rằng tách rời khỏi người mà có phiền não, thì cái phiền não đó không có chỗ nương tựa. Phiền não không có chỗ nương tựa, tức là không thuộc về hữu tình, điều này làm sao có thể? Nhưng y vào Thích Luận của ngài Thanh Biện, không có chữ "pháp" trong câu "ngã pháp có hay không", và không có chữ "vô" trong câu "hữu vô cũng không thành", thì ý nghĩa sẽ sáng tỏ hơn. Đây có nghĩa là: ngã có? Hay không có? Hữu ngã, vô ngã đều không thành. Vô ngã mà có phiền não, thì [phiền não] không có chỗ hệ thuộc.

J2. Vô tâm cấu tức vô sở thuộc.

- | | |
|--|--|
| (5) Như thân kiến (chấp trước có ngã),
Dùng năm pháp tìm ngã không thấy,
Tương tự, phiền não trong tâm cấu,
Năm pháp tìm phiền não cũng không. | 如身見五種
求之不可得
煩惱於垢心
五求亦不得 |
|--|--|

Một số học giả không thừa nhận có chân thật ngã, nhưng phiền não vẫn có chỗ hệ thuộc, tức là thuộc vào tâm. Phiền não là tâm sở, tâm là tâm vương. Tâm sở hệ thuộc tâm vương, tương ưng với tâm vương. Đây là điều mà Nhất Thiết Hữu Bộ, v.v..., công nhận. Như Hữu Bộ nói: "Ngã tuy là bất khả đắc, nhưng không thể nói phiền não không có chỗ hệ thuộc", tức là có thể thành lập phiền não là thật hữu. Luận chủ phê phán bọn họ nói: "Như thân kiến chấp có ngã, bất luận cho rằng: "tách rời uẩn có ngã", hoặc "uẩn tức là ngã", hoặc ""trong năm uẩn có ngã", "trong ngã có năm uẩn", "năm

uẩn thuộc ngã", năm loại quán sát như vậy đều là "cầu ngã bất khả đắc". Nói năm uẩn hệ thuộc ngã cũng giống như nói phiền não hệ thuộc vào tâm ô nhiễm (Hán: tâm cấu) hữu lậu. Trong phiền não cầu tâm cấu, có thể dùng năm loại quán sát vừa nêu trên để tìm cầu thì cũng là bất khả đắc giống như trên. Nếu cho rằng tâm thức hữu lậu và tham, v.v..., sinh khởi cùng lúc. Tam độc tham, v.v..., là phiền não, còn thức là tâm cấu bị phiền não làm nhiễm ô. Thử hỏi: (1) Tâm cấu tức là phiền não? Nếu tức là phiền não tâm phải là tâm sở? Phải là đủ các loại chứ không phải chỉ một cái tâm, mà tâm cấu cũng càng phải có sở thuộc. (2) Tách rời phiền não có tâm cấu hay không? Tách rời phiền não mà có biệt thể của tâm cấu, điều này không thể chứng minh được. Nếu tách rời khỏi phiền não tức là không có tướng nhiễm ô; không có tướng nhiễm ô thì không thể trở thành tâm cấu. (3) Phiền não ở trong tâm cấu. (4) Tâm cấu ở trong phiền não. Đây vẫn là biệt thể, vẫn có lỗi là tâm cấu không có tướng nhiễm ô. (5) Phiền não hệ thuộc tâm cấu. Đây vẫn là phiền não có tính độc lập, tách rời phiền não vẫn có tâm cấu, nhưng đây là điều bất khả đắc. Trong năm loại tìm cầu này, cầu tâm cấu lại càng không thể được. Không có tâm cấu, phiền não vẫn là không có chỗ lệ thuộc, như vậy làm sao có thể cho rằng phiền não lệ thuộc vào tâm?

Ba bài kệ vừa rồi có thể nói: hai bài kệ trên (kệ 3, 4) phá tâm sở hữu lậu, bài kệ dưới (kệ 5) phá tâm vương hữu lậu. Lại nữa, tâm cấu tức là phiền não, đây là trường hợp "tâm thông tam tính" trong "tâm vương tâm sở nhất thể" của các nhà Kinh Bộ Sư. Tâm cấu tách rời phiền não là chủ trương "tâm tính bốn tịnh" trong "tâm vương tâm sở biệt thể luận" của các nhà Phân Biệt Luận thuộc Đại Chúng Bộ. Ba câu dưới đều là "tâm vương tâm thể biệt thể" nhưng lại tương tại tương tức, tương đồng với giải thuyết "tâm tính vô

ký" của Nhất Thiết Hữu Bộ. Bài kệ này tuy đơn giản, nhưng đã phá tất cả các dị thuyết này.

13. Vô nhân môn.

- | | | |
|------------|---|--|
| (6) | Điên đảo tịnh, điên đảo bất tịnh,
Cả hai đều không có tự tánh,
Làm sao phiền não có thể từ,
Hai điên đảo này mà sinh ra? | 淨不淨顛倒
是則無自性
云何因此二
而生諸煩惱 |
|------------|---|--|

Đối phương nói điên đảo bất tịnh có thể sinh khởi tam độc; điên đảo là nhân, tam độc là quả. Giả sử thật có tự tính của điên đảo bất tịnh thì mới có thể nói nó sinh tam độc, nhưng trên thật tế, điên đảo tịnh bất tịnh không có tự tính chân thật. Không có tự tính chân thật mà lại hiện khởi tự tính, cho nên gọi là điên đảo. Điên đảo đã không có tự tính thì làm sao có thể do hai loại điên đảo tịnh bất tịnh không có tự tính này mà sinh khởi các phiền não chân thật được? Từ cái không chân thật sinh ra cái thật hữu, đây là điều sai lầm rất lớn. "Điên đảo tịnh bất tịnh" là biến kế sở chấp tính, các nhà Duy Thức Học cho là sự tăng ích (tăng thêm) không có thật. Nhưng từ sự huân tập của biến kế chấp tính là nhân lại có thể sinh khởi y tha khởi có tự tướng (chân thật), điều này chẳng phải là đáng cho chúng ta khảo sát lại giống như trường hợp ở đây hay sao?

H3. Chuyển cứu.

- | | | |
|------------|--|--|
| (7) | Cảnh giới sắc, thanh, hương, vị, xúc,
Và pháp, tất cả là sáu trần,
Sáu trần sắc, thanh, hương, vị,... này,
Là nguồn gốc sinh ra ba độc. | 色聲香味觸
及法為六種
如是之六種
是三毒根本 |
|------------|--|--|

Đối phương vì muốn tránh lỗi lầm về "vô nhân" cho nên chuyển kể nói: Không thể nói nhân của điên đảo là vô tự tính thì không thể sinh khởi quả của phiền não, phiền não có thể hiện hữu. Nên hiểu rằng thanh tịnh và bất thanh tịnh không phải do tâm điên đảo mà vọng chấp là có, mà ở cảnh giới bên ngoài xác thật là có. Cảnh giới tức là lục trần sắc thanh hương vị xúc và pháp, cảnh giới là thật hữu. Xuyên qua sự thủ (nắm bắt) tướng của cơ cấu cảm giác của lục căn, y vào căn thủ cảnh mà sinh thức; sự tịnh bất tịnh của cảnh giới bên ngoài cũng đích thực sinh khởi nhận thức cảnh tướng tịnh bất tịnh, chẳng qua, hành tướng điên đảo sinh khởi chấp trước, do sinh khởi tác dụng nhiễm ô của tham sân si, cho nên cảnh giới của sáu trần: sắc, thanh, hương vị xúc và pháp là căn bản của tam độc. Cảnh giới là thật có, sự bất tịnh của cảnh giới cũng thật có, cho nên không thể nói không có thật tính của phiền não điên đảo. Đây là xem trọng sự thật hữu của cảnh tướng, là chủ trương của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, v.v... Hữu Bộ cho rằng tịnh bất tịnh, cùng với cảnh giới tướng, không thể nói là cảnh giới chủ quan, mà có tính khách quan của nó, trong đó bao cũng bao hàm chân lý tương đối. Không những cảnh giới lục trần có thể có đặc tính nhân quả của duyên khởi, không phải hoàn toàn là sản vật chủ quan, mà ngay cả sự tịnh bất tịnh cũng có tính khách quan tương đối của chúng. Nếu không, tiêu chuẩn thẩm mỹ sẽ không thể được thành lập. Giống như nhìn nhan sắc, nếu như vừa ý (người nhìn) thì đó là thanh tịnh, là đẹp, thì nó ắt phải có tính chất hòa hài của sắc tố. Thấy hắc ám sinh ra uất ức, thấy quang minh sinh khởi hoan hỷ, đây tuy rằng không là căn thức, mà cũng có sự tịnh mỹ tương đối của nó. Lại như khi nghe âm nhạc, hễ là hay, là tịnh, ắt là phải hợp với âm luật. Chẳng qua duyên khởi là vô tự tính nên có mâu thuẫn, cho nên trong những tâm cảnh khác nhau, chú ý một điểm nào đó của pháp duyên khởi, thì có thể tùy vào sự cảm nhận mà thấy khác nhau. Chẳng hạn như chính tề nhưng lại

buồn tẻ (Anh: dull), không chính tề là bừa bãi, nhưng nếu tuy không chính tề nhưng lại điều hòa thì lại là khả ý. Tịnh tướng có thể là duyên khởi tương đãi, không thể nhất định nói toàn là chủ quan. Kinh Bộ Sư và các nhà Duy Tâm không biết ý nghĩa này, cho rằng toàn là chủ quan, không tránh khỏi việc đã mặt sát tính khách quan của duyên khởi. Chẳng qua các học giả Hữu Bộ bỏ sót tính tương đối của duyên khởi, cho đó là tự tính hữu, chân thực hữu, cho nên Luận chủ muốn đả phá, nêu rõ lỗi lầm của bọn họ.

H4. Phá cứu.

I1. Chánh phá.

J1. Cảnh không môn.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (8) | Thế nhưng, sắc, thanh, hương, vị, xúc,
Cùng với pháp, tất cả là sáu,
Thế tánh của chúng đều như mộng,
Như quá năng, thành càn thất bà. | 色聲香味觸
及法體六種
皆空如炎夢
如乾闥婆城 |
| (9) | Như thế, ở trong sáu pháp này,
Làm sao có tịnh, hoặc bất tịnh?
Chẳng khác nào như người huyễn hóa,
Và cũng giống như ảnh trong gương. | 如是六種中
何有淨不淨
猶如幻化人
亦如鏡中像 |

Đối phương cho rằng cảnh tướng lục trần, tướng tịnh bất tịnh là chân thật tự tính hữu, có thể làm căn bản cho sự sinh khởi tam độc. Luận chủ trực tiếp dùng chánh nghĩa của cảnh không như huyễn để ngăn phá bọn họ. Thế tánh của sáu loại sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp đều là không vô tự tính, như quá năng, như mộng cảnh, như thành càn thất bà, tất cả đều là không vô sở hữu. Sáu loại cảnh giới đã là không vô sở hữu, thì trong sáu loại cảnh giới này làm gì còn có tướng tịnh bất tịnh? Nên biết cái tướng bất tịnh này cũng chỉ là như huyễn như hóa, như ảnh trong gương! Tất cả đều là như huyễn như hóa, làm sao có thể nói có lục cảnh có tự tính, có

tướng tịnh bất tịnh có thật tự tính! Hơn nữa, làm sao có thể nói tướng tịnh bất tịnh có thật tự tính sinh khởi ba độc tham sân si? Sắc, thanh, v.v..., như huyễn như hóa, như trong Kinh A Hàm thường đề cập đến. Luận chủ y vào lời Phật dạy, hiển thị cảnh tướng bất thực. Thế nhưng, cảnh tướng bất thực của các nhà Tính Không chắc chắn không phải như các nhà Duy Tâm đem chúng quy kết vào duy tâm. Cảnh tướng bất thực chỉ là duyên khởi vô tự tính, nhưng những cảnh tướng muôn hình vạn trạng này mà tất cả mọi người đều thừa nhận không phải tùy thuộc vào tâm, không phải là do tâm biến hiện. Cái tâm của các nhà Duy Tâm tức là tâm nhiễm ô phiền não, v.v... Nó không phải là yếu tố quyết định cảnh tướng, ngược lại nó cũng không thể tách rời khỏi cảnh tướng mà tồn tại!

J2. Tương đãi môn.

- | | |
|---|--|
| <p>(10) Nếu không nhân vào cái tướng tịnh,
Thì sẽ không có tướng bất tịnh,
Vì nhân vào tịnh có bất tịnh,
Bởi thế, không có tướng bất tịnh.</p> | <p>不因於淨相
則無有不淨
因淨有不淨
是故無不淨</p> |
| <p>(11) Nếu không nhân vào tướng bất tịnh,
Thì sẽ không có cái tướng tịnh,
Nhân vào bất tịnh mới có tịnh,
Bởi thế, cũng không có tướng tịnh.</p> | <p>不因於不淨
則亦無有淨
因不淨有淨
是故無有淨</p> |

Tịnh bất tịnh tướng là do duyên khởi mà có, là do sự hỗ tương quán đãi mà có, tách rời tịnh tướng thì không có bất tịnh tướng, tách lìa bất tịnh tướng cũng không có tịnh tướng. Giống như diễn kịch, có gian thần thì mới có trung thần, có trung thần thì mới có gian thần. Tách lìa gian thần, trung thần cũng không thể hiển xuất, mà tách lìa trung thần, gian thần cũng không có chỗ để biểu thị. Như vậy, làm sao có thể thành lập tịnh bất tịnh tướng có thật tự tính? Chân thật tự

hữu là là mất đi ý nghĩa nhân duyên, không đối đãi với vật khác thì không thể được thành lập. Cho nên, nếu không nhân tịnh tướng thì sẽ không có bất tịnh tướng. Nếu như thừa nhận nhân tịnh tướng mới có bất tịnh tướng, không tách là duyên của tịnh tướng, (nghĩa là) bất tịnh tướng không có chân thật tự tính. Cho nên nói: "Bởi thế không có tướng bất tịnh." Ngược lại, "nếu không nhân vào tướng bất tịnh", tịnh tướng không có chỗ đối đãi, tịnh tướng sẽ không thành. Cho nên nói: "Thì sẽ không có cái tướng tịnh." Giả sử thừa nhận "Nhân bất tịnh tướng" mới có tịnh tướng, như vậy, là khởi bất tịnh tướng, tịnh tướng cũng bất khả đắc. Cho nên nói: "Bởi thế cũng không có tướng tịnh." Như vậy, không có sự tương đãi thì không thể thành lập, mà sự tương đãi lại cũng không có tự tính. Lý do tịnh bất tịnh tướng là không, bốn luận không phải từ Nhận thức luận để thuyết minh, mà là từ duyên khởi nhân quả mà khai thị. Nhân vì thật tính của tịnh bất tịnh là không, cho nên lúc nhận thức thì mới tùy cảnh tướng mà thấy sự vật bất đồng.

12. Kết thành.

(12) Nếu như không có cái tướng tịnh,	若無有淨者
Do đâu mà có sự tham ái?	何由而有貪
Nếu như không có tướng bất tịnh,	若無有不淨
Do đâu mà có sự ghét hờn?	何由而有恚

Bài kệ này kết quy đến sự không thật, không hiện hữu của phiền não. Có tướng tịnh mới có thể nói có tham, có tướng bất tịnh mới có thể nói có sân, có tính trung dung của tịnh bất tịnh mới có thể nói có si. Như đã nói ở trên, không có thanh tịnh thì làm gì có sự tham sinh khởi? Không có bất tịnh thì làm gì có sân sinh khởi? Không có tịnh bất tịnh (trung dung) thì không có lý do để nói đến sự sinh khởi của

si. Cho nên, phiền não đều là vô tự tính, chúng hoàn toàn không có thực thể.

G2. Quán diên đảo không thành.

H1. Không tịch môn.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (13) | Đối vô thường, chấp trước là thường,
Điều này gọi là sự diên đảo,
Nhưng trong Không, còn không có thường,
Nơi nào có diên đảo về thường? | 於無常著常
是則名顛倒
空中無有常
何處有常倒 |
| (14) | Nếu cho rằng: "Đối pháp vô thường,
Chấp vô thường, không phải diên đảo",
Nhưng pháp Không, không có vô thường,
Nơi nào có sự không diên đảo? | 若於無常中
著無常非倒
空中無無常
何有非顛倒 |
| (15) | Đối tượng, người chấp, và sự chấp,
Cùng công cụ cho sự chấp trước,
Tất cả đều là tướng tịch diệt,
Thì làm sao có sự chấp trước? | 可著著者著
及所用著法
是皆寂滅相
云何而有著 |
| (16) | Nếu vốn không có sự chấp trước,
Mà nói: "Tà chấp là diên đảo",
Hoặc nói: "Chính quán không diên đảo",
Ai là người có những sự này? | 若無有著法
言那是顛倒
言正不顛倒
誰有如是事 |

Tam độc do cảnh giới diên đảo mà sinh khởi, cho nên tiến thêm một bước, chánh quán sự diên đảo là vô tự tính, để hiển xuất phiền não là không có thật. Các Thanh văn tự mãn cho rằng thường, lạc, ngã, tịnh là sự diên đảo sai lầm, còn vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh là chính xác, không diên đảo. Thật ra, tự tính của diên đảo và không diên đảo đều không thành. Thế nào là diên đảo? Ví như một pháp là thế này, nhưng lại vi phản (trái ngược) bốn tướng của nó, nhìn thấy là như thế khác, đây tức là diên đảo? Thế nào là không diên đảo? Ví như pháp là như thế này, nhìn thấy nó đúng như thế này, đây tức là không diên đảo. Thế nhưng, vi phản hay

không vi phản bốn tướng của các pháp, cần phải có bốn tướng của sự diên đảo và không diên đảo thì mới có thể nói được. Nếu như bốn tướng vốn là bất khả đắc, thì còn gì nói đến vi phản hay không vi phản? Bây giờ nói đến bốn diên đảo và bốn không diên đảo. Giả sử có thật tự tính của "chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, chư thọ thị khổ, chư thân bất tịnh", vi phản bốn tướng của chúng mà chấp chư hành là thường trụ, chư pháp là có ngã, chư thọ là khoái lạc, chư thân là thanh tịnh, xác thật có tự tính của sự diên đảo, thì đây mới có thể gọi là diên đảo. Thế nhưng, dùng chánh lý quán sát, tìm cầu tự tính của nó (diên đảo) trong các pháp Tất cánh không, không có thật tính của bốn pháp thường, lạc, ngã, tịnh, thì làm gì mà có sự diên đảo của thường, lạc, ngã, tịnh? Tương tự, giả sử trong vô thường chân thật tự tính, chấp nó xác thực là vô thường, trong khổ chấp nó là khổ, trong vô ngã chấp nó là vô ngã, trong bất tịnh chấp nó là bất tịnh, đây có thể nói là biết rõ bốn tướng của đối tượng, thì mới có thể nói là không diên đảo. Thế nhưng, dùng chánh lý quán sát, trong các pháp Tất cánh không, không có chân thật tính của vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh, như vậy làm thế nào có sự không diên đảo của vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh? Cho nên, diên đảo và không diên đảo đều là duyên khởi giả danh, trong các pháp Tất cánh không đều là bình đẳng bình đẳng, đều là bất khả đắc, không có sự sai biệt giữa diên đảo và không diên đảo. Cho nên Kinh Bát Nhã, v.v..., lúc chánh quán pháp tướng, đều cho rằng thường, vô thường đều bất khả đắc. Hai bài kệ này phá sự diên đảo của thường, chỉ rõ trong Không, không có tự tính thường trụ; phá sự không diên đảo, chỉ rõ trong Không, không có tự tính vô thường. Đây cũng là dùng Duyên khởi vô tự tính môn để quán sát, chứ không phải từ Nhận thức luận mà giảng nói.

Sự sản sinh của diên đảo và không diên đảo chủ yếu là do chấp trước hay không chấp trước. Nói đến chấp trước,

tính ra có bốn điều kiện: (1) Khả trước, tức là cảnh giới bị chấp trước, (2) trước giả, tức là người chấp trước, (3) trước, tức là sự chấp trước, và (4) công cụ dùng để chấp trước, có thể nói là lục căn dùng để hấp thu ngoại cảnh. Trước tướng, tức là tính nhiệm trước khi mà căn và cảnh giao tiếp nhau; người chấp trước, tức là cái ngã khởi lên sự chấp trước; còn cảnh giới bị chấp trước là sáu trần. Đối phương cho rằng có bốn điều kiện này tức là có sự thủ trước, có thủ trước thì đương nhiên sẽ có điên đảo. Thế nhưng, khi thâm nhập các pháp Tính không, bốn sự kiện này đều là tịch diệt, xa lìa tướng hý luận. Không có thật tính của bốn sự kiện này, làm gì có thật tính của sự thủ trước! Như vậy, không có thật tự tính của sự chấp trước thì không thể nói đến tà chấp là điên đảo sai lầm, hoặc chánh quán là không điên đảo, không sai lầm. Thử hỏi, trong Tất cánh không tịch không điên đảo, ai là người có sự điên đảo, không điên đảo này?

H2. Dĩ vị môn.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (17) | Hai pháp (điên đảo, không điên đảo),
Cả hai đều không sinh điên đảo,
Hai kẻ (điên đảo, không điên đảo),
Cả hai cũng không sinh điên đảo. | 有倒不生倒
無倒不生倒
倒者不生倒
不倒亦不生 |
| (18) | Lại nữa, trong lúc đang điên đảo,
Cũng không sinh ra sự điên đảo,
Như vậy, bạn hãy tự quán sát,
Ai là kẻ sinh ra điên đảo? | 若於顛倒時
亦不生顛倒
汝可自觀察
誰生於顛倒 |
| (19) | Nếu như, sự điên đảo không sinh,
Làm gì có nghĩa: đảo, không đảo?
Nếu đã không có sự điên đảo,
Làm sao lại có kẻ điên đảo? | 諸顛倒不生
云何有此義
無有顛倒故
何有顛倒者 |

Không tịch môn là trực tiếp ước định không tịch bất nhị môn mà nói. Dưới đây là ước định y vào duyên khởi để quán sát vô tự tính môn mà nói.

Trong bài kệ thứ nhất, hai câu đầu, y pháp dùng "dĩ vị môn" để phá; hai câu sau, y nhân dùng dĩ vị môn để phá. Như nói có sự điên đảo sinh khởi, đây là pháp đó đã có điên đảo, sau đó sinh khởi điên đảo? Hay là trước đó vốn không điên đảo mà sau đó khởi điên đảo?

Giả như trước đó pháp đã có sự điên đảo. Đã có điên đảo thì không nên tái phát sinh sự điên đảo. Còn như pháp này nguyên lai không có điên đảo, không có điên đảo thì cũng không thể nói có thể sinh sự điên đảo! Không điên đảo mà phát sinh điên đảo, đây là phạm vào lỗi "từ không sinh có." Đã có điên đảo mà lại sinh điên đảo, đây là phạm vào lỗi sinh rồi mà lại còn sinh nữa. Cho nên, hữu hoặc vô, đều không thể nói có thể sinh khởi điên đảo. Đối phương tưởng: Không sai, đối với pháp, có hay không có điên đảo đều không thể nói có sự sinh, nhưng có kẻ có thể sinh khởi điên đảo, cho nên có thể sinh khởi sự điên đảo. Điều này lại cũng bất khả dĩ. Nếu như nói người có thể sinh điên đảo, người này trước đó đã có điên đảo, đã là người điên đảo, rồi sau đó sinh khởi điên đảo? Hay là người đó vốn không điên đảo, nhưng sau đó sinh khởi điên đảo? Kẻ điên đảo đã trở thành điên đảo mà lại có thể sinh điên đảo, điều này không đúng; đã trở thành điên đảo, tức là đã có sự điên đảo, không thể lập lại là người ấy sinh khởi điên đảo! Còn như người đó vốn không điên đảo, đã không điên đảo thì làm sao lại có thể sinh khởi sự điên đảo? Cho nên "kẻ không điên đảo" cũng không sinh khởi điên đảo!

Bài kệ thứ hai ước định lúc điên đảo (Hán: đảo thời) để phá. Đối phương cho rằng có sự điên đảo hay không đều

không thể sinh (sự điên đảo), nhưng chính đang lúc điên đảo thì có thể nói có sự điên đảo. Điều này vẫn không xong! Chính lúc điên đảo là quán đãi với lúc chưa điên đảo và lúc đã điên đảo mà kiến lập, tách rời lúc "chưa điên đảo" và lúc "đã điên đảo" thì chính lúc điên đảo, trên căn bản, cũng không thể có. "Chính lúc điên đảo" còn không thể có, thì làm sao có thể sinh khởi sự điên đảo? Cho nên nói: "Lại nữa, chính lúc đang điên đảo cũng không sinh ra sự điên đảo." Nếu như nhất định cố chấp lúc điên đảo có sự điên đảo phát sinh, như vậy, hãy nên quán sát kỹ lưỡng một lúc, xem có cái điên đảo nào có thể sinh khởi sự điên đảo? Nếu như quán không thấy thì không nên nói càn là "chính lúc điên đảo" có sự điên đảo sinh khởi!

Bài kệ thứ ba, y vào sự giải thích của ngài Thanh Mục: "Đối phương cho rằng 'điên đảo không sinh' tức là muốn nói điên đảo là chân thật, trong sự chân thật sinh khởi sự chấp trước. Cho nên Luận chủ tiến thêm một bước đả phá bọn họ nói: 'Làm sao có thể cho rằng bất sinh là sự chân thật của điên đảo?' Không những không thể chấp bất sinh là chân tướng của điên đảo, mà ngay cả pháp vô lậu 'không điên đảo' cũng không thể gọi đó là 'bất sinh tướng' hay sao?" Lối giải thích này, có thể nói hai bài kệ trên phá sự sinh của điên đảo, bài kệ này phá sự bất sinh của điên đảo. Thế nhưng văn nghĩa không hoàn toàn liên quán với nhau. Y vào sự giải thích của ngài Thanh Biện, điên đảo bất sinh thì hãy còn có ý nghĩa gì khi nói tà là điên đảo, chánh là không điên đảo? Không có pháp điên đảo, thì từ hồi nào mà có kẻ điên đảo? Lối giải thích của ngài Thanh Biện hay hơn so với ngài Thanh Mục.

H3. Hữu vô môn.

(20) Nếu các pháp thường, lạc, ngã, tịnh,

若常我樂淨

	Là những pháp chân thật hiện hữu, Thì pháp thường, lạc, ngã, tịnh đó, Ắt không phải là sự điên đảo.	而是實有者 是常我樂淨 則非是顛倒
(21)	Nếu những pháp thường, lạc, ngã, tịnh, Là những pháp không thực hiện hữu, Thế thì vô thường, khổ, bất tịnh, Những pháp đó ắt cũng không có.	若常我樂淨 而實無有者 無常苦不淨 是則亦應無

Nếu chấp có thật tự tính của thường lạc ngã tịnh thì có thể dùng "thực vô thực môn" để quán sát. Giả sử bốn pháp thường lạc ngã tịnh có thật tự tính, chúng ta nói "thường" là thường, đây đúng như bốn tướng của nó. Lạc ngã tịnh, nói chúng là lạc, là ngã, là tịnh thì cũng khế hợp với bốn tướng của chúng, làm sao có thể nói là điên đảo? Cho nên nói "Ắt không phải là sự điên đảo." Không phải điên đảo thì ắt phải là chánh kiến, tất cả chúng sinh có chánh kiến này, như vậy cũng phải được giải thoát! Nhưng sự thật không phải là như vậy. Giả như nghe Luận chủ đả phá, cho rằng bốn pháp thường lạc ngã tịnh là không có thật. Không có thật, như vậy bốn pháp vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh cũng phải không có. Tại sao vậy? Nếu có bốn điên đảo thường lạc ngã tịnh, thì khi xa lìa bốn điên đảo mới có thể nói có bốn pháp vô đảo là vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh. Hiện nay, bốn điên đảo đã không có, chánh kiến về bốn không điên đảo tự nhiên cũng sẽ không có. Đồng thời, điên đảo tức là không thể chánh kiến, không thể đúng như bốn tướng của bốn không điên đảo mà sinh khởi. Ngược lại điều đó mới có bốn không điên đảo. Nếu như không có điên đảo thì cũng không có sự chánh kiến pháp tướng không điên đảo, cho nên nói: "Những pháp đó ắt cũng không có."

F2. Kết thành sự diệt của phiền não.

G1. Chánh kiến.

(22) Như vậy, diên đảo nếu bị diệt,	如是顛倒滅
Thì vô minh ắt cũng bị diệt,	無明則亦滅
Do vì vô minh đã bị diệt,	以無明滅故
Cho nên các hành cũng bị diệt.	諸行等亦滅

Luận chủ nói : Diên đảo là bất khả đắc, không diên đảo cũng là bất khả đắc. Nếu như không hiểu rõ đại ý của Không tông, bèn cho rằng diên đảo, không diên đảo, tất cả đều không có, đây tức là đại tà kiến, bác không có chánh, tà. Không biết rằng phiền não sinh khởi là do diên đảo, diên đảo bắt nguồn từ tự tính kiến. Đã có tự tính kiến, đây mới là chấp thủ các pháp, có tướng đảo, tâm đảo, kiến đảo, đủ các loại diên đảo sinh khởi. Không biết đó là hý luận diên đảo, chấp trước là thật tướng, cho nên hiện khởi phiền não, bèn bị sinh tử luân hồi. Nếu như có thể như phần trên đã nói, chánh kiến (thấy đúng) thật tướng của diên đảo là bất khả đắc thì các diên đảo liền bị trừ diệt. Diên đảo diệt thì không khởi phiền não. Phiền não tuy nhiều, nhưng căn bốn chủ yếu là vô minh. Cho nên diên đảo diệt, vô minh cũng bị diệt. Vô minh bị diệt, các hành của ba nghiệp cũng diệt. Các hành diệt thì thức diệt, thức diệt thì danh sắc diệt, sinh lão bệnh tử, v.v..., cũng đều diệt. Bài kệ này nêu rõ chánh nghĩa của khổ tập diệt đạo. Khổ tập là phiền não, lý do khổ não có thể diệt là vì không có thật tự tính. Cho nên trực tiếp quán sát phiền não là vô tự tính thì có thể không sinh khởi phiền não, mà đắc được sự tịch diệt của khổ tập.

Tu học Phật pháp, chủ yếu là đoạn phiền não, giải thoát sinh tử, như bốn luận nói về vô minh diệt. Thế nhưng, trong Phật pháp Đại thừa cũng nói đến "không đoạn phiền não." Đây là vì không có thật tướng của phiền não để có thể phá, chỉ cần thể ngộ phiền não bốn tính không tịch, bốn lai tịch tĩnh, tự tánh Niết bàn, đây là có thể xa lìa phiền não, đạt được giải thoát! Giống như đêm tối, ngộ nhận sợi dây tưởng

là con rắn, sinh khởi sự sợ hãi cực độ, hiện nay chỉ cần chỉ rõ đó là sợi dây thừng, biết rõ là nơi đó, trên căn bốn, không có con rắn, thì ngay lập tức tất cả sự sợ hãi và thống khổ sẽ bị tiêu tan không còn dấu vết. Cho nên, thấu rõ không có phiền não để đoạn trừ, đây mới là chân chánh đoạn trừ phiền não; không có sinh tử để vượt thoát, đây mới chính là chân chánh vượt thoát sinh tử. Từ phương diện thẳng nghĩa, nói không có phiền não để diệt, nhưng trong thế tục đế, lại có phiền não để đoạn trừ. Thế nhưng, đoạn phiền não như thế, cùng với bất đoạn là sự tương thành, chứ không phải là mâu thuẫn. Nhân vì bất đoạn, cho nên có thể đoạn, nhân vì có thể đoạn, thì mới biết rằng [phiền não] thật không có tự tính khả đoạn? Điều này, ở hai bài kệ dưới sẽ chỉ ra một cách rõ ràng.

G2. Già hiển.

- | | |
|--|--|
| <p>(23) Nếu phiền não có thực tự tánh,
Mà lại lệ thuộc vào pháp khác,
Như thế, làm sao đoạn phiền não?
Ai là kẻ đoạn được tự tánh?</p> | <p>若煩惱性實
而有所屬者
云何當可斷
誰能斷其性</p> |
| <p>(24) Nếu như, phiền não là hư vọng,
Không có tự tánh, không lệ thuộc,
Như thế, làm sao đoạn phiền não?
Ai là kẻ đoạn được vô tánh?</p> | <p>若煩惱虛妄
無性無屬者
云何當可斷
誰能斷無性</p> |

Giả sử không hiểu rõ Tính không [giả danh] mà chấp trước có phiền não khả đoạn, cho rằng thể tính của phiền não là thật có, có chỗ hệ thuộc (hệ thuộc tự ngã), hoặc hệ thuộc tâm cấu, như vậy, trên căn bốn là không thể đoạn, cho nên nói: "Như thế làm sao đoạn phiền não?" Giả sử cho rằng có thể đoạn, thử hỏi ai có thể đoạn "tính thật có" của phiền não này? Nếu như có lực lượng có thể đoạn "tính thật có" thì đây tức là kẻ phá hoại pháp tướng, mà cũng không thành thánh nhân của ba thừa. Giả sử nói phiền não là hư vọng, không có

thật tính, mà cũng không có chỗ hệ thuộc, cái phiền não "không có gì hết" này, làm sao có thể đoạn? Cho nên nói: "Như thế, làm sao đoạn phiền não?" Giả sử có thể đoạn, thử hỏi: "Ai có thể đoạn cái phiền não vô tính này?" Giống như cái đầu thứ hai không có, thì ai có thể cắt nó? Cho nên muốn có phiền não có thể đoạn thì cái phiền não này ắt phải là vô tự tính. Phiền não vô tự tính, trong pháp duyên khởi giả danh, ắt là phải có. Có thể từ duyên sinh khởi, có tác dụng của nó, mà cũng thuộc về sở hữu của các chúng sinh giả danh. Đây nói là chúng sinh dùng chánh quán trung đạo, quán phá phiền não, phiền não xa lìa hệ thuộc, tịch nhiên không sinh, đây mới gọi là đoạn phiền não!

Phẩm 24. Quán Bốn Thánh Đế

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

Tứ đế là giáo nghĩa đại cương của Phật Pháp. Sự khởi diệt nhân quả của các pháp thế gian cùng xuất thế gian đều được kiến lập ở đây. Khổ đế là khổ quả thế gian, tập đế là nhân của khổ quả thế gian, diệt đế là quả của sự giải thoát xuất thế gian, còn đạo đế là nhân cho sự chứng đắc tịch diệt xuất thế gian. Kinh nói: "Có nhân, có duyên, tập thế gian (khổ); có nhân, có duyên, thế gian tập (tập); có nhân, có duyên, diệt thế gian (diệt); có nhân, có duyên, thế gian diệt (đạo)." Thông thường, nói đến sự khổ đều lấy cái thân năm uẩn hoặc sự hòa hợp của danh sắc làm sự khổ. Có ba khổ, tám khổ, v.v... Tập tức là ái (gồm có ái, hậu hữu ái, tham hỷ câu hành ái, và bỉ bỉ hỷ lạc ái). Trong đây, hậu hữu ái (sự ham thích, mong muốn đời sau) là chủ yếu nhất. Đến thời kỳ các học phái xuất hiện, có học phái chủ trương "tập bao gồm cả nghiệp." Có người cho rằng ái là chủ yếu, có người cho rằng nghiệp là chủ yếu, lại có người cho rằng cả hai đều là chủ yếu. Diệt tức là Niết Bàn, mà cũng là trạch diệt vô vi. Đạo tức là tám thánh đạo. Sau này, các học giả Hóa Địa Bộ cho rằng năm pháp là đạo, còn các học giả Du Già thì cho rằng pháp chỉ quán là đạo.

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

Các học giả Thanh Văn, trên phương diện sự tướng của tứ đế, chấp trước mỗi đế đều có tự tánh, hơn nữa, xem lý tánh của mỗi đế là khác biệt, không có sự dung thông. Họ không thể thể ngộ cái không tánh bình đẳng của tứ đế,

không thể thông đạt thật tướng bất nhị của tứ đế. Chân nghĩa của Phật Pháp trong duyên khởi Tánh Không, tự tánh của tứ đế là bất khả đắc. Cái lý tánh cao nhất của tứ đế là vô ngã không tịch, mà cũng chính là diệt đế tự tánh tịch tĩnh. Tâm Kinh nói: "Không có khổ, tập, diệt, đạo", cũng là ý này. Một số học giả tách rời Tiểu Thừa mà giảng pháp Đại Thừa cho rằng: "có hữu tác tứ đế, vô tác tứ đế, hữu lượng tứ đế, vô lượng tứ đế, sinh diệt tứ đế, vô sinh tứ đế." Các nhà Thiên Thai nhân đây phán định có tứ đế của tứ giáo, nhưng đây chẳng qua là hai loại tứ đế của Tiểu Thừa và Đại Thừa mà thôi. Theo các nhà Tánh Không, tứ đế mà Đức Phật nói đến, chung quy đều hướng về sự không tịch. Cho nên hai loại tứ đế là "hai môn vô ngại" trong Phật Pháp. Kẻ nào chân thật thấy được tứ đế ắt sẽ có thể thâm nhập "nhất đế tất cả pháp Không." Kẻ thấy được nhất đế, quyết định sẽ không cho là tứ đế là không liễu nghĩa (rốt ráo). Ba pháp ấn và nhất thật tướng ấn là vô ngại, tứ đế và nhất đế là bình đẳng không hai. Chẳng qua, Đức Phật vì muốn độ chúng sinh thời bấy giờ, ngài phần lớn nương theo thứ lớp, nên thường hay nói về tứ đế. Sự thực, nếu có thể chân thật ngộ nhập tứ đế, thì cũng có thể thâm nhập nhất thật tướng (nhất đế)!

Trong bốn luận, phẩm này là một trong những phẩm quan trọng nhất. Các bài kệ nổi danh của Trung Luận mà các học giả thường dẫn dụng, phần lớn đều trích từ phẩm này. Các phẩm khác đều tùy vào sự chấp trước mà biện bác nên khó thấy được chân ý của Luận chủ, chỉ có phẩm này là chỉ điểm rõ ràng sự phá trừ những vọng chấp về tự tánh thực hữu, hiển thị sự chân thật của các pháp Tánh Không, thành lập các pháp duyên khởi như huyền. Khi ngài Long Thọ nói về tất cả pháp Không, bốn ý muốn thành lập, hiển thị tất cả các pháp, chứ không phải là phá hoại tất cả pháp. Tánh Không là sự chân thật của các pháp, cho nên sự giải thuyết

các luận lý, hoặc sự giải thoát khỏi sinh tử, tất cả đều phải đi qua cửa Tánh Không này mới có thể chính xác viên mãn.

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

E3. Quán đế lý sở tri.

F1. Đối phương cật vấn "không" để thiết lập "hữu."

G1. Trách cứ Luận chủ phá hoại "tứ đế, Tam bảo."

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Nếu cho rằng các pháp đều không,
Hơn nữa, không sinh cũng không diệt,
Nếu như vậy, ắt sẽ không có,
Bốn Thánh Đế: Khổ, tập, diệt, đạo. | 若一切皆空
無生亦無滅
如是則無有
四聖諦之法 |
| (2) Bởi vì, không có Bốn Thánh Đế,
Cho nên, sự kiến khổ, đoạn tập,
Cùng sự chứng diệt, và tu đạo,
Những sự như vậy đều không có. | 以無四諦故
見苦與斷集
證滅及修道
如是事皆無 |
| (3) Bởi vì, không có những việc trên,
Cho nên cũng không có bốn quả,
Vì không quả, nên kẻ chứng đắc, | 以是事無故
則無四道果
無有四果故 |

- | | | |
|------------|---|--------------|
| | Cùng kẻ sắp chứng đắc đều không. | 得向者亦無 |
| (4) | Nếu không có tám bậc hiền thánh, | 若無八賢聖 |
| | Như vậy sẽ không có Tăng Bảo, | 則無有僧寶 |
| | Lại vì không có Bốn Thánh Đế, | 以無四諦故 |
| | Cho nên cũng không có Pháp Bảo. | 亦無有法寶 |
| (5) | Bởi không có Tăng Bảo, Pháp Bảo, | 以無法僧寶 |
| | Cho nên cũng không có Phật Bảo, | 亦無有佛寶 |
| | Như vậy những kẻ nói pháp Không, | 如是說空者 |
| | Là những kẻ phá hoại Tam Bảo. | 是則破三寶 |

Đối phương đặt vấn đề: Nếu các nhà Trung Quán cho rằng tất cả (pháp) đều là Không, tất cả (pháp) đều là vô sinh, vô diệt, như vậy chẳng phải là không có các pháp tứ đế hay sao? Hai đế khổ, tập là pháp nhân quả của sự sinh diệt, có khổ, tập của sự sinh diệt, thì mới có thể tu đạo để đối trị, sau khi diệt trừ khổ tập, thì sẽ "sinh diệt diệt dĩ, tịch diệt vi lạc", chứng đắc Niết bàn của diệt đế. Cho nên "diệt" cũng là y vào nhân quả sinh diệt mà kiến lập. Nếu như hai đế khổ tập của sự sinh diệt đều không có, thì không thể chứng đắc diệt đế, mà cũng không thể tu tập đạo đế. Điều này cũng giống như đã phủ nhận Phật pháp.

Thế nhưng, đối phương nói về tất cả pháp không, vô sinh vô diệt, so với Luận chủ nói về tất cả pháp không, vô sinh vô diệt, ý nghĩa hoàn toàn tương phản. Luận chủ nói "tất cả pháp đều là Không" là dùng trí tuệ của văn tự tu và vô lậu quán trí, quán sát tự tính chân thật của các pháp là bất khả đắc; từ tự tính bất khả đắc, ngộ nhập tất cả pháp Không. Sự quán sát thắng nghĩa đế này, trong thế tục đế, tuy không có tự tính, thế nhưng những sự sinh diệt duyên khởi giả danh vẫn là hiện hữu rõ ràng. Trong sự nhận thức của các nhà Thật Hữu Luận, "không" có nghĩa là tất cả đều không có, sinh là bất khả đắc, mà diệt cũng là bất khả đắc. Đây là do sự

nhận thức về "không" không đủ chính xác, cho nên mới nêu lên sự cật vấn như trên.

Đối phương cho rằng phải có tứ thánh đế thì mới có sự vận hành của tứ đế, nếu như thật không có tứ đế, thì những sự việc như thấy khổ, đoạn tập, tu đạo của các hàng đệ tử Phật đều sẽ không thể thực hiện. Phật kinh nói về tứ đế, sơ lược có hai nghĩa: (1) Vô lậu chân trí của hành giả hiển hiện, đang lúc kiến đạo, có thể thấy rõ như thật (Hán: giác kiến 覺見) chân tướng của tứ đế. Tứ đế đều gọi là kiến, kiến khổ, kiến tập, kiến diệt, kiến đạo. Đối với mỗi đế đều phát sinh "trí nhãn minh giác" (眼智明覺). Những gì vốn chưa thấy, thì hiện nay đã biết, đã thấy. Tứ đế này ước định thật tướng của sự lý mà nói, ước định sự giác ngộ chân thật mà nói. (2) Trong tứ đế: kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo, riêng nói khổ đế là kiến (thấy), đây là ước định quá trình tu hành mà nói. Lý do tại sao khổ là khổ, cần phải biết rõ thì mới có thể phát khởi sự mong muốn chánh pháp (Hán: chánh pháp dục 正法欲) để cầu xuất thế, mới tìm cầu Phật pháp để thoát khổ, đây gọi là kiến khổ. Sau khi kiến khổ, tiến thêm một bước, tìm cầu nguyên nhân của khổ, biết khổ là do tập chiêu cảm mà sinh ra, nếu muốn không khổ thì cần phải giải quyết tập, cho nên cần phải đoạn trừ tập. Diệt, là tịch diệt không tính, là quả Niết bàn xuất thế, đó là sự giải thoát mà Phật tử chứng đắc, cho nên nói là chứng đắc diệt. Diệt, không phải không có nhân do mà có thể chứng đắc, mà cần phải tu tập con đường giải thoát xuất thế gian, thì mới có thể chứng được, do đó nói tu đạo. Kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo là sự tu tập hành trì xuất thế gian. Nếu như không có sự lý của bốn đế, thì sẽ không có chỗ thấy (kiến vô sở kiến 見無所見), không có chỗ đoạn (đoạn vô sở đoạn 斷無所斷), không có chỗ chứng (chứng vô sở chứng 證無所證) và cũng không có sự tu tập (tu vô sở tu 修無所修).

Nếu không có sự hành của tứ đế, thì tứ đế cũng là bất khả đắc, cho nên nói: "Bởi vì không có những việc trên, cho nên cũng không có bốn quả." Bốn quả là bốn quả sa môn, là do dùng trí tuệ chứng đắc chân như, bao hàm các công đức vô lậu hữu vi vô vi; đây là do kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo mà được. Nếu không có các sự việc tu tập tứ đế, làm sao có thể thành đạt được công đức của bốn quả sa môn? Bởi vì không có bốn quả, cho nên cũng không có những người chứng đắc bốn quả, bốn hướng, cho nên nói: "Nên kẻ chứng đắc (quả), cùng kẻ sắp chứng đắc (hướng) đều không." Bốn [chứng] đắc là đắc sơ quả, đắc nhị quả, đắc tam quả, đắc tứ quả. Bốn sắp chứng đắc (hướng) là sơ quả hướng, nhị quả hướng, tam quả hướng, tứ quả hướng. Thứ tự tu tập như sau: lúc bắt đầu tu hành, sau khi vượt qua giai đoạn gia hành vị (noãn, nhẫn, đánh, thế đệ nhất), thì gọi là sơ quả hướng. Chánh kiến được đế lý, đoạn được kiến hoặc, chỉ còn lại bảy lần sinh tử, đây gọi là đắc sơ quả. Sau đó tiếp tục tu hành thăng tiến, bắt đầu hướng nhị quả, có thể tu tập giảm trừ phiền não dục giới, chỉ còn dư lại một lần sinh tử ở cõi dục, gọi là chứng đắc nhị quả. Lại tiếp tục tiến tu, đạt đến tam quả hướng, đợi đến lúc đoạn tận phiền não của dục giới, không còn trở lại thọ sinh ở cõi dục, thì gọi là chứng đắc tam quả. Lại tiếp tục tiến tu, đạt đến tứ quả hướng, đoạn tất cả phiền não, sau khi thân này diệt mất, thì không còn thọ sinh [trong cõi nào] nữa, thì gọi là chứng đắc tứ quả. Đây là ước định cảnh giới tu hành sâu cạn mà phân thành những giai vị như vậy.

Trong bốn hướng bốn quả, sơ quả hướng gọi là hiền, ba hướng bốn quả còn lại gọi là thánh, hợp lại gọi là tám hiền thánh. Có bốn [chứng] đắc, bốn hướng, có thể gọi là tám hiền thánh. Nếu không có tám hiền thánh, thì như vậy không có Tăng bảo. Không những không có Tăng bảo, mà lại vì không có sự quan hệ đến tứ đế, cho nên cũng không có Pháp

bảo. Tăng là tên gọi đơn giản của tăng già, có nghĩa là chúng hòa hiệp, chỉ cho những người tu hành tin Phật. Bảo có nghĩa là khó được (hiếm quý), dùng để tán thán công đức của tăng đoàn Phật giáo. Thế nhưng, Tăng bảo chân thật, thì cần phải chứng ngộ để lý, tức là kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt và tu đạo, phải như bảy thánh mới có thể gọi là Tăng bảo chân thật. Điều này không phân biệt tại gia xuất gia. Hễ là "lý hòa đồng chứng" thì đều gọi là tăng. Những đệ tử xuất gia phạm phu của đức Phật, nếu như "sự hòa đồng hành", thì dù chưa đắc đạo, cũng được gọi là Tăng bảo, chẳng qua chỉ là thế tục Tăng bảo mà thôi. Pháp bảo là thật lý của tứ đế. Pháp có những ý nghĩa như: phổ biến, tất nhiên, xưa nay vốn thế, cũng tức là chân lý. Tứ đế hợp với những ý nghĩa này, cho nên gọi là Pháp bảo. Thế nhưng, Pháp bảo đến trình độ cứu cánh, tức là thật tướng tịch diệt. Bởi vậy, Pháp bảo có một nội dung sâu xa, không phải chỉ do miệng giảng một vài câu, hoặc vài chữ được viết trên sách. Nếu cho rằng kinh quyền hoặc giảng thuyết là pháp, đây là do chúng có công năng hiển bày được để lý phổ biến chân thật, cho nên giả danh gọi là Pháp bảo. Phật bảo, tự giác giác tha, là do giác ngộ pháp mà thành tựu, không phải là tách rời khỏi chánh pháp hiện giác mà có thể thành đẳng chánh giác. Đồng thời, Phật cũng là người, trên phương diện sự và lý, đều là cùng một vị với các bậc thánh, cho nên cũng thuộc về tăng. Cho nên, nếu pháp và tăng không thành, trên căn bản, cũng không thể có Phật. Cho nên nói: không có pháp bảo, tăng bảo, thì cũng sẽ không có Phật bảo. Như vậy, những nhà Không Tánh Luận, nói tất cả pháp đều là không, chẳng phải là đã phá hoại Tam bảo rồi hay sao? Bài bác không có tứ đế, đây là tà kiến ác liệt nhất. Như vậy, các nhà Tính Không Luận, nói tất cả đều là không, là những kẻ đại tà kiến, đoạn diệt kiến! Đối phương dùng tội danh ác liệt để gán ghép cho các nhà Không Tính Luận.

G2. Trách cứ Luận chủ là vô "nhân quả, tội phước."

(6)	Pháp Không phá hủy luật nhân quả, Và cũng hủy hoại những tội phước, Hơn nữa, lại hủy hoại toàn bộ, Tất cả pháp tắc của thế gian.	空法壞因果 亦壞於罪福 亦復悉毀壞 一切世俗法
------------	---	--

Theo ý kiến của những nhà Thật Hữu Luận, các nhà Tính Không, chẳng những phá hoại Tam bảo và tứ đế xuất thế gian, pháp không của Tất cả pháp không, cũng phá hoại nhân quả thế gian. Nhân quả là trước diệt sau sinh, như vậy, "không vô sinh vô diệt", thì còn nhân quả nào để nói? Có nhân quả thì mới có nghiệp báo tội phước, không nhân quả, tội phước cũng không có, cho nên nói: "và cũng hủy hoại những tội phước." Tội phước là nghiệp báo thiện ác, muốn biết sự an ninh (Hán: trị 治) và hỗn loạn (Hán: loạn 亂) trên thế gian, chỉ cần nhìn sự giảm trừ hoặc tăng trưởng của thiện ác là thấy được. Nếu như mọi người đều có quan niệm về tội phước, thế gian này sẽ có thể trở thành một thế giới đạo đức. Ở Ấn Độ có một loại ngoại đạo chủ trương rằng: "Nếu như ở bờ phía nam sông Hằng, giết chết vô số sinh mệnh, điều này cũng chẳng có tội báo; nếu như ở bờ phía bắc sông Hằng, tu tập hạnh bố thí rộng lớn, điều này cũng chẳng có phước báo." Đây là một đại biểu cho sự phủ nhận tội phước. Hiện nay, các nhà Tính Không phá hoại tội phước, chẳng phải là đã chọn lựa một thái độ nhất trí với bọn ngoại đạo đó hay sao? Nhân quả tội phước đều bị hủy hoại rồi, tự nhiên sẽ "hủy hoại tất cả pháp tắc của thế gian."

Lý do mà đối phương quả trách Luận chủ như vậy là vì bọn họ cho rằng "Không" có nghĩa là tất cả đều không hiện hữu. Bởi vậy, phạm cho rằng Không có nghĩa là không có, cho rằng không thể thành lập tất cả [các pháp], thì nhất định họ sẽ phê bình Tính Không, cho rằng các nhà Tính Không rơi

vào ác kiến. Ngay cả những nhà Bất Không Luận trong Đại thừa, chẳng phải cũng đã cho rằng Tính Không không phải là liễu nghĩa hay sao? Cho nên, không chỉ những học giả Tiểu thừa tự mãn (Hán: hữu sở đắc 有所得), không thể hiểu rõ Tính Không một cách chính xác, muốn phá hoại pháp Không, mà ngay cả các học giả Đại thừa tự mãn, không biết rằng trong Tính Không có thể kiến lập tất cả pháp, cũng vội cho rằng Không là bất liễu nghĩa, không cứu cánh. Bất luận bọn họ phản đối "Tất cả pháp Tính Không" thế nào chẳng nữa, từ những động cơ bọn họ phá Không mà nghiên cứu, có thể biết rằng, bọn họ sợ hãi Chân Không, sợ rằng trong Không không thể kiến lập tất cả pháp, phá hoại nhân quả duyên khởi thế gian và xuất thế gian. Bọn họ muốn thành lập tất cả pháp, cho nên không thể không phản đối Không Tính, để mà chủ trương tự tướng hữu, tự tính hữu, chân thật hữu, vi diệu hữu. Bọn họ có lẽ tự nhận rằng mình cao hơn Tính Không một bậc, nhưng trên thật tế, đây là vì bọn họ không hiểu rõ Chân Không. Nếu có thể hiểu rõ Không, chắc chắn sẽ không cho rằng Không là bất liễu nghĩa. Lại có những người, tuy cũng đồng tình với Tính Không, nhưng lại cho rằng Chân Không không phải là Không, đây quả là một sự hỗn loạn tư tưởng! Nếu đã là hành giả Tính Không, mà lại cho rằng Không là bất liễu nghĩa, chân thật không phải Không, thì đây là mình tự phủ nhận chính mình. Các nhà Tính Không (Trung Quán), nếu có thể chánh xác thấu triệt tâm yếu của Tánh Không, nhất định sẽ khẳng định thừa nhận Tánh Không là cứu cánh liễu nghĩa; nhận rằng trong Không có thể kiến lập nhân quả duyên khởi như huyền, nhất định sẽ không từ Không lại nặn ra một cái đuôi "bất không"!

F2. Luận chủ phản trách đối phương để hiển thị Không.

G1. Hiển thị nghĩa Không.

H1. Trách trực tiếp.

- (7) **Bạn nay thật không có khả năng,** 汝今實不能
Hiểu Tánh Không, nhân duyên của Không, 知空空因緣
Cũng như ý nghĩa của Tánh Không, 及知於空義
Bởi thế bạn tự sinh phiền não. 是故自生惱

Đối phương đả kích Luận chủ là bởi vì họ không hiểu rõ nghĩa Không, đây là căn bệnh chung của chúng sinh, điều này có thể tha thứ. Cho nên, Luận chủ, trước tiên, từ mặt chính, nêu rõ nghĩa Không, mục đích để nêu rõ lỗi lầm của sự chấp có. Sau khi biết được chân nghĩa của Không, hiểu rõ rằng Không không chướng ngại hữu (không phải là không chướng ngại "bất không"), thì ắt sẽ không còn đả kích Không. Luận chủ nói: "Các bạn (đối phương) cho rằng chủ trương 'tất cả đều là Không' là phá hủy tứ đế, tam bảo, và tất cả nhân quả tội phước thế tục? Đây quả là sự sai lầm của chính các bạn. Lý do mà các bạn sinh khởi sự sai lầm nghiêm trọng này là: thứ nhất là không thể biết rõ về Không, thứ hai là không thể biết rõ về nhân duyên của Không, thứ ba là không thể biết rõ về ý nghĩa của Không. Cho nên các bạn trở nên kinh hoảng, tự mình sinh khởi sự ưu sầu khổ não. Tính Không vốn không có lỗi lầm, mà bạn lại đi bươi móc lỗi lầm. Tính Không giống như hư không sáng sạch (Hán: minh tịnh 明淨), bạn làm sao có thể hủy hoại hào ly!" Ngửa mặt phun nước miếng lên trời, chẳng qua chỉ là tự mình tìm phiền não. Sự khổ não này là do chính mình chiêu cảm. Đối phương không hiểu rõ ba ý nghĩa, hiện nay chúng ta sẽ giải thích sơ lược: (1) Không là gì? Không là không tướng (tánh), xa lìa tất cả thác loạn, chấp trước, hý luận, mà hiện giác bốn tánh của các pháp xưa nay vốn tịch tĩnh. Nếu trong tâm còn một tơ hào hý luận, thì không thể hiện giác bốn tánh không tịch. Chúng sanh vốn có tự tánh kiến, chấp trước một cách sai lầm vào tất cả các pháp, nên chúng ta cũng chẳng ngạc nhiên khi họ không thể hiểu rõ Không tướng mà sinh khởi các loại hý luận. (2) Tại sao phải giảng nói về Tính Không? Đức Phật

giảng Tính Không cho chúng sinh là có nhân duyên, chứ không phải không có nhân duyên mà tùy tiện nói pháp. Đại Trí Độ Luận nói: "Như lai an trụ trong Nhị đế, vì chúng sinh mà thuyết pháp, vì chúng sinh chấp hữu mà nói Không, vì chúng sinh chấp không mà nói hữu." Chúng sinh mê Không chấp hữu, trôi lăn sinh tử, vì muốn chúng sinh xa lìa tất cả kiến chấp như tà nhân, vô nhân, đoạn, thường, nhất, dị, v.v..., để đạt được giải thoát, cho nên đức Phật mới nói về nghĩa Không. Những quan niệm "bất không", như thật hữu, diêu hữu, đều là căn bản sinh tử, là căn nguyên của sự sai lầm. Không những muốn giải thoát sinh tử là phải từ Không mà đi vào (tam giải thoát môn), mà ngay sự thành lập tất cả pháp thể gian xuất thể gian, nếu không có Không, thì cũng không thể thành tựu. Bất không chỉ là một sự mâu thuẫn bất thông của sự tự cho mình là đúng. Bởi do những nhân duyên quan trọng như vậy, cho nên Phật mới khai thị "các hành tương ưng với Không." (3) Không có ý nghĩa gì? Các nhà Tính Không cho rằng: Không là không vô tự tính, tự tính là bất khả đắc, cho nên gọi là Không, đây không phải là phủ nhận duyên khởi vô tự tánh. Tất cả pháp do giả danh trên thế gian (sự thiết lập nhân quả vô tự tánh, tự tánh bất khả đắc, cho nên gọi là Không, đây không phải tùy ý nói càn), là sự huyễn hữu, không chướng ngại Không. Cái Không của các nhà Tính Không là sự hữu rõ ràng (Hán: uyển nhiên 宛然) của duyên khởi. Điều này hoàn toàn khác biệt với cái "không" trong mắt của các nhà Thật Hữu Luận, cho rằng tất cả đều không có. Ba sự kiện: hiểu rõ đúng lý về Không, nhân duyên của Không, và ý nghĩa của Không, làm thế nào lại đưa đến sự bức não cho chính mình?

H2. Hiện thị riêng biệt.

I1. Hiện thị Phật pháp thâm sâu, kẻ độn căn không thể hiểu.

J1. Nêu rõ tông yếu của Phật pháp.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (8) | Vì chúng sinh cho nên chư Phật,
Nương vào nhị đế mà thuyết pháp,
Thứ nhất là dùng thế tục đế,
Thứ hai dùng đệ nhất nghĩa đế. | 諸佛依二諦
為眾生說法
一以世俗諦
二第一義諦 |
| (9) | Nếu kẻ nào đối với nhị đế,
Mà không thể hiểu rõ, phân biệt,
Kẻ đó sẽ không biết thực nghĩa,
Của Phật Pháp vi diệu thâm sâu. | 若人不能知
分別於二諦
則於深佛法
不知真實義 |
| (10) | Nếu không nương vào thế tục đế,
Sẽ không đạt đến đệ nhất nghĩa,
Nếu không thấu rõ đệ nhất nghĩa,
Ắt sẽ không chứng đắc Niết Bàn. | 若不依俗諦
不得第一義
不得第一義
則不得涅槃 |

Trong ba bài kệ này, hai bài kệ đầu hiện thị tông yếu của Phật pháp, bài kệ thứ ba, nêu rõ tính chất quan trọng của nhị đế, trong đây bao hàm ý nghĩa về sự khởi nghi của đối phương, và sự giải thích của Luận chủ.

Chư Phật thuyết pháp đều có y cứ vào sự lý, ở đây tức là y cứ vào nhị đế. Y vào nhị đế mà vì chúng sinh thuyết pháp: thứ nhất là dùng thế tục đế, thứ hai là dùng đệ nhất nghĩa đế. Nhị đế là đại cương của Phật pháp, đối phương không tin hiểu Không, mà cũng có thể là không hiểu rõ cương tông của Đại pháp của đức Như Lai. Thập Nhị Môn Luận nói: "Bạn nghe thế đế bèn cho rằng đó là đệ nhất nghĩa đế." Trong Kinh A Hàm có Kinh Thắng Nghĩa Không rõ ràng công nhận Không là thắng nghĩa đế. Lại nói đến nhân duyên giả danh, cho nên biết rằng nhân quả giả danh là pháp thế tục. Đối phương không thấy được đại tông của Phật pháp,

đem nhân quả giả danh của sắc, thanh, hương, vị, xúc, v.v..., xem chúng là thắng nghĩa của các pháp, cho đó là tự tính hữu, chân thật hữu. Do đây, khi nghe đến "tất cả đều Không", bèn cho đó là bài bác tất cả là không có, phá hoại Tam bảo, tứ đế. Đây tức là đã đem tất cả thế tục hữu, nhận lầm là thắng nghĩa hữu. Bọn họ không biết nói về hữu như thế nào, cũng không biết nói về Không như thế nào, không hiểu nhị đế, kết quả tự nhiên là phải phản đối Không. Luận chủ muốn chấn chỉnh bọn họ, cho nên mới nêu lên cương tông của Phật giáo là nhị đế.

Đế là chính xác và chân thật. Thế nhưng, nhị đế là một chân thật, hay là hai chân thật? Giả sử chỉ là một chân thật, tại sao lại gọi là nhị đế? Giả sử là hai chân thật, điều này trên căn bản, không thông. Sự chân thật cứu cánh của các pháp, không thể là hai. Chân thật phải là không hai (bất nhị). Nên biết, thế tục là hư vọng, vốn không đủ tiêu chuẩn để gọi là đế. Lý do thế tục được gọi là đế là vì tất cả các pháp hư vọng như huyễn, do những hành nghiệp vô minh trong quá khứ mà hiện khởi, hiện tại lại do vô minh vọng chấp, loạn hiện trên các pháp hư vọng như huyễn, nên nhận thức sai lầm, cho chúng là chân thật. Các pháp tuy thật sự không có tự tính, thế nhưng, trong tâm cảnh của phàm phu đều cho là chân thật. Đức Phật tùy thuận thế tục nói pháp thế tục, cho nên gọi đó là thế tục đế. Nếu như cho rằng thế tục đế này là cứu cánh chân thật, thì đây là do vọng chấp từ vô thủy đã làm cho mờ tối, vĩnh viễn không thể thấy được chân lý. Giống như màu đỏ của trái cam là sắc tướng của trái cam, xuyên qua sự nhiếp thủ của nhãn căn, do tâm thức phân biệt chủ quan, và do những sự hòa hợp của nhiều điều kiện bên ngoài, mà hiện khởi như vậy. Giả như ở trong một hoàn cảnh khác, không có những sự hòa hợp của những điều kiện vừa nêu trên, thì khi nhìn trái cam, không còn thấy nó đỏ như vừa rồi, hoặc giả có màu đỏ đậm, nhạt khác nhau. Nhưng

trong một hoàn cảnh nào đó, trái cam nhất định vẫn là màu đỏ, có vẻ như tự thể của trái cam là như vậy. Nếu không hiểu rõ màu đỏ màu đỏ là một sự tồn tại do quan hệ, mà cho rằng nó rõ ràng là màu đỏ, nhất định là màu đỏ, thì sẽ không thể nào hiểu rõ chân tướng của nó. Sự hình thành của nó (màu đỏ) là như vậy, do sự quan hệ giữa căn, cảnh, thức, v.v..., mà hiện khởi, do vì sự che chướng của vô minh, cho nên có cảm giác nó quả thật là như vậy, mà không biết rằng màu đỏ là y vào duyên mà tồn tại, xưa nay vốn không có thể tính chân thật. Trong kinh nói: "Các pháp vô sở hữu, như thị hữu, như thị vô sở hữu, ngu phu bất tri, danh vi vô minh." Vô sở hữu, tức là tất cánh không tính của các pháp; như thị hữu, tức là sự duyên khởi huyễn hữu trong tất cánh không tính. Thế nhưng, ngu phu vì bị vô minh che chướng, không thể hiểu rõ, trong tâm cảnh vô minh (tự tính kiến) này, không phải thật mà giống như thật, cho nên gọi là thể tục đế.

Các bậc thánh, sau khi phá trừ vô minh, thông đạt duyên khởi "như thị hữu" là Tính Không vô sở hữu. Cái Tính Không này mới là bốn tính của các pháp, cho nên gọi là thắng nghĩa. Huyền tướng thế tục, tuy cũng có thể gọi là thể tục đế, thế nhưng, có những thế tục nhưng không phải là "đế", thí dụ như Thượng đế, Phạm, Ngã, Phạm thiên, chẳng những không hiện hữu trong chân thật (thắng nghĩa), mà ngay trong thế tục, cũng không hiện hữu. Cũng giống như lấy tay sờ con mắt thì thấy vật bên ngoài dao động, hoặc ngồi trên xe hơi thấy hai hàng cây đang chạy, hoặc ngồi trên thuyền thấy hai bờ sông chuyển động, đây không phải là điều mà thế tục công nhận, cho nên dù thuận theo thế tục, cũng không thể nói chúng (Thượng đế, v.v...) là chân thật, không thể gọi chúng là thế tục đế. Người đối đãi với các pháp nhân quả duyên khởi như huyễn này, không biết chúng là hư vọng, mà cho chúng là chân thật. Ngay cả các nhà khoa học, triết học, tuy cũng biết một phần các pháp là hư vọng,

thế nhưng, rốt cuộc, đều cho rằng phải có một điểm chân thật --- vật chất, tinh thần, lý tính, thần, làm bàn đạp (Hán: điểm cước vật 墊腳物), nếu không sẽ không thể thành lập tất cả sự vật trên thế gian. Đây chính là tự tính kiến chung của chúng sinh.

Đức Phật thuyết pháp, thành lập duyên khởi, mục đích là ở trong pháp duyên khởi, phá trừ tự tính kiến. Phá trừ tự tính kiến mới có thể thấy như thật chân tướng của duyên khởi, giải thoát tất cả. Nhân vì căn tính của chúng sinh không đồng, phương tiện thuyết pháp của đức Phật cũng không đồng. Đối với chúng sinh căn tính chưa thành thực (hạ sĩ), nói về bố thí, trì giới, thiền định, pháp nhân thiên, khiến cho họ đạt được lợi ích thế gian, đây là chỉ nói về thế tục đế. Đối với hàng lợi căn, có thể tu pháp giải thoát (trung sĩ), nói pháp duyên khởi tứ đế, khiến cho họ kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo. Những người căn tính hơi trì độn cũng có thể dần dần chứng nhập. Còn như đối với những bậc đại lợi căn (thượng sĩ), trực tiếp liễu giải tất cả không tính của pháp duyên khởi, trực tiếp từ ba môn giải thoát: không, vô tướng, vô tác, mà ngộ nhập Tất cả không, chứng đắc Niết bàn. Cho nên trong thế tục (đế) nói hữu ngã, trong thắng nghĩa đế nói vô ngã, trong thế tục (đế) nói tất cả danh tướng phân biệt, trong thắng nghĩa đế nói xa lìa tất cả danh tướng phân biệt. Thật ra, đây là sự tương thuận, chứ không phải tương vi. Sắc, thanh, hương, vị, xúc, nhãn, nhĩ, ty, thiệt, thân, và các thánh đạo như giới, định, tuệ, v.v..., từ hành tướng hiện khởi như huyễn của chúng, đều là thế tục. Nếu dùng sự chấp kiến vô minh mà chấp chúng là cứu cánh chân thật, thì đây là điều sai lầm lớn. Những huyễn tướng thế tục này, nếu như quán sát vô tự tính không, mà chứng được bốn tánh không tịch, thì mới là cứu cánh chân thật. Nếu như cho rằng Không chỉ là ngăn ngừa vọng chấp thế gian, ngoài cái Không này ra, còn có một cái "chân thật bất không", thì đây

lại cũng là một sự sai lầm lớn khác. Cho nên, nếu như không biết rõ cương tông của Phật giáo là nhị đế, giảng Không chẳng giống Không, giảng "hữu" cũng chẳng thành "hữu."

Nhị đế có hai loại: (1) Như đức Phật nói như vậy là thế tục đế, như kia là thắng nghĩa đế, đây là dùng danh ngôn, ý ngôn, có thể giảng nói, có thể chỉ bày, dùng thuyên (giảng nói) hiển (nêu rõ) làm đại dụng, đây gọi là "giáo nhị đế." (2) Đức Phật nói về nhị đế, nhưng không phải tùy tiện mà nói, mà y vào tâm cảnh của phàm và thánh, danh ngôn cảnh, và thắng nghĩa lý mà nói, đây là nơi Phật y chỉ, là "ý nhị đế." Các nhà Tam Luận thời cổ, đặc biệt phân chia làm hai loại nhị đế, cũng là một tinh ý. Thế nhưng, chú trọng nhị đế ý và giáo, để mà hiển xuất tính y đãi (y tựa và đối đãi) của chúng, tức là từ nhị đế mà chỉ huy "trung đạo bất nhị."

Thế tục không phải là đế, thế nhưng, các thánh giả, sau khi thông đạt đệ nhất nghĩa đế, vẫn là nhìn thấy pháp thế tục, chẳng qua không giống như cái nhìn của phàm phu mà thôi. Kinh Pháp Hoa nói: "Như Lai nhìn thấy ba cõi, không giống như cái nhìn của phàm phu trong ba cõi." (Hán: Như Lai kiến ư tam giới bất như tam giới sở kiến 如來見於三界, 不如三界所見.) Cho nên, hành giả Thanh văn A la hán, hành giả Đại thừa Bát địa, một mặt nhìn thấy Tính Không của các pháp, mặt khác cũng nhìn thấy duyên khởi vô tự tính. Các pháp duyên khởi thế tục, không phải là đế, giống như chúng ta nhìn thấy hoa đốm trong hư không, mặt trăng dưới đáy nước, không phải là đế thực (chân thật). Duyên khởi vô tự tính là duyên khởi tính không, duyên khởi cũng tức là Tính Không. Nay giờ chúng ta nói nhị đế có hai loại: (1) Dùng phàm thánh để phân biệt, gọi là nhị đế tình sự. Phàm tình sự gọi là thế tục đế, thánh trí sự gọi là đệ nhất nghĩa đế. (2) Bậc thánh cũng có nhị đế, gọi là lý sự nhị đế, tức cũng là huyễn không nhị đế. Duyên khởi huyễn hữu là

thế tục đế, huyễn tính vốn không là đệ nhất nghĩa đế. Tức thế tục đế là thắng nghĩa đế, tức thắng nghĩa đế là thế tục đế, nhị đế vô ngại. Song chiếu nhị đế, đến khi viên mãn cứu cánh, thì trở thành Nhất thiết chủng trí (Phật). Ngài Thanh Biện nói: "Thế tục đế cũng là chân thật." Từ phương diện thế tục bàn luận thế tục, đích xác có thật tướng của nó, thế nhưng không thể nói trong thắng nghĩa đế cũng có tự tướng. Nếu vậy, đối với đệ nhất nghĩa đế vẫn không miễn được sự "chướng ngại." Phải như thế này: chẳng những thắng nghĩa đế không tính xa lìa hý luận, không thể nói thế tục là thật, mà ngay trong thế tục, cũng vẫn là duyên khởi vô tự tính (đây là bậc thánh nhìn thấy). Thế tục của duyên khởi vô tự tính, mới có thể vô ngại đối với thắng nghĩa của duyên khởi vô tự tính.

Giải thoát sinh tử là do thông đạt đệ nhất nghĩa đế, đệ nhất nghĩa đế, tức là tất cánh không tịch. Thế tục đế của người phàm, là sự sinh tử của chúng sinh. Ngay cả ba học giới, định, tuệ, nếu như xem chúng là có tự tính, cho chúng là "bất không", thì cũng vẫn không thể giải thoát sinh tử. Như vậy, chỉ cần nói đệ nhất nghĩa đế là đủ rồi, tại sao lại còn nói thế tục đế? Hỏi như vậy là không biết nhị đế có một quan hệ mật thiết. Tính Không sở dĩ là Tính Không là do y vào duyên khởi thế tục mà hiển thị, nếu như không hiểu rõ ý nghĩa của nhân duyên, làm sao có thể thành lập "vô tự tính không"? Giả như không có duyên khởi, thì không thể phân biệt Không và tà kiến "tất cả đều không có." Nếu không y vào thế đế mà thuyết pháp, không hiểu rõ nghiệp báo sinh tử, làm sao đạt được sự giải thoát? Cho nên nhị đế đều quan trọng như nhau. Nếu như không thể phân biệt sự hỗ tương quan hệ giữa nhị đế, thì sẽ không thể nào hiểu rõ chân thật nghĩa thâm sâu của Phật pháp. Đệ nhất nghĩa là y vào thế tục đế hiển thị, giả như không y vào thế tục đế khai显, thì sẽ không đạt được đệ nhất nghĩa đế. Tu hành quán sát, cần phải y vào thế tục đế, ngôn thuyết hiển thị, cũng phải y vào thế

tục đế. Ngôn ngữ là thể tục, nếu không y vào ngôn ngữ thể tục, làm sao có thể khiến cho người khác biết được đệ nhất nghĩa đế? Đức Phật giảng pháp, mục đích cứu cánh là khiến cho mọi người thông đạt Tính Không, đạt được đệ nhất nghĩa, cho nên cần phải thông đạt đệ nhất nghĩa, bởi vì "nếu không thấu rõ đệ nhất nghĩa", thì "ắt sẽ không chứng đắc Niết bàn." Niết bàn là sự thực chứng của đệ nhất nghĩa. Y vào Tính Không mà nói, Niết bàn và đệ nhất nghĩa không có sự sai biệt. Ước định sự xa lìa tất cả sự hư vọng điên đảo để đạt được giải thoát, thì Niết bàn là quả, thắng nghĩa là cảnh. Thắng nghĩa, không phải là chỉ riêng cho chân thắng nghĩa trí tối cao vô thượng. Nếu như chỉ cho thắng nghĩa trí vô lậu, thì sẽ không còn liên hệ với thể tục. Cho nên, những ngôn giáo giảng thuyết về Tính Không, là những ngôn giáo tùy thuận thắng nghĩa, còn quán tuệ hữu lậu học tập quán sát Tính Không là quán tuệ tùy thuận thắng nghĩa. Phần trước là văn tự bát nhã, phần sau là quán chiếu bát nhã. Hai loại này, tuy là thể tục, nhưng phải tùy thuận thắng nghĩa bát nhã thì mới có thể tiến nhập chân tướng bát nhã --- chân thắng nghĩa đế. Nếu như không có văn tự bát nhã tùy thuận thắng nghĩa, tiến nhập quán chiếu bát nhã thắng nghĩa, thì thật tướng và thể tục sẽ bị phân cách. Cho nên chỗ này nói y vào thể tục đạt được thắng nghĩa, y vào thắng nghĩa chứng đắc Niết bàn. Bởi thế cho nên, thật tướng tuy bất nhị, nhưng đức Thế Tôn lại dùng nhị để để khai hiển tông yếu. Còn như các nhà Thật Hữu Luận cố chấp là chân thật hữu là vì, trên thật tế, sự lý giải Phật pháp của họ vẫn còn thiếu sót.

J2. Hiện thị pháp Không khó hiểu.

- | | |
|---|--|
| <p>(11) Do không thể chính quán Không Tánh,
Vì thế kẻ ngu tự hại mình,
Giống như kẻ không rành chú thuật,
Không giỏi trong việc bắt rắn độc.</p> | <p>不能正觀空
鈍根則自害
如不善咒術
不善捉毒蛇</p> |
|---|--|

- | | |
|--|--|
| (12) Thế Tôn biết rõ pháp Không này,
Là Phật Pháp sâu xa màu nhiệm,
Không phải chỗ người ngu hiểu được,
Cho nên ngần ngại không muốn nói. | 世尊知是法
甚深微妙相
非鈍根所及
是故不欲說 |
|--|--|

Tất cánh không tính của các pháp, cần phải dùng chánh quán nhị đế vô ngại để quán sát. Giả sử không thể dùng chánh quán bất ngại duyên khởi để quán Không, thì sẽ không thể hiểu rõ chân nghĩa của Không. Kết quả, hoặc là không tin vào Không, hoặc là không thể thấu rõ Không, vấn đề là do căn tính của học giả đó quá ngu độn. Những kẻ độn căn nghe những kinh điển về "Không tương ưng hành", không thể thấy hiểu chánh xác như thật, cho nên, hoặc là như các Phương quảng đạo nhân, rơi vào đoạn diệt kiến, hoặc là như những học giả bộ phái Tiểu thừa, rơi vào chấp có, hủy báng chân không. Những loại căn tính như vậy, nghe Tính Không sẽ không thể được lợi ích, ngược lại, lại tự sinh phiền não, tự mình hại chính mình. Cho nên, đức Phật vì hàng lợi căn nói về pháp môn Không, vô tướng, vô tác, vô sinh, vô diệt. Trong pháp hội Bát Nhã, ngài Tu Bồ Đề đã từng bạch Phật: "Không thể giảng Không cho những hạng người tầm thường." Đức Phật trả lời: "Đúng vậy. Cho nên hãy nói cho Đại bồ tát, chẳng qua, trong hàng ngũ chúng sinh, cũng có những hạng lợi căn, trí tuệ thâm sâu, phiền não mỏng ít, cũng có thể vì hạng người này giảng nói pháp môn Tất cả pháp tính không." Đức Phật giảng pháp, đặc biệt nhấn mạnh đến sự khế hợp giữa giáo pháp và căn cơ; đối với căn tính nào thì giảng pháp tương xứng với căn tính đó. Nếu đối với hạng thấp kém mà giảng pháp thâm sâu, vì hàng căn tính bậc thượng mà giảng pháp cạn cợt, căn cơ và giáo pháp không tương xứng, không những người nghe pháp không được lợi ích, mà ngược lại còn làm cho họ bị tổn hại lớn. Giống như thuốc bổ sâm nhung, nếu như cho người sức lực quá yếu

kém, hoặc đang bị cảm nặng uống vào, thì sẽ khiến cho họ gia tăng bệnh khổ.

Như vậy, nhất thiết pháp tính không, vốn không phải là pháp mà những kẻ độn căn có thể tiếp thọ được. Giống như người Ấn Độ bắt rắn, những người khéo dùng chú thuật, lợi dụng sức mạnh của chú thuật, khiến cho rắn bị mê hoặc đứng yên, không cần phải phí sức mà vẫn bắt được rắn. Con rắn lúc đó rất ngoan ngoãn nghe theo mệnh lệnh của người bắt rắn. Còn nếu như "giống như kẻ không rành chú thuật, không giỏi trong việc bắt rắn độc", không những không bắt được rắn, mà ngược lại, lại còn bị rắn cắn chết. Đây là ví dụ những kẻ độn căn học pháp Không mà bị thọ hại, vấn đề là do căn tính quá ngu độn, không hiểu phương tiện học pháp Không. Kinh Bát Nhã gọi bọn họ là những học giả không biết phương tiện (Hán: vô phương tiện học giả 無方便學者).

Đức Thế Tôn biết rằng pháp duyên khởi tính không đệ nhất nghĩa đế này là thâm sâu, cực kỳ thâm sâu, vi diệu, cực kỳ vi diệu, khó thông đạt, cực kỳ khó thông đạt, không phải chúng sinh căn cơ thấp kém có thể hiểu được. Sự vọng chấp ô nhiễm của chúng sinh vô cùng thâm sâu cứng chắc, không phải giải thoát dễ dàng. Đức Phật biết người căn độn chướng sâu không thể dễ dàng tin thọ pháp môn cứu cánh thâm sâu vi diệu này, cho nên lúc mới thành đạo, ngài chần chừ không muốn nói pháp. Như trong luật tạng có nói: "Sau khi thành đạo, qua nhiều ngày sau vẫn chưa thuyết pháp." Kinh Pháp Hoa nói: "Đức Phật, sau khi thành đạo, trong hai mươi một ngày suy tư, không muốn thuyết pháp." Đây cũng là có ý này.

Năm bài kệ vừa nêu trên, khai thị phần tông yếu của Phật pháp, nêu rõ ý nghĩa về Không là sâu xa, khó hiểu. Vì vậy, biết rằng đối phương phiền trách Luận chủ, cũng chẳng

phải là một sự kiện lạ lùng, mà ý muốn nói rằng sự hiểu lầm này là một sự kiện đương nhiên. Sự phiền trách vô ý thức này của đối phương, ngược lại, hiển rõ sự thâm sâu của Tính Không.

I2. Nêu rõ sự thiện xảo của Không, thấy được lỗi lầm của hữu.

J1. Nêu rõ sự thiện xảo của Không.

- | | |
|---|--|
| <p>(13) Bạn cho rằng tôi chấp vào Không,
 Cho nên đã lắm lời phiền trách,
 Thế nhưng, những điều bạn vừa nói,
 Trong tánh Không hoàn toàn không có.</p> <p>(14) Nên biết, chính nhờ vào nghĩa Không,
 Mà tất cả pháp được thành lập,
 Nếu như không có nghĩa Không này,
 Tất cả pháp không thể thành lập.</p> | <p>汝謂我著空
而為我生過
汝今所說過
於空則無有
以有空義故
一切法得成
若無空義者
一切則不成</p> |
|---|--|

Phía dưới, nêu rõ chánh nghĩa, trách cứ đối phương. Đối phương không tự biết căn tính của mình chưa đủ, không thể hiểu rõ rằng trong Không có thể thiết lập tất cả pháp, cho nên cho rằng Luận chủ chấp trước "tất cả đều là không", cho rằng đó là tà kiến, phá hoại nhân quả thế gian và xuất thế gian, rồi lại gán ghép cho Luận chủ bao nhiêu lỗi lầm. Thật ra, tất cả lỗi lầm mà đối phương đề cập đến, trên căn bản, trong pháp duyên khởi tính không vô tự tính, hoàn toàn không có. Chẳng những, Không không có lỗi lầm, mà còn, chỉ riêng có Không mới có thể thiện xảo kiến lập tất cả các pháp. Đối phương cho rằng "tất cả đều là không" thì không thể kiến lập pháp nào cả. Thế nhưng, theo cái nhìn của các nhà Tính Không, Không là y vào tính mâu thuẫn tương đãi mà hiển thị ý nghĩa thâm sâu. Chỉ riêng có pháp Không, mới có thể tương ưng với pháp duyên khởi tương y tương đãi, mới có thể thiện xảo an lập tất cả các pháp. Cho nên nói: "Nên

biết, chính nhờ vào nghĩa Không, mà tất cả pháp được thành lập."

Tại sao chỉ có pháp Không mới có thể thành lập tất cả? Không, có nghĩa là vô tự tính; tự tính, có nghĩa là tự thể thật có, tự nó thành lập chính nó. Nhìn từ phương diện trước sau của thời gian, nó là thường trụ, tĩnh chỉ; nhìn từ phương diện quan hệ (với những tự thể khác), nó là cố thể, độc lập; từ sự hiện khởi, chúng ta trực giác sự tồn tại của nó là xác thực, tự nó là như vậy. Phàm là tự tính hữu, nếu truy cứu rốt ráo, ắt phải là thật hữu, độc tồn, thường trụ. Nếu như có quan niệm: thường, nhất, thật này, thì đây là tự tính kiến. Nếu cho rằng các pháp có những tự tính này, tức là hữu kiến, chấp trước các pháp có tự tính, mà đây cũng là Hữu Tông, đối lập với Không Tông. Đối với chủ trương tự tánh hữu là thường trụ, trong các học giả Phật giáo, ngoại trừ Đại Thừa Bất Cộng của Phật giáo hậu kỳ ra, ít có người thật sự thừa nhận (chủ trương này). Bọn họ cho rằng: Chúng tôi cũng chủ trương các hành vô thường, sát na sinh diệt. Bọn họ rõ ràng cũng tín thọ các hành vô thường, chẳng qua từ sự vô thường của các phần vị, phân tích đến một sát na, bất giác, có cảm giác rằng sau mặt vô thường, xuất hiện một sự thường trụ. Các pháp là thật hữu, phân tích đến một khoảng cách ngắn nhất là sát na, niệm trước không phải niệm sau, niệm sau không phải niệm trước, thì thấy rằng pháp thể thường trụ nơi tự tính, đây không phải là thường trụ hay sao? Dù chúng ta không lập ba đời thật có, chỉ thiết lập hiện tại thật có, sát na này tức thời diệt, tuy không có lỗi thường trụ, nhưng lại có lỗi đoạn diệt. Thật ra, đây là sự biến hình của thường kiến, không thể hiểu như thế này, rồi lại tín giải như thế khác. Lại như, tuy nói pháp do nhân duyên sinh, sắc pháp là do tứ đại, tứ trần hòa hợp mà thành. Giả sử đem sắc pháp đã được hòa hợp phân tích đến cực vi nhỏ nhất (Hán: không gian điểm 空間點), tức trở thành từng đơn vị độc lập. Cái

đơn vị độc lập này, tuy nói rằng do hòa hợp mà có, chẳng qua, cũng chỉ là sự tích tụ của từng cái. Nếu không rơi vào đồng nhất, thì lại rơi vào dị biệt. Phàm những ai, nếu không dùng "tất cánh không" làm cứu cánh, không hiểu rõ tất cả là sự hỗ tương đối đãi tồn tại, thì họ sẽ cần phải, đối với không gian, thành lập "vô phần cực vi sắc", đối với thời gian, thành lập "vô phần sát na tâm." Tư tưởng căn bản của các nhà Thật Hữu Luận vĩnh viễn là y vào cái thật để thành lập cái giả. Cái thật hữu của họ, rất ráo không tránh khỏi những lỗi "đoạn, thường, nhất, dị." Có một số tôn giáo và các nhà triết học (các học giả Đại thừa hậu kỳ cũng có khuynh hướng này), hướng ra phía ngoài để phát triển, cho rằng tất cả sự vật thể gian đều là chỉnh thể (đây là đại nhất/cái một), thời gian thì tồn tại vô thủy vô chung, không thể chia cắt (đây là đại thường/thường trụ). Đại thường, đại nhất, tức là sự diệu hữu siêu vượt đối đãi. Điều này, so với các học giả Thanh văn tự mãn, nói về tiểu thường, tiểu nhất, chỉ là có khuynh hướng bất đồng. Một bên hướng ngoại, đạt đến cái lớn trùm khắp (Hán: kỳ đại vô ngoại 其大無外), một bên hướng nội, đạt đến cái cực kỳ nhỏ bé (Hán: kỳ tiểu vô nội 其小無內), thật ra, chỉ là đồng một tư tưởng, nhưng bất đồng về hình thái, chẳng qua, đều là sự thật có (thường). Cái tự tính thật hữu này là "bất không", do đây đánh mất đi ý nghĩa nhân duyên. Bởi vì tự tính thật hữu, rất ráo, ắt phải đưa đến kết luận là "tự kỷ (ngã) tồn tại." Tự kỷ tồn tại thì việc gì phải cần đến nhân duyên? Đã đánh mất nhân duyên, sao lại còn có thể bàn đến chuyện kiến lập tất cả! "Không" có nghĩa là vô tự tính, tất cả sự vật thể gian, đều nương tựa nhau, đối đãi nhau, đều là tồn tại trong sự quan hệ. Nhân duyên sinh pháp, cho nên là Không; Không, cho nên nói có nhân duyên hữu, mà không phải tự tính hữu. Nếu hiểu rõ Không có nghĩa là vô tự tính, là thẳng nghĩa vô tự tính, chứ không phải là thể tục không có duyên khởi, thì mới có thể biết rằng do Không mà thành lập tất cả.

Thế nhưng, những người có "hữu kiến" sâu dày, đều có cảm tưởng rằng "chư pháp vô tự tính không" thì không thể thành lập tất cả, ít nhiều cũng phải có một điểm "thực tại tính", mới có thể dựng lên một cái giàn "không." Nếu như tất cả là "không", giữa nhân và quả không có một tơ hào "tự tính", thì tại sao lại có pháp tắc của nhân và quả? Tại sao lại có các loại nhân quả khác nhau? Điều này vẫn là rơi vào "tự tính kiến", gốc rễ của "hữu kiến" thâm sâu, ắt không thể hiểu "chân không" một cách dễ dàng được. "Không" là vô tự tính, tất cả các pháp do nhân duyên sinh, pháp tắc nhân quả, tất cả đều là vô tự tính. Tuy các pháp thế tục đều là hư vọng, thác loạn; thế nhưng, trong sự thác loạn đó vẫn có những nguyên lý, cũng như pháp tắc tất nhiên của chúng. Cho nên, khi chúng ta nhìn thấy các logic của sự an lập tương đối của các sự tướng, bèn vội cho rằng tất cả đều theo một sự an bài thứ tự, không có sai chạy, ắt là phải có một tính chất chân thật của chúng. Không biết rằng cảnh huyễn thì tâm cũng là huyễn, trong sự tương quan của các huyễn, ngược lại, trở thành chân thật thế tục.

Ví như một đường lộ bề ngang ba thước, khi nhìn ra xa, chúng ta có cảm tưởng con đường càng lúc càng nhỏ dần, đây là sự thác loạn. Thế nhưng, nếu chúng ta đến chỗ xa đó, dùng thước đo bề ngang, thì con đường vẫn rộng ba thước, không hơn không kém. Bây giờ, chúng ta đặt thước đo ở đó, rồi trở về chỗ ban đầu nhìn lại, con đường vẫn thấy nhỏ lại. Cây thước nằm đó cũng có vẻ như thu ngắn lại. Khi nhìn đường lộ nơi xa hẹp lại, cây thước ngắn lại, nhưng vẫn là ba thước. Cho nên năng lượng (cây thước), sở lượng (con đường), trong pháp nhân duyên đều là huyễn cảnh, thế nhưng, trung gian vẫn có thể thành lập pháp tắc an định và quan hệ không thác loạn.

Tất cả như huyễn, nhưng vẫn có thể thành lập nhân quả thế gian và xuất thế gian. Chúng ta nói Không tức là duyên khởi, duyên khởi ắt nhiên sẽ biểu hiện những đặc tính tương đối. Cho nên các nhà Thật Hữu Luận cho rằng "nhất thiết không" thì không thể nói rõ những sự sai biệt, nhưng đây là điều sai lầm rất lớn. Ngược lại, từ cái nhìn của các nhà Trung Quán, chính cái chủ trương của các nhà Thật Hữu Luận mới không thể thành lập sự sai biệt của các pháp và sự sai biệt trước sau.

Hai bài kệ này, điểm bất đồng căn bản giữa các nhà Thật Hữu Luận và Trung Quán là "Tính Không" có thể thành lập tất cả hay không? Nếu Tính Không có thể kiến lập tất cả, thì các nhà Trung Quán nhất định cho rằng Không là cứu cánh Trung đạo. Nếu như Tính Không không thể thành lập tất cả, thì các nhà Thật Hữu Luận ắt sẽ cho rằng Tính Không là sai lầm, hoặc giả, ôn hòa hơn một chút, thì sẽ cho rằng Tính Không là bất liễu nghĩa. Bốn luận là Tính Không Luận triệt để. Những người đọc hãy nên hiểu rõ điểm này một cách thâm thiết.

J2. Chấp thật hữu trở thành có lỗi.

- | | |
|---|--|
| <p>(15) Thế nay bạn là kẻ có lỗi,
Lại đem lỗi ấy trút vào tôi,
Giống như một kẻ đang cười ngựa,
Lại quên mất ngựa mình đang cười.</p> <p>(16) Nếu như, bạn thấy rằng các pháp,
Là chắc chắn có thực tự tánh,
Cũng có nghĩa là bạn thừa nhận,
Các pháp không nhân và không duyên.</p> <p>(17) Như vậy, bạn đã phá nhân quả,
Tác nghiệp, tác giả, và tác pháp,
Hơn nữa, bạn cũng đã phá hoại,</p> | <p>汝今自有過
而以迴向我
如人乘馬者
自忘於所乘
若汝見諸法
決定有性者
即為見諸法
無因亦無緣
即為破因果
作作者作法
亦復壞一切</p> |
|---|--|

Sự sinh diệt của tất cả pháp.

萬物之生滅

Luận chủ, chỉ trích sơ lược lỗi lầm của đối phương, nói: "Các bạn không tự nhận thức mình có lỗi lầm trọng đại, mà ngược lại, đem lỗi lầm đó trút lên chúng tôi, đây không phải là một sự sai lầm cực điểm hay sao? Chính mình có lỗi, lẽ ra phải tự phản tỉnh, giác ngộ, cải đổi, tại sao lại đổ thừa cho người khác? Đem lỗi lầm trút lên chúng tôi, rồi tự cho rằng mình không có lỗi lầm gì, đây cũng giống như một người đang cưỡi ngựa, nhưng lại quên băng con ngựa mình đang cưỡi, bèn chạy khắp nơi tìm ngựa. Giả sử như bạn thấy các pháp là quyết định có tự tính, như vậy, tất cả pháp (nhận thức được) đều không do nhân duyên sinh mà hiện hữu. Các pháp có tự tính, tức là tự thể hoàn thành, xưa nay vốn như vậy, tự nó là như vậy, đây là đã mất đi tính chất nhân duyên. Những người chấp 'tự tính kiến' suy luận rằng phải có tự tính mới có thể thành lập tất cả, đây là một sự sai lầm do vì không hiểu rõ pháp duyên khởi. Bọn họ tách rời hiện tượng mà tưởng tượng thực thể, bởi vậy, không thể hiểu rõ tính chất 'nương nhau tồn tại' trong không gian và thời gian. Kết quả, tự tính hữu không thể trở thành ý nghĩa của nhân duyên sinh. Không nhân không duyên, tức là phá hoại nhân quả, phá hoại tác nghiệp, tác giả và tác pháp, mà cũng phá hoại nhân quả sinh diệt của tất cả vạn vật." Các nhà Tính Không không thừa nhận có thật tại tính, và quyết không thừa nhận Không là phá hoại tất cả. Nếu có người cho rằng Không có thể phá hoại tất cả, thì người đó chắc chắn không phải là một học giả Không Tông chơn chánh.

J3. Chứng thành.

**(18) Các pháp từ nhân duyên sinh ra,
Đức Phật nói chúng không thật có,
Nên gọi đó là pháp giả danh,**

眾因緣生法
我說即是無
亦為是假名

	Mà cũng tức là nghĩa trung đạo.	亦是中道義
(19)	Xưa nay chưa hề có một pháp,	未曾有一法
	Mà không từ nhân duyên sinh ra,	不從因緣生
	Bởi vậy cho nên tất cả pháp,	是故一切法
	Không pháp nào mà chẳng là Không.	無不是空者

Ở đây dẫn chứng lời Phật dạy, chứng thành "duyên khởi tính không" của tự tông. Đức Phật ở trong Kinh Thắng Nghĩa Không đã từng khai thị nghĩa này, mà trong Kinh Hoa Thủ cũng đã từng nói qua bài kệ này. Phật giáo ở Trung Quốc, chẳng hạn các bậc đại sư tông Thiên Thai, Hoa Nghiêm cũng thường xem trọng bài kệ này. Các nhà Tam Luận Tông cũng đặc biệt xem trọng. Dẫn bài kệ này để thành lập "vô tự tính không" của tất cả các pháp, đây là chánh nghĩa mà Luận chủ muốn nêu lên. Tất cả các pháp do nhiều nhân duyên sinh khởi, đức Phật nói chúng là Không. Tuy nói là Không, nhưng không phải là phủ nhận tất cả pháp. Các pháp Không, "không vô tự tính" này, cũng được gọi là giả danh. Bởi vì trong sự không tịch, xa lìa tất cả hý luận, ngay cả tướng Không cũng là bất khả đắc. Cho nên Phật nói các pháp do nhân duyên sinh là Không. Như Đại Trí Độ Luận nói: "Vì độ chúng sinh nên nói Tất cánh không", mục đích là khiến cho tất cả chúng sinh, đang ở trong các pháp duyên khởi, xa lìa tất cả vọng kiến về tự tính, dùng quán môn "vô tự tính không", để thể chứng thực tướng tịch diệt của các pháp. Cho nên tất cả pháp Không, nhưng không thể cho rằng trong Thắng nghĩa thực tướng có một cái "Không tướng." Tính Không mà tức là duyên khởi hữu này cũng là nghĩa Trung đạo. Trong kinh nói: "Vì Bồ tát nói Bất khả đắc không. Bất khả đắc không, tức là "Không vô không tướng Trung đạo đệ nhất nghĩa không." Duyên khởi huyễn hữu, đích thực là không vô tự tính, là lời dạy chân thật của đức Phật, ngài Long Thọ, chẳng qua chỉ nêu lên chi tiết rõ ràng mà thôi.

Đối với tất cả các pháp, nếu như không dùng duyên khởi giả danh nêu rõ nó tức là không, thì không thể thấy được sự tịch diệt của các tướng hữu vô, mà cũng không thể chứng ngộ chư pháp thực tướng. Giả như không biết rằng "không" cũng chỉ là giả danh an lập, [mục đích là khiến chúng ta] xa lìa tất cả vọng kiến, mà cho rằng "không tướng", hoặc "không lý" là thật có, điều này có thể sản sinh hai loại kiến giải điên đảo khác nhau: (1) chuyển hướng một cái thì sẽ hợp nhất với [quan niệm về] Phạm Ngã Luận, (2) cho rằng Không là không có tất cả sự vật, tức là trở thành một loại tà kiến báng pháp. Sau khi hiểu rõ các pháp do nhân duyên sinh là không, mà cái Không này cũng là giả danh thì mới có thể chứng ngộ Trung đạo và không sinh khởi các loại tà kiến. Lời giải thuyết như vậy là ý nghĩa chính đáng của bài kệ này. Vì Không là giả danh, cho nên cái Không này không chướng ngại "hữu", không chấp cái Không này là thực tại, cái Không như vậy mới có thể khế hợp với Trung đạo. Điều này nêu rõ Không không phải là tà kiến, được nêu lên để đối kháng với nhóm người đang phỉ báng pháp Không. Ngài Thanh Mục nói: "Các pháp nhân duyên sinh, ta nói tức là Không. Không cũng là không, chỉ vì dẫn đạo chúng sinh cho nên nói giả danh, nói Không, xa lìa hai cực đoạn 'hữu, vô', gọi cái Không này là Trung đạo." Ngài Nguyệt Xứng nói: "Tức là cái Không này xa lìa hai bên, cho nên là Trung đạo." Tất cả đều muốn nói rằng nghĩa Không không có lỗi lầm.

Bài kệ trên đã thành lập "Không" của Duyên sinh Tính không, tức là chánh kiến "Không bất ngại hữu, mà cũng không chấp trước vào Không." Bài kệ dưới nói rõ tất cả pháp, không pháp nào mà chẳng phải duyên sinh. Cho nên nói: "Xưa nay chưa hề có một pháp, mà không từ nhân duyên sinh ra." Phàm là từ nhân duyên sinh khởi, không một pháp nào mà không phải là không vô tự tính, quyết chắc không có những pháp nhân duyên "thật có." Cho nên nói:

"Bởi vậy cho nên tất cả pháp, không pháp nào mà chẳng là không." Ý nghĩa của bài kệ này liên quán với bài kệ trên không thể tách rời nhau mà "đoạn chương thủ nghĩa." Bỏ bài kệ sau mà chỉ đọc bài kệ trước ắt sẽ có thể giải thích cách khác. Bởi thế Luận chủ đưa ra hai bài kệ này, nhân vì đối phương tranh luận với Luận chủ cho rằng chủ trương của các nhà Tính Không là phá hoại tất cả, cho nên Luận chủ mới dẫn kinh điển để chứng thành lập trường của mình, chẳng những không có lỗi lầm, và cho biết đây mới chính là tinh tủy, là chân nghĩa của Phật pháp.

Bài kệ này cũng có thể giải thích như sau: Nhân duyên sinh pháp là chỉ cho những sự thật nhân quả mà tất cả mọi người đều thấy biết. Đối phương nhân vì duyên sinh cho nên chấp có, ngược lại, Luận chủ từ duyên sinh mà thành lập Tính Không. Cho nên nói: "tức là Không." "Không" chẳng phải là không có duyên khởi, cái "Không" này không ngại duyên khởi, chẳng qua duyên khởi là giả danh của vô tự tính. Như vậy, duyên sinh mà lại vô tự tính, cho nên xa lìa: thường, hữu và tăng ích; mặt khác, Tính không mà lại giả danh, cho nên xa lìa: đoạn, vô và tổn giảm, lìa cả hai bên, hợp với Trung đạo của Phật pháp. Đây là ước định Nhị đế "không và hữu" mà nói. Trung đạo là hình dung một ý nghĩa "xác đáng", chứ không phải ở ngoài Tính không, giả danh có một cái "Trung đạo." Như vậy, giả danh và Trung đạo đều được thiết lập từ Tính không. Tất cả các pháp tịch diệt vô tự tính cho nên là Không, sự giả danh của các pháp duyên khởi tồn tại uyển nhiên, cho nên là "hữu." Các pháp tương tức vô ngại này, nhìn từ phương diện thẳng nghĩa là Tất cánh Không tính, nhìn từ phương diện thế tục cũng là Không vô tự tính, nhưng cũng lại là giả danh, như vậy, cho nên là Trung đạo. Kinh Bát Nhã nói: "Quán thập nhị nhân duyên bất sinh bất diệt, như hư không bất khả tận, đây là bất cộng trung đạo diệu quán của Bồ tát." Đây cũng là có ý nghĩa này. Trung đạo

của Tính không giả danh vô ngại, cũng là trung đạo của nhị đế vô ngại. Thế nhưng, không một pháp nào không phải là duyên sinh, mà cũng không một pháp nào không phải là Tính không. Y vào nhân duyên sinh pháp của thế tục, thông đạt nhất thiết pháp Không, đây là chứng nhập chánh kiến của thẳng nghĩa. Quán Không tính của các pháp thì mới có thể xa lìa tự tính kiến, ngộ nhập thật tướng của các pháp. Cho nên trong quá trình của quán hành, thứ nhất cần phải hiểu rõ nhân quả duyên khởi, chứng đắc pháp trụ trí, sau đó quán duyên khởi vô tự tính không, giả danh tịch diệt, chứng đắc Niết bàn trí. Y vào duyên khởi hữu mà ngộ nhập Tính không, lúc ngộ nhập Tính không thì tất cả pháp duyên khởi sinh diệt đều tịch diệt không hiện. Nhân đây, trong chánh giáo, không năng không sở, tất cả đều không thể an lập. Nếu như từ chân xuất tục, quán giả danh duyên khởi của Tính không, thấy tất cả pháp duyên khởi như huyền tồn tại uyển nhiên. Bậc thánh nhìn thấy thế tục, so với cái nhìn của người phàm, có một sự khác biệt rất lớn. Đại Trí Độ Luận nói: "Bát nhã (trí) chứng nhập Tất cánh không, tịch [diệt] các hý luận. Phương tiện trí xuất Tất cánh không, trang nghiêm quốc độ, hóa độ chúng sinh." Đây tức là lịch trình của sự tu hành. Trong gia hành vị, vẫn chưa có thể hiện chứng không tịch, chưa lìa hý luận, chỉ là một loại tương tự chứng ngộ. Trong gia hành vị, xác thực có sự quán không, Không không chướng ngại hữu. Chỉ cần y vào sự giác ngộ nhị đế vô ngại này thì có thể tiến đến sự thật chứng "Tất cánh không tịch." Cho nên Tâm Kinh nói: "Không bất dị sắc, sắc bất dị không, không tức thị sắc, sắc tức thị không. Thị cố không trung vô sắc." Quán "sắc không" tương tức bất nhị, thế nhưng, khi đạt đến hiện chứng thì chỉ còn thấy Không tướng (sắc tướng tịch diệt). Kinh Hoa Nghiêm cũng nói: "Hữu tướng vô tướng không sai biệt, đến lúc cứu cánh đều là vô tướng." Trước tiên, dùng pháp quán viên dung để đạt đến tuyệt đãi, đây là lịch trình đương nhiên của sự ngộ nhập thật tướng. Như bài

kệ này, tuy nêu rõ sự tương tức của hai đế "tự tính không" và "giả danh hữu", nhưng chân ý là ở "Không." Đây mới là ý nghĩa chính yếu của sự chỉ quy chánh quán ngộ nhập là mục đích mà người học muốn cầu chứng. Cuối cùng cũng chỉ là một câu "Không" thì mới chỉ rõ được chánh tông của Trung Luận.

Các nhà Tam Luận Tông dùng "trung giả nghĩa" để giải thích bài kệ trên: "chúng nhân duyên sinh pháp" là tục đế, "ngã thuyết tức thị không" là đệ nhất nghĩa đế. Hai đế là giáo, là giả danh, giả danh mà hữu, tức là "phi hữu", giả danh mà "không", tức là "phi không." "Không hữu" giả danh này quét sạch tất cả tướng "không hữu", đây tức là Trung đạo. Sự giải thích tuy có khác biệt đôi chút, thế nhưng sự giải thích về "không hữu giả danh", tức là nêu rõ "hữu" là giả danh, không phải thật hữu, "không" là giả danh, mà không thiên về không. Y vào đây mà hiển thị Trung đạo. Tuy nói Tam đế, nhưng rõ ràng vẫn là Nhị đế giả danh tuyệt đãi, chẳng qua lập ý ít nhiều khuynh hướng về "viên dung" mà thôi. Trung đạo là không rơi vào hai bên, duyên sinh mà là vô tự tính không. "Không vô tự tính" mà là duyên khởi, duyên khởi và Tính không giao dung vô ngại, cho nên gọi là trung đạo nghĩa. Đây là vừa thích nghi vừa xác thật. Không phải ở ngoài "không hữu" mà lại có một cái "trung đạo" riêng biệt.

Các nhà Thiên Thai dùng bài kệ trên để phát huy Tam Đế Luận. Từ cái nhìn của các nhà Trung Quán, điều này đúng là có vấn đề rất lớn. Thứ nhất, đi ngược lại minh văn. Ngài Long Thọ trong bài kệ trên đã nói rõ ràng: "chư Phật y vào Nhị đế, vì chúng sinh thuyết pháp", làm sao lại có thể lấy bài kệ này mà giảng thuyết về Tam đế? Chúng ta có thể thấy rõ ràng là điều này không hợp với thể hệ của bốn luận. Thứ hai, trái nghịch với ý nghĩa của bài kệ. Ý nghĩa của hai bài kệ này là nhất quán, làm sao có thể đoạn chương thủ nghĩa, lấy bài

kệ trên để thành lập Tam đế? Không biết bài kệ sau quy kết: "không pháp nào không phải là Không", mà không hề nói: "cho nên không pháp nào không phải là tức không tức giả tức trung." Như Tâm Kinh, vẫn là "cho nên trong Không không có sắc", mà không phải là "cho nên tức không tức sắc." Hoa Nghiêm Kinh vẫn không có "hữu" đến mức cứu cánh, chung quy vẫn là "vô tướng tức hữu tướng." Đây là nghĩa chung của các kinh luận Tính Không, không thể nào phụ hội để xuyên tạc. Muốn phát huy Tam Đế Viên Dung, đây là tự do tư tưởng. Vả lại, trong những kinh điển Đại thừa hậu kỳ về chân thường duy tâm diệu hữu cũng có thể tìm thấy chứng cứ, việc gì phải nói Tam đế là tông phong của Long Thọ? Cũng giống như họ (Thiên Thai) cho rằng "trong một tâm đắc được tam trí" là do Đại Trí Độ Luận của ngài Long Thọ nói, đây thật là khinh thường tất cả mọi người trong thiên hạ! Đại Trí Độ Luận của ngài Long Thọ vẫn còn tại thế gian, tại sao không chịu phản tỉnh một lần! Các học giả truyền thống Trung quốc đem những đặc sắc của Long Thọ Học ra mạt sát, đây chẳng qua cũng tự cho rằng mình là Pháp tính trung tông mà thôi. Luận điển của ngài Long Thọ có bao giờ nói những điều này!

G2. Ngăn phá vọng hữu.

H1. Phá hoại tứ đế tam bảo.

I1. Phá hoại tứ đế.

J1. Nêu tổng quát.

(20) Nếu tất cả pháp chẳng phải Không,
Ắt sẽ không có sự sinh diệt,
Nếu như không có sự sinh diệt,
Ắt sẽ không có Bốn Thánh Đế.

若一切不空
則無有生滅
如是則無有
四聖諦之法

Chánh nghĩa của các nhà Tính Không đã được hiển thị rõ ràng, không thể tiếp thọ sự quở trách của đối phương, cần

phải phản công, cho nên nói: Cố chấp tất cả pháp là bất không thì sẽ phạm lỗi rất lớn! Nếu các pháp có tự tính, tự kỷ đã hoàn thành rồi, tự kỷ đã như vậy rồi, thì sẽ không còn sự biến hóa sinh diệt. Nếu như không có sinh diệt, thì cũng sẽ không có pháp Bốn thánh đế.

J2. Biệt thích.

- | | | |
|------|--|----------------------------------|
| (21) | Nếu khổ không từ duyên sinh,
Làm sao mà lại có sự khổ?
Vì khổ có nghĩa là vô thường,
Nếu có tự tánh, không vô thường. | 苦不從緣生
云何當有苦
無常是苦義
定性無無常 |
| (22) | Nếu khổ có tự tánh nhất định,
Tại sao nó từ tập đế sinh?
Như thế sẽ không có tập đế,
Đây do sự phá hoại nghĩa Không. | 若苦有定性
何故從集生
是故無有集
以破空義故 |
| (23) | Nếu khổ có tự tánh nhất định,
Thì nó ắt sẽ không bị diệt,
Vì bạn chấp trước vào tự tánh,
Tức là đã phá hoại diệt đế. | 苦若有定性
則不應有滅
汝著定性故
即破於滅諦 |
| (24) | Nếu khổ có tự tánh nhất định,
Ắt không có con đường tu tập,
Còn nếu có con đường tu tập,
Ắt là khổ không có tự tánh. | 苦若有定性
則無有修道
若道可修習
即無有定性 |

Đối phương nói: Chúng tôi không có phá hoại pháp Tứ thánh đế. Chúng tôi thành lập tất cả pháp từ duyên sinh, nhân quả sinh diệt, tại sao lại nói chúng tôi phá hoại tất cả? Luận chủ nói: "Đây là vì trí tuệ nông cạn, tự cho là có thể thành lập tất cả pháp, nhưng thật sự không thể tránh khỏi lỗi lầm." Tự tính không phải không, đặc biệt như các nhà Tam Thế Thật Hữu, tất cả pháp xưa nay vốn tồn tại, không phải do duyên sinh mà có. Nay xin hỏi: Nếu không từ nhân duyên sinh ra thì làm sao có khổ? Khổ có ý nghĩa gì? "Vô thường là khổ."

Kinh nói: "Vì tất cả các hành là vô thường, ta nói tất cả các thọ hữu lậu đều là khổ." Bất như ý, không thoả mái, không an định, không thỏa mãn đều là khổ. Không những khổ là khổ, mà lạc cũng là khổ; tâm cảnh thối thối không khổ không lạc cũng là khổ. Trên khổ gia thêm khổ là khổ khổ, điều này ai cũng biết. Khoái lạc là vô thường, biến động không cố định. Mới vừa thấy khoái lạc, vừa chớp mắt đã chuyển biến, lập tức mất đi sự khoái lạc và phát sinh bi ai, cho nên lạc thọ là hoại khổ. Cảnh giới thảnh thơi, được cũng không vui, mất cũng không lo, thế nhưng không khổ không lạc là hành khổ. Hành tức là lưu chuyển thay đổi, vô thường sinh diệt. Trong lúc bất tri bất giác, hướng đến sự khổ. Giống như chiếc thuyền con giữa biển khơi mà không có bánh lái, trôi lênh đênh theo gió. Những người ngồi trên thuyền dù đang ngủ say sưa, không vui không buồn, nhưng đến lúc thuyền va vào đá ngầm, thuyền vỡ người chìm thì sự bi ai tự nhiên sẽ đến. Cho nên các hữu tình ở cõi trời Phi tướng phi phi tướng hưởng thọ phước báo dài tám vạn bốn ngàn đại kiếp, trong lúc trừ diệt sự sai biệt giữa tướng và phi tướng, họ an trụ trong định bình đẳng tịch tĩnh, không có sự khổ lạc thông thường. Thế nhưng, thời gian trôi qua, không ngừng giảm dần thọ mạng của họ, đây rốt cuộc cũng vẫn là trong vòng tròn của sự khổ mà thôi. Cho nên, khổ để được thành lập trên sự vô thường. Nếu như các pháp quyết chắc có tự tính, thì ý nghĩa "vô thường" không thể được thành lập. Không có sự vô thường thì sự khổ cũng không thể thành lập.

Căn bốn Phật giáo nói Tứ đế là như vậy: Khổ, tập (của khổ), diệt (của khổ tập), đạo (của khổ diệt), dùng khổ làm điểm xuất phát, mỗi một đế đều nói chữ "khổ", cho nên tam đế (tập diệt đạo) không thành. Bốn luận đều bắt đầu từ "khổ" mà nói.

Giả định nói: Khổ đế là có tự tính quyết định, như vậy làm thế nào lại phát sinh từ tập đế của phiền não nghiệp? Khổ tự nó đã có sẵn, đúng theo lý thì không phát sinh từ phiền não nghiệp, cho nên nói: "Như thế sẽ không có tập đế." Lý do mà tập đế không được thành lập, phải chăng là do vì có tự tính nên đã phá hoại nghĩa Không? Thế nhưng, khổ đích thực là do nhân duyên của phiền não nghiệp lực của tập đế phát sinh, duyên sinh tức là vô tự tính, làm sao có thể nói nó có định tính? Giả định đối phương vẫn còn muốn nói "khổ" là có tính quyết định, như vậy sự sinh tử thống khổ ắt không bị diệt trừ. Không riêng gì các hữu tình trong địa ngục thọ khổ, vĩnh viễn sẽ ở trong địa ngục thọ khổ, mà các hữu tình trong cõi người thọ khổ, vĩnh viễn sẽ ở trong cõi người thọ khổ, mà hơn nữa, một chúng sinh trong biển khổ sinh tử luân hồi cũng không thể nào được giải thoát rốt ráo, chứng nhập Niết bàn. Chấp trước sự khổ có tự tính quyết định tức là khổ không thể bị trừ diệt, và cũng đã phá hoại cả diệt đế. Nếu như khổ có tự tánh quyết định, đây không những đã phá tập đế, diệt đế, mà cũng phá hoại luôn cả đạo đế. Cho nên nói: "Ắt không có con đường tu tập." Tại sao cần phải tu đạo? Mục đích của sự tu đạo là để đối trị phiền não, diệt trừ khổ quả. Điều này cần đến phiền não và thân khổ ấm phải có khả năng cải biến thì sự tu đạo mới có thể diệt trừ phiền não và khổ. Giả sử khổ có định tính, tập có định tính thì không những không có "đạo" để tu, mà giả sử có tu đạo chẳng nữa, cũng không thể diệt trừ. Nếu như thừa nhận trong Phật pháp có "đạo" có thể tu tập, vậy thì không thể nói đến "định tính." Bốn luận từ "khổ đế có thật tự tính" mà thuyết minh rằng khổ tập, khổ tập diệt và khổ diệt đạo đều không thể có. Ba đế tập diệt đạo cũng không có định tính, nếu như có định tính thì tất cả đều sẽ không thể thành lập.

J3. Kết thành.

- | | |
|--|--|
| (25) Nếu như đã không có khổ đế,
Cùng với tập đế và diệt đế,
Thì con đường có thể diệt khổ,
Rất ráo sẽ đưa đến nơi nào? | 若無有苦諦
及無集滅諦
所可滅苦道
竟為何所至 |
|--|--|

Hiện nay tổng kết lỗi lầm của sự không có tứ đế. Có khổ đế thì có tập đế, diệt đế, sự tu đạo cũng có mục đích để đạt đến. Nếu như khổ đế có định tính thì sẽ không có khổ đế, không có khổ đế, đương nhiên cũng không có tập đế, diệt đế; không có tập đế, diệt đế thì sự tu tập để diệt khổ của đạo để rất ráo sẽ đưa đến điều gì? Hai câu sau tựa như nói không có đạo để, nhưng nếu liên kết với đoạn văn ở phần trên sẽ biết đây là nói sự tu đạo không có mục tiêu để đạt đến. Tu đạo là có mục đích. Dem tứ đế để nói, đạo là những gì cần phải tu tập, tập là đối tượng mà sự tu tập muốn đoạn trừ, diệt là sự thực chứng mà sự tu đạo muốn đạt đến, khổ là đối tượng mà đạo muốn giải thoát. Nếu ba đế khổ tập diệt đều không có thì chẳng phải là sự tu đạo không còn có mục tiêu để đạt đến hay sao?

12. Phá hoại sự kiện về tứ đế.

- | | |
|---|--|
| (26) Nếu khổ có tự tánh nhất định,
Trước khi tu đạo sao không thấy?
Mà nay do tu đạo mới thấy?
Nếu nhất định, ắt không biến đổi. | 若苦定有性
先來所不見
於今云何見
其性不異故 |
| (27) Vậy thấy khổ sẽ không hợp lý,
Đoạn trừ tập đế, chứng diệt đế,
Cùng sự tu đạo và bốn quả,
Tất cả đều sẽ không hợp lý. | 如見苦不然
斷集及證滅
修道及四果
是亦皆不然 |
| (28) Thể tánh của bốn đạo, bốn quả,
Xưa nay vốn là không thể có,
Nếu các pháp có thực tự tánh,
Hiện nay sao có bốn đạo quả? | 是四道果性
先來不可得
諸法性若定
今云何可得 |

Có tứ đế thì sẽ có người tu tập tứ đế. Có người tu tập tứ đế thì sẽ có sự kiện về tứ đế: kiến đế, đoạn tập, chứng diệt và tu đạo. Nếu như những nhà Thật Hữu Luận nói, các khổ quyết định có tự tính, như vậy tất cả chúng sinh, trước khi tu tập tứ đế, vốn xưa nay chưa từng thấy khổ đế, không thấy tức là không còn có thể thấy được, [và như vậy] hiện nay tu đạo thì làm thế nào có thể thấy [khổ đế] được? Khổ là có thật, tính chất của nó không biến đổi, do đó, trước đó đã không thấy thì tính khổ này vĩnh viễn không thể thấy, và hiện nay cũng không nên tu đạo để thấy khổ. Nếu như không thể thấy khổ, "đoạn tập" cũng không thể đoạn, "chứng diệt" cũng không có chỗ chứng? Xưa vốn không "tu đạo", đương nhiên, hiện nay cũng không có đạo để có thể tu. Tu hành tứ thánh đế còn không thể được thì tứ quả do sự tu chứng đắc, tự nhiên cũng không thể có. Hơn nữa, thể tánh của tứ sa môn đạo, tứ sa môn quả, đối với phàm phu trước khi tu tập vốn đã là bất khả đắc, điều này không một ai có thể phủ nhận. Tự tính của tất cả pháp, nếu chấp trước "chắc chắn là có" thì nếu đã "bất đắc" thì không thể "đắc." Điều này cho thấy các nhà chủ trương "quyết định có tự tính" đã hoàn toàn phá hoại hành và quả của tứ đế.

I3. Phá hoại Tam bảo.

J1. Nêu rõ không có Tam bảo.

- | | |
|--|--|
| <p>(29) Nếu như đã không có bốn quả,
Không có người chứng, người sẽ chứng,
Bởi vì không có tám bậc thánh,
Cho nên cũng không có Tăng Bảo.</p> | <p>若無有四果
則無得向者
以無八聖故
則無有僧寶</p> |
| <p>(30) Lại vì không có Bốn Thánh Đế,
Cho nên cũng không có Pháp Bảo,
Đã không có Pháp Bảo, Tăng Bảo,
Thì làm sao có được Phật Bảo?</p> | <p>無四聖諦故
亦無有法寶
無法寶僧寶
云何有佛寶</p> |

Như phần trên vừa nói không có tứ quả để chứng đắc thì cũng sẽ không có người tu tập để có thể chứng đắc tứ quả. Cho nên nói: "Không có người chứng, người sẽ chứng." Tứ đắc, tứ hướng là tám bậc thánh hiền xuất thế gian, cũng là Tăng bảo trong Phật giáo, cho nên nếu không có tám bậc hiền thánh tứ đắc, tứ hướng thì cũng không có Tăng bảo trụ trì Phật pháp. Hơn nữa, không có bốn thánh đế: khổ tập diệt đạo thì cũng sẽ không có Pháp bảo là nguyên do cho sự giải thoát. Pháp bảo, Tăng bảo không có thì làm sao có được Phật bảo sáng lập Tăng đoàn, hoằng dương chánh pháp? Vả lại, đức Phật cũng y vào chánh pháp tu tập mà thành tựu, cư trụ trong Tăng số. Cho nên nói "tất cả đều không" không có phá hoại Tam bảo. Ngược lại, nếu như nói "tất cả pháp đều có tự tính" thì lại không thể thành lập Tam bảo.

J2. Nếu rõ Phật đạo không thành.

- | | |
|--|--|
| (31) Nếu như bạn nói, ắt là Phật
Giác ngộ mà không cần Bồ Đề,
Và ngược lại, không nhờ Đức Phật,
Mà vẫn có Vô Thượng Bồ Đề. | 汝說則不因
菩提而有佛
亦復不因佛
而有於菩提 |
| (32) Dù là có cần cù tinh tiến,
Dũng mãnh tu hành đạo Bồ Đề,
Nhưng nếu vốn không có Phật tánh,
Thì cũng chẳng chứng được Bồ Đề. | 雖復勤精進
修行菩提道
若先非佛性
不應得成佛 |

Từ lúc Phật giáo xuất hiện trên thế gian đến nay, các đệ tử đời sau đều theo đuổi lý tưởng (Hán: di phong 遺風) của đức Phật, phát dương Đại thừa hành quả của đức Phật, cho nên đặc biệt đề cao Phật bảo. Bồ tát tu hành trải qua nhiều kiếp, chứng đắc A nậu đa la tam miệu tam bồ đề nên được gọi là Phật đà. Theo các nhà Thật Hữu Luận, các pháp đều có tự tính, nếu vậy thì Phật có tự tính của Phật, Bồ đề có tự tính

của Bồ đề. Phật là người, Bồ đề là pháp, nhân và pháp nương nhau mà tồn tại. Nếu như nhân và pháp mỗi bên có tự tính riêng biệt, như vậy thì "không nhân vì sự phát Bồ đề tâm, hành Bồ tát đạo, chứng Đại bồ đề, nhưng lại đã có Phật; ngược lại, cũng có thể không nhân vì có Phật (có thể chứng đắc quả vị) mà đã có sẵn đạo quả Vô thượng bồ đề." Bồ đề là giác (quả tu), gồm thấu tất cả công đức vô lậu của Phật quả, đây là do ước định "pháp" mà nói. Phật đã là bậc giác ngộ, là bậc Đại thánh chứng đắc Bồ đề, đây là do ước định "người" mà nói. Chứng đắc Bồ đề nên nói có Phật, có Phật nên nói có thể chứng đắc Bồ đề, hai bên nương nhau, không thể tách rời. Nếu như đối phương cho rằng mỗi pháp đều có tự tính, không nương tựa nhau thì có thể tách rời khỏi Phật nhưng vẫn có Bồ đề, tách rời khỏi Bồ đề mà vẫn có Phật. Nếu như nương tựa không tách rời nhau, đây chẳng phải là duyên sinh tính không hay sao?

Hơn nữa, những hữu tình phàm phu vốn chưa thành Phật, tự nhiên cũng không có thể tính của Phật. Trước đó vốn đã không có Phật tính thì sẽ phải vĩnh viễn không có, bởi vì đức Phật có tự tính hữu thì nhất định trước sau như một. Có định tính thì không thể "trước không có mà sau có." Như vậy, chúng sinh xưa nay vốn chưa thành Phật thì không có Phật tính. Vốn đã không có Phật tính thì dù có phát Bồ đề tâm, dũng mãnh tinh tiến tu hành lục độ vạn hạnh, trang nghiêm cõi Phật, cứu độ chúng sinh, nhưng vì trước đã không có Phật tính cho nên dù phát tâm tu hành cũng không thể thành Phật. Trên thật tế, dùng sự chỉ dẫn của bậc thiện tri thức, lắng nghe chính pháp, phát Bồ đề tâm làm nhân, dùng thời gian tu hành dài lâu ba a tăng kỳ kiếp làm duyên, đến lúc phước trí tư lương viên mãn thì có thể thành Phật. Đủ những điều kiện nhân duyên hòa hợp thì có thể thành Phật, điều này chứng tỏ duyên khởi là không có tự tính. Các nhà Thật Hữu Luận, như Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, v.v...,

cũng nói đến tu hành thành Phật. Hiện nay chúng ta phủ nhận họ là "không thể thành Phật." Có định tính làm sao có thể tu hành thành Phật? Các nhà Chân Thường Diệu Hữu không biết các nhà Tính Không dùng lý luận "chúng sinh không có Phật tính" để quở trách các nhà Thật Hữu Luận. Bọn họ chung quy đã "đoạn chương thủ nghĩa", căn cứ vào bài kệ này cho rằng Bồ tát Long Thọ cũng thành lập "tất cả chúng sinh đều có Phật tính!" Giả sử chúng sinh ban đầu không có Phật tính tồn tại, thì không thể thành Phật. Hiện nay do chúng sinh có thể thành Phật nên biết rằng xưa nay Phật tính vốn tồn tại. Nếu không, tu hành làm sao có thể thành Phật? Bọn họ không đếm xỉa đến ý nghĩa của bài kệ, cưỡng ép Long Thọ cùng quan điểm với mình, quả đúng là tội nhân của ngài Long Thọ!

Sự thật là ngài Long Thọ vốn không thừa nhận trước đã vốn có Phật tính. Thuyết Phật tính vốn sẵn có là Nhân trung hữu quả luận (trong nhân có sẵn quả), là điều mà ngài Long Thọ cực lực phản đối. Ý kiến của các nhà Tính Không là tất cả pháp đều là tính không, đợi nhân duyên mới thành tựu. Nhân vì tính không, cho nên nhân duyên hòa hợp mới có thể phát tâm, có thể tu hành, có thể thành Phật. Kinh Pháp Hoa nói: "Biết pháp thường vô tính, Phật chủng từ duyên khởi", cũng tương hợp với lý giải của các nhà Tính Không. Tất cả chúng sinh có khả năng thành Phật, do vì đó là Tính Không. Thế nhưng, Tính Không không có nghĩa là có thể quyết định thành Phật, mà còn phải do nhân duyên quyết định. Cho nên tất cả chúng sinh đều có khả năng thành Phật, nhưng ba thừa vẫn là rốt ráo. Các nhà chủ trương "Phật tính vốn có" chỉ nghĩ rằng Tính Không không thể thành lập, cho nên mới cho rằng cần phải có nhân duyên vô lậu thực tại vi diệu.

H2. Phá hoại nhân quả tội phước.

- | | |
|--|--|
| <p>(33) Nếu như các pháp chẳng phải Không,
Sẽ không người tạo tội, tu phước,
Nếu chẳng không, tạo tác cái gì?
Vì chúng đã có tánh nhất định.</p> <p>(34) Nếu bạn cho rằng: "Trong tội phước,
Không có sự sinh ra quả báo",
Như vậy là tách rời tội phước,
Nhưng lại vẫn có các quả báo.</p> <p>(35) Nếu bạn cho rằng: "Những tội phước,
Là sẽ sinh ra các quả báo",
Như vậy, quả từ tội phước sinh,
Sao lại nói: "Tự tánh chẳng không"?</p> | <p>若諸法不空
無作罪福者
不空何所作
以其性定故
汝於罪福中
不生果報者
是則離罪福
而有諸果報
若謂從罪福
而生果報者
果從罪福生
云何言不空</p> |
|--|--|

Nếu như chủ trương tất cả pháp "bất không", không những phá hoại pháp xuất thế gian, mà còn phá hoại pháp thế gian. Cho nên nói: "Không có người có thể tạo tác tội phước, mà cũng không có tội phước được tạo tác." Tại sao "bất không" lại không có người tạo tác tội phước? Bất không thì có gì để tạo tác? Bởi vì tác giả, tác tội, tác phước, tất cả đều có tự tính, là quyết định. Tự tính quyết định, tác giả quyết định là tác giả, tội phước vốn là tội phước, không phải do vì tác tội, tác phước mới có tác giả, mà cũng không phải do vì tác giả mà có tội phước. Mỗi bên đã là quyết định, thì cũng không có tạo tác hay không tạo tác. Giả sử, một mặt thừa nhận có quả báo tội phước, một mặt lại cho rằng mỗi loại đều có tính quyết định, điều này cũng giống như cho rằng "tội phước không sinh quả báo" hay sao? Như Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ rõ ràng cũng có chủ trương như vậy: "quả báo là pháp vô ký, thể tính của vốn đã tồn tại từ xưa, chẳng qua chỉ cần nhân duyên tội phước thì mới có thể đưa đến sự hiển hiện của chúng." Tội phước chỉ có tác dụng "dẫn phát", nhưng không có công năng "phát sinh." Như vậy, tách rời tội phước mà

vẫn có thể có các quả báo! Tách rời tội phước có quả báo, chẳng phải là không tạo tác tội ác, mà vẫn có thể thọ quả báo khổ; không tạo tác nghiệp lành, mà vẫn thọ hưởng phước lạc hay sao? Nếu quả thật như vậy, thì tất cả nhân quả đều trở nên hỗn loạn. Giả như nói: quả báo là từ tội phước phát sinh, từ ác nghiệp phát sinh quả báo khổ, từ phước nghiệp phát sinh quả báo vui. Quả báo thiện ác đã phát sinh từ tội phước, đây tức là từ nhân duyên phát sinh. Từ nhân duyên phát sinh tức là vô tự tính, tại sao lại vẫn còn nói "bất không?"

H3. Phá hoại tất cả thế tục.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (36) | Nếu phá nghĩa Không của các pháp,
(Là tất cả từ nhân duyên sinh),
Tức là đã phá thế tục đế,
Của tất cả các pháp hiện hữu. | 汝破一切法
諸因緣空義
則破於世俗
諸餘所有法 |
| (37) | Nếu như bạn phá hoại nghĩa Không,
Vậy sẽ không có sự tạo tác,
Không tạo mà vẫn có sự tạo,
Không tạo, vẫn gọi là người tạo. | 若破於空義
即應無所作
無作而有作
不作名作者 |
| (38) | Giả sử có tự tánh nhất định,
Như vậy các tướng trạng thế gian,
Ắt phải là không diệt, không sinh,
Thường trụ vĩnh viễn, không hoại diệt. | 若有決定性
世間種種相
則不生不滅
常住而不壞 |

Các nhà Thật Hữu Luận có lỗi lầm là phá hoại tất cả; hiện nay kết thúc quả trách họ đã phá hoại tất cả thế tục. Chủ trương có tự tính tức là phá hoại nghĩa "không" của "tất cả pháp đều từ nhân duyên sinh, vô tự tính." Phá hoại ý nghĩa "nhân duyên sinh" tức là phá hoại Tính Không của tất cả pháp. Đây là vì không biết huyền hữu, không biết chân không, phá hoại cả hai đế. Chẳng những không thể thành lập pháp xuất thế, mà lại còn phá hoại tất cả pháp thế tục. Tất cả pháp thế tục bao gồm tất cả hiện tượng thế gian như mặc y phục, ăn uống,

đi đến ra vào, tất cả sự nghiệp, tất cả học vấn, chế độ. Tất cả mọi sự mọi vật đều là duyên khởi tính không, cho nên phá hoại duyên khởi tính không, tức là đã phá hoại tất cả pháp thể tục. Giả như nhất định cố chấp sự thực hữu, phá hoại ý nghĩa chân thực của "các pháp tất cánh không" (ý nghĩa của "không" không thể bị phá hoại, chỉ là trong các pháp duyên khởi giả danh, ý nghĩa đó bị che lấp, bị chướng ngại mà thôi), (như vậy là) tất cả pháp trong thể tục để tự chúng hiện hữu, xưa nay vốn như thế. Không hề bị tạo tác. Bởi vì tác là nhân duyên, còn tự tính là vô tác. Nói ngược lại, hễ là nhân duyên ắt phải có tính chất bị tạo tác, hễ là vô tác ắt phải là tự tính hữu. Giả sử nói các pháp thật có tự tính, tức là vô tác, nhưng lại cho rằng thế gian có sự tác tội, tác phước, điều này chẳng phải giống như cho rằng không hề tạo tội mà lại là người tạo tội, không hề tạo phước mà lại là người tạo phước? Không làm việc kinh doanh mà lại là thương gia, không hề tham gia chính trị mà lại là chính trị gia? Như vậy, tất cả pháp, chỉ cần muốn gọi nó là cái gì thì nói sẽ là cái đó. Đây không phải là đã phá hoại tất cả pháp thể gian rồi hay sao? Lại nữa, các pháp vốn đã thật có tính quyết định, các loại hành tướng tồn tại trên thế gian, hành tướng sinh lão bệnh tử của hữu tình, hành tướng khổ lạc xả, hành tướng của mắt, tai, v.v..., hành tướng thành hoại của thế gian, hành tướng sinh trụ diệt của vạn vật, hành tướng sắc thanh, v.v..., tất cả mọi sự vật đều là tự chúng tồn tại, chẳng phải là không từ duyên sinh hay sao? Chấp tự tướng có sự sinh, không ngoài tứ sinh: tự, tha, cộng, vô nhân. Các pháp có tự tính quyết định, trong bốn loại sinh vừa nêu trên, tìm sự sinh của chúng là bất khả đắc, cho nên chúng là bất sinh. Bất sinh cho nên bất diệt. Các loại hành tướng trên thế gian, nếu là bất sinh bất diệt thì ắt phải là thường trụ vĩnh viễn, không bị hủy hoại. Lý do mà thế gian là thế gian là bởi vì nó luôn luôn biến chuyển không ngừng, vô sinh vô diệt không bị hủy hoại, trên thật tế, không phải còn là thế gian nữa rồi.

G3. Kết thành Phật pháp.

- | | |
|---|--|
| <p>(39) Nên biết, nếu không có Không Tánh,
Chưa chứng diệt đế, sẽ không chứng,
Không có sự đoạn trừ phiền não,
Và cũng không có sự diệt khổ.</p> <p>(40) Thế nên trong kinh có nói rằng:
"Kẻ nào thấu rõ pháp nhân duyên,
Thì kẻ đó sẽ thấy được Phật,
Và cũng thấy khổ, tập, diệt, đạo."</p> | <p>若無有空者
未得不應得
亦無斷煩惱
亦無苦盡事
是故經中說
若見因緣法
則為能見佛
見苦集滅道</p> |
|---|--|

Phần trên, đối phương dùng "hữu" để quở trách "không", nói Luận chủ không có tứ đế; ngược lại, Luận chủ quở trách "hữu" để hiển thị "không", nói đối phương không có tứ đế. Trên thật tế, chân ý của Luận chủ hoàn toàn tương phản với sự kiện vừa nêu trên. Đối phương sở dĩ dùng "hữu" để trách nạn "không" là vì họ muốn dùng kiến giải "có tự tính" để thành lập tứ đế, tam bảo của Phật pháp. Luận chủ sở dĩ quở trách "hữu" hiển thị "không" cũng chỉ là muốn nêu rõ chủ trương an trụ trong Tính Không mới có thể thành lập tứ đế, tam bảo. Phẩm này vốn là muốn giải thích để thấu rõ tứ đế cho nên đặt tên là phẩm Tứ Đế, chứ không phải chỉ để nói tứ đế bất khả đắc là xong chuyện.

Nếu như không thừa nhận các pháp Tính Không, mà lại chủ trương có tự tính, tức là không có ý nghĩa Tính Không, không hiểu rõ Tính Không. Như vậy không thể thành lập tất cả khổ tập diệt đạo của tứ đế. Tức là trước đó chưa từng "kiến" tứ đế thì sẽ không "kiến." Không "kiến" để lý thì những sự chứng đắc tất cả trí tuệ vô lậu, chứng đắc cứu cánh vô dư niết bàn, nếu trước đó chưa "đắc" thì sẽ không "đắc." Phiền não của tập đế, nếu trước đó chưa "đoạn" thì sẽ không "đoạn." Cũng không thể có sự diệt tận thống khổ, cho nên

nói: "Không có sự đoạn trừ phiền não", và cũng không có sự diệt khổ! Đoạn tận sự khổ là sự giải thoát của diệt đế, không có diệt đế, cũng không thể có đạo đế. Điều này không cần nói, chúng ta cũng có thể biết được, cho nên bài kệ không đề cập đến. Như vậy, không thừa nhận nghĩa Không của nhân duyên sinh khởi các pháp, làm sao có thể xuất thế giải thoát? Cho nên, trong Kinh A Hàm nói như vậy: "Nếu thấy pháp nhân duyên thì có thể thấy Phật" (Kinh Đại Tập cũng nói tương tự), cũng có thể thấy được "khổ tập diệt đạo" của pháp tứ thánh đế. Có kinh nói: "Thấy duyên khởi tức là thấy pháp, thấy pháp tức là thấy Phật." Tuy không nói riêng biệt thấy khổ, tập, diệt, đạo, mà nói chung thấy Phật, tức là bao gồm pháp tứ đế này rồi!

Thấy (kiến) pháp duyên khởi vô tự tính không tức là chân thật thấy được bốn tính của pháp duyên khởi. Pháp duyên khởi, nói rộng hơn, tất cả pháp đều là pháp do nhân duyên sinh, điểm chính yếu là chỉ cho luật nhân quả của sự sinh tử của hữu tình. Luật duyên khởi tức là vô minh duyên hành, hành duyên thức,..., toàn là đại khổ tụ tập. Mười hai pháp duyên khởi không ngoài "hoặc nghiệp khổ", do phiền não tạo nghiệp, do nghiệp chiêu cảm quả báo, quả báo hiện tiền lại khởi phiền não, tạo nghiệp, giống như vòng tròn duyên khởi của sự khổ xoay chuyển không ngừng, vô thủy vô chung. Mục đích của pháp duyên khởi là nêu rõ quy luật đương nhiên giữa nhân và quả của sự duyên sinh này. Nhân đây nghiên cứu sâu xa bốn tính của pháp duyên khởi, tất cả pháp đều là không tịch vô tự tính. Tất cánh không tính của vô tự tính là thắng nghĩa của các pháp, đức Phật do thấy được bốn tính của pháp duyên khởi mà thành Phật. Dùng trí vô lậu để thể hiện duyên khởi pháp tính, vô năng vô sở, diệt trừ tất cả tướng hý luận, triệt để chứng đắc sự không tịch, phi nhất phi dị, phi đoạn phi thường, tức là thực tướng. Điều này chỉ là tự giác tự tri, khó có thể dùng ngôn ngữ để diễn

bày cái bốn tính không tịch này, bởi vì Không xa lìa tất cả danh ngôn, tư nghị. Chứng đắc Không Tính của pháp duyên khởi cho nên gọi là Phật. Lý do đức Phật là Phật là cũng tại chỗ này, cho nên không tịch gọi là Như lai pháp thân. Kinh Kim Cương nói: "Nếu dùng sắc thấy ta,..., không thể thấy Như Lai." Lại nói: "Nếu thấy các tướng là phi tướng, tức là thấy Như Lai." Lại cũng chỉ rõ trong pháp nhân duyên, thấy Phật sở dĩ là Phật, tức là thấy thẳng nghĩa không tính của tứ đế. Khổ tập diệt đạo là sự tướng của duyên khởi, thấy tính không tức là có thể thấy huyễn hữu, cho nên cũng có thể thấy được tứ đế. Vì sao thấy duyên khởi là thấy tứ đế? Trong pháp duyên khởi, sự hiển thị của của tứ đế là "cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh, nghĩa là vô minh duyên hành,..., toàn là đại khổ tụ tập", đây tức là duyên khởi của khổ đế và tập đế. "Cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt, nghĩa là vô minh diệt tức hành diệt,..., toàn đại khổ tụ diệt", đây tức là duyên khởi diệt đế. Diệt "khổ tập" như vậy, chứng "trạch diệt" như vậy đều là không vô tự tính. Có thể quán sát như vậy, tu tập chứng đắc, tức là đạo đế. Duyên khởi "khổ, tập" là luật lưu chuyển, là tập thành, là nhân duyên sinh; duyên khởi "diệt" là luật hoàn diệt, là tiêu tán. Đạo là phương pháp xoay chuyển sự lưu chuyển để hướng về hoàn diệt. Diệt có hai nghĩa: (1) Khổ, tập là pháp nhân duyên sinh, duyên sở sinh, bốn tính là tịch diệt. Trong pháp duyên khởi, chỉ thẳng Tính Không, đây là bốn tính tịch diệt, cũng là chỉ ra bốn tính của nó, cùng với tính khả diệt của khổ và tập. (2) Dùng chánh quán quán sát duyên khởi "khổ, tập" rốt ráo là không vô tự tính, đây là đạo. Y vào đạo tu hành, cho đến tận cùng, chứng nhập thành Niết bàn, đắc được sự an ổn, đây tức là thật chứng sự tịch diệt. Con đường lớn (đại đạo) này, chủ ý là quán duyên khởi. Quán sát như vậy gọi là chánh quán, do sự chánh quán này đắc sự giải thoát chân thật. Cho nên thể ngộ duyên khởi thì có thể thấy, có thể hành tứ đế. Tâm Kinh nói: "Vô khổ tập

diệt đạo", lại nói: "Vô trí và vô đắc", đây cũng là chỉ duyên khởi vô tự tính mà nói. Nhân vì như vậy "ba đời chư Phật y vào Bát nhĩ ba la mật đa, chứng đắc A nậu đa la tam miệu tam bồ đề", tức là do quán hành tương ưng với Không mà thành Phật. Kinh Bát Nhĩ cũng nói: "Tất cả pháp bất không, vô đạo vô quả", "tất cả pháp không, có thể động, có thể xuất", cho nên quy kết của phẩm này là thấy được chân tướng của pháp duyên khởi thì mới có thể liễu thoát sinh tử, có thể chứng đắc Niết bàn, có thể thành tựu Phật quả.

Phẩm 25. Quán Niết Bàn

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

Đặc tánh của Niết Bàn là sự tịch diệt. Tịch diệt không phải là sự đập phá, hoặc thủ tiêu bất cứ cái gì, mà chỉ là sự hiển hiện cái bản Tánh Không tịch của hoặc nghiệp khổ. Niết Bàn không chỉ là sự tịch diệt, mà còn là sự thể hiện cái cảnh giới của sự tịch diệt. Chúng sinh do vì phiền não mà tạo nghiệp, do tạo nghiệp mà chiêu cảm quả báo, thọ sự khổ thống của sinh tử, nhận chịu sự luân hồi không ngừng nghỉ. Họ không biết hoặc nghiệp khổ chỉ là cái vòng xích của duyên khởi (như huyền), mà cho rằng hoặc nghiệp khổ có tự tánh chân thật tồn tại, do đây mà trôi lăn trong vòng sinh tử, bị sự bám víu vào nội tâm cùng ngoại cảnh trói buộc, cảm thấy như bị lửa dữ của phiền não thiêu đốt, đến đâu cũng bị chông gai (phiền não) làm chướng ngại, tất cả đều đầy dẫy sự khổ đau. Cho nên Kinh Pháp Hoa đã ví dụ ba cõi giống như nhà lửa. Còn cảnh giới Niết Bàn thì không bị sự nhiệt não của sinh tử, không có sự bức bách của khổ não, đạt được sự tự do giải thoát triệt để, đối với bất cứ cảnh giới nào đều

không bị ràng buộc, không còn chấp trước, từ chỗ thâm sâu của tâm linh được giải phóng, tin chắc là không còn sự sinh tử khổ đau của đời vị lai, chứng đắc sự bất sinh của Niết Bàn. Niết Bàn vốn là chỗ truy cầu chung của tất cả học phái ở Ấn Độ, nhưng chỉ có Phật Giáo mới có thể hoàn thành (sự chứng đắc Niết Bàn). Chứng đắc Niết Bàn thì sẽ xa lìa sự thống khổ thiêu đốt, do đây có thể biết rằng Niết Bàn bao gồm ý nghĩa mát mẻ và khoái lạc (an vui). Sự mát mẻ này không giống như sự mát mẻ trong những ngày hè oi bức được cơn gió mát thổi qua, còn sự khoái lạc cũng không giống như sự khoái lạc của kẻ khi lạnh được mặc áo ấm, hoặc khi đói được ăn no, mà chính là sự không còn phiền lụy của thân tâm, không còn chấp trước. Đây là sự mát mẻ của sự rời bỏ phiền não, là sự khoái lạc của sự viễn ly sinh tử.

Niết Bàn là sự thể chứng pháp tánh không tịch mà được giải thoát, là sự giác ngộ sự không tịch mà tự biết là sự sinh tử đã vĩnh viễn bị diệt trừ. Trong sự tu hành hiện đời chỉ cần nội tâm xa lìa sự hoặc nhiễm, thấy được chân đế tức là có thể tự giác, tự chứng: "sinh tử đã diệt tận, phạm hạnh đã thành lập, việc làm đã hoàn thành, không còn thân đời sau (Hán: ngã sinh dĩ tận, phạm hạnh dĩ lập, sở tác dĩ biện, bất cánh thọ hậu hữu 我生已盡, 梵行已立, 所作已辦, 不更受後有)." Tâm được sự tự tại không giới hạn, không còn bị sự khổ bức của sinh tử trói buộc, đây là sự chứng đắc Niết Bàn. Như các vị A la hán sau khi thấy triệt để cái duyên khởi Không Tánh của các pháp, muốn xả bỏ thọ mệnh hay tiếp tục trụ thế đều được tự tại, sự đi lại hoạt động cũng được tự tại. Do sự giải thoát hiện đời nên biết không còn thọ thân đời sau, đời này là đời cuối, biết đích xác là mình sẽ chứng Vô dư Niết Bàn. Căn cứ vào sự tồn tại hoặc sự không tồn tại của cái thân ấm xứ giới mà phân biệt Niết Bàn là vô dư hoặc hữu dư, thực sự, cảnh giới Niết Bàn không có sự sai biệt. Niết Bàn không phải là chỗ mà người thường có thể biết được, nhưng

Đức Phật vì muốn dẫn dắt chúng sinh đến sự chứng đắc cho nên đối với sinh tử mà nói Niết Bàn. Ngài nói rằng sinh tử là vô thường, thống khổ, bất tịnh, không có tự do, còn Niết Bàn là tự do, khoái lạc, thanh tịnh, không sinh không diệt. Nói sinh tử là hư vọng, Niết Bàn là chân thật, khiến cho các hữu tình trong ba cõi nhân đây mà sinh khởi tâm cầu xuất thế, tinh tiến tu hành, mong muốn thoát ly sinh tử, chứng nhập Niết Bàn. Đem quan hệ nhân quả "cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh" chuyển vào "cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt." Nhưng có một số học giả vì không thể thấu đạt được chân ý mà Đức Phật muốn nói bèn sinh ra chấp trước cho rằng có ba cõi (có thực) để thoát ly, có cái Niết Bàn (có thực) để mong cầu. Họ còn cho rằng ngoài sinh tử có cái Niết Bàn thiện, lạc, thường. Thế nhưng cái quan niệm này không thể đại biểu được cái Niết Bàn mà Đức Phật muốn nói. Đức Phật chứng đắc Niết Bàn tức là ngộ nhập vào tất cả pháp Tất Cánh Không, xưa nay vốn tịch tĩnh, đây cũng chính là cái thật tướng của sinh tử. Nhập Vô dư Niết bàn cũng chỉ là nhập vào bản tánh vốn Không của sinh tử mà chứng nhập Không. Làm gì có một pháp có thực để xả ly, hoặc có một pháp có thực để chứng đắc? Giống như hư không không chướng ngại, sáng sạch, không nhiễm ô, không có sự đối lập giữa cái này cái kia, không có sự sai biệt giữa một và khác (Hán: nhất dị, 一異), không có sự động loạn của sinh tử, không có sự bức bách của phiền não, các sự hý luận chấp trước đều không có chỗ để thi thố, và như vậy, miễn cưỡng gọi là Niết Bàn. Cảnh giới Niết Bàn này, lúc chúng sinh đang còn trong mê vọng, không có sự cách ngại đối với sinh tử, cho nên nói: "Trong Tất Cánh Không, không cách ngại sinh tử." Khi chúng sinh giác ngộ, đối với công đức của giới định tuệ cũng vô ngại, tất cánh không tịch, vạn đức đều tròn đầy sáng lạ (năm phần pháp thân của Thanh Văn cũng không chỗ nào không viên mãn). Sự không tịch của Niết Bàn đặc biệt nương vào thật tướng

của Tánh Không mà an lập, cho nên gọi đây là chỗ chứng đắc chung của các đệ tử của Đức Phật. Đây chính là trung tâm điểm (Hán: hạch tâm quy túc, 核心歸宿) của Phật Giáo.

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

E4. Quán Niết bàn được chứng đắc.

F1. Quán sơ lược.

G1. Nêu lên cặp vấn đề đối phương.

(1)	Nếu tất cả các pháp đều không,	若一切法空
	Thì sẽ không sinh cũng không diệt,	無生無滅者
	Như thế thì có gì đoạn? diệt?	何斷何所滅
	Mà gọi là chứng đắc Niết Bàn?	而稱為涅槃

Các học giả Thật Hữu Luận nghe Phật nói đoạn phiền não, diệt sinh tử, đắc Niết bàn, bèn [cho rằng] một mặt có phiền não có thể đoạn trừ, một mặt lại sinh khởi các loại tướng nghĩ về Niết bàn, cho rằng có Niết bàn có thể chứng đắc. Cho nên bọn họ cảm tưởng nếu như các nhà Tính Không cho rằng tất cả pháp duyên khởi nhân quả đều là "không", tất cả các pháp đều là "vô sinh vô diệt", như vậy thì làm sao có khổ sinh tử để diệt trừ để có thể chứng đắc Niết bàn? Đoạn phiền não, dứt hý luận, diệt hữu lậu, trừ tạp nhiễm, liễu sinh tử, lìa thống khổ, đây là có thể chứng đắc Niết bàn. Hiện nay, các

pháp đã là không vô tự tính, như vậy không có phiền não để đoạn, không có khổ để diệt, hai để khổ, tập đều không có thì từ đâu để có thể kiến lập Niết bàn toàn thiện, thường trụ và chân thật? Đối phương không chỉ dùng pháp hữu vi thật hữu để thành lập Niết bàn thật hữu, mà dụng ý của bọn họ, nghĩ tưởng: nhân Niết bàn khả đắc mà thiết lập tất cả pháp, không thể nói là không, tất cả pháp đều có tự tính thật hữu.

G2. Trình bày chánh tông.

H1. Ngăn.

(2) Nếu như các pháp chẳng phải không, Thì cũng sẽ không sinh, không diệt, Như thế thì có gì đoạn? diệt? Mà gọi là chứng đắc Niết Bàn?	若諸法不空 則無生無滅 何斷何所滅 而稱為涅槃
---	--

Đối phương dùng lối "Niết bàn không thành" để quở trách Luận chủ, Luận chủ bèn trả lời theo thường lệ: Giả sử chủ trương tất cả pháp là thật hữu bất không, tức là mỗi pháp đều có định tính, mỗi pháp xưa nay vốn như thế, như vậy không có "sinh", mà cũng không có "diệt." Vô sinh vô diệt, thử hỏi còn cái gì để "đoạn"? Còn có gì "bị trừ diệt"? Không đoạn tập, không diệt khổ, nhân quả hữu lậu thường hiện hữu thì còn cái gì gọi là Niết bàn tịch diệt? Phương pháp "ném ngược" này cũng tương tự như phẩm *Quán Tứ Đế*. Có người nói: Hai bài kệ vừa nêu trên nêu rõ Niết bàn là phi không, phi bất không, nghĩa là "không" không phải là Niết bàn, mà "phi không" cũng không phải Niết bàn. Đây là do "vọng văn sinh nghĩa" mà sinh ra hiểu lầm, không hiểu rõ chân ý của bài kệ này. Bài kệ này nói "bất không" không thể thành lập Niết bàn, trong Tất cánh không mới có thể thành lập Niết bàn. Không phải thừa nhận nói rằng Tính Không và Bất không đều không thể thành lập Niết bàn. Hơn nữa, các pháp Tất cánh không tức là bốn tính Niết bàn của tất cả

pháp. Lý do cho sự hiểu lầm là vì không phân biệt rõ không và hữu, bọn họ quên rằng chỉ có vô tự tính không mới có sự đặc sắc là có thể thành lập tất cả.

H2. Hiện.

- (3) **Không chứng đắc, cũng không đạt đến,** 無得亦無至
 Không đoạn diệt, cũng chẳng thường hằng, 不斷亦不常
 Không sinh khởi, cũng chẳng diệt tận, 不生亦不滅
 Như vậy nên gọi là Niết Bàn. 是說名涅槃

Bài kệ trên (2) trách ngược đối phương, bài kệ hiện nay là hiển thị chánh nghĩa, dùng "nhị vô", "tứ bất" để thuyết minh Niết bàn. Nhị vô là vô đắc, vô chí; tứ bất là bất đoạn, bất thường, bất sinh, bất diệt. Niết bàn là đối tượng mà hành giả chứng ngộ không tịch, xa lìa phiền não mà hiện chứng được, không phải là một đối tượng có thể hình dung được. Những tôn giáo khác, hoặc những học giả thế gian, khi bàn luận đến, hoặc nhận thức được chân lý, hoặc chỗ quy túc, tựa hồ như họ đang đứng trong đối tượng của mình, nhưng thật sự, điều này chưa phải là đã có thể chứng kiến được chân đế. Phật giáo nói kiến (thấy) chân đế chứng Niết bàn là ngộ nhập Tất cánh không tánh, thâm nhập nội tại của các pháp, cùng với tất cả pháp không tánh dung chứa nhau và cùng một vị (Hán: hàm dung nhất vị), không hai không khác, mà thông thường gọi là nhập vào pháp môn Bất nhị. Đây là cảnh và trí nhất như, không còn năng sở, hữu và vô đều tịch diệt, tự tha bất nhị, siêu vượt tất cả sự sai biệt danh ngôn nghĩ tưởng. Điều này không thể tưởng tượng, tư khảo, vì suy tưởng thì liền có năng tưởng và sở tưởng, mà cũng không thể bàn luận, bởi vì bàn luận thì có năng thuyết và sở thuyết. Điều này chỉ có người tu hành dùng trực giác của sự chánh quán, thấy được một cách sáng tỏ thấu triệt (Hán: khuếch nhiên đồng kiến 廓然洞見). Tuy nói hàm dung thành một thể nhưng cũng không

ngĩ tướng là một thể. Dùng giả danh để hiển thị nó, cho nên nói: "Ngộ nhập không tịch tĩnh, mỗi pháp đều thanh tịnh, mỗi pháp vốn như thế, tất cả hý luận đều diệt trừ." Điều cần thiết là không được cho rằng ta là kẻ có thể chứng đắc, chân lý là đối tượng có thể được chứng đắc. Trong Kim Cương Kinh, ngài Tu Bồ Đề nói: "Bạch Thế Tôn, A la hán không nghĩ rằng ta chứng đắc A la hán đạo", điều này chứng minh cho sự "vô đắc." Y vào sự giải thích thông thường, có vẻ như người tu hành đang dần dần đi đến Niết bàn. Đây chỉ là nêu rõ trình tự tu tập, nhưng bốn thân của Niết bàn thật sự là "không có chỗ đến." Sinh tử là vô tự tính, Niết bàn cũng là vô tự tính, cùng ở trong "không tướng" của vô tự tính, không có tướng đến đi, cũng không có động tướng từ nơi đây đến nơi kia. Niết bàn tức là thật tế của thế gian, lại càng không thể đến. Hoặc có nơi dịch là "vô chí" là "vô thất (không mất)", đây là hồ tương đối đãi với "vô đắc", tức là không có phiên nào để có thể đoạn, không có sinh tử để có thể diệt, trong Tất cánh không có cái gì để có thể "mất"? Như vậy, tất cả pháp hữu vi hữu lậu, không có pháp nào không phải là Tính không, không pháp nào không phải là duyên khởi tịch diệt, xưa nay vốn thế, không một pháp nào có thể đoạn. Nếu như cho rằng có pháp có thể đoạn, thì đây là đoạn kiến. Kẻ đoạn kiến thì làm sao [chứng] đắc được Niết bàn? Cho nên nói "bất đoạn." Niết bàn cũng có khi gọi là "thường." Nhưng đây giả thuyết chỉ cho sự hiện giác không tịch siêu việt thời gian tính. Người đời thường cho rằng từ quá khứ đến hiện tại, từ hiện tại đến vị lai, sự biến chuyển thời kiếp ba đời là vô thường, và cho rằng quá khứ như vậy, hiện tại như vậy, một mực như vậy là thường trụ. Cái loại thường trụ này chỉ là tướng an định của duyên khởi tương đối tính, làm gì mà có thể tướng tượng là một sự thường trụ có thật. Trong hiện giác sự không tịch, siêu việt thời gian tính, không có sự thường tương đối với vô thường này, cho nên nói: "chẳng thường." Giả sử có loại thường như vậy, đây là thường kiến.

Các pháp không tính, xưa nay vốn tịch diệt, pháp không tính tịch diệt, không thấy một pháp thật sinh, không thấy một thật diệt, huyền tướng của sự sinh diệt vẫn hiển hiện, nhưng bốn tính là tịch diệt, cho nên nói "bất sinh cũng bất diệt." Cái tịch diệt không tính "nhị vô tứ bất" này, trong sự bất khả thuyết, giả thuyết "nhị vô tứ bất" này cũng là Niết bàn. Niết bàn như vậy làm gì có thể có tâm sở đắc (Hán: hữu sở đắc tâm 有所得心), tưởng tượng có "khổ" có thể diệt, có "tập" có thể đoạn, có Niết bàn chân thường có thể "chứng!" Phần trên là y vào thẳng nghĩa mà nói. Thế nhưng, chúng sinh như huyền, tu hành như huyền, không chấp trước vào tất cả mà chứng đắc tâm giải thoát Niết bàn. Cái Niết bàn này như huyền như hóa. Trong Niết bàn như huyền như hóa này, quyết chắc cũng không có một cái thực tại tính để có thể đắc, có thể đến, có thể thường, có thể sinh, có thể diệt.

F2. Quán rộng.

G1. Ngăn riêng "tứ cú" là Niết bàn.

H1. Ngăn "hữu vô" là Niết bàn.

I1. Ngăn.

J1. Ngăn "hữu."

- (4) Niết Bàn không phải là thực hữu,
Vì hữu, ắt có tướng già chết,
Rốt ráo không có pháp hữu nào,
Mà tách rời khỏi tướng già chết.
- (5) Nếu như Niết Bàn là thực hữu,
Thì nó phải là pháp hữu vi,
Rốt ráo sẽ không có pháp nào,
Sẽ được gọi là pháp vô vi.
- (6) Nếu như Niết Bàn là thực hữu,
Sao lại gọi là "không chấp thọ"?
Vì không pháp nào không từ thọ,
Mà được gọi là pháp thực hữu.

涅槃不名有
有則老死相
終無有有法
離於老死相
若涅槃是有
涅槃即有為
終無有一法
而是無為者
若涅槃是有
云何名無受
無有不從受
而名為有法

Trong hàng học giả Thanh văn, như Thuyết Nhất Thuyết Hữu Bộ, v.v..., cho rằng Niết bàn là chân thật hữu, là thiện, là thường trụ; có ly ngôn tự tính của pháp vô vi, gọi là trạch diệt vô vi, tức là dùng "diệu hữu" làm Niết bàn. Trạch diệt là dùng trí tuệ thanh lọc, diệt trừ tất cả pháp hữu lậu hữu vi mà đạt được; có bao nhiêu pháp hữu vi thì có bấy nhiêu pháp vô vi, cho nên pháp trạch diệt vô vi ly hệ thật hữu cũng rất nhiều. Trong pháp Đại thừa cũng có người chủ trương "chân không diệu hữu" là Niết bàn, thế nhưng bọn họ đã chịu ảnh hưởng của tư tưởng "nhất thiết giai không!" Niết bàn đa nguyên thực tại, pháp pháp hằng trụ tự tính của Tiểu thừa là đã thông qua sự đào luyện về "nhất thiết nhất vị tướng, vô nhị, vô sai biệt", thế nhưng, từ ý đồ "thật hữu bất không", xem Niết bàn là chân, là thật, là thường trụ, là vi diệu, đầy đủ hằng sa công đức. Điều này trong sự phát triển tư tưởng đã xuyên qua Tính không mà khai triển ra. Từ vô thường chuyển sang thường trụ, từ khổ đau chuyển sang khoái lạc, từ không tự tại (vô ngã) chuyển sang tự tại (ngã), từ bất tịnh chuyển sang thanh tịnh, Niết bàn [trở nên] đầy đủ bốn đức thường lạc ngã tịnh. Điều này tương cận với tư tưởng của Tiểu thừa cho rằng Niết bàn là thật hữu. Ngài Long Thọ đã phá Niết bàn thật hữu là đã phá các nhà Tiểu thừa chấp hữu, chẳng qua Niết Bàn Luận của các nhà Đại Thừa Chân Thường Thật Hữu, nếu như chấp Niết bàn là thật có, cũng sẽ bị đã phá tương tự. Luận chủ đã phá các nhà Thật Hữu nói: "Niết bàn không thể như các ông tưởng tượng cho nó là thật hữu, diệu hữu. Bởi vì nếu là "hữu", tức là phải có tướng "lão tử", có tướng lão tử thì làm sao có thể gọi là Niết bàn? Tính Không Luận của ngài Long Thọ là triệt để. Phạm là "hữu" thì tức là sự tồn tại duyên khởi, ắt là có sinh có diệt. Pháp nhân duyên sinh diệt, tách rời khỏi duyên khởi thì không thể tồn tại, cho nên đương nhiên phải từ hữu đến vô. Như vậy, nếu Niết bàn thể là hữu, thì sẽ có tướng lão tử, tướng lão tử là

lưu chuyển sinh diệt, làm sao lại có thể nói Niết bàn như vậy. Các học giả Đại Tiểu thừa đều không thừa nhận Niết bàn có tướng sinh tử. Bọn họ đều nói Niết bàn là thường trụ chân thật. Thế nhưng, trong các pháp, bất luận quán sát thế nào, "rốt ráo không có một pháp hữu chân thật tồn tại mà có thể tách rời tướng lão tử." Tướng lão tử tức là hữu, hữu tức là tướng lão tử. Thừa nhận Niết bàn là hữu, nhưng lại không thừa nhận nó có tướng lão tử, đây là điều không thể có được. Như vậy, nếu như Niết bàn là thật hữu, thì Niết bàn là pháp hữu vi. Pháp hữu vi có sinh trụ diệt, Niết bàn có tướng lão tử thì tự nhiên cũng là pháp hữu vi. Điều này không chỉ đối phương không thể thừa nhận, trên thật tế, nếu như Niết bàn cũng là hữu vi sinh tử, như vậy không có một pháp nào có thể gọi là pháp vô vi. Đức Phật nói Niết bàn là vô vi, trên mặt danh xưng, đây là sự so sánh (Hán: y đãi 依待) với pháp hữu vi mà thiết lập: hữu vi là pháp sinh diệt, vô vi là bất sinh diệt. Nhưng ý nghĩa đây là chỉ cho tính không tịch của các pháp, làm gì mà có thực thể của pháp vô vi? Tính không của các pháp hữu vi gọi là vô vi, là sự siêu việt, xa lìa hý luận. Nếu như chấp chiều dọc là chiều ngang (Hán: thụ siêu vi hoành đãi 豎超為橫待), nói vô vi là thật hữu, thì chẳng phải là đã rơi trở lại vào hữu vi hay sao? Niết bàn là y vào sinh tử khổ tập mà thi thiết, tịch diệt của khổ tập là Niết bàn, giả sử nói Niết bàn là thật hữu, đây cũng là rơi vào sinh tử.

Lại nữa, giả sử Niết bàn là hữu, hữu tức là có thể chấp thủ, có nhiếp thọ, như vậy tại sao trong kinh lại nói: "có thọ là sinh tử, vô thọ là Niết bàn?" Cho nên nói: "Sao lại gọi là không chấp thọ?" Nếu nói Niết bàn là hữu, nhưng không phải là sinh tử hữu có thể chấp thủ, có thể chấp trước, mà là bất tư nghi diệu hữu, không chấp thủ, không chấp trước, không chấp thọ, điều này cũng không đúng. Bởi vì không có một pháp nào không từ sự chấp thọ mà được gọi là pháp. Cho rằng thật có pháp đó, cho rằng bốn thể của nó là như thế

nào, tự tính như thế nào, hoặc là vi diệu như thế nào, đây đều là có sự chấp thủ. Nếu như Niết bàn là vô thọ thì không thể cho rằng Niết bàn là hữu.

J2. Ngăn "vô."

- | | |
|---|----------------------------------|
| (7) Pháp hữu, còn không phải Niết Bàn,
Như vậy, hưởng gì là pháp vô?
Niết Bàn, còn không có pháp hữu,
Nếu thế, nơi nào có pháp vô? | 有尚非涅槃
何況於無耶
涅槃無有有
何處當有無 |
| (8) Nếu như pháp vô là Niết Bàn,
Sao lại gọi là không chấp thọ,
Chưa từng có pháp nào không thọ,
Mà lại được gọi là pháp vô. | 若無是涅槃
云何名不受
未曾有不受
而名為無法 |

Hiện nay ngăn phá sự chấp trước Niết bàn là "vô." Chẳng hạn như Tiểu thừa Kinh Bộ Sư cho rằng "vô" là Niết bàn. Họ nói "hữu vi là thật hữu, vô vi là phi thật hữu", như đốt cháy y phục, y phục bị đốt cháy rồi thì không còn có y phục, không có bình, bình bị đập vỡ rồi thì không còn có bình. Trong sự tương tục nhân quả, xa lìa hoặc nghiệp, không còn sinh tử, gọi là Niết bàn, làm gì có thực thể của Niết bàn? Xa lìa sinh tử nhiệt não khổ bức, đạt được sự an ổn thanh lương, không còn thống khổ, cho nên đức Phật khuyên mọi người cầu chứng Niết bàn. Đối phương cho rằng Niết bàn là sự phủ định và tiêu tán của nhân duyên, nhưng đây cũng vẫn là không biết rõ Niết bàn. Luận chủ đả phá họ nói: Các nhà Thật Hữu nói "hữu" còn không phải là Niết bàn, hưởng gì các ông nói rằng "vô" là Niết bàn? Hữu và vô là sự hổ tương đối đãi, nói "hữu" là tương đãi với "vô" mà nói "hữu", nói "vô" là tương đãi với "hữu" mà nói "vô", "vô" là y vào "hữu" mà thành lập.

Niết bàn còn không có khả năng thành lập sự thật hữu của tự tính, làm sao lại có cái "vô" đối đãi với cái hữu! Nói hữu nói vô là sự việc của thế gian, nhân duyên hòa hợp gọi là hữu, nhân duyên ly tán gọi là vô. Đây là hiện tượng, là sinh diệt, đâu phải là tướng của Niết bàn? Giả sử cho rằng "thật vô" là Niết bàn, tại sao trong kinh lại nói "bất thọ" là Niết bàn? Nói thật, nếu "thật vô" là Niết bàn thì phải có "thọ", có "thọ" trái ngược với trong kinh nói "vô thọ." Bởi vì xưa nay chưa từng có "bất thọ" mà được gọi là pháp "vô." Vô thọ, không những không thọ "hữu", "vô", mà cũng không thọ "vừa hữu vừa vô", "phi hữu phi vô." Chấp thủ "thực hữu" tức là thường kiến, chấp thủ "thực vô" tức là đoạn kiến. Giả như Niết bàn là "hữu", là "vô", thì tại sao trong kinh lại nói "vô thọ?" Hữu, vô đều là thọ, có sở thọ tức là không rơi vào đoạn thì cũng rơi vào thường. Phẩm *Quán Thành và Hoại* nói: "Nếu thật có các pháp hữu, vô, thì sẽ rơi vào thường, đoạn kiến", lại nói: "Hơn nữa Niết bàn diệt sinh tử, cũng sẽ rơi vào chỗ đoạn diệt." Điều này không phải đã nói rõ ràng là "hữu", "vô" đều không phải là Niết bàn hay sao? Tại sao lại vẫn còn chấp "thật vô" là Niết bàn?

12. Hiện.

- | | |
|--|----------------------------------|
| (9) Do vì chấp thọ các nhân duyên,
Cho nên lưu chuyển trong sinh tử,
Nếu như không thọ các nhân duyên,
Thì đây được gọi là Niết Bàn. | 受諸因緣故
輪轉生死中
不受諸因緣
是名為涅槃 |
| (10) Trong Kinh, Đức Phật đã dạy rằng:
"Phải đoạn trừ thực hữu, thực vô",
Do đây, phải biết là Niết Bàn,
Chẳng phải hữu cũng chẳng phải vô. | 如佛經中說
斷有斷非有
是故知涅槃
非有亦非無 |

Luận chủ đã phá sự sai lầm của đối phương, hiển bày chánh nghĩa của kinh Phật, hữu tình trên thế gian thọ nhận những

sự sinh tử do nhân duyên, thấy sắc, nghe thanh, khởi tâm động niệm, không sự việc nào mà không chấp thọ, chấp thủ, đây tức là tự tính kiến. Có tự tính kiến, ái nhiễm tất cả, do đó khởi phiền não, tạo nghiệp, do tạo nghiệp chiêu cảm khổ quả sinh tử. Các pháp duyên khởi tuy vốn là vô tự tính, nhưng lại y tựa vào nhau như huyền như hóa mà luân chuyển trong biển khổ sinh tử. Đức Phật nói Niết bàn, không phải là đoạn diệt sinh tử thật hữu (cho nên Niết bàn là phi vô), mà cũng không phải chứng đắc một cõi Niết bàn thường lạc ngã tịnh (cho nên Niết bàn là phi hữu), bốn tính không tịch, có gì để có thể đoạn? có gì để có thể đắc? Chỉ là trong những lúc thấy sắc, nghe thanh, khởi tâm, động niệm, không còn chấp thọ, chấp thủ các pháp nhân duyên, hiện giác pháp tính không tịch mà hồi phục bốn tính không tịch của các pháp, cho nên gọi là Niết bàn.

Trong tất cả cánh không tịch, "hữu" "vô" đều diệt, xa lìa tất cả hý luận. Những người không hiểu duyên khởi vô tự tính, cho rằng có thật phiền não để có thể lìa bỏ, có thể trừ diệt, cho nên mới thấy "hữu", thấy "vô." Thật ra, phiền não chỉ là sự chấp thủ, không chấp thủ tức là xa lìa phiền não, chánh giác (ngộ) tất cả vô sở đắc, đức Phật gọi đó là Niết bàn. Điều này "trong kinh, đức Phật đã dạy rằng" đoạn trừ thật hữu, đoạn trừ thật vô (phi hữu), xa lìa hữu, vô, chứng ngộ tất cả cánh không, gọi là Niết bàn. Do đây có thể biết rằng Niết bàn là "chẳng phải hữu, cũng chẳng phải vô", như vậy làm sao lại nói thật hữu, thật vô? Không chấp "hữu" của sinh tử, cũng không hiểu lầm Niết bàn là vô, ngăn hai bên hữu vô, không chấp trước tất cả, đây là bốn ý của sự khai thị về Niết bàn của Phật giáo căn bản. Cho nên nghĩ tưởng Niết bàn có sự tồn tại vi diệu (diệu hữu), hoặc cho rằng tất cả đều là không, đây đều là tà kiến, không quan hệ gì đến Niết bàn!

H2. Ngăn "song diệt song phi" là Niết bàn.

I1. Ngăn.

J1. Ngăn "diệt hữu diệt vô" là Niết bàn.

- | | |
|--|----------------------------------|
| (11) Nếu nói rằng hai pháp hữu, vô,
Hòa hợp lại tức là Niết Bàn,
Vây hữu, vô là sự giải thoát,
Điều này quyết chắc không phải vậy. | 若謂於有無
合為涅槃者
有無即解脫
是事則不然 |
| (12) Nếu nói rằng hai pháp hữu, vô,
Hòa hợp lại tức là Niết Bàn,
Vây Niết Bàn không phải "vô thọ",
Vì hữu, vô từ thọ mà sinh. | 若謂於有無
合為涅槃者
涅槃非無受
是二從受生 |
| (13) Pháp do hữu, vô hòa hợp thành,
Sao có thể gọi là Niết Bàn?
Niết Bàn gọi là pháp vô vi,
Mà hữu, vô là pháp hữu vi. | 有無共合成
云何名涅槃
涅槃名無為
有無是有為 |
| (14) Như hai pháp hữu, vô cộng lại,
Sao có thể gọi là Niết Bàn?
Hữu, vô không thể cùng hiện hữu,
Như sáng, tối không thể đồng thời. | 有無二事共
云何是涅槃
是二不同處
如明暗不俱 |

Hữu và vô không phải Niết bàn, có người cho rằng "diệt hữu diệt vô" là Niết bàn. Như Độc Tử Bộ chủ trương như sau: "Niết bàn xa lìa thống khổ của sự chấp thủ vào căn cảnh hòa hợp, nhưng vẫn có chấp thọ của sinh tử tịch diệt. Có tịch diệt lạc cho nên phi vô, xa lìa sự khổ chấp thọ cho nên phi hữu." Các nhà Thần Ngã Luận nói: "Xa lìa sự khổ thân tâm, tự ngã được giải phóng triệt để." Đây cũng gần với kiến giải vừa nêu trên. Các nhà Chân Thường Luận nói: "Niết bàn có hai nghĩa: (1) không: là diệt trừ tất cả hý luận vọng kiến, (2) bất không: là thường trụ chân thật bất biến." Chân thường bất biết tức là diệu hữu (vi diệu), cho nên gọi là phi vô, hý luận vọng kiến là hư huyền không thật, có thể nói là phi hữu. Điều này cũng không thể nói là Niết bàn, bởi vì trong tất cả các

không tịch không những ngăn hữu, ngăn vô, mà cũng ngăn "diệc hữu diệc vô", cho nên Luận chủ đả phá nói: "Giả sử có người chủ trương hữu vô hòa hợp mà cho rằng diệc hữu diệc vô là Niết bàn, điều này cũng không đúng." Niết bàn là pháp giải thoát xuất thế gian, hữu vô là sự kiện sinh tử thế gian. Phần trên nói hữu và vô không phải giải thoát, hiện nay tổng hợp hữu vô rồi cho rằng đó là Niết bàn giải thoát, đây là ý nghĩa gì? Cho nên nói "điều này quyết chắc không phải vậy." Giả như nhất định chấp sự hòa hợp hữu vô gọi là Niết bàn, như vậy Niết bàn không phải là "vô thọ", bởi vì hai pháp hữu, vô là từ thọ mà sinh, như phần trên đã nói qua. Cho nên nếu Niết bàn có thọ, thì điều này đi ngược lời Phật dạy "vô thọ là Niết bàn." Giả sử nói Niết bàn là do hữu vô hòa hợp mà thành, thử hỏi "cái này làm sao có thể gọi là Niết bàn?" Nên biết Niết bàn là pháp vô vi, hữu vô là pháp hữu vi; nếu như cho rằng pháp hữu vi là Niết bàn, đây không phải là cho rằng sinh tử hữu vi là vô vi hay sao? Nếu Niết bàn dùng hữu vi làm thể, như vậy, chẳng phải rất ráo không có một pháp nào có thể gọi là vô vi hay sao? Đồng thời, hai sự hữu và vô cộng lại cũng không thể nói là Niết bàn, bởi vì hai pháp này là mâu thuẫn, hữu là phi vô, vô là phi hữu, giống như ánh sáng và bóng tối, ánh sáng đi, bóng tối đến, bóng tối đến, ánh sáng đi. Hai sự kiện này không thể hiện hữu đồng thời, làm sao có thể hợp thành một Niết bàn? Đối phương cho rằng đây không phải mâu thuẫn mà là tổng hợp, một phần là hữu, một phần là vô, sự tổng hợp của hữu vô là Niết bàn, đây là sai biệt luận. Rất nhiều luận sư Ấn Độ lập luận như vậy. Các nhà Viên Dung Luận ở Trung Quốc, phần lớn cho rằng: hữu tức là vô, vô tức là hữu, hữu vô thống nhất. Thế nhưng, trong tất cánh không, tổng hợp của sự sai biệt là bất khả đắc, mà sự thống nhất của hữu và vô cũng không thành. Đây chỉ là những hý luận [xuông] về Niết bàn mà thôi!

J2. Ngăn "phi hữu phi vô" là Niết bàn.

- | | |
|--|--|
| <p>(15) Nếu như, pháp phi hữu phi vô,
Mà được gọi tên là Niết Bàn,
Thử hỏi: "Cái phi hữu phi vô,
Lấy gì mà có thể phân biệt?"</p> <p>(16) Nếu dùng phân biệt mà cho rằng:
"Phi hữu phi vô là Niết Bàn",
Nhưng chỉ khi hữu, vô thành lập,
Phi hữu phi vô mới thành lập.</p> | <p>若非有非無
名之為涅槃
此非有非無
以何而分別
分別非有無
如是名涅槃
若有無成者
非有非無成</p> |
|--|--|

Các nhà chủ trương "song phi" nói: "Đức Phật chẳng phải đã nói Niết bàn là phi hữu phi vô hay sao? Chúng tôi cũng chủ trương như vậy, cho nên lý luận của chúng tôi hoàn toàn không có lỗi lầm." Điều này tuy nêu lên lời Phật dạy, nhưng lại không hiểu rõ ý đức Phật. Đức Phật nói Niết bàn là phi hữu phi vô là đứng trên lập trường Tính Không Luận, siêu vượt nhị cú, tứ cú của hữu vô, xa lìa kiến chấp của hữu vô mà không chấp vào song phi. Còn đối phương xuất phát từ tự tính kiến của thật hữu, thật vô mà cho rằng Niết bàn là phi hữu phi vô, xa lìa hữu vô riêng có một cái chân thực, điều này cũng rơi vào tứ cú. Câu "phi hữu phi vô" trong tứ cú không phải là Niết bàn mà là ngu si luận. Cho nên nói: "Nếu như pháp phi hữu phi vô mà được gọi tên là Niết bàn", cần phải suy xét xem cái Niết bàn "phi hữu phi vô" này rốt ráo là cái gì mà có thể phân biệt nó là "song phi?" Giả sử nói: "Không phân biệt", nếu như không phân biệt thì còn có "phi hữu phi vô" nào để bàn luận? Nếu như do phân biệt mà được, thì như vậy, nếu không là hữu thì là vô, không phải vô thì là hữu, làm sao có thể nói "phi hữu phi vô?" Thật ra phi hữu phi vô là thấu rõ vô tự tính không của "hữu vô" mà đưa tất cả về sự tịch diệt. Đức Phật muốn các ông (đối phương) phải xa lìa hý luận, nhưng các ông lại lấy "ngăn" làm "biểu (hiển thị)", cho rằng có thật một cái "chân thường vi diệu phi

hữu phi vô", nói nào là do "ngăn" mới "hiển", đúng là bệnh cũ chưa trừ, bệnh mới lại phát tác.

Vả lại, dùng danh ngôn, tư duy phân biệt là phi hữu phi vô, rồi lại cho cái danh đó là Niết bàn, mà không biết rằng phi hữu phi vô là sự phủ định của diệt hữu diệt vô, mà diệt hữu diệt vô là do hữu, vô tổng hợp mà thành. Giả sử hữu và vô được thành lập rồi thì diệt hữu diệt vô mới có thể thành lập, nhưng phần trên đã nói thực hữu, thực vô đã không thành, tức là không có diệt hữu diệt vô, như vậy làm gì còn có "phi hữu phi vô" để có thể phân biệt? Cho nên Niết Bàn Luận "phi hữu phi vô" này là ngu si luận, không phải Niết bàn. Trong Đại Trí Độ Luận của ngài Long Thọ ngăn phá cái "song phi" này, không ra ngoài hai môn: (1) nêu rõ giáo ý để phá, chỉ vì họ không biết nghĩa thật tướng của phi hữu phi vô mà đức Phật đã nói; (2) ba câu trên đã bị phá, hiện nay dùng ba câu trên phá câu thứ tư, khiến cho đối phương trong khi phân tích ba câu trên, tự nhiên sẽ bị phá.

12. Hiển.

11. Như Lai là tứ cú.

- | | | |
|------|--|----------------------------------|
| (17) | Sau khi Đức Như Lai diệt độ,
Không thể nói Ngài là hữu, vô,
Cũng không phải vừa hữu vừa vô,
Cũng không phải phi hữu phi vô. | 如來滅度後
不言有與無
亦不言有無
非有及非無 |
| (18) | Tương tự, lúc Như Lai tại thế,
Không thể nói Ngài là hữu, vô,
Cũng không phải vừa hữu vừa vô,
Cũng không phải phi hữu phi vô. | 如來現在時
不言有與無
亦不言有無
非有及非無 |

Phần trên phá tổng quát tứ cú, hiện nay dùng lời dạy trong kinh. Như Lai xa là tứ cú để chứng minh Niết bàn cũng xa là tứ cú. Lúc đức Phật tại thế, có ngoại đạo hỏi Phật: Như Lai

sau khi chết "khứ", Như Lai sau khi chết "bất khứ", Như Lai sau khi chết "diệt khứ diệt bất khứ", Như Lai sau khi chết "phi khứ phi bất khứ"? Đây tức là bốn câu: hữu, vô, diệt hữu diệt vô, phi hữu phi vô. Cũng tức là bốn câu thuộc về mười bốn câu bất khả ký. Như Lai không ký biệt bốn câu này, có thể biết sau khi Như Lai diệt độ, xa lìa bốn câu phân biệt hý luận này. Niết bàn có hai loại: hữu dư và vô dư. Chẳng hạn như đức Thích Tôn thị hiện diệt độ giữa hai cây Sa la trong rừng Sa La bên cạnh sông Hy Liên Thiên, đây là vô dư Niết bàn, là Niết bàn sau khi đức Như Lai diệt độ. Tứ cú là thể gian, y vào hiện tượng sinh diệt của uẩn, xứ, giới thể gian mà nói. Sau khi diệt độ thì không thể nói như vậy. Đức Phật xem chúng (tứ cú) là hý luận, cho nên trong sự tịch diệt không thọ nhân duyên trói buộc, không nói có người năng chứng, có Niết bàn sở chứng, mà quyết chắc cũng không khởi đoạn diệt kiến cho rằng không có gì cả.

Chánh giác thành Phật, kiến đế (phân biệt) chứng quả A la hán đều có thể gọi là Niết bàn, đây là hữu dư Niết bàn. Thành Phật giác ngộ các hành tướng thể gian, trong thể gian, đi đi lại lại, tự do tự tại, không bị câu thúc, không bị chướng ngại. Nhưng Như Lai sở dĩ là Như Lai là nhân vì thông đạt Tất cánh không duyên khởi vô tự tính. "Lúc Như Lai tại thế" thể đạt hữu dư Niết bàn Tất cánh không, lúc chánh giác Niết bàn, cũng không nói [Niết bàn] là hữu, là vô, diệt hữu diệt vô, phi hữu phi vô. Tứ cú là hý luận, nhưng trong Niết bàn không tịch, tất cả hý luận đều ngừng dứt. Các học giả Phật giáo đời sau bỏ quan điểm này, bỏ quên sự phân biệt danh ngôn của tứ cú, không chịu suy ngẫm sâu sắc, chỉ ưa dùng sự phân biệt để phân biệt Niết bàn là như vậy, như vậy, hoặc là tự cho rằng Niết bàn là tịch cực diệu hữu. Trong cái nhìn của các nhà Tính Không, đây cũng chỉ là vọng tưởng phân biệt mà thôi.

J2. Niết bàn tức là thế gian.

(19)	Như thế, Niết Bàn và thế gian, Không có một mảy may sai biệt, Tương tự, thế gian và Niết Bàn, Cũng không một mảy may sai biệt.	涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別
(20)	Hơn nữa, thực tế của Niết Bàn, Cũng như thực tế của thế gian, Nên biết rằng hai thực tế này, Hoàn toàn không mảy may sai biệt.	涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別

Ý nghĩa của hai bài kệ này cũng giống như ý nghĩa của bài kệ "Nên biết tự tính của Như Lai, tức là tự tính của thế gian, nhưng Như Lai không có tự tính, nên thế gian cũng không tự tính." Chẳng qua bài kệ nêu trên của phẩm *Quán Như Lai* là nói Như Lai và thế gian, còn ở đây là ước định thế gian và Niết bàn mà nói. Luận chủ phá tứ cú không phải Niết bàn, bởi vì đối phương có cảm tưởng rằng Niết bàn và sinh tử có sự ngăn cách cho nên chủ trương "hữu" hoặc "vô." Nhưng họ không biết rằng giảng thuyết về Niết bàn như thế là sai lầm từ căn bản. Trong kinh đã từng nói là sinh tử đặc Niết bàn, đây chỉ là sự giả thuyết tương đối, mục đích là khiến cho mọi người không chấp thủ, chấp trước, xa lìa điên đảo, không còn thủ trước thì mới có thể thân thiết thể hiện Niết bàn tịch tĩnh. Nếu như tìm cầu thật tế của sinh tử và Niết bàn thì hai sự thể này là "vô nhị vô biệt." Phẩm này có hai bài kệ thuyết minh ý nghĩa này. Bài kệ đầu ước định từ duyên khởi tính không vô ngại quán sinh tử thế gian như huyễn, duyên khởi Niết bàn tức là tính không của sự như huyễn này. Đại Trí Độ Luận giải thích "sắc tức thị không" tức là giải thích bài kệ này. Từ phương diện Niết bàn nhìn thế gian, tức Niết bàn không tính tịch tĩnh và thế gian động loạn sinh diệt "cũng không có mảy may sai biệt." Từ phương diện thế gian nhìn

Niết bàn, thế gian động loạn sinh diệt và Niết bàn không tính tịch tĩnh cũng "hoàn toàn không mấy may sai biệt."

Hơn nữa, từ các pháp Tất cánh không tính nói: "trong sự quán sát sự tương đãi giữa không và hữu thì thế gian tức là Niết bàn, duyên khởi và tính không tương thành (hỗ tương thành lập) mà không tương đoạt (hỗ tương hủy diệt)." Thế nhưng, Niết bàn không tịch này vẫn là một sự kiện bên cạnh tướng như huyễn (Hán: thị như huyễn tướng biên sự 是如幻相邊的事). Hai sự kiện này, quán sát thâm sâu hơn: "sinh tử động loạn như huyễn nhưng lại không tịch, Niết bàn không tịch cũng như huyễn nhưng lại không tịch." Hai sự kiện này đều như huyễn như hóa, nhưng đều là tính không tịch diệt, cho nên nói: "Thật tế của Niết bàn và thật tế của thế gian, ở bên cạnh huyễn tướng, tuy có vẻ có sự khác biệt giữa sinh diệt và tịch diệt, nhưng nếu truy cầu đến thực tế thì hai loại thực tế này, đích xác là hoàn toàn không có sự khác biệt." Thực tế là biên tế cứu cánh chân thật, cho nên liễu sinh tử đắc giải thoát không phải là bỏ sinh tử cầu Niết bàn, mà cũng không thể đem sinh tử làm Niết bàn. Là sinh tử cầu Niết bàn, Niết bàn bất khả đắc; xem sinh tử tức là Niết bàn, Niết bàn này không đáng tin. Ban đầu, từ sự sai biệt của sinh tử như huyễn là pháp hữu vi, Niết bàn bất như huyễn là pháp vô vi, quán sát sự vô ngại giữa hai bên đến lúc chứng đắc thật tướng cứu cánh, lúc đó mới thật sự nhìn thấu thế gian và Niết bàn đều là như huyễn như hóa, thực tế đều là tất cánh không tịch, xa lìa tất cả hý luận. Đứng trên lập trường như vậy, hai bên đâu còn có gì sai biệt!

G2. Ngăn tổng quát sự dùng các kiến làm Niết bàn.

H1. Ngăn.

I1. Tự kiến.

(21) Sau Phật diệt độ, những vọng kiến:

滅後有無等

Hữu biên, vô biên, thường, vô thường,	有邊等常等
Hữu, vô đều nương vào Niết Bàn,	諸見依涅槃
Hoặc nương vào vị lai, quá khứ.	未來過去世

Luận chủ nêu rõ Niết bàn xa lìa tứ cú, cũng tức là đả phá các kiến chấp, diệt trừ hý luận. Bốn luận khái đề nói: "Có thể nói lên pháp nhân duyên, khéo diệt tất cả các hý luận." Các hý luận là gì? Tức là sáu mươi hai kiến, ở đây hợp thành mười bốn tà kiến. Nếu có thể quán sát duyên khởi bát bất thì tất cả các hý luận này đều có thể diệt tận, ngộ nhập Tất cánh không tính, đây tức là hiện chứng Niết bàn. Trước tiên, thuật lại kiến chấp của đối phương "sau khi Phật diệt độ, những vọng kiến.... hữu vô", tức là phần trên nói về bốn câu: "Như Lai sau khi chết có đi, sau khi chết không đi, sau khi chết vừa đi vừa không đi, sau khi chết không đi không không đi." "Hữu biên vô biên" là bốn câu: "Ngã và thế giới hữu biên, ngã và thế gian vô biên, vừa hữu biên vừa vô biên, phi hữu biên phi vô biên." "Thường vô thường" là bốn câu: "Ngã và thế gian thường, ngã và thế gian vô thường, vừa thường vừa vô thường, vừa vô thường vừa phi vô thường." Ba lần bốn biến thành mười hai câu, lại còn hai câu: thân và mệnh là một, và thân và mệnh khác biệt, tổng cộng thành mười bốn câu (kiến chấp). Trong mỗi bốn câu lại ước định ngũ uẩn: sắc là thường, là vô thường, vừa thường vừa vô thường, vừa không (phi) thường vừa phi vô thường; thọ, tưởng, hành, thức cũng tương tự; tổng cộng thành hai mươi câu. Sắc là hữu biên, là vô biên, vừa hữu biên vừa vô biên, vừa không hữu biên vừa không vô biên; thọ, tưởng, hành, thức cũng tương tự, tổng cộng là hai mươi câu. Sắc như khứ, bất như khứ, vừa như khứ vừa bất như khứ, vừa không như khứ vừa không bất như khứ, tổng cộng thành hai mươi câu. Hai câu căn bốn là căn và mệnh là một, căn và mệnh là khác, tổng cộng thành sáu mươi hai câu. Trong mười bốn câu, bốn câu "sau khi diệt độ hữu, vô,...." là suy luận vị lai mà sinh khởi.

Ngã tại vị lai vô cùng là có biên tế? không biên tế? Giả sử vị lai vĩnh cửu tồn tại không diệt, đây gọi là vô biên tế; không thể vĩnh cửu tồn tại, đây gọi là có biên tế. Bốn câu: thường, vô thường,..., là truy cứu quá khứ mà sinh khởi. Ngã ở quá khứ xa xưa tồn tại thế nào, hay không tồn tại? Tồn tại tức là thường, không tồn tại tức là vô thường. Trong Phật pháp nói hai chữ: hằng, thường. Thường là hướng về quá khứ mà nói, còn hằng là hướng về vị lai mà nói. Cho nên trong đây: biên, vô biên, v.v..., là ước định thời gian mà nói (có thể ước định không gian mà nói, tức là hữu hạn, vô hạn). Cho nên nói: "Hữu vô đều nương vào Niết bàn, hoặc nương vào vị lai, quá khứ." Hai câu căn bốn "thân và mệnh là một, là khác" có thể thông với cả ba.

J2. Ngăn phá.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (22) | Vì tất cả pháp đều là Không,
Làm gì có hữu biên, vô biên?
Hoặc, vừa hữu biên vừa vô biên?
Hoặc, chẳng hữu biên chẳng vô biên? | 一切法空故
何有邊無邊
亦邊亦無邊
非有非無邊 |
| (23) | Làm gì có đồng nhất, sai biệt?
Làm gì có thường, hoặc vô thường?
Hoặc là vừa thường vừa vô thường?
Hoặc chẳng thường chẳng phải vô thường, | 何者為一異
何有常無常
亦常亦無常
非常非無常 |

Luận chủ sau khi thuật lại kiến chấp sai lầm của đối phương, bèn phản kích, đả phá bọn họ. Bốn câu "Sau Phật diệt độ..." chính là từ Niết bàn mà sinh khởi hý luận, phần trên đã phá tổng quát. Mười câu còn lại, tuy không ước định Niết bàn mà nêu ra, nhưng nếu có loại vọng chấp như vậy, cũng không thể xa lìa kiến chấp mà viên chứng tịch diệt, cho nên cũng kèm theo mà đả phá. Đối phương từ lập trường "thực hữu tự tính" xuất phát, từ "xưa nay vốn không có (vô sở hữu), mà vọng kiến là có, phát khởi đủ loại hý luận. Trong tất cả cánh

không của tất cả các pháp, làm gì mà có những loại "hữu biên, vô biên, vừa hữu biên vừa vô biên, chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên?"

Những loại này đều là tà kiến, đều là hý luận. Không những không có bốn câu "hữu biên, vô biên...", mà cũng không có "nhất, dị" để nói, thì làm gì lại có những loại như thường, vô thường, vừa thường vừa vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường để nói? Nhất dị là căn bốn của tất cả hý luận, đặt vào khoảng giữa của "hữu biên vô biên" và "thường vô thường." Mười bốn câu đều là hý luận, cho nên đức Phật thuyết pháp, không chịu trả lời, khiến cho mọi người xa lìa hý luận này mới có thể chứng đắc Niết bàn.

H2. Hiện.

(24) Tất cả pháp là bất khả đắc,	諸法不可得
Diệt trừ tất cả mọi hý luận,	滅一切戲論
Không người chứng đắc, chỗ chứng đắc,	無人亦無處
Phật cũng chưa từng nói lời nào!	佛亦無所說

Mọi người đều cho rằng lìa sinh tử chứng Niết bàn là có người chứng đắc, có Niết bàn để chứng đắc, tựa như từ nơi này đến nơi kia. Thật sự, trong Tất cánh không tính của các pháp bất khả đắc, ngừng dứt tất cả hý luận hư vọng, thì không có người chứng đắc mà cũng không có nơi chốn (Hán: xứ sở) để đạt đến. Người và nơi chốn, đều là từ duyên khởi vô tự tính mà nói, trong Tính Không không có pháp nào được an lập. Phần trên của phẩm này nói "không chứng đắc cũng không đạt đến." Không có "người" làm gì có chứng đắc; không có "nơi đến" (Hán: chí 至), làm gì có "chỗ đến" (Hán: khứ xứ 去處). Không những sự tự chứng của các bậc thánh là như vậy, mà ngay cả đức Phật thuyết pháp cũng chỉ là sự khéo dùng ngôn từ xảo diệu, giống như vẽ bức họa trên hư

không. Tuy ngài thường giảng giải Niết bàn như vậy, sinh tử như vậy, nhưng thật ra trong pháp tính không tịch, ngài chưa từng nói một chữ nào hết. Cho nên đức Phật nói: "Từ khi ta thành Phật đến nay, chưa từng nói một chữ." Chứng pháp, thuyết pháp, tất cả đều là không tịch bất khả đắc, như Kinh Kim Cương, v.v..., đã nói. Thế nhưng, chẳng phải đức Phật đã từng du hóa bốn mươi chín năm, tuyên thuyết giáo pháp trong một thời kỳ hay sao? Đức Phật giảng nói pháp môn giải thoát là ở trong sự sanh tử thống khổ hiện thực, chỉ ra sự sai lầm điên đảo, y vào danh ngôn giả lập của thế gian mà dẫn đạo chúng sinh. Giống như người không rõ phương hướng, đã về đến quê nhà, nhưng vẫn không biết đây là nơi nào, vẫn còn muốn chạy đông chạy tây. Người đó vẫn nghĩ rằng địa điểm mà mình muốn tìm đến vẫn còn ở nơi chân trời xa xăm, khó mà tìm đến. Giả như có người cảnh tỉnh họ nói: "Ông đang lầm phương hướng! Ông không cần đi về hướng nam, mà hãy quay về hướng bắc, ở ngay trước mặt ông chính là quê hương của ông. Muốn đi đến nơi đó, phải lập tức quay đầu lại đi về hướng bắc." Người lạc đường biết rồi bèn quay đầu lại là đúng. Lúc đó, hãy còn phương nam phương bắc gì nữa? Đức Phật giảng pháp cũng giống như vậy, không hề thật sự giảng nói một pháp nào hết. Trong thật tướng có gì để nói? Cho nên nói: "Phật cũng không có gì để nói." Giả như không hiểu rõ điểm này, đem phương tiện ra làm chân thật, sẽ không tránh khỏi bị danh ngôn đánh lừa, bị danh tướng làm khổ não!

Phẩm 26. Quán Mười Hai Nhân Duyên

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

Sự chính quán mười hai duyên khởi cùng sự xa lìa tất cả hý luận đích thực là tông yếu của Thánh đạo cho nên được phán định là đạo để. Chính quán về duyên khởi tức là quán các tướng nhân quả sinh diệt như huyền của duyên khởi, thông đạt lý "vô tự tánh không" của các pháp. Quán sát tướng như huyền của duyên khởi tức là đối với cái quyết định tánh nhân quả của duyên khởi "cái nhân như vậy sẽ sinh cái quả như vậy" (Hán: như thị nhân sinh như thị quả 如是因生如是果), sinh khởi sự nhận thức chính xác kiên cố, chứng đắc pháp trụ trí của các pháp, hiểu rõ cái trình tự không hỗn loạn của các huyền tướng của nhân quả. Thông đạt pháp tánh không là sự quán sát bản tánh không tịch của cái huyền tướng của nhân quả, phát sinh xuất thế niết bàn trí, ngộ nhập các pháp tất cánh không bất sinh bất diệt. Những hành giả tu tập, trước tiên phải chứng đắc pháp trụ

trí, biết rõ sự sai biệt của các danh tướng cùng sự tất nhiên của nhân quả, sinh khởi những tri kiến chính xác. Bất luận là Thanh Văn, Bồ Tát, hay Phật đều phải trước tiên chứng đắc trí này, sau đó chứng đắc niết bàn trí mà chứng đắc Niết Bàn. Cho nên học phong của Long Thọ Học là "trước hết phân biệt nói các pháp, sau đó nói về Tất Cánh Không." Những điểm bất đồng giữa bốn luận và các bộ luận khác có thể nói lược như sau: (1) Các bộ luận A Tỳ Đàm của Tiểu Thừa phần lớn nói về các pháp tướng nhân quả thật có, còn bốn luận thì ngăn chặn phá trừ các vọng chấp về sự thực hữu của họ, cho nên trực tiếp nói rõ nghĩa lý của tự tánh không: "chẳng sinh cũng chẳng diệt, chẳng thường cũng chẳng đoạn...", mà không nói nhiều về danh tướng. (2) Nghĩa lý rốt ráo của Phật Pháp là sự ngộ nhập Niết Bàn không tịch, đặc biệt trong pháp Đại Thừa, tất cả pháp đều hướng về Không (Hán: Nhất thiết pháp thú Không 一切法趣空), cho nên đặc biệt phát huy niết bàn trí. Bốn luận không những chú trọng đến điểm này mà lại còn tiến thêm một bước là dẫn nhập vào các pháp Tất Cánh Không. Trong Tất Cánh Không mà không chú trọng ngại khổ, tập, diệt, đạo, thành lập tất cả đều là duyên khởi Tánh Không, chỉ rõ chỗ sai lầm của chúng sinh, khiến cho họ tự sửa đổi lỗi lầm. Nếu có thể chân thật hiểu rõ ý nghĩa của Không một cách thâm sâu, thì có thể hiểu rõ được chân nghĩa của pháp tướng nhân quả. Bốn luận chú trọng thắng nghĩa đế, lại nhân vì xuất hiện trong thời kỳ mà Tiểu Thừa A Tỳ Đàm còn thịnh hành cho nên chỉ nói sơ lược về phần hữu (sự tướng) mà nói tỉ mỉ về phần Không (thắng nghĩa). Nếu không đọc Kinh A Hàm, không hiểu rõ A Tỳ Đàm, mà lại nghiên cứu bộ luận này một cách mơ mơ màng màng (Hán: y hi phỏng phất 依稀彷彿) thì khó tránh khỏi sự hiểu lầm, hoặc có thể sa vào sự nguy hiểm là coi thường "pháp trụ trí." Cũng vì thế mà bốn phẩm đặc biệt nói rõ về vấn đề này. Trước khi giảng đến phần kệ tụng, sẽ nói sơ qua hai điểm liên quan đến duyên khởi.

(1) Mười hai chi nhân quả sinh diệt, trong kinh nói có hai loại, duyên khởi và duyên sinh. Hai loại này đều nói đến "cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh, vô minh duyên hành,..., toàn đại khổ tụ tập", v.v... Đối với sự sai biệt của hai loại này, các học phái hướng về hai phương diện mà phát huy.

i. Đại Chúng Phân Biệt Thuyết Hệ cho rằng: "Pháp duyên sinh là sự tướng nhân quả, còn pháp duyên khởi là vô vi thường trụ, là lý tánh tất nhiên của vòng xích nhân quả, mà không phải là bản thân của hoặc nghiệp khổ." Điều này hình như cho rằng có một pháp tắc thường trụ bất biến tách rời khỏi hiện tượng giới của sự sinh diệt. Nếu nói duyên khởi là vô vi thì đây là một điều sai lầm. Nhưng họ cũng có những ý kiến đặc sắc: "Tất cả sự tương sinh của nhân quả đều nương vào pháp tắc tất nhiên mà phát hiện, không thể tùy tiện sinh khởi một cách hỗn loạn." Đây cũng giống như xây một căn nhà. Trước tiên phải do kiến trúc sư vẽ họa đồ, thành lập mô hình, sau đó mới nương vào mô hình mà xây cất. Cho nên, trên phương diện hiện tượng của nhân quả, thấy có cái nhân như thế này, sinh ra cái quả như thế này, theo một thứ tự, mà không có sự hỗn loạn. Bởi vậy có thể thấy trong hiện tượng nhân quả, có một lý tắc (logic) tất nhiên quyết định, không thể nào mà không như vậy. Còn pháp duyên sinh là sự tướng của nhân quả, có thể thay đổi. Phần này là nói về phương diện sự lý.

ii. Thuyết Nhất thiết Hữu Bộ không thừa nhận thuyết lý cho rằng duyên khởi là vô vi mà chủ trương rằng "Cái nhân làm duyên cho sự sinh khởi thì gọi là duyên khởi, cái quả từ duyên sinh ra thì gọi là duyên sinh." Cũng như vô minh sinh khởi hành, nếu có hành thì biết chắc là có vô

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

Trên phương diện nhân, hiểu rõ "cái nhân của duyên khởi tất nhiên sẽ sinh ra cái quả của duyên sinh." Trên phương diện quả, hiểu rõ "cái quả của duyên sinh tất nhiên là do duyên khởi sinh ra." Có vô minh nên có hành, có hành thì quyết chắc là có vô minh. Hiện tại là như vậy, rồi từ kinh nghiệm quá khứ suy đoán vị lai, biết nó cũng sẽ như vậy; cá nhân là như vậy, người bên cạnh cũng như vậy, suy diễn đến tất cả chúng sinh, không ai mà không như vậy. Từ sự quán sát những sự thực cụ thể, phát hiện cái tánh tất nhiên của nhân quả, tất nhiên là như vậy, chứ không phải riêng biệt có một cái vô vi thường trụ. Không phải tách rời khỏi duyên sinh mà tìm duyên khởi. Có nhân tức là có quả, có sự tức là có lý (Chẳng qua đối với luận lý tánh (logic) này, Hữu Bộ, v.v..., đều bỏ sót mà không đề cập đến). Có nhân sẽ có quả, cho nên nói: "cái này có nên cái kia có." Điều này đã thành một công lý phổ biến, không còn chỗ nào để có thể biến đổi được nữa. Dù Đức Phật ra đời hay không ra đời, các pháp thường ở trong vị trí tất nhiên của chúng (Hán: Nhược Phật xuất thế, nhược bất xuất thế, pháp trụ pháp vị 若佛出世, 若

不出世，法住法位). Nếu biết một mà chẳng biết hai thì chẳng ích lợi gì cả. Như hạt đậu sinh ra mầm, kẻ thiếu trí tuệ chỉ thấy rằng cái mầm này là từ hạt đậu này sinh ra, mà không biết rằng tất cả hạt đậu ở trong một điều kiện hòa hợp nào đó, chỉ cần cái sức sinh trưởng (Hán: năng sinh tánh) của nó chưa bị tổn hoại, đều có thể sinh ra mầm. Còn kẻ có trí tuệ thì có thể biết được cái luận lý tánh của sự cộng thông này. Có được cái trí tuệ như vậy mới có thể thành lập tri thức, phát sinh lực lượng. Sự giải ngộ về duyên khởi trong Phật Pháp cũng giống như vậy, nghĩa là từ sự tương nhân quả mà giải ngộ cái luận lý (logic) của nhân quả.

(2) Đức Phật nói về duyên khởi không giống như các học giả đời sau đã nói. Mỗi pháp đều có "thân nhân duyên", như ý thức hiện hành là do chủng tử của nó sinh ra, chủng tử lại từ cái thân nhân duyên của nó sinh ra. Không có cái chủng tử thân nhân duyên này, sự hiện hành của ý thức sẽ không được sinh khởi. Duyên khởi quan của Đức Phật là nhân quả quan của sự hòa hợp tương tục. Dùng trí tuệ thâm sâu thấy rõ được sự lưu chuyển sinh tử của hữu tình, phát hiện là nó có các giai đoạn trước sau một cách tất nhiên. Ví như sinh là một giai đoạn, sau khi sinh sẽ có sự già nua, bệnh hoạn, chết chóc. Sinh, già, chết là hiện tượng của từng giai đoạn. Sự sinh, già, chết này là kết quả tất nhiên sau khi có sự sinh, cho nên nói "sinh duyên lão tử." Vô minh là một giai đoạn, tạo tác các hành nghiệp là một giai đoạn, cho nên các hành nghiệp tạo thành sự chiêu cảm cái thân đời sau là vì có vô minh. Đây là kết quả của sự dẫn dắt của vô minh. Đức Như Lai trong sự tương tục trước sau của sinh mệnh đã nhìn thấy cái tánh nương tựa tồn tại của mỗi giai đoạn của nó, cho nên trong quá trình phát triển của sinh mệnh, kiến lập nhân quả của mười hai duyên khởi. Có người nói "trong một niệm đầy đủ mười hai duyên khởi", đây là điều hoàn toàn vô ý nghĩa. Cái "phần vị duyên khởi" của Hữu Bộ là nương vào

giai đoạn mà nói. Đem các giai đoạn của sinh diệt mà thành lập nhân quả của duyên khởi, cũng giống như giảng về xả hội sử quan, phân thành thời đại nô lệ, thời đại phong kiến, thời đại chủ nghĩa tư bản, thời đại chủ nghĩa dân chủ, hoặc giả, phân thành thời đại đấu tranh giữa người và thú, thời đại đấu tranh giữa người và người, thời đại đấu tranh giữa người và thiên nhiên. Lúc vô minh phát sinh tác dụng chủ động thì là giai đoạn của vô minh, từ vô minh bước vào giai đoạn hành thì lúc đó dùng hành vi làm chủ yếu. Cho nên mỗi một giai đoạn đều không phải là tự tánh độc lập tồn tại. Vô minh không chỉ là một vô minh, hành cũng chẳng phải chỉ là một hành, mà chúng đều bao hàm năm uẩn. Duyên khởi quan đem mỗi chi làm chủ lưu cho một giai đoạn có thể đại biểu cho duyên khởi quan của Đức Phật. Các học giả chấp tự tánh thực hữu làm sao có thể đồng ý với nhân quả quan của sự hoà hợp tương tục này. Họ muốn mỗi cái "thân" có tự tánh sinh ra "thân quả" có tự tánh. Trong Phật giáo, cái tư tưởng (duyen khởi quan của Đức Phật) này mỗi ngày một lu mờ (không còn ai quan tâm đến). Đức Phật quán sát động lực phát triển của sinh mệnh vô hạn, dùng vô minh và ái làm căn bản. Nếu vô minh và ái được giải quyết xong thì tất cả sự thống khổ của sinh tử cũng sẽ được giải quyết. Đây cũng là ý kiến "trong tất cả các nguyên nhân phức tạp, lỗi ra cái nguyên nhân chủ yếu nhất." Phật Pháp chủ trương vô tự tánh, do đó vô minh và ái cũng không thể tồn tại độc lập, chẳng qua, chúng chỉ sinh khởi những tác dụng chủ động mà thôi. Có người cho rằng: "nếu các giai đoạn trước sau, đều ở trong năm uẩn, tại sao lại còn nói đến các chi vô minh, hành,..., sinh, lão tử?" Đây chỉ là muốn nhấn mạnh đến lực lượng chủ yếu trong mỗi giai đoạn mà thôi. Như sự phân chia giữa thời đại thủ công nghiệp và thời đại cơ khí không có nghĩa là trong thời đại này sẽ không có thời đại kia, mà chỉ dùng một loại công nghiệp làm chủ lưu, làm đặc trưng. Cho nên duyên khởi quan của Đức Phật là sự tổ chức chứ

không phải là sự độc lập, là giai đoạn chứ không phải là đồng thời. Điểm này chúng ta cần nên biết.

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

Sự sinh tử chỉ là nương vào nhân duyên mà tồn tại, còn bản chất của nó vốn không có tự thể tồn tại. Nếu sinh tử

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

Nguyên tắc cơ bản của sự lưu chuyển duyên khởi tức là "cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh." Phần vị duyên khởi là nêu lên quá trình của sự lưu chuyển duyên khởi. Chẳng qua lối giải thích của Hữu Bộ "thức là một niệm đầu tiên của sự nhập thai, danh sắc là giai vị của thân tâm dần dần phát dục, lục nhập là giai vị của sáu căn lúc đầy đủ và sắp rời khỏi thai, sau khi ra khỏi thai, lúc khoảng hai, ba tuổi, chưa thể nhận thức phân biệt sự vật gọi là xúc, từ lúc có thể phân biệt được sự khổ lạc, cho đến sáu, bảy tuổi gọi là thọ,..., đầu thai đến đời sau gọi là sinh, đời sau già chết gọi là lão tử" có vẻ quá máy móc. Từ bốn nghĩa của duyên khởi của Đức Phật mà nhìn, ba chi vô minh, hành và thức là nói tổng quát. Trong kinh nói: "Tất cả chúng sinh bị vô minh che lấp, bị ái kết (sợi dây tham ái) trói buộc, chiêu cảm cái thân có (thần) thức", tức là vạch rõ ba lịch trình lớn của sinh mệnh. Có Kinh nói: "Nghiệp ái và vô minh có thể tích tập (thành) ấm của đời sau." Hành tức là hành nghiệp, nhưng những hành động thực tế cũng có thể được bao hàm trong phiền não của ái thủ. Ba cái này (vô minh, hành, thức) là (a) sự nhận thức sai lầm của lý trí và (b) sự cạnh tranh cho sự sinh

tồn của ý chí. Có hai cái nguyên nhân (a và b) này thì sẽ chiêu cảm sinh tử (mà tâm thức là chủ đạo). Đức Như Lai nói về duyên khởi không ngoài sự thuyết minh về ba cái này.

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

C4. Quán thế gian diệt đạo.

D1. Chánh quán duyên khởi.

E1. Duyên khởi lưu chuyển luật.

F1. Vô minh duyên hành.

(1ab) Chúng sinh bị vô minh che lấp,
Nên đã khởi nghiệp thân, khẩu, ý,

眾生癡所覆
為後起三行

Tất cả chúng sinh bị ngu si che lấp, ngu si tức là vô minh. Vô minh là vô tri, đối với chân lý của các pháp không thể thấy hiểu một cách chính xác, chân trí không thể sinh khởi, chính là do vô minh che lấp. Đây là chỉ cho chúng sinh nhận thức không chính xác, muốn cho họ biết căn nguyên của sinh tử, chứ vẫn chưa phát triển đến những sự kiện thật tế. Trong

chi "vô minh" này bao gồm cả thân hòa hợp của ngũ uẩn, ước định sự không hiểu các sự lý như nhân quả, thiện ác, Tam bảo, tứ đế, v.v..., mới đặc biệt gọi là vô minh, chứ không phải có một cái vô minh tách rời tất cả mà riêng biệt tồn tại. Điểm tối chủ yếu trong vô minh là không hiểu rõ nhân duyên tính không. Không hiểu rõ vô tự tính không tức là vọng chấp ngã pháp thật hữu. Không hiểu rõ duyên khởi thì sẽ không biết sự tướng của nhân quả thiện ác. Sự lý đều không hiểu rõ, đây đúng là căn nguyên của sinh tử. Vô minh này tức là vọng chấp. Không thấy "ngã pháp tính không", đây là phiền não chướng, Nhân vì sự mê muội vô minh, không thể giải thoát khỏi ái kết, mà ngược lại, chấp thường, chấp lạc, chấp ngã, chấp tịnh, dẫn phát đủ loại ái dục. Trong sự yêu cầu sinh mệnh vĩnh viễn tương tục, vì sinh mệnh đời sau, sinh khởi "hành vi" của ba nghiệp tương ưng với ái và thủ. Kinh nói ba hành là thân nghiệp hành, khẩu nghiệp hành, ý nghiệp hành; hoặc là tội hành, phước hành và bất động hành. Vô minh là tri kiến không chính xác, hành là sự thúc động của ý chí. Do sự phát triển của tri kiến không chính xác, ý chí sinh tồn bèn lấy tự ngã làm trung tâm mà xuất phát, tạo tác tất cả hành nghiệp. Bất luận chúng ta là tốt hay xấu, vĩnh viễn sẽ bị trói buộc. Các nghiệp hành của chư Phật Bồ tát, nhân vì thấy rõ như thật sự lý, không sinh khởi tham nhiễm, không bị ý chí đui mù sách động, không vì tự ngã mà tạo tác, cho nên tất cả nghiệp hành đều thuần khiết, không cảm thọ sinh tử.

F2. Hành duyên thức.

- | | |
|---|--|
| <p>(1cd) Do vì tạo tác những nghiệp này,
Cho nên thọ sinh vào sáu nẻo.</p> <p>(2) Vì nhân duyên của các hành nghiệp,
Nên thức thọ thân trong sáu nẻo,</p> | <p>以起是行故
隨行墮六趣
以諸行因緣
識受六道身</p> |
|---|--|

Do ba nghiệp thân khẩu ý khởi tạo các hành nghiệp: tội, phước và bất động, tùy vào các hành nghiệp tạo tác khác nhau mà bị thọ sinh vào các cõi trời, người, a tu la, bàng sinh, ngạ quỷ, và địa ngục. Tạo hành nghiệp địa ngục thì thác sinh vào địa ngục, tạo hành nghiệp ngạ quỷ thì thác sinh vào ngạ quỷ..., tạo hành nghiệp cõi trời thì thác sinh vào cõi trời. Ngài Long Thọ nói có sáu cõi là thuận theo Độc Tử Hệ, các nhà Duy Thức chủ trương có năm cõi là thuận theo Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Nhân vì nhân duyên của các hành nên có thể cảm thọ sinh tử trong sáu nẻo. Kẻ chủ chốt dẫn sinh vào sáu nẻo sinh tử là "thức", cho nên nói: "Nên thức thọ thân trong sáu nẻo." Kinh Giải Thâm Mật nói: "Trong vòng sinh tử, những loài hữu tình này thác sinh vào những loài hữu tình khác, hoặc trong loài noãn sinh, hoặc trong loài thai sinh, hoặc trong loài thấp sinh, hoặc trong loài hóa sinh, và thân phần của họ trải qua những giai đoạn phát triển. Trong giai đoạn phát triển, thoát tiên, tâm và thức chứa đựng tất cả những tiềm năng phát triển, hòa hợp, và tăng trưởng...", cũng là có ý nghĩa này. Thoạt tiên, lúc tâm thức nhập vào thai mẹ cũng có đủ năm uẩn, không phải chỉ riêng có sự hoạt động của tinh thần. Nếu không có danh sắc, cái thức nhập vào thai sẽ không thể an lập. Chẳng qua, lúc tối sơ, khi tân sinh mệnh được phát hiện, có "thủ thức" thốt nhiên hiện tiền, làm sự bắt đầu cho tân sinh mệnh, cho nên đặc biệt gọi là thức chi. Cái thức này là tâm thức vi tế, hay là tâm thức thô hiển? Ngài Long Thọ trong Đại Trí Độ Luận nói có "tâm thức vi tế", cái thức chi này là chỉ cho tâm thức vi tế. Cái thức (vi tế) tương cận với A lại da mà các nhà Duy Thức bàn đến, nhưng ở đây chỉ chú trọng đến sự kết sinh, tương tục và chấp thủ căn thân, còn như A lại da chú trọng đến thọ huân, chấp trì chủng tử, thì đây không phải là điều mà các nhà Trung Quán chú trọng.

F3. Thức duyên danh sắc.

(2cd) Do bởi sự bám víu của thức,
Cho nên danh, sắc được tăng trưởng.

Tiềm thức sơ sinh bao gồm tự ngã sinh mệnh ái, cho nên trong kinh, hoặc gọi là "hữu thủ thức." Bài kệ này gọi là "sự bám víu của thức (Hán: thức trước 識著)." Nhân vì có sự quan hệ giữa "thức trước" nhập vào thai mẹ, nên khi trong thai mẹ, hữu tình do danh sắc hòa hợp, dần dần tăng trưởng danh sắc. Điều này muốn nói là do thức nhập vào thai, chấp trì tinh cha huyết mẹ mà trở thành nhục thể có sinh mệnh, sinh vật hữu cơ. Nói thật, nếu không có thức, danh sắc cũng không thể tăng trưởng; không có danh sắc, thức cũng không thể tiếp tục tồn tại. Tâm sắc hòa hợp gọi là danh sắc chi. Danh là bốn uẩn: thọ, tưởng, hành, thức, còn sắc là sắc uẩn. Thức ở trong danh này là thức thô hiển (thức thứ sáu), không phải là tâm vi tế. Cho nên trong kinh nói: "Thức duyên danh sắc, danh sắc duyên thức." Do thức mà danh sắc tăng trưởng, do danh sắc mà thức được tồn tại, hai bên nương vào nhau mà tồn tại, như hai bó lau nương tựa vào nhau. Còn thức và danh sắc làm duyên khởi cho nhau, không phải chỉ trong một giai đoạn nào đó, mà từ sinh đến lão đều là như vậy; chỉ cần thiếu một bên, thì sinh mệnh bên kia liền bị kết thúc. Hiện nay chúng ta hỏi như vậy: "Tách rời khỏi tâm thức, danh sắc có thể không bị hủy hoại hay không? Tách rời khỏi danh sắc (như rời khỏi hang động), tâm thức có thể tiếp tục hoạt động hay không?" Điều này đều không có khả năng. Chẳng qua, ở đây ước định ý nghĩa đặc thù mà nói, tức là ước định giai đoạn mà nói, trong hai mươi mốt ngày đầu gọi là thức, đến ngày thứ ba mươi về sau gọi là danh sắc. Danh sắc là ở giai đoạn phát triển hoàn thành nhân hình, nhưng chưa hoàn thành. Hiểu rõ duyên khởi, một mặt cần phải biết tính công thông của nó, một mặt cũng phải biết tính giai đoạn của

nó. Đây là ước định giai đoạn mà nói, cho nên trong phần vị duyên khởi, không nói đến thức và danh sắc triển chuyển nương tựa vào nhau.

F4. Danh sắc duyên lục nhập.

(3ab) Bởi vì danh, sắc được tăng trưởng, Nhân đây mà sinh ra sáu nhập,	名色增長故 因而生六入
---	------------------------

Trong giai đoạn danh sắc không ngừng tăng trưởng rộng lớn, sáu căn dần dần hoàn thành đầy đủ, cho nên nói: "Nhân đây mà sinh ra sáu căn." Tại sao danh sắc tăng trưởng mà sáu căn hoàn thành? Năm căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân là do sắc khai phát mà thành; ý căn là do danh khai phát mà thành. Trong giai đoạn này, hãy còn tâm thức vi tế chấp trì, cũng thuộc về ý căn. Sáu nhập tức là sáu căn. Không nói căn mà nói nhập, bởi vì căn là cửa, sinh trưởng sáu thức, cho nên gọi là nhập. Nhập còn dịch là xứ, có ý nghĩa là cửa sinh trưởng.

F5. Lục nhập duyên xúc.

(3cd) Do hòa hợp của căn, trần, thức, Cho nên đã sinh ra sáu xúc.	情塵識和合 而生於六觸
--	------------------------

Hữu Bộ có truyền thuyết về phần vị duyên khởi, nói xúc là giai đoạn sau khi sinh ra, trong hai ba năm đầu tiếp xúc với ngoại cảnh. Thế nhưng y vào Kinh A Hàm mà nhận xét: từ lúc thần thức nhập thai cho đến lúc sáu căn (nhập) phát triển đầy đủ là giai đoạn nhân sinh hình thành cho đến lúc đầy đủ. Từ lục nhập, xúc cho đến thủ, không thể phân khai như thế, mà trong kinh cũng không có căn cứ nào rõ ràng. Sinh mệnh hoạt động, bất luận là phức tạp thế nào, tất cả cũng không vượt ra ngoài ba giai đoạn: khởi hoặc, tạo

nghiệp và cảm quả. Thân tâm có thể hòa hợp đầy đủ, lục căn hoàn thành, phát triển đến lúc nhận thức cảnh giới, tiến đến giai đoạn hành sự thực tế, tức là hoàn thành ba giai đoạn này. Không có căn thân thì thôi, hễ có căn thân, mỗi ngày đều là xúc, thọ, ái, thủ, lúc nào cũng xúc, thọ, ái, thủ, không có lúc nào tách rời khỏi những cái này. Từ thức đến xúc là chuẩn bị hiện thực nhân sinh khởi hoặc tạo nghiệp. Nhìn phía trước là quả báo của sinh mệnh; nhìn phía sau là khởi đầu cho hoặc và nghiệp. Trong quá trình lục nhập duyên xúc, là dùng sự hòa hợp của sáu tình (căn), sáu trần và sáu thức, sinh khởi sáu xúc. Xúc vốn là một, nhân vì căn thủ trần (cảnh), căn trần hòa hợp sinh thức, thức và căn đều có xúc, có sáu thức cho nên cũng có sáu xúc: nhãn thức sinh ra xúc, nhĩ thức sinh ra xúc,..., ý thức sinh ra xúc. Nói đến xúc, Hữu Bộ nói tam hòa sinh xúc, là tam hòa (tình, trần, thức) có có tự thể của xúc; Kinh Bộ nói tam hòa tức là xúc, là tam hòa (tình, trần, thức) thì không có tự thể của xúc. Lúc sáu thức tiếp xúc cảnh sinh ra liễu biệt xúc, thì có khả ý xúc, bất khả ý xúc, câu phi xúc, v.v..., các loại khác biệt. Sự sai biệt của xúc không phải hoàn toàn do hoàn cảnh bên ngoài quyết định, mà cũng chẳng phải chỉ do sinh lý quyết định. Trong lúc nhận thức, do nhân duyên căn cảnh giao tiếp, cái xúc này là có tác dụng chủ động. Cho nên có sự phát sinh khả ý, bất khả ý, câu phi xúc. Y vào Phật pháp mà nói, nhận thức không thể rời tình cảm (Hán: tình tự 情緒). Xúc hãy còn có minh xúc và vô minh xúc, do vô minh xúc đối cảnh giới nhận thức không rõ ràng, tự kỷ cho là mãn ý, liền sinh khởi khả ý xúc; tự kỷ nhận rằng không mãn ý, liền sinh khởi bất khả ý xúc; tự kỷ cảm thấy vô vị, bèn sinh khởi câu phi xúc. Tất cả những cái này đều lấy lập trường thức xúc tự chủ để phản ứng phân biệt cảnh giới được cảm giác.

F6. Xúc duyên thọ.

**(4ab) Do sự hiện hữu của sáu xúc,
Bởi thế sinh ra ba cảm thọ,**

因於六觸故
即生於三受

Sáu xúc tiếp xúc với sáu cảnh bên sinh khởi sáu thọ: nhãn xúc sinh ra thọ, nhĩ xúc sinh ra thọ,..., ý xúc sinh ra thọ. Sáu thọ này, mỗi thọ lại có ba thọ, cho nên nói: "Do sự hiện hữu của sáu xúc, bởi thế sinh ra ba cảm thọ." Ba thọ là do ba xúc sinh ra. Khả ý xúc sinh ra khả ý thọ, bất khả ý xúc sinh ra bất khả ý thọ, câu phi xúc sinh ra câu phi thọ. Đây là thông thường gọi là ba thọ: khổ, lạc, xả. Hoàn cảnh không thích hợp với tình ý thì sinh ra khổ thọ, hoàn cảnh thích hợp với tình ý thì sinh ra lạc thọ, hoàn cảnh có tính trung dung thì sinh ra xả thọ. Sự khác nhau giữa thọ và xúc là: xúc là tiếp xúc với cảnh giới, ảnh hưởng bên ngoài nhiều, không có ngoại cảnh thì xúc không thể sinh khởi tác dụng; thọ là sự lãnh nạp, là sự cảm thọ của nội tâm, quan hệ với nội tâm mạnh hơn. Thọ đối với cảm giác đem lại từ cảnh giới bên ngoài, càng dùng tâm cảnh chủ quan để lãnh thọ. Phạm những tình cảm khổ lạc, cùng với sự hỷ nộ ai lạc (mừng giận buồn vui) đều là một loại trạng thái của thọ.

F7. Thọ duyên ái.

**(4cd) Và nhân vì có ba thọ này,
Nên đã sinh ra sự khát ái.**

以因三受故
而生於渴愛

Nhân vì có ba thọ khổ, lạc, xả quấy động nội tâm, do đây đối với ngoại cảnh sinh khởi sự khát ái mạnh mẽ. Khát ái bao hàm ý nghĩa yêu cầu dục vọng, đây là thuộc về ý chí. Có người nói: Khổ thọ là do sân phiền não sai sử, lạc là do tham phiền não sai sử, xả là do si phiền não sai sử. Thật ra, chủ yếu vẫn là ái, tức là sau khi lãnh thọ hoàn cảnh, cầu được cái lạc chưa có, cầu không mất cái lạc đã có, cầu nhanh chóng xa lìa sự khổ đang có, cầu cái khổ chưa đến sẽ không đến – đây

đều là ái. Chẳng hạn, chán ghét cái khổ hiện có, hợp với sự hy vọng là xa cái khổ, hy vọng cái khổ chưa đến đừng đến, đây cũng là sân. Sân là mặt trái của tham, không có tham thì không có sân. Chẳng qua, tham ái nghiêng nặng về sự nhiễm trước, quyến luyến không xả, cho nên phần lớn đều cho rằng tham khác với sân. Thật ra, đây là sự tương đãi duyên khởi, không ái tức là không sân, cho nên trong pháp duyên khởi gọi chung là ái.

F8. Ái duyên thủ.

(5a) Nhân vì ái mà có bốn thủ,

因愛有四取

Nhân vì ái luyến sinh mệnh tự thể, cảnh giới của ba cõi, cho nên mới có sự tìm cầu (Hán: trì cầu 馳求) bốn thủ. Dục thủ là sự chấp thủ đối với cảnh giới ngũ dục; ngã ngữ thủ là sự vọng thủ tự ngã cho là có thật; kiến thủ là sự chấp thủ chủ trương không chánh xác; giới thủ là nhận lầm tà hạnh là thanh tịnh: vì cầu thọ sinh mà trì giới, vì cầu sinh thiên mà trì giới, đây đều rơi vào giới thủ. Cho nên do tâm tham nhiễm phát sinh các thủ, đây đều là sự không nên.

Từ sáu xúc đến bốn thủ có sự trước sau. Thoạt tiên, đối với sự tiếp xúc ngoại cảnh mà sinh khởi nhận thức sai lầm, kể đến do tình cảm nội tâm mà sinh khởi cảm thọ khổ lạc, sau đó, nhân vì khát ái những gì mình mong muốn, vứt bỏ những gì mình không muốn, hướng về những gì mình khát ái, theo đuổi (truy cầu) không tiếc thân mạng. Tuy nói có thứ tự trước sau như vậy, nhưng không phải là tuyệt đối phân ly, mà cũng có thể nói rằng xúc cục hạn ở giai đoạn hai, ba tuổi, thọ cục hạn ở giai đoạn bảy, tám tuổi, ái cục hạn ở giai đoạn mười bốn, mười lăm tuổi, thủ cục hạn ở giai đoạn mười bảy, mười tám tuổi về sau. Những chi này là giai đoạn bắt buộc phải trải qua của sự khởi hoặc, tạo nghiệp. Giết

người phải trải qua gian đoạn này, mà bố thí, phóng sinh, v.v..., cũng phải trải qua giai đoạn này. Tất cả những ai có ý thức, dù không thấy được chân lý, không ai không trải qua giai đoạn này. Các nhà A Tỳ Đạt Ma nói căn, cảnh, thức hòa hợp thì có xúc cùng sinh khởi, lúc đó cùng có thọ, ái, thủ, đây là tất cả đồng thời tương ưng. Các nhà Thành Thật Luận, v.v..., chủ trương có sự trước sau. Thật ra, tất cả đều đúng. Trong sự hòa hợp phức tạp giữa tâm và tâm sở, trong quá trình hoạt động của tâm thức mà nói, ước định sự nhấn mạnh vào sự đặc thù mà nói, đây là thọ, đây là ái, đây là thủ, thì hiển nhiên cũng có thứ tự của nó. Hiểu rõ tính tương đãi của duyên khởi, tất cả đều có thể hội thông.

F9. Thủ duyên hữu.

(5bcd) Lại nhân vì thủ mà có hữu,

Nếu có kẻ nào không chấp thủ,

Sẽ được giải thoát khỏi ba hữu.

因取故有有

若取者不取

則解脫無有

Tiếp xúc cảnh giới dẫn khởi hoạt động ý dục, ái luyến, hoặc chấp thủ, tạo tác các loại hành nghiệp là đạt đến giai đoạn "hữu." Cho nên nói: "Lại nhân vì thủ mà có hữu." Chữ "hữu" ở đây là sự tồn tại, là một chi của duyên khởi. Có người nói: hữu này là nghiệp, nhân vì dùng ba nghiệp do ái thủ dẫn phát, cấu thành sự tồn tại của nghiệp lực, do sự tồn tại của nghiệp lực, tự nhiên sẽ chiêu cảm sự sinh tử đời sau, cho nên gọi là nghiệp hữu. Trong kinh đều nói nhân thủ có hữu, cái hữu này là ba hữu: dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu. Thủ là sự hoạt động thực tế của thân tâm, tạo thành tiềm năng cho tự thể của tam hữu trong vị lai. Kế tiếp là sự đến (Anh: arrive) của sinh tử vị lai (hữu). Sự truy cầu của thủ là nền tảng của động lực chiêu cảm tự thể của tam hữu trong vị lai. Nếu không muốn chiêu cảm sinh tử đời vị lai thì chỉ có cách là "bất thủ." Giả sử "nếu có kẻ nào không chấp thủ", thì có thể

giải thoát khỏi sự tương tục của ba hữu. Đoạn sinh tử, có thể giải thích từ hai mặt: Một, sinh khởi nhận thức chính xác, sinh Bát nhã thật tướng tuệ, phá trừ vô minh là căn bản của sinh tử, thì có thể liễu sinh tử, đặc giải thoát. Hai, trong dòng sinh mệnh hiện thực, không khởi hoạt động ái hữu, không tạo thành lực lượng cho hậu hữu, cắt đứt xiềng xích của ái, chặn đứng sự hoành hành của chấp thủ, thì cũng có thể liễu sinh tử, đặc giải thoát. Thật ra, đây cũng là một vấn đề. Muốn không chấp thủ, chỉ có sự hiện hữu của minh trí bát nhã, thấu suốt sự lý của các pháp, thì mới có thể không chấp thủ. Không thủ tức là không chấp trước, "xa lìa vô minh, tức đặc giải thoát, xa lìa tham ái, tâm đặc giải thoát", thì mới có thể giải thoát sinh tử.

F10. Hữu duyên sinh.

(6a) Lại từ hữu mà có sự sinh,

從有而有生

Có sự tồn tại của động lực của tự thể của tam hữu, trong các loại hòa hợp của nhân duyên, thì "lại từ hữu mà có" sự sinh khởi của tân sinh mệnh. Từ "hữu" mà có sự sinh, có cùng ý nghĩa với câu "thức hữu lực đạo thân" ở trên. Chẳng qua, thức hữu lực đạo thân là do hành nghiệp ở quá khứ, thức dẫn dắt tâm thọ sinh, hoàn thành sinh mệnh hiện thực, từ hữu mà có sinh, chỉ là do "nghiệp hữu" hiện tại, đến sự thọ sinh ở vị lai mà thôi.

F11. Sinh duyên lão tử.

(6bcd) Và từ sinh mà có già chết,

從生有老死

Lại từ sự già chết mà có,

從老死故有

Những sự khổ não và sầu bi.

憂悲諸苦惱

(7ab) Như vậy, tất cả những việc này,

如是等諸事

Đều do sự sinh mà hiện hữu,

皆從生而有

Có sinh, ắt sẽ phải lão, có lão, tự nhiên sẽ phải đi trên con đường dẫn đến tử vong (chết), cho nên nói: "Từ sinh mà có già chết." Có sự biến đổi của già chết, cho nên "có những sự khổ não sâu bi" phát sinh. Sự thật, không nhất định già chết mới có ưu bi khổ não, mà trong mỗi giai đoạn sinh mệnh diễn biến, tất cả đều có ưu bi khổ não. Chẳng qua, trong quá trình sinh mệnh phát triển, nhân vì lão tử mà phát sinh ưu bi khổ não đặc biệt hiển hiện rõ ràng hơn mà thôi. Ưu là ưu sầu, bi là bi thương; khổ là trên thân, não là trong tâm. Các học giả Ấn Độ, cũng như sự tầm cầu giải thoát của Phật pháp, đều từ sự nhìn thấy "sự bức bách của ưu bi khổ não" mà phát động. Điều này mô tả tất cả hoạt động phát triển sinh mệnh của nhân sinh. Thế nhưng những sự tình này làm thế nào mà hiện hữu? Như vậy tất cả sự kiện này đều do sự sinh mà hiện hữu, hễ có sự hiện khởi của sinh mệnh do uẩn xứ giới hòa hợp thì những sự khổ não bức bách tất nhiên cũng sẽ tìm đến.

F12. Tổng kết.

**(7cd) Do mười hai nhân duyên này mà,
Kết thành thân chịu bao sự khổ.**

但以是因緣
而集大苦陰

Ngoại đạo ở Ấn Độ cho rằng tất cả hiện tượng sinh mệnh của loài người đều là từ tự ngã phạm thiên tạo tác. Phật pháp không thừa nhận những điều này cho rằng đây chỉ là vòng xích nhân duyên của hoặc nghiệp khổ, thế nhưng mười hai chi của nhân duyên này tích tập thành khổ ấm của vô lượng khổ não sinh lão bệnh tử, v.v... Khổ ấm tức là thân tâm do ấm giới nhập hòa hợp. Trong mười hai chi này, từ thức đến hữu, tự thuật rõ ràng chi tiết tất cả phát triển của sinh mệnh hiện thực (quả), cùng với nghiệp lực tạo tác sinh mệnh vị lai (nhân). Nói rất giản lược về nhân quả của quá khứ và vị lai.

Từ sinh tử trong vị lai nhìn những sự kiện ưu bi khổ não thì dùng sinh làm động lực tối sơ; từ sinh mệnh hiện tại nhìn các sự kiện ưu bi khổ não thì dùng thức là tiền đạo phát triển. Giải thoát sinh tử thì không phải như vậy. Từ quá khứ nhìn hiện tại thì vô minh là căn bản; từ hiện tại nhìn vị lai, nhân vì thức đối với cảnh, cùng lúc với vô minh xúc, vì không hiểu rõ duyên khởi, không thể nhìn rõ tiền cảnh, đam mê chấp thủ cảnh giới của tam hữu, cho nên sinh khởi cảm thọ khổ lạc, ái nhiễm rồi cũng từ đó mà phát sinh, có ái thì có thủ, có thủ thì có hữu. Cho nên từ hiện tại nhìn vị lai là lấy xúc, thọ, ái, thủ làm động lực, đặc biệt là ái và thủ. Làm thế nào để giải quyết sinh tử? Nói tóm lại, không thể từ vô minh của quá khứ mà hạ thủ, bởi vì sinh mệnh quá khứ đã cảm thọ hiện thực, giải quyết nó cũng không kịp. Chỉ có thể từ cảnh giới hiện tại, sinh khởi nhận thức chính xác, không khởi ngã ái pháp ái, không khởi ngã chấp pháp chấp, không tạo thêm nghiệp lực mới, đây mới có thể ngăn chặn dòng sinh tử vị lai. Thức là khổ quả tương tục, từ vô thủ, sinh là âm thanh báo trước khổ quả ở vị lai, cho nên giải thoát không dùng thức và sinh làm căn bản. Tuy nói như vậy: hiện tại trong lúc tiếp xúc cảnh sinh khởi thọ, thì liền có sự hiện hữu của vô minh. Cho nên trải khắp ba đời, mà (mỗi đời) vẫn từ diệt vô minh mà nói. Vô minh diệt và ái thủ diệt, không thể phân khai chúng ra, như vậy mới đúng.

E2. Duyên khởi hoàn diệt luật.

- (8) Cho nên đây gọi là sinh tử,
Là căn bản của các hành nghiệp,
Đây là do kẻ ngu tạo tác,
Còn người trí quyết không như thế.
- (9) Vì pháp này đã được trừ diệt,
Cho nên pháp kia cũng không sinh,
Vì vô minh, nên có sự khổ,

是謂為生死
諸行之根本
無明者所造
智者所不為
以是事滅故
是事則不生
但是苦陰聚

Vô minh diệt, sự khổ cũng diệt.

如是而正滅

Phần trên nói về duyên khởi lưu chuyển, tức là nói về sinh tử. Cái cuồng lưu sinh tử "sinh sinh không ngừng" này, tức là căn bốn của các hành. Các hành không phải chỉ riêng cho tam hành của "hậu khởi tam hành", mà là chỉ cho tất cả sinh mệnh tương tục. Cái "tất cả" này, xưa này vốn là duyên khởi, nhân vì bị vô minh che lấp, không thể nhìn thấy đúng tất cả mọi vật, không thể hiểu rõ tất cả bốn tính "không", cho nên trôi lăn sinh tử. "Đây là do kẻ ngu (Hán: vô minh giả 無明者) tạo tác", còn người trí thì sẽ không làm tất cả những hành nghiệp để tự trói buộc chính mình. Bát Nhã Đăng Luận nói: "Người thấy "sự thật" không tạo nghiệp" tức là trí tuệ bát nhã hiện tiền, thấy được thật tướng của các pháp, thật thể tất cả pháp tính không thì người ấy tự nhiên sẽ không tạo nghiệp. Bài kệ này nói "người trí không làm như thế", đây không phải chỉ riêng cho người có trí tuệ, mà thật sự bao hàm người có trí tuệ bát nhã, thể ngộ lý không, phá trừ vô minh. Vô minh trừ diệt, các hành mới không sinh khởi. Thế nhưng làm thế nào để đoạn trừ vô minh? Tu trí tuệ, bát nhã hiện tiền thì mới có công năng này. Vô minh diệt rồi, các hành không sinh, các hành diệt rồi, thức sẽ không sinh; như vậy mười hai chi, theo nguyên tắc, "vì pháp này đã được trừ diệt cho nên pháp kia cũng không sinh", đều sẽ được hóa giải tiêu trừ. Phá vô minh, liễu sinh tử, nhập Niết bàn, không phải là có vô minh "thật tại" để phá, mà cũng không phải có sinh tử "thật tại" để liễu (thoát ly), hoặc có "người" đắc được giải thoát, mà chỉ là "khổ ảm tị" do nhân duyên hòa hợp, tịch diệt bất sinh mà thôi, cho nên nói: "Chung quy là tịch diệt vô sinh."

Luật khởi diệt của duyên khởi lưu chuyển là chung cho Đại Tiểu thừa. Chẳng qua, các học giả Tiểu thừa nghiêng về mặt cấp thiết đoạn trừ sự lưu chuyển, chứng đắc hoàn

diệt, từ vô ngã mà nhập không tịch. Không chịu quán sát rộng rãi Tính Không, mà lúc nào cũng cho rằng đây là diệt đế. Các học giả Đại thừa cần phải biết sinh tử tức là Niết bàn, tất cả pháp vốn tự không tịch, bởi vì tịch diệt tức là bốn tướng của các pháp, không phải tách rời sinh tử mà có Niết bàn biệt lập. Vì không phá vô minh, không tự biết tất cả pháp như huyễn như hóa, duyên khởi vô tự tính, cho nên sinh sinh không cùng, và sự khổ vĩnh viễn tồn tại. Nếu phá trừ vô minh, đối với các pháp như huyễn như hóa, biết chúng như huyễn như hóa, quyết chắc không chấp tất cả những thứ này là thật có. Pháp duyên khởi vốn là như vậy, hồi phục cái "vốn là như vậy", thể hiện cái "vốn là như vậy." Việc lớn sinh tử không cần diệt cũng tự diệt. Những học giả Tiểu thừa không thể tổng hợp duyên khởi và Tính Không, cho rằng duyên khởi là duyên khởi, Tính Không là Tính Không, cho nên hiện khởi đủ loại pháp chấp, thật ra tất cả đều là bốn tính không tịch. Các học giả Đại thừa hiểu rõ duyên khởi tức là Tính Không, Tính Không tức là duyên khởi, cho nên thể hiện lưu chuyển là không tịch, hoàn diệt cũng vốn là không tịch, mà chứng nhập Niết bàn. Vì sao tất cả vốn là không tịch? Bởi vì vốn không tịch mới có thể lưu chuyển, vốn không tịch mới có thể hoàn diệt. Giả sử nếu không phải là "vốn không tịch", lưu chuyển không thể thành lập, mà hoàn diệt cũng không thể thành lập.

Phẩm 27. Quán Tà Kiến

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

Các học giả Thanh Văn cũng nói về quán duyên khởi, "nếu có thể rời bỏ thường kiến, đoạn kiến, tà nhân, vô nhân, v.v..., thì mới có thể chứng nhập sự hoàn diệt (Niết Bàn)." Họ tuy khiển trừ tà kiến nhưng lại bảo tồn sự thật có của duyên khởi mà không biết rằng sự quán duyên khởi sở dĩ có thể viễn ly tà kiến là vì duyên khởi tức là Tánh Không. Tánh Không trong thẳng nghĩa để đương nhiên xa lìa tất cả hý luận, mà ngay trong pháp duyên khởi (như huyễn) cũng có thể xa lìa hý luận. Nếu chân thật có thể xa lìa tất cả hý luận chắc chắn sẽ ngộ nhập vào Tánh Không của duyên khởi. Kinh A Hàm nói: "Lão tử là gì? Ai là kẻ lão tử?" Ngài Long Thọ giải thích: "Câu lão tử là gì hiển thị pháp không, còn câu ai là kẻ lão tử hiển thị ngã không." Quán sát mười hai chi (của mười hai nhân duyên), không chi nào mà không hiển thị ngã không, pháp không. Cho nên trong pháp quán duyên khởi, tà kiến cũng là chỗ xa lìa của pháp "không vô tự tánh." Phẩm Quán Tác Giả trong Thập Nhị Môn Luận nói về một ngoại đạo lửa thể tên Ca Diếp hỏi Đức Phật: "Khổ là do tự mình tạo ra, hay do kẻ khác tạo ra, hay do cả hai tạo ra, hay không do nhân mà được tạo ra?" Đức Phật một mực trả lời là không phải. Một số học giả Thanh Văn cho rằng có rất nhiều nguyên nhân mà Đức Phật trả lời không phải. Ngài Long Thọ nói: "Đây là sự hiển thị Tất cả pháp Không." Phải biết rằng đây không phải là chỗ khác biệt giữa Đại Thừa và Tiểu Thừa mà chỉ là sự giải thích khác biệt giữa một số học giả Thanh Văn tự mãn (Hán: hữu sở đắc, 有所得) và các học giả Tánh Không. Các học giả Thanh Văn đem "có" trừ khiển "không",

lìa không quay về có, đây là học phái tha không. Họ cho rằng không là hoàn toàn không có, chứ không phải là "Không tức là duyên khởi." Còn các nhà Tánh Không nương vào duyên khởi (như huyền) mà khiến trừ cái tự tánh, từ "tự tánh vô" mà quay về Không, đây là phái *tự không*. Cho nên phẩm *Quán Tà Kiến* này là một đề tài quan trọng của Kinh A Hàm, mà cũng là chỗ y cứ của các nhà Tánh Không.

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

Bốn phẩm phá tà kiến là dùng tất cả các loại hình thức của ngã kiến làm chủ yếu. Nếu phá được ngã kiến thì tất cả các kiến chấp khác cũng sẽ không sinh khởi. Đức Phật

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

Tà kiến có thông, có biệt. Phàm không phải chính kiến thì đều có thể gọi là tà kiến, đây là nói theo nghĩa thông thường. Tà kiến là tên gọi khác của hí luận. Ngã kiến, pháp kiến (hoặc căn bản, hoặc do phân biệt) che lấp, chướng ngại sự chân tri, sự thấy rõ, khiến cho chúng ta không thể thấy được thật tướng của các pháp. Bất luận phàm phu, ngoại đạo mà ngay cả các đệ tử của Đức Phật, nếu có những loại kiến chấp như vậy đều gọi là tà kiến. Kinh nói bậc Nhị thừa là chột mắt là muốn ám chỉ rằng họ không thấy được thật tướng của các pháp. Kinh Niết Bàn nói: "Nếu dùng tâm Thanh Văn mà nói sự bố thí là bất khả đắc, đây là tà kiến." Kiến chấp có năm loại là thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ và giới cấm thủ. Trong các tà kiến, năm loại này là đặc thù mà cũng là nói theo nghĩa riêng biệt. Các tà kiến như không tin Tam Bảo, tứ đế, phủ nhận tội phước nhân quả, phủ nhận sự luân hồi, giải thoát, v.v..., là những bất chính kiến của ngoại đạo. Còn cái tà kiến chủ yếu mà phẩm này muốn đề cập đến là ngã kiến. Còn biên kiến là lấy tự ngã làm căn

bản, dẫn phát các loại kiến chấp như đoạn kiến hoặc thường kiến. Phá trừ được cái ngã kiến (lấy tự ngã làm trung tâm) này tức là ngã không, phá trừ được cái thường kiến, đoạn kiến (do sự chấp thực hữu sinh ra) tức là pháp không. Xa lìa được các tà kiến về ngã, pháp tức là Niết Bàn. Phẩm *Quán Niết Bàn* có nói: "Tất cả pháp là bất khả đắc, diệt trừ tất cả mọi hý luận, không người chứng đắc, chỗ chứng đắc." Trong phần đầu của bốn luận cũng nói: "Có thể nói lên pháp nhân duyên, diệt trừ tất cả mọi hý luận", tức là quán nhân duyên của bát bất, xa lìa các hý luận về thường, đoạn, nhất, dị,..., thể hiện Không Tánh, chính kiến các pháp vô ngã, tức là chứng nhập Niết Bàn tịch diệt. Chỗ này, Đại Thừa, Tiểu Thừa đều giống nhau, cho nên nếu đem hai phẩm này mà phán định một cách cục hạn là Tiểu thừa thì thật là một điều hoàn toàn sai lầm!

D2. Xa lìa hý luận.

E1. Tự kiến.

- | | | |
|-----|---|----------------------------------|
| (1) | Những kiến chấp, như: Ngã đời này,
Đối đời quá khứ: Có? Không có?
Thế gian, hoặc là: Thường? Vô thường?
Đều nương vào quá khứ phát khởi. | 我於過去世
為有為是無
世間常等見
皆依過去世 |
| (2) | Những kiến chấp, như: Ngã đời này,
Đối đời vị lai: Tạo? Không tạo?
Thế gian là: Hữu biên? Vô biên?
Đều nương vào vị lai phát khởi. | 我於未來世
為作為不作
有邊等諸見
皆依未來世 |

Trong mười bốn câu "bất khả ký", bốn câu "Sau khi Như Lai diệt độ có, không...", trong phẩm *Quán Niết Bàn* đã nói qua. Phẩm hiện nay chỉ tự thuật tám loại tà kiến của đối phương để đả phá. Từ tự ngã hiện tại xuất phát, y vào đời quá khứ có bốn loại kiến chấp: thường vô thường, v.v...; y vào đời vị lai có bốn loại kiến chấp: hữu biên vô biên, v.v... Dùng cái ngã

hiện tại quán sát "đối với đời quá khứ" là hữu? hay là vô? Sự cật vấn "hữu vô" này là nghi chứ không phải là kiến. Nghi là do dự không quyết định, kiến là kiên cố chấp trước, có sức mạnh không thể lay chuyển. Trước tiên trải qua sự nghi (do dự) thì mới đạt đến kiến (kiên cố). Một cá nhân không khảo lự tự thân là [có ý nghĩa] gì, thì sẽ không phát sinh vấn đề gì. Một khi đã khảo lự là có, là vô, vừa có vừa vô, chẳng có chẳng vô, thì vấn đề liền đến. Một khi đã quyết định thì liền kiên cố chấp trước, nói hữu quyết định là hữu, hữu không phải vô, nói vô quyết định là vô, vô không phải hữu... Bọn họ nói vô, không phải nói vô ngã, mà là ngã kiến. Dùng ngã kiến hiện tại quán đái đối với đời quá khứ, sản sinh kiến giải là "vô." Đối với thế gian, lập tức cũng phát sinh là thường, là vô thường,..., các loại biên kiến. Thế gian không nhất định là chỉ cho sơn hà đại địa, mà cũng chỉ cho chỗ y tựa của hữu tình là ngũ uẩn, lục nhập (xứ), lục giới, tức là tất cả những gì liên quan đến sự tồn tại của ngã. Cái kiến chấp sinh khởi thường, đoạn này đều là khác cái ngã hiện tại, trong quá khứ như thế nào, phải suy luận đến quan hệ của ngũ uẩn mới quyết định. Cho nên nói: "đều nương vào quá khứ quyết định." Có tà kiến về hữu vô thì không thể thấy pháp duyên khởi. Hiểu rõ duyên sinh, biết rõ thế gian là trung đạo "phi đoạn phi thường", thì sẽ tự nhiên lìa bỏ ngã kiến, biên kiến. Dùng cái ngã hiện tại quán đái đối với vị lai là "tác"? hay là "vô tác"? Tác nghĩa là cái ngã hiện tại tạo tác sinh tử, khởi pháp sinh tử, đi đến đời sau. Bất tác nghĩa là cái ngã hiện tại không tạo tác sinh tử, không khởi pháp sinh tử, không đi đến đời sau. Các tác và bất tác này, vẫn là hữu và vô, chẳng qua, hữu và vô là ước định "thể" mà nói, còn tác và bất tác là ước định "dụng" mà nói. Truy cầu như vậy, cho nên đối với thế gian đời vị lai liền sinh khởi các kiến về hữu biên, vô biên, v.v... Sinh tử vị lai tức là sự tiếp tục (nối tiếp) của hiện tại, là vô biên. Sau khi giải quyết hiện tại, không còn tiếp tục trôi lăn, đây là hữu biên. Đây là kiến giải sinh khởi do sự khảo lự đời

hiện tại đời vị lai là tương tục hay không tương tục, cho nên nói: "Đều nương vào vị lai phát khởi."

E2. Phá.

F1. Rộng phá.

G1. Phá hữu vô tác bất tác để hiển thị ngã không.

H1. Phá bốn câu "quá khứ hữu ngã..."

I1. Phá "có ngã ở quá khứ."

J1. Phá riêng.

K1. Ước định "tiền ngã kim ngã bất nhất" để phá.

- | | | |
|-------|--|----------------------------------|
| (3) | Nếu nói quá khứ đã có ngã,
Đây là điều không thể có được,
Bởi vì cái ngã đời quá khứ,
Không thể tạo cái ngã hiện tại. | 過去世有我
是事不可得
過去世中我
不作今世我 |
| (4) | Nếu ngã của hai đời đồng nhất,
Chỉ có thân thể là khác biệt,
Thế nhưng tách rời khỏi cái thân,
Thì chỗ biệt lập nào có ngã? | 若謂我即是
而身有異相
若當離於身
何處別有我 |
| (5ab) | Rời thân năm ấm, không có ngã,
Điều này phần trên đã thành lập, | 離有無身我
是事為已成 |

Dùng ngã hiện tại phát xuất, khảo luận ngã ở hiện tại, trong thời quá khứ là tồn tại hay không tồn tại. Nếu như ngã hiện tại, trong quá khứ là có, thì cái ngã trong quá khứ là cái ngã hiện tại. Ngã xưa ngã nay trở thành một cái ngã. Hiện nay chúng ta dùng "không phải một" để đả phá "ngã hiện tại là ngã quá khứ" của họ.

Giả định nói: Trong quá khứ có cái ngã hiện tại, sự việc này không những "bất khả đắc", mà thật sự cũng "bất khả năng", mà cũng không có cách nào chứng thực. Giả sử quá khứ có ngã, cái ngã trong quá khứ này không thể tạo ra cái ngã hiện tại. Tại sao vậy? Ngã quá khứ ở trên trời, ngã

hiện tại ở nhân gian; ngã quá khứ có trí tuệ, ngã hiện tại là ngu si, có những sự khác biệt rất lớn. Cho nên ngã quá khứ không khởi ngã hiện tại, mà cũng không thể nói trong quá khứ có ngã. Như cho rằng ngã thể là một, ngã quá khứ tức là ngã hiện tại, cho nên có trời người, trí tuệ sai biệt. Đây là thân thể cải biến. Điều này cũng không thể được! Đây cũng như nói có một cái tự ngã, đang chạy tới chạy lui, lúc thì sinh lên trời, lúc thì xuống nhân gian. Nếu như ngã vẫn là có một cái, mà thân có hình tướng khác biệt, như vậy, cái tự ngã được đề cập chẳng phải là tách rời khỏi thân mà hiện hữu hay sao? Thế nhưng lìa thân không có ngã. Nếu như có thật là tách rời khỏi thân thể, thì làm sao có một cái ngã thể tồn tại riêng biệt (ở ngoài cái thân ngũ ấm)? Tách rời thân ngũ ấm, không có tự ngã tồn tại, sự kiện này phần trên đã nhiều lần thành lập qua rồi. Thân, nghĩa hẹp là căn thân, nghĩa rộng là tứ đại tập hợp có sắc thân, nói rộng thêm một chút là toàn thể sinh mệnh sắc tâm, ý nghĩa này tương tự như lúc bình thường nói thân ngũ ấm. Bài kệ này ước định nghĩa sau (toàn thể sinh mệnh sắc tâm) mà nói.

K2. Ước định tức thân ly thân vô ngã để phá.

- | | | |
|-------|--|----------------------------------|
| (5cd) | Nếu nói: "Cái thân tức là ngã,
Mà rời thân, đều không có ngã", | 若謂身即我
若都無有我 |
| (6) | Thế nhưng, cái thân không phải ngã,
Vì thân tướng là pháp sinh diệt,
Tại sao có thể đem năm ấm,
Mà chấp nhận đó là cái ngã? | 但身不為我
身相生滅故
云何當以受
而作於受者 |
| (7) | Nếu nói: Rời thân có cái ngã,
Điều này quyết chắc là sai lầm,
Vì không năm ấm mà có ngã,
Điều này thực sự không thể có. | 若離身有我
是事則不然
無受而有我
而實不可得 |

Đây là từ "phi uẩn ly uẩn" mà đả phá. Một bài kệ rưới phía trên phá "tức thân ngã", bài kệ dưới phá "ly thân ngã." Giả sử như phần trên đã nói, thân ngũ uẩn tức là ngã, như vậy, thứ nhất, thân thể là ngã, điều này cũng đồng như cho rằng tách rời khỏi thân thể, trên căn bản, đều không có ngã (ở chỗ khác). Thứ hai, y vào thân thể có ngã, trên thực tại, thân không phải là ngã, bởi vì thân tướng có sinh diệt, còn cái ngã được đề cập đến là thường trụ bất biến, là chủ thể của sự luân hồi. Làm thế nào ngũ uẩn (là thọ pháp) lại có thể làm ngã (là thọ giả)? Ngũ uẩn (pháp) và thọ giả (ngã) là bất tức bất ly (không một không khác), làm thế nào lại có thể đem cái không phải ngã mà nhận làm ngã? Giả sử thấy "tức thân là ngã" không thành bèn lại cho rằng "ly thân có ngã", thì sự kiện này lại cũng không đúng. Bởi vì không có thọ pháp (ngũ uẩn) mà lại nói có thọ giả (ngã), cái thọ giả (ngã) này, trên thực tế là huyền tướng hư vọng, không có tự thể thực sự.

J2. Kết hiển.

- | | |
|--|--|
| <p>(8) Nên biết, ngã không rời thọ ấm,
 Mà cũng không phải là thọ ấm,
 Chẳng vô thọ, cũng chẳng vô ngã,
 Đây tức là ý nghĩa quyết định.</p> | <p>今我不離受
亦不即是受
非無受非無
此即決定義</p> |
|--|--|

Đối phương cho rằng ngã có thật tự thể, cho nên thảo luận đến đời quá khứ có hay không có ngã bèn bị khốn đốn không thông. Không biết rằng ngã không thể rời khỏi thân ngũ uẩn mà tồn tại, tách rời khỏi thân ngũ uẩn thì không hiện hữu (bất khả đắc), cho nên nói: "Ngã không rời" sự thọ của thân ngũ uẩn. Ngã không tách rời "thọ", thế nhưng thọ uẩn cũng không phải là ngã, cho nên nói: "Mà cũng không phải là thọ ấm." Đây là nói cái ngã do năm uẩn hòa hợp mà hiện hữu. Có cái giả ngã do duyên khởi (giả lập), trên thế tục đế, xác định là có thể có hiện hữu, chẳng qua, từ thẳng nghĩa để quán sát

tự tính thì mới là bất khả đắc. Các nhà Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, v.v..., nghe nói y vào ngũ uẩn mà chấp ngã, bèn cho rằng ngã là hành tướng điên đảo chủ quan, sở duyên là ngũ uẩn chứ không phải là ngã. Bài kệ này nói: "Cũng không phải là thọ [ám]", tức là phá trừ kiến giải sai lầm của họ. Tương tự, duyên khởi giả hữu của ngũ uẩn, nói chúng là "không", không phải là không có; cho nên thọ không là ngã, mà cũng không phải là ngã. Ngã và thọ hỗ tương nương nhau mà tồn tại, bất tức bất ly, là duyên khởi, là giả hữu. Cho nên nói: "không phải là không có thọ, mà cũng không phải là không có ngã, chẳng qua tìm cầu thực thể của nó là bất khả đắc mà thôi." Ví dụ bình hoa là đất sét (vật chất), xuyên qua sự tạo tác của nhân công mà hiện hữu, tách rời khỏi đất sét, không có bình hoa, nhưng bình hoa không phải là đất sét. Đất sét là nhân của bình, không thể tách rời khỏi bình mà có đất sét, nhưng đất sét cũng không phải là bình. Y nhân mà có, không còn là nhân, nhưng mà tìm cầu thực thể của nó là bất khả đắc. Đây là ý nghĩa căn bản của duyên khởi, mà cũng là quyết định nghĩa của nhân quả mà các nhà Tính Không đã thấy một cách chính xác duyên khởi là như vậy. Vì không hiểu rõ cho nên hý luận phân vân. Như các nhà Duy Tâm Luận nói: "Tất cả pháp tồn tại là sự tồn tại y vào tâm, không rời khỏi tâm", tức là bọn họ đã tước đoạt đặc tính "vật chất không phải là tâm", bởi vì bọn họ cho rằng tất cả pháp đều là sự khai triển của tự tâm, là tâm thì sẽ không có một vật nào cả. Còn các nhà Duy Vật Luận thì nói: "Tất cả pháp y vào vật chất mà tồn tại." Đương nhiên tinh thần cũng không thể tách rời khỏi vật chất mà tồn tại. Thế nhưng bọn họ bỏ qua đặc tính "tinh thần không phải là vật chất", do đó đem tất cả các pháp, kiến trúc bằng vật chất, cho rằng tách rời khỏi vật chất thì không có một vật nào cả. Sự mâu thuẫn của hai dòng tư tưởng lớn, chẳng qua là vì không tôn trọng sự thật, không biết tính tương đối của duyên khởi là "y vào nhân nhưng không phải là nhân." Lại có người cho rằng: Ly khai toàn thể

không có bộ phận, bộ phận ở trong toàn thể, tách rời khỏi toàn thể thống nhất thì không có bộ phận. Lại có người cho rằng: Toàn thể là sự tổng hợp của bộ phận, tách rời bộ phận không có toàn thể. Điều này, hoặc giả tôn trọng sai biệt, hoặc giả tôn trọng thống nhất. Một số học giả Phật giáo chủ trương ngũ uẩn là khác biệt, ngã là hòa hợp giả hữu, đem cái ngã thống nhất thành lập trong ngũ uẩn khác biệt, bèn cho rằng chỉ có ngũ uẩn mà không có ngã. Có nhiều ngoại đạo đem sắc tâm khác biệt thành lập trong cái ngã thống nhất, bèn cho rằng tự ngã là tất cả, tất cả đều từ tự ngã phát hiện. Đây đều là đi đến cực đoan, trên thật tế không đúng. Không biết tất cả pháp nhân quả của duyên khởi đều là giả danh, không phải là nhân, mà cũng không tách rời nhân, không phải là quả, mà cũng không rời quả. Sự tồn tại nhân quả, mặc dù không có tự tính, thế nhưng, mỗi pháp đều có giả tướng, giả dụng riêng biệt, không đánh mất đặc sắc của chúng. Cho nên, nhân và quả (Hán: 因果), người và pháp (Hán: 人法) thống nhất, sai biệt, toàn thể, bộ phận, tất cả đều là do duyên khởi tương đãi mà thành. Trên nguyên tắc duyên khởi tương đãi là một là khác, là ngã là nhân, là nhân là quả, v.v..., tất cả giả danh tướng, đều y nhiên tồn tại. Đây là thế tục chân nghĩa của Tính không duyên khởi, không phải giống như một nhóm học giả "ác thủ không" cho rằng tất cả đều là không có.

12. Phá "không có ngã ở quá khứ."

- (9) Sai lầm, nếu nói: "Ngã quá khứ
Không phải là cái ngã hiện tại",
Hoặc nếu cho rằng: "Ngã quá khứ
Khác ngã hiện tại", cũng không đúng.
- (10) Nếu nói khác, tức là phải là
Ngã quá khứ, có ngã hiện tại,
Vậy ngã quá khứ ở quá khứ,

過去我不作
是事則不然
過去世中我
異今亦不然
若謂有異者
離彼應有今
我住過去世

- | | | |
|-------------|--|-------|
| | Mà ngã hiện tại, tự sinh ra. | 而今我自生 |
| (11) | Nếu vậy, đây là pháp đoạn diệt, | 如是則斷滅 |
| | Phủ nhận nghiệp lực và quả báo, | 失於業果報 |
| | Điều này sẽ đưa đến lỗi lầm: | 彼作而此受 |
| | Kẻ này tạo, kẻ khác thọ báo. | 有如是等過 |
| (12) | Lại cũng sai lầm, nếu nói: Ngã | 先無而今有 |
| | Quá khứ không có mà nay có, | 此中亦有過 |
| | Vậy, ngã là pháp được tạo tác, | 我則是作法 |
| | Và cũng là không nhân mà sinh. | 亦為是無因 |

Phần trên đã phá cái "ngã đời quá khứ" của đối phương không tạo tác ngã hiện tại, nêu rõ ngã quá khứ không phải là ngã hiện tại. Đối phương bèn chuyển kể nói: Như vậy, ngã hiện tại không phải là ngã quá khứ, ngã quá khứ cũng không phải là ngã hiện tại, trong đời quá khứ không có ngã hiện tại. Hiện tại là ngã hiện tại, quá khứ là ngã quá khứ. Điều này lại phạm vào lỗi "cách biệt." Giả như "ngã quá khứ không phải là ngã hiện tại, ngã hiện tại không phải ngã quá khứ", điều này là sai lầm. Nếu nói ngã quá khứ khác với ngã hiện tại, điều này cũng không đúng. Tại sao? Giả sử nói có sự khác biệt, như vậy tách rời cái ngã quá khứ phải có cái ngã hiện tại. Ngã quá khứ phải nên an trụ trong quá khứ, còn cái ngã hiện tại, ở bên ngoài cái ngã quá khứ, tự mình sinh thành, đây mới có thể nói có sự khác biệt. Thế nhưng, ngã hiện tại ngã quá khứ, hai bên đều khác nhau thì lại rơi vào lỗi "đoạn diệt", mất đi ý nghĩa tự tác nghiệp tự thọ quả báo. Cái ngã hiện tại không tác nghiệp mà lại thọ quả báo, còn cái ngã quá khứ tác nghiệp mà lại không thọ quả báo. Đây là "cái kia làm cái này chịu", đúng là lỗi lầm phá hoại nghiệp quả, v.v... Lại nữa, cái ngã hiện tại, trong quá khứ không có, đến nay (hiện tại) mới có. Cái lối lý luận này cũng có lỗi lầm. Bởi vì cái ngã hiện tại đã là một pháp được tạo tác, trước không sau có, thì pháp được này cũng không thể nói nó là ngã, bởi vì [pháp được tạo tác] là vô thường. Lại nữa, cái ngã hiện tại, trong

đời quá khứ không hiện hữu, như vậy nó là vô nhân mà hiện hữu. Có nhiều loại lỗi lầm như vậy, làm sao lại có thể nói trong quá khứ không có ngã?

13. Phá ngã quá khứ "câu phi."

- | | | |
|-------------|---|-------|
| (13) | Đời quá khứ: Có ngã? Không ngã? | 如過去世中 |
| | Hoặc vừa có ngã vừa không ngã? | 有我無我見 |
| | Hoặc chẳng có ngã chẳng không ngã? | 若共若不共 |
| | Những kiến chấp này đều sai lầm. | 是事皆不然 |

Phần trên nói trong đời quá khứ thấy có ngã, hoặc trong đời quá khứ không thấy có ngã đều không thể được thành lập. Hơn nữa, các lập luận như "vừa có ngã vừa vô ngã", "chẳng phải có ngã chẳng phải không có ngã" đều là sai lầm. Cho nên ở đây không nhọc công đả phá nữa.

H2. Phá bốn câu "vị lai tác bất tác."

- | | | |
|-------------|--|-------|
| (14) | Như vậy, ngã trong đời vị lai, | 我於未來世 |
| | Được tạo tác? Không được tạo tác? | 為作為不作 |
| | Tất cả những kiến giải như vậy, | 如是之見者 |
| | Đều sai lầm, giống như quá khứ. | 皆同過去世 |

Dùng ngã hiện tại quán đỗi đời quá khứ, cái này cũng không được, cái kia cũng không được; dùng ngã hiện tại quán đỗi đời vị lai, nhân sự tạo tác hiện tại mà có ngã vị lai hay không? Không tạo tác mà có một cái ngã khác ở đời vị lai hay không? Vừa tác vừa bất tác? Chẳng phải tác chẳng phải bất tác? Những loại kiến giải này cũng giống như đời quá khứ có ngã hay không có ngã, đều không thể được thành lập. Từ hiện tại nhìn quá khứ, có? không có? Từ quá khứ nhìn hiện tại, ngã quá khứ tạo tác ngã hiện tại? không tạo tác ngã hiện tại? Cái cách "từ trước nhìn sau" này, nếu như suy luận đến

hiện tại và vị lai, tức là ngã hiện tại không "tạo tác" vị lai. Quá khứ ở trước, hiện tại ở sau; hiện tại ở trước, vị lai ở sau. Quan hệ trước sau giống nhau, lỗi lầm cũng giống nhau, cho nên không cần phải lập lại sự đả phá.

G2. Phá thường vô thường biên vô biên để hiển pháp không.

H1. Phá thường vô thường kiến.

I1. Phá thường kiến.

- | | |
|---|--|
| (15) Nếu nói: "Thân trời quá khứ là
Thân người hiện tại", đọa thường kiến,
Nếu thường, thân trời sẽ không sinh,
Bởi vì pháp thường, không sinh diệt. | 若天即是人
則墮於常邊
天則為無生
常法不生故 |
|---|--|

Thường, vô thường kiến là y vào ngã ở quá khứ có hay không có mà sinh khởi; hữu biên, vô biên kiến là y vào ngã đời vị lai tạo tác hay không tạo tác mà sinh khởi. Hiện nay, trước tiên quán phá thường, vô thường kiến. Tự tính kiến căn bốn là ngã và thể gian thường, ngã và thể gian vô thường; ngã và thể gian hữu biên, ngã và thể gian vô biên. Còn vừa thường vừa vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường; vừa hữu biên vừa vô biên, chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên là từ kiến chấp căn bốn mà khai triển ra.

Thân trời, thân người là duyên khởi giả hòa hợp. Y vào ngã mà nêu rõ pháp cho nên nói thân trời, thân người, v.v... Ở đây nói trời nói người, không phải ước định ngã mà nói, mà là chỉ pháp quả báo mà nói. Cho nên diệt trừ những kiến chấp này tức là pháp không. Giả sử thân ngũ uẩn của trời tức là thân ngũ uẩn của người, đây là rơi vào bên "thường." Bởi vì dùng thân người hiện tại, quay lại quán thân trời quá khứ, ngũ uẩn trước sau là hoàn toàn nhất trí;

nhất tức là rơi vào bên "thường." Giả như đúng là thường, thì thân trời quá khứ chắc chắn phải là vô sinh. Bởi vì vô thường là sinh diệt, pháp thường mới là bất sinh. Y vào trời để nói về người, thì người cũng là vô sinh, bởi vì trời tức là người, thường trụ bất biến ắt phải là bất sinh. Ở đây không nói "người" mà chỉ riêng nói "trời", đây là ước định kiến chấp sinh khởi ở quá khứ mà nói.

12. Phá vô thường kiến.

- | | |
|--|--|
| (16) Nếu nói: "Thân trời quá khứ khác
Thân người hiện tại", đoạn đoạn kiến,
Vì nếu, thân trời khác thân người,
Ắt sẽ không có sự tương tục. | 若天異於人
是即為無常
若天異人者
是則無相續 |
|--|--|

Giả sử nói thân trời, thân người hoàn toàn khác nhau, thân trời khác với thân người, điều này lại rơi vào bên "vô thường." Bởi vì thân trời ở quá khứ, thân người ở hiện tại, quá khứ không đến hiện tại, hiện tại không phải là sự nối tiếp của quá khứ, đây không phải vô thường đoạn diệt thì là cái gì? Cho nên nói: giả sử thân trời của uẩn trước khác với thân người ở uẩn sau, thì đây không còn ý nghĩa tương tục trước sau. Tương tục thì cần phải có sự liên lạc giữa hai bên, nếu như hai bên hoàn toàn bất đồng, hoàn toàn không có tính chất chung, thì làm sao có thể tương tục?

13. Phá kiến chấp "vừa thường vừa vô thường."

- | | |
|--|--|
| (17) Nếu một thân: nửa trời, nửa người,
Thì sẽ bị đoạn vào hai bên,
Đó là thường kiến, và đoạn kiến,
Điều này quả là sự phi lý. | 若半天半人
則墮於二邊
常及於無常
是事則不然 |
|--|--|

Đối phương thấy "thường vô thường" không thể thành lập, bèn sinh khởi quan niệm như sau: Trong một thân ngũ uẩn có đầy đủ thân trời, mà cũng có thể có thân người. Khi nghiệp quả cõi trời chín muồi rồi, phần thân trời hiện khởi, phần thân người bèn tiềm ẩn; khi nghiệp quả cõi người chín muồi rồi, phần thân người hiện khởi, phần thân trời lại tiềm ẩn. Không phải nói rằng cùng một lúc, một nửa là thân trời, một nửa là thân người. Như vậy là có thể giải quyết sự khó khăn rồi! Thân người hiện tại không phải là thân trời quá khứ cho nên không có lỗi thường trụ; thân người hiện tại, trong thân trời quá khứ đã có đầy đủ cho nên cũng không có lỗi vô thường. Thế nhưng đây vẫn là lỗi lầm. Giả sử đúng là "nửa trời nửa người", đây là rơi vào hai bên. Thân quả báo cõi trời hiển hiện, thân ngũ uẩn của người tiềm ẩn, đây là vô thường kiến; thân ngũ uẩn của người có đầy đủ trong thân quả báo của trời, đây là thường kiến. Tự tính kiến tức là mỗi pháp đều có tự thể, như vậy là như vậy, không có sự tương y tương đãi mà thành, cho nên không rơi vào thường kiến, thì lại rơi vào vô thường kiến. Hiện nay nói vừa thường vừa vô thường, đây là điều phi lý.

I4. Phá kiến chấp "chẳng phải thường chẳng phải vô thường."

- | | | |
|-------------|--|-------|
| (18) | Nếu chúng ta có thể thành lập: | 若常及無常 |
| | Vừa là thường vừa là vô thường, | 是二俱成者 |
| | Thì chúng ta cũng có thể lập: | 如是則應成 |
| | Chẳng phải thường chẳng phải vô thường. | 非常非無常 |
| (19) | Nếu pháp nhất định có sự đến, | 法若定有來 |
| | Và nhất định là có sự đi, | 及定有去者 |
| | Thì sinh tử sẽ là vô thủ, | 生死則無始 |
| | Nhưng thực sự không có điều này. | 而實無此事 |
| (20) | Nay vốn đã không có sự thường, | 今若無有常 |
| | Làm sao mà có sự vô thường? | 云何有無常 |

Hoặc là vừa thường vừa vô thường? 亦常亦無常
Hoặc chẳng thường chẳng phải vô thường. 非常非無常

Chủ trương "song phi" không phải là một thùng sơn đen không thể diễn tả, mà cũng chỉ là vô thường kiến, chẳng qua nói bóng bẩy hơn một chút. Phi thường tức là vô thường, phi vô thường tức là thường. Có vẻ như không khẳng định, nhưng thật ra chỉ là món đồ cũ. Cái phi thường phi vô thường này là đối với "vừa thường vừa vô thường" mà thành lập. Giả như hai pháp thường và vô thường có thể thành lập, như vậy cũng nên thành lập "phi thường phi vô thường." Hiện nay "vừa thường vừa vô thường" đã không thể thành lập, thì "phi thường phi vô thường" làm sao có thể được thành lập? Dùng hiện tại quán quá khứ, từ quá khứ đến hiện tại, quá khứ là "khứ", hiện tại là "lai", có thực tính của khứ lai, như vậy "sinh tử sẽ là vô thủ (Hán: vô hữu thủ)." Thế nhưng trên thật tế, thật sự không có điều này. Nếu khứ lai quyết định là có thì tại sao sinh tử lại là vô thủ? Lai (đến) có chỗ để đến, khứ (đi) có chỗ để đi, một mực hướng về phía trước truy cứu nơi đến của nó, tìm không được lúc bắt đầu, tức là rơi vào vô thủ. Khứ lai (đi, đến) có tướng thời gian, tướng thời gian làm sao lại có thể nói vô thủ? Đức Phật chẳng phải đã nói sinh tử không có lúc bắt đầu hay sao? Luận chủ nói: hữu thủ vô thủ đều là tà kiến. Hữu thì phạm vào lỗi "vô nhân", vô thủ thì phạm vào lỗi "vô cùng." Thế nhưng chúng sinh ưa thích truy tìm cái khởi đầu, nguyên thủ, sau khi tìm không ra bèn vọng lập một pháp, chẳng hạn như thần ngã, tâm, vật, v.v... làm nguyên thủ. Đức Như Lai vì muốn đối trị loại hý luận này cho nên nói vô thủ. Cái vô thủ này là đối hữu thủ mà nói, ý muốn nói là không có hữu thủ. Hữu thủ đã bất khả đắc thì vô thủ cũng không có. Nói "vô thủ có thật tính" đây mới là phạm vào lỗi vô cùng. Trong pháp chánh quán trung đạo, thủ tính bất khả đắc, không ngại nói "vô thủ." Sau cùng, tổng hợp lại mà nói như sau: Hiện nay không có

"thường" làm sao mà có vô thường? Không có vô thường, làm sao lại có "vừa thường vừa vô thường?" Hơn nữa, làm sao lại có "chẳng phải thường, chẳng phải vô thường?"

H2. Phá biên vô biên kiến.

I1. Phá hữu biên vô biên kiến.

- | | | |
|------|---|----------------------------------|
| (21) | Nếu thế gian là có giới hạn,
Thì làm sao mà có đời sau?
Nếu thế gian là không giới hạn,
Thì làm sao mà có đời sau? | 若世間有邊
云何有後世
若世間無邊
云何有後世 |
| (22) | Năm ấm thế gian, thường tương tục,
Cũng giống như ngọn lửa của đèn,
Do điều này mà biết thế gian,
Chẳng phải giới hạn, không giới hạn. | 五陰常相續
猶如燈火炎
以是故世間
不應邊無邊 |
| (23) | Nếu năm ấm trước đã hoại diệt,
Mà không nhân vào năm ấm đó,
Lại có thể sinh năm ấm sau,
Nếu vậy, thế gian có giới hạn. | 若先五陰壞
不因是五陰
更生後五陰
世間則有邊 |
| (24) | Nếu năm ấm trước không hoại diệt,
Mà cũng không nhân vào năm ấm đó,
Lại có thể sinh năm ấm sau,
Nếu vậy, thế gian không giới hạn. | 若先陰不壞
亦不因是陰
而生後五陰
世間則無邊 |

Thế gian là thân tâm của hữu tình, thân tâm ở trong ba tướng lưu chuyển của thời kiếp, cho nên gọi là thế gian. Thân ngũ ấm của hữu tình thế gian đến một thời điểm nào đó sẽ kết thúc, hoàn toàn không đồng với ngũ ấm, đây là hữu biên. Ở đây phá cái trước (thân ngũ ấm?). Thân ngũ ấm trước kết thúc, một thân ngũ ấm sau kế tiếp (tương tục), đây là vô biên. Một ngũ ấm trước kế tục (đến đời sau) đây cũng là vô biên. Hiện nay phá cái sau (ngũ ấm?). Sự hữu biên của sinh tử kết thúc, sự vô biên của sự tương tục, trong (thế tục) giả danh là có. Nếu cho rằng trước sau hoàn toàn khác biệt,

hoặc ẩm trước kéo dài vô hạn, đây là vọng kiến của ngoại đạo, trong giả danh cũng không có. Giả sử, thể gian là hữu biên, làm sao có thể có đời sau? Giả sử thể gian là vô biên thì làm sao có đời sau? Hữu biên cho nên không có đời sau, bởi vì khi ngũ ẩm đời này kết thúc, không quan hệ đến ngũ ẩm đời sau, mất đi ý nghĩa tương tục. Còn lý do vô biên không có đời sau là vì thể gian đang hiện hữu sẽ tiếp tục phát triển vô hạn, thể gian đời sau đời sau tức là thể gian đời trước đời trước. Cho nên đời sau cũng không thể được kiến lập. Nếu như phân biệt trước sau, thì trong đây ắt sẽ có sự bất đồng trước sau.

Ngũ ẩm thể gian thường tương tục, không phải cái trước là cái sau, mà cũng không phải trước sau khác biệt, hoàn toàn không có sự quan hệ. Ví như ngọn đèn, một mạch duy trì liên tục, cái tim đèn mà nó nương tựa không ngừng phát ra ánh sáng. Mới nhìn, trước sau có vẻ như đồng một thể, không có sự khác biệt, nhưng thật ra ánh đèn niệm trước không phải là ánh đèn niệm sau, ánh đèn niệm sau không phải là ánh đèn niệm trước. Ánh đèn lưu động, không có một niệm trụ (ngừng nghỉ) mà lại có thể tương tục. Tách rời khỏi ánh đèn niệm trước thì không có ánh đèn, cho nên cũng không thể nói ánh đèn trước sau là biệt thể, không có sự quan hệ. Cái thí dụ về sự tương tục của ánh đèn, các học phái đều thải dụng để thành lập sự tương tục bất nhất bất dị của phi hữu biên phi vô biên. Chẳng qua, nếu không dùng duyên khởi giả danh mà cho rằng có pháp thực tại niệm niệm sinh diệt ắt sẽ phát sinh sự khó khăn, không cách nào thành lập. Các pháp duyên khởi giả danh giống như ánh đèn tương tự tương tục, ánh đèn trước không phải ánh đèn sau, mà ánh đèn sau cũng không thể tách rời ánh đèn trước. Cho nên trong duyên khởi giả danh, trước sau đều có, hơn nữa, đều là vô tự tính. Như vậy, ánh đèn trước ánh đèn sau, mỗi ánh đèn đều thành lập. Mà ở trung gian của các ánh đèn, hữu

biên bất khả đắc, vô biên bất khả đắc, cho nên nói: "Do điều này mà biết thế gian, chẳng phải hữu biên, hoặc vô biên." Bài kệ này trực tiếp y vào ý nghĩa tương tục của Phật pháp duyên khởi giả danh để hiển xuất sự sai lầm của ngoại đạo.

Sự sinh khởi của năm ấm sau là nhân năm ấm trước? hay không nhân năm ấm trước? Sau khi năm ấm trước hoại rồi mới sinh? Hay là năm ấm trước chưa hoại mà sinh? Giả như tự thể của năm ấm trước hoại rồi, hoại rồi tức là không có, không thể nhân năm ấm trước đã hoại mà lại sinh khởi năm ấm sau. Như vậy, thế gian ắt không thể tương tục, mà trở thành hữu biên. Giả như năm ấm trước không hoại, tức là cái trước tồn tại không mất, như vậy, (đương nhiên) cũng không thể nhân năm ấm trước không (chưa) hoại mà sinh khởi năm ấm sau. Một người làm sao có hai ngũ ấm? Năm ấm sau không thể là sự diên tục không hạn chế của cái trước, cho nên nói: "Nếu vậy, thế gian không giới hạn." Hai bài kệ này có thể thấy nếu chấp thế gian có tự tính, nói hoại nói bất hoại đều bị rơi vào biên kiến.

12. Phá "vừa hữu biên vừa vô biên" kiến.

- | | | |
|------|--|----------------------------------|
| (25) | Nếu thế gian: Một nửa giới hạn,
Còn một nửa khác không giới hạn,
Vậy nó vừa hạn, vừa vô hạn,
Điều này ắt là sự sai lầm. | 若世半有邊
世間半無邊
是則亦有邊
亦無邊不然 |
| (26) | Lại nữa, kẻ thọ thân năm ấm,
Làm thế nào một phần bị phá,
Còn một phần khác không bị phá,
Việc này không thể nào hợp lý. | 彼受五陰者
云何一分破
一分而不破
是事則不然 |
| (27) | Tương tự như vậy, pháp năm ấm,
Làm thế nào một phần bị phá,
Còn một phần khác không bị phá,
Việc này cũng không thể hợp lý. | 受亦復如是
云何一分破
一分而不破
是事亦不然 |

Kiến chấp "vừa hữu biên vừa vô biên" là nói thế gian, một nửa tồn tại, một nửa không tồn tại. Một nửa tồn tại, phần tồn tại thì tiếp tục tồn tại không ngừng, đây là vô biên; phần không tồn tại thì đến một gian đoạn nào đó thì kết thúc, đây là hữu biên. Giả sử thế gian quả đúng một nửa là hữu biên một nửa là vô biên thì như vậy thế gian trở thành "vừa hữu biên vừa vô biên." Thế nhưng, trên thực tế, hoàn toàn không có sự kiện này, cho nên nói là "sai lầm." Hữu biên vô biên là ước định sự phát triển trước sau của sinh mệnh mà nói. Nếu từ phương diện ngũ ấm hòa hợp mà nói thì gọi là thọ giả; từ phương diện khác biệt của ngũ ấm mà nói thì gọi là thọ. Thọ giả, nói nó "một phần bị phá", "một phần không bị phá", điều này cũng không thể được (bất khả dĩ). Thọ pháp cũng giống như vậy. Các nhà Tính Không nói: "Thọ giả là giả danh, thọ pháp cũng là giả danh, nó diễn biến không ngừng, thế nhưng không thể quyết định cho rằng một nửa phá, một nửa không phá." Như "ngã" tùy theo sự biến hóa của ngũ uẩn (chỗ nương tựa của ngã) mà biến hóa. Trong sự diễn biến này, ngũ ấm biến hóa không ngừng, ngã cũng biến hóa không ngừng. Ngã trước ngã sau không phải thường trụ nhất thể, nhưng một loại nhân duyên nào đó, trước sau biến động, hiện xuất một trạng thái an định thống nhất. Thoạt tiên nhìn thấy như vậy như vậy, nhưng nếu nó (ngã) tách rời khỏi nhân duyên thì không tồn tại, cho nên trên thực tế, cái ngã y vào sự biến động của nhân duyên mà biến động. Nó là duyên khởi, cho nên có tính chất tương đãi, tựa hồ hữu biến, bất biến, nhưng thật ra là niệm niệm thống nhất, tuy cái trước không phải cái sau, mà cũng không thể nói là nửa biến nửa bất biến. Cái ý nghĩa này sẽ giảng rộng.

13. Phá "phi hữu vô biên" kiến.

(28) Nếu vừa hữu hạn vừa vô hạn,

若亦有無邊

Hai pháp này nếu được thành lập,	是二得成者
Thì không hữu hạn, không vô hạn,	非有非無邊
Hai pháp này cũng được thành lập.	是則亦應成

Kiến chấp "chẳng phải hữu biên, chẳng phải vô biên", y vào phần trên "vừa hữu biên vừa vô biên" mà kiến lập. Nếu như hai tiền đề "vừa hữu biên", "vừa vô biên" có thể thành lập, thì "không phải hữu biên, không phải vô biên" đương nhiên cũng có thể thành lập. Thế nhưng, như phần trên đã nói, "vừa hữu biên vừa vô biên" không thành lập, cho nên "chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên" cũng không được thành lập.

F2. Kết trách.

(29) Tất cả pháp xưa nay vốn Không,	一切法空故
Mà những kiến chấp như đoạn, thường,...	世間常等見
Không biết ở đâu? Vào lúc nào?	何處於何時
Kẻ nào phát khởi kiến chấp đó?	誰起是諸見

Phần trên nói về các kiến chấp là từ tự tính kiến mà sinh khởi, không hợp với duyên khởi giả danh, mà cũng nhân vì không hợp với ý nghĩa vô tự tính. Bài kệ này trực tiếp nêu rõ ý nghĩa pháp tính không, tổng quát ngăn chặn tất cả. Trong tất cả các tính không của tất cả pháp, các kiến chấp "thế gian là thường, là vô thường, là vừa thường vừa vô thường, là chẳng phải thường chẳng phải vô thường" đều là sai lầm. nếu như thế ngộ nhân không, pháp không, hoặc liễu giải thế gian là do y vào pháp tính không mà giả danh kiến lập, biết rõ tất cả duyên khởi là vô tự tính. Duyên khởi thế gian vô tự tính thì có gì là thường, vô thường để bàn luận. Mà tự nhiên cũng không phát khởi những tà kiến như vậy. Y vào giả danh duyên khởi, thông đạt duyên khởi pháp tính không, tính không không phá hoại duyên khởi. Trong không gian, bất

luận là nơi nào, trong thời gian, bất luận vào lúc nào, mà cũng bất luận là nhân vật nào, quyết chắc sẽ không sinh khởi những kiến chấp này. Cho nên nói: "Kẻ nào phát khởi kiến chấp đó." Mà cũng có thể nói trong tất cả pháp tính không tịch, còn có nơi nào, lúc nào, nhân vật nào mà có thể sinh khởi những loại tà kiến như vậy!

Kệ kết thúc

A3. Quy tông.

(30) Con nay xin cúi đầu kính lạy,	瞿曇大聖主
Bậc Đại Thánh Chủ, Đức Cù Đàm,	憐愍說是法
Vì thương chúng sinh, giảng pháp Không,	悉斷一切見
Diệt trừ tất cả mọi kiến chấp.	我今稽首禮

Hai bài kệ Bát bát duyên khởi là tiêu tông (nêu lên tông chỉ). Trung gian hai mươi bảy phẩm kệ tụng là hiển nghĩa (giải thích ý nghĩa). Bài kệ bốn câu này là quy tông. Tiêu tông là nêu lên chánh tông, hiển nghĩa là khai hiển (phát huy), quy tông là kết thúc chánh tông. "Bậc Đại thánh chủ, Đức Cù Đàm" là Phật. Cù Đàm là họ của Phật Thích Ca. Đại thánh chủ, ý nói đức Phật là bậc Thánh trong các Thánh. Đức Phật nói pháp thâm sâu nhất là Bát bát duyên khởi; duyên khởi là pháp bát bát, một mặt là giả danh hữu, một mặt là tất cánh không. Tính không giả danh, trong duyên khởi bát bát, khai thị (sự) chân thật. Chúng sinh ngu si, vì không hiểu rõ nhân quả, tội phước, sự tướng của tứ đế, cho nên bài bác tất cả là không. Vì không hiểu rõ duyên khởi tính không, cho nên mới chủ trương có cực vi sắc, sát na tâm, sinh khởi ngã kiến, pháp kiến. Chấp tự ngã là ngã, chấp các pháp là pháp, tạo đủ loại nghiệp, thọ khổ luân hồi. Đức Phật vì thương xót những hữu tình này, cho nên vì họ mà nói duyên khởi bát bát, khiến cho họ từ pháp duyên khởi, giải ngộ các pháp tính không, diệt trừ tất cả kiến chấp: hữu vô, đoạn thường, nhất dị, hữu biên vô biên, v.v..., mà chứng nhập tịch diệt. Bồ tát Long Thọ thấy được sự thù thắng của duyên khởi tính không là quan yếu của Phật pháp, đặc biệt căn cứ vào lời Phật dạy mà phát huy giảng giải, khiến cho chúng sinh càng có thể nắm được tâm tủy của duyên khởi tính không. Thế nhưng, các pháp

duyên khởi thậm thâm này chỉ có Phật lực mới có thể khai phát hiển hiện. Đức Phật thật là vĩ đại, thật là cao quý, thật là từ bi! Cho nên dâng lòng thành kính thiết tha lên đức Như Lai: "Con nay xin cúi đầu kính lạy."

Thư Mục Tham Khảo

Anh:

- Batcherlor, S.:** Verses from the Center, Sharpham College, 2000.
- Conzort, D.:** Unique Tenets of the Middle Way Consequence School. Snow Lion Publication, New York, 1998.
- Garfield, J.:** The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Oxford University Press, 1995.
- Inada, Kenneth, K.:** Mulamadhyamakakarika, A Translation with an Introductory Essay. Sri Satguru Publications, Delhi, 1993.
- Kalupahana, D.:** Nagarjuna, The Philosophy of the Middle Way, SUNY Press, New York, 1986.
- Ramanan, V. K.:** Nagarjuna's Philosophy. Motilal Banarsidass, Dehli, 2002.
- Samten, G. N. & Garfield, J.:** Ocean of Reasoning, A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhymakakārikā. Oxford University Press, 2006.
- Santina, P.D.:** Madhymaka Schools in India. Motilal Banarsidass, Dehli, 1995.
- Siderits, M. and Shoryu Katsura:** Nagarjuna's Middle Way, Wisdom Publication, MA, 2013.
- Stcherbatsky, T.:** The Conception of Buddhist Nirvana. Motilal Banarsidass, Dehli, 1996.
- Streng, F.:** Emptiness, A Study in Religious Meaning. Abingdon Press, Nashville, 1967.

Hán:

Ấn Thuận (印順):

1. Trung Quán Luận Tụng Giảng Ký (中觀論頌講記), Chính Văn Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1992.
2. Trung Quán Kim Luận (中觀今論), Chính Văn Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1992.
3. Không Chi Thám Cứu (空之探究), Chính Văn Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1992.

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

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

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

Cát Tạng (吉藏):

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

2. Tam Luận Huyền Nghĩa (三論玄義), Văn Tân Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1988.

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

Việt:

Chánh Tấn Tuệ: Trung Quán Luận. NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2001.

Thích Nữ Chơn Hiền: Trung Luận. Thiền Thất Diệu Trăm, Việt Nam, 2000.

Thích Nguyên Chơn: Trung Quán Kim Luận. NXBTHTPHCM, 2008.

Thích Tâm Thiện: Lịch Sử Tư Tưởng và Triết Học Tánh Không. GHPGVN, NXBTTPHCM, 1999.

Thích Thiện Hạnh: Trung Luận. Phật Học Viện Kim Quang, Huế, 2013.

Thích Thiện Siêu: Trung Luận. NXBTTPHCM, 2001.

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

Mục Lục Chi Tiết

LỜI NGỎ..... 5

HUYỀN LUẬN 7

1. TÁC GIẢ, CÁC NHÀ CHU THÍCH VÀ DỊCH GIẢ CỦA TRUNG LUẬN. 7

 a. Tác giả. 7

 b. Các nhà chú thích. 9

 c. Dịch giả. 10

2. GIẢI THÍCH SƠ LƯỢC VỀ TRUNG QUAN. 11

 a. Nói trực tiếp..... 11

 b. Ngăn chặn sai lầm, hiển dương chân thật. 19

3. NHỮNG ĐIỂM ĐẶC SẮC CỦA TRUNG LUẬN..... 24

 a. Hữu không vô ngại. 24

 i. Nương vào pháp duyên khởi, giảng nói giáo pháp nhị đế..... 24

 ii. Nói pháp nhị đế để chỉ rõ Thắng Nghĩa Không. 26

 iii. Hiểu rõ Thắng nghĩa không, thấy ý nghĩa Trung đạo. 33

 b. Xiển dương cả Đại thừa lẫn Tiểu thừa. 36

 c. Khéo léo trong việc lập chánh nghĩa, phá tà thuyết. 39

4. TRUNG LUẬN TẠI TRUNG QUỐC..... 45

 a. Thành Thực Đại Thừa: 47

 b. Tam Luận Đại Thừa: 48

 c. Thiên Thai Đại Thừa 49

5. TỔ CHỨC CỦA TRUNG LUẬN..... 52

PHẨM 1. QUÁN NHÂN DUYÊN 61

A1. NÊU LÊN TỔNG CHỈ..... 63

A2. HIỂN NGHĨA..... 72

 B1. Tổng quán. 72

 C1. Quán tập vô sinh. 72

 D1. Quán bốn môn bất sinh. 72

 D2. Quán bốn duyên bất sinh..... 79

 E1. Lập. 79

 E2. Phá..... 81

 F1. Thẩm định..... 81

F2. Biệt phá.....	82
G1. Quán bốn duyên không thành.....	82
H1. Quán nhân duyên không thành.....	82
H2. Quán thứ đệ duyên không thành.....	85
H3. Quán sở duyên duyên không thành.....	86
H4. Quán tăng thượng duyên không thành.....	88
G2. Quán duyên sinh không thành.....	88
D3. Quán tất cả không thành.....	90
PHẨM 2. QUÁN SỰ ĐI VÀ ĐẾN.....	95
C2. QUÁN DIỆT KHÔNG ĐI.....	100
D1. Tam thời môn.....	100
E1. Quán đi không thành.....	100
F1. Quán ba thời không có đi.....	100
G1. Tổng phá sự đi trong ba thời.....	100
G2. Biệt phá lúc đi có sự đi.....	101
H1. Thiết lập lúc đi có sự đi.....	101
H2. Phá lúc đi có sự đi.....	102
F2. Quán kẻ đi không thể đi.....	104
E2. Quán sự phát động không thành.....	107
E3. Quán trụ không thành.....	108
D2. Nhất dị môn.....	111
E1. Quán thể không thành.....	111
E2. Quán dụng không thành.....	112
D4. Hữu vô môn.....	114
PHẨM 3. QUÁN SÁU TÌNH.....	117
B2. BIỆT QUÁN.....	118
C1. Quán thế gian.....	118
D1. Quán sáu tình.....	118
E1. Lập.....	118
E2. Phá.....	119
F1. Quán chi tiết nhãn căn không thành.....	119
G1. Quán cái thấy không thành.....	119
G2. Quán cái thấy, kẻ thấy không thành.....	121
G3. Quán cái quả khởi từ cái bị thấy không thành.....	123
F2. Quán năm căn không thành.....	125

PHẨM 4. QUÁN NĂM ẤM	127
D2. QUÁN NĂM ẤM.....	129
<i>E1. Quán ấm Tánh Không.</i>	129
F1. Quán sắc ấm không.	129
G1. Phá nhân quả tương ly.....	129
G2. Phá có nhân không có nhân.	131
G3. Phá nhân quả tương tự không tương tự.	132
F2. Quán các ấm khác cũng là không.	133
<i>D2. Tán tán Tánh Không.</i>	134
PHẨM 5. QUAN SAU CHỦNG.....	137
D3. QUAN SAU CHỦNG.....	139
<i>E1. Nêu rõ chánh quán.</i>	139
F1. Rộng phá không chủng.	139
G1. Không phải tánh sở tri.	139
H1. Phi hữu.....	139
I1. Phá bằng cách dùng năng trách sở.	139
I2. Phá bằng cách dùng sở trách năng.	141
I3. Phá sự hỗ tương đối đãi của năng và sở.....	142
H2. Phi vô.	143
G7. Phi năng tri tánh.	144
F6. Kết luận để ví cho năm chủng khác.	145
<i>E2. Phá vọng kiến.</i>	145
PHẨM 6. QUAN SỰ Ô NHIỄM VA KẺ Ô NHIỄM	147
C2. QUÁN THỂ GIAN TẬP.....	150
<i>D1. Hoặc nghiệp tương sinh.</i>	150
E1. Nhiễm trước tác sinh.	150
F1. Quán sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm.....	150
G1. Chánh quán sự ô nhiễm kẻ ô nhiễm không thành.	150
H1. Biệt dị không thành.	150
I1. Phá bằng tiền hậu môn.	150
I2. Phá bằng đồng thời môn.	151
H2. Hòa hợp không thành.	152
H3. Dị (khác) hợp không thành.....	154
PHẨM 7. QUÁN BA TƯỚNG	157

F2. QUÁN TƯỚNG SINH TRỤ DIỆT.	158
<i>G1. Phá vọng kiến về ba tướng.</i>	158
H1. Quán sinh trụ diệt bất thành.	158
I1. Tổng phá ba tướng.	158
J1. Dùng "hữu vi vô vi" để phá.	158
J2. Dùng "tụ tập phân tán" để phá.	159
J3. Dùng "hữu cùng vô cùng" để phá.	161
I2. Biệt phá ba tướng.	162
J1. Phá sinh.	162
K1. Dùng "tự tha" để phá.	162
L1. Phá tha sinh.	162
M1. Lập.	162
M2. Phá.	164
L2. Phá tự sinh.	165
M1. Lập.	165
M2. Phá.	166
K2. Dùng "đã sinh chưa sinh" để phá.	170
L1. Ngăn "tam thời sinh."	170
L2. Biệt phá lúc sinh sinh.	171
M1. Phá duyên hợp sinh.	171
M2. Phá lúc sinh đã có sự sinh.	172
K3. Dùng "hữu vô" để phá.	173
L1. Từ thể hữu vô mà phá.	173
L2. Dùng tướng hữu vô để phá.	175
J2. Phá trụ.	175
K1. Dùng "đĩ vị" để phá.	175
K2. Dùng "hữu vô" để phá.	176
K3. Dùng "tự tha" để phá.	177
J3. Phá diệt.	178
K1. Dùng "đĩ vị" phá.	178
K2. Dùng "hữu vô" để phá.	178
L1. Ước định tướng hữu vô để phá.	178
M1. Dùng tướng trụ để phá diệt.	178
M2. Dùng tướng diệt để phá diệt.	179
M3. Dùng tướng sinh để phá diệt.	180
L2. Từ pháp thể có, không mà phá.	180
K3. Dùng "tự tha" để phá.	181
H2. Tổng kết tất cả pháp đều không thành.	182

G2. <i>Hiển rõ chánh nghĩa của ba tướng.</i>	183
PHẨM 8. QUÁN SỰ TẠO NGHIỆP VÀ KỂ TẠO NGHIỆP	187
E2. CÓ LÀM ẮT THỌ.	188
F1. <i>Quán sự tạo nghiệp và kể tạo nghiệp.</i>	188
G1. Chánh thức phá.	188
H1. Ngăn hý luận.	188
I1. Thật có thật không.	188
J1. Nêu.	188
J2. Thích thành.....	189
I2. Vừa có vừa không.....	192
I3. Một có một không.....	193
I4. Đây một kia ba.....	193
H2. Hiển thị chính kiến.	195
G2. Loại phá.	196
PHẨM 9. QUÁN BỐN TRỤ	199
F2. QUÁN SỰ CẢM THỌ VÀ KỂ CẢM THỌ.....	200
G1. <i>Biệt phá.</i>	200
H1. Dùng "lìa pháp không có người" để phá	200
I1. Nêu lên phương kế của đối phương.	200
I2. Phá vọng chấp.	201
I3. Hiển thị chính nghĩa.	203
H2. Dùng tức pháp vô nhân để phá.	204
I1. Nêu lên sự chuyển cứu.....	204
I2. Phá tà kiến.....	205
I3. Hiển thị chánh nghĩa.	207
G2. <i>Kết trách.</i>	208
PHẨM 10. QUÁN LỬA VÀ NHIÊN LIỆU	209
F3. QUÁN LỬA VÀ NHIÊN LIỆU.....	210
G1. <i>Rộng phá thí dụ.</i>	210
H1. Một và khác.	210
I1. Tổng phá một và khác.	210
I2. Biệt phá sự khác biệt.....	211
J1. Phá bất tương nhân.	211
K1. Phá lửa khác với nhiên liệu.....	211

K2. Pháp nhiên liệu khác với lửa.....	212
J2. Phá "không gặp nhau."	213
H2. Nhân đãi môn.	215
I1. Phá sự tương đãi đã thành.....	215
I2. Phá sau khi tương đãi mới thành.	217
H3. Nhân, không nhân.	218
H4. Trong ngoài.....	219
H5. Năm sự tìm cầu.....	220
G2. Kết luận hiển thị Tánh Không.	221
PHẨM 11. QUÁN BỐN TẾ	223
D2. SINH TỬ TƯƠNG TỤC.....	224
E1. Quán sinh tử không bốn tế.	224
F1. Chánh quán sinh tử không bốn tế.	224
G1. Hiển giáo ý để phá.	224
G2. Dùng chánh lý để phá.	226
H1. Ngăn tổng quát.	226
H2. Biệt phá.	227
H3. Kết luận trách cứ.....	229
F2. Phân loại nêu rõ tất cả là không có bốn tế.	229
PHẨM 12. QUÁN SỰ KHỔ	231
E2. QUÁN KHỔ TỰ PHI TÁC.	232
F1. Quán nội khổ phi tứ tác.	232
G1. Ngăn tổng quát.....	232
G2. Biệt phá.	233
H1. Phá tự tha tác.	233
I1. Phá pháp tự tác.....	233
I2. Pháp pháp tha tác.....	234
I3. Phá nhân tự tác.	235
I4. Phá nhân tha tác.....	236
J1. Dùng "lìa khổ không có nhân" để phá.	236
J2. Dùng "đãi tự vô tha" để phá.....	237
H2. Phá cộng tạo.	237
H3. Phá vô nhân tạo tác.	238
F2. Quán ngoại pháp không phải bốn sự tạo tác.	239
PHẨM 13. QUÁN CÁC HÀNH	241

D3. HÀNH SỰ KHÔNG TỊCH.....	242
<i>E1. Quán vọng hành.</i>	242
F1. Phá các hành hữu sự.	242
G1. Lập.	242
G2. Phá.....	243
H1. Hiến bày giáo ý để phá.	243
H2. Dùng chánh lý để phá.	244
I1. Phá.....	244
I2. Hối ngược.	246
I3. Nạn phá.	246
F2. Phá lý "không" của các hành.	248
G1. Ước định chánh lý để phá.....	248
G2. Hiến giáo lý để phá trừ.	250
PHẨM 14. QUÁN SỰ HÒA HỢP	253
E2. QUÁN SỰ HÒA HỢP.	254
<i>F1. Biệt phá.</i>	254
G1. Dùng "khác" để phá sự hòa hợp.....	254
G2. Dùng "không khác" để phá sự hòa hợp.	255
H1. Nêu rõ không có sự hòa hợp.	255
H2. Thành không khác biệt.....	256
I1. Nhân tách rời nhau không khác biệt.	256
I2. Trong đồng dị không có sự khác biệt.....	259
<i>F2. Kết phá.</i>	260
PHẨM 15. QUÁN HỮU VÔ	261
E3. QUÁN HỮU VÔ.	262
<i>F1. Quán riêng biệt.</i>	262
G1. Phi hữu.	262
H1. Quán tự tánh.	262
H2. Quán tha tánh.....	265
H3. Quán tánh thứ ba.	265
G2. Phi vô.	266
<i>F2. Quán tổng quát.</i>	267
G1. Khai thị nghĩa chân thật.....	267
H1. Ngăn vọng chấp.	267
H2. Dẫn chứng lời Phật dạy.....	267

G2. Ngăn phá kiến chấp về hữu vô.	270
H1. Vô dị thất.	270
H2. Lỗi về đoạn thường.	271
PHẨM 16. QUAN SỰ TROI BUỘC VÀ GIẢI THOAT	275
E4. QUAN SỰ TROI BUỘC VÀ GIẢI THOAT.	277
<i>F1. Ngăn vọng chấp.</i>	<i>277</i>
G1. Quán lưu chuyển và hoàn diệt.	277
H1. Quán lưu chuyển.	277
H2. Quán hoàn diệt.	281
G2. Quán trôi buộc và giải thoát.	282
H1. Quán tổng quát.	282
H2. Quán chi tiết.	284
I1. Quán trôi buộc.	284
I2. Quán giải thoát.	285
F2. NEU RÕ CHANH NGHĨA.	287
PHẨM 17. QUAN NGHIỆP BAO	289
E5. QUAN NGHIỆP.	290
<i>F1. Ngăn vọng chấp.</i>	<i>290</i>
G1. Phá luận thuyết về nghiệp của Nhất Thiết Hữu Bộ.	290
H1. Lập.	290
I1. Hai nghiệp.	290
I2. Ba nghiệp.	291
I3. Bảy nghiệp.	292
H2. Phá.	295
G2. Phá "tâm tương tục" của các nhà Kinh Bộ Thí Dụ.	296
H1. Lập.	296
I1. Thành lập nghiệp quả.	296
J1. Nêu ví dụ.	296
J2. Hợp pháp.	298
I2. Lập riêng thiện nghiệp.	300
H2. Phá.	302
G3. Đả phá Chánh Lượng Bộ về pháp "không mất."	304
H1. Lập.	304
I1. Nêu tựa.	304
I2. Chánh thuyết.	304
J1. Nêu lên.	304

J2. Nói riêng.	306
K1. Pháp không mất.	306
K2. Các hành nghiệp.	309
I3. Kết luận.	312
H2. Phá.	313
I1. Phá nghiệp lực vô tính.	313
J1. Nêu rõ chân nghĩa của pháp không mất.	313
J2. Ngăn chặn sự sai lầm của pháp không mất.	315
K1. Đả phá không tạo tác.	315
K2. Đả phá lần nữa.	317
I2. Đả phá nghiệp nhân không thành.	317
G4. Phá thuyết lý về "tác giả" của Hữu Ngã Luận.	318
H1. Lập.	318
H2. Phá.	321
<i>F2. Nêu lên chánh nghĩa.</i>	<i>322</i>
PHẨM 18. QUÁN PHÁP	325
C3. QUÁN THỂ GIAN TẬP DIỆT.	330
<i>D1. Hiện quán.</i>	<i>330</i>
E1. Nhập pháp chi môn.	330
F1. Tu như thật quán.	330
F2. Đắc quả giải thoát.	339
E2. Nhập pháp chi tướng.	343
F1. Chân thật bất tư nghi.	343
F2. Phương tiện giả danh thuyết.	348
G1. Tiến vào có nhiều cách.	348
G2. Chứng nhập không có hai đường.	352
H1. Ước định thắng nghĩa mà nói.	352
H2. Ước định thể tục mà nói.	354
E3. Lợi ích của sự nhập pháp.	356
PHẨM 19. QUAN THỜI GIAN	361
D2. HƯỚNG DẪC.	366
<i>E1. Quán thời gian.</i>	<i>366</i>
F1. Quán thời gian biệt pháp.	366
G1. Chánh phá.	366
H1. Phá thời gian hỗ tương đối đãi.	366
H2. Phá thời gian không đối đãi.	367

G2. Lệ phá.	368
F2. Phá thời gian tức là pháp.	369
PHẨM 20. QUÁN NHÂN QUẢ	373
E2. QUÁN NHÂN QUẢ.	374
<i>F1. Ước định các duyên để đả phá.</i>	<i>374</i>
G1. Đả phá có quả và không có quả.	374
G2. Phá "trao sinh lực", "không trao sinh lực."	378
G3. Phá "câu quả", "bất câu quả."	380
G3. Phá quả "biến đổi, không biến đổi."	381
G4. Đả phá "trong quả" và "có quả."	383
<i>F2. Ước định nhân quả để đả phá.</i>	<i>384</i>
G1. Phá "hợp, không hợp."	384
H1. Phá riêng "tương hợp."	384
H2. Tổng phá "hợp, bất hợp."	386
G2. Phá "không, bất không."	387
H1. Trong nhân, quả "không", "bất không."	387
H2. Quả thể "không, bất không."	387
G3. Phá "là một, là khác."	389
<i>F3. Ước định quả thể để đả phá.</i>	<i>390</i>
<i>F4. Ước định hòa hợp để đả phá.</i>	<i>391</i>
PHẨM 21. QUAN THANH VA HOẠI	393
E3. QUAN THANH HOẠI.	394
<i>F1. Phá thành hoại.</i>	<i>394</i>
G1. Phá cộng hữu và tương ly.	394
H1. Nêu tổng quát.	394
H2. Giải thích riêng biệt.	394
I1. Lìa "thành", tương "hoại" không thành.	394
I2. Không thể thành lập thành hoại cùng hiện hữu.	395
I3. Lìa "hoại", tương "thành" không thành.	395
G2. Phá "ly thành", "cộng thành."	396
G3. Phá diệt "tận", "bất tận."	397
G4. Phá pháp thể pháp tướng.	398
G5. Phá tính "không" và "bất không."	399
G6. Phá "nhất thể, biệt dị."	400
<i>F2. Phá sinh diệt.</i>	<i>401</i>

Mục Lục Chi Tiết

G1. Chấp sinh diệt không thành.....	401
H1. Trách thẳng.....	401
H2. Biệt phá.....	404
I1. Pháp phi pháp không sinh.....	404
I2. Tự tha cộng không sinh.....	404
G2. Chấp sinh diệt có lỗi.....	405
H1. Nêu lỗi của "đoạn thường".....	405
H2. Nêu lên lỗi "đoạn thường".....	408
I1. Nêu lên sự "tự thị" của đối phương.....	408
I2. Nêu lên lỗi lầm của đối phương.....	410
J1. Đoạn diệt quá bất lý.....	410
K1. Vô thường diệt.....	410
K2. Niết bàn diệt.....	411
J2. Tương tục hữu không thành.....	412
PHẨM 22. QUAN NHƯ LAI	415
D3. ĐOẠN CHỨNG.....	418
<i>E1. Quán Như Lai.....</i>	<i>418</i>
F1. Phá hữu tánh vọng chấp.....	418
G1. Biệt quán thọ giả không.....	418
H1. Phá ngũ cầu.....	418
H2. Phá nhất dị.....	420
I1. Phá duyên hợp tức ấm ngã.....	420
I2. Phá bất nhân ly ấm ngã.....	421
H3. Kết.....	423
G2. Biệt quán sở thọ không.....	423
G3. Kết quán thọ giả không.....	424
F2. Hiện chân nghĩa của Tính Không.....	424
G1. Thế để giả danh.....	424
G2. Thẳng nghĩa không thể tư duy.....	426
H1. Lìa hý luận.....	426
I1. Lìa tám câu "thường đoạn...".....	426
I2. Lìa các câu "hữu vô...".....	427
H2. Hiện chân thật.....	430
PHẨM 23. QUAN SỰ ĐIỀN ĐẢO	433
E2. QUAN ĐẢO HOẶC CỦA SỞ DIỆT.....	436
<i>F1. Ngăn phá sự sinh của điền đảo.....</i>	<i>436</i>

G1. Quán phiền não không sinh.....	436
H1. Nêu lên sự chấp.....	436
H2. Phá chấp.....	436
I1. Vô tính môn.....	436
I2. Vô chủ môn.....	437
J1. Vô tự tính tức là vô sở thuộc.....	437
J2. Vô tâm cấu tức vô sở thuộc.....	438
I3. Vô nhân môn.....	440
H3. Chuyển cứu.....	440
H4. Phá cứu.....	442
I1. Chánh phá.....	442
J1. Cảnh không môn.....	442
J2. Tương đãi môn.....	443
I2. Kết thành.....	444
G2. Quán điên đảo không thành.....	445
H1. Không tịch môn.....	445
H2. Dĩ vị môn.....	447
H3. Hữu vô môn.....	449
<i>F2. Kết thành sự diệt của phiền não.....</i>	<i>450</i>
G1. Chánh hiển.....	450
G2. Già hiển.....	452
PHẨM 24. QUAN BỐN THANH ĐẾ	455
E3. QUAN ĐẾ LÝ SỞ TRI.....	458
<i>F1. Đối phương cật vấn "không" để thiết lập "hữu."</i>	<i>458</i>
G1. Trách cứ Luận chủ phá hoại "tứ đế, Tam bảo."	458
G2. Trách cứ Luận chủ là vô "nhân quả, tội phước."	463
<i>F2. Luận chủ phản trách đối phương để hiển thị Không.</i>	<i>464</i>
G1. Hiển thị nghĩa Không.....	464
H1. Trách trực tiếp.....	464
H2. Hiển thị riêng biệt.....	467
I1. Hiển thị Phật pháp thâm sâu, kẻ độn căn không thể hiểu.....	467
J1. Nêu rõ tông yếu của Phật pháp.....	467
J2. Hiển thị pháp Không khó hiểu.....	473
I2. Nêu rõ sự thiện xảo của Không, thấy được lỗi lầm của hữu.....	476
J1. Nêu rõ sự thiện xảo của Không.....	476
J2. Chấp thật hữu trở thành có lỗi.....	480
J3. Chứng thành.....	481

G2. Ngăn phá vọng hữu.	487
H1. Phá hoại tứ đế tam bảo.	487
I1. Phá hoại tứ đế.	487
J1. Nêu tổng quát.	487
J2. Biệt thích.	488
J3. Kết thành.	490
I2. Phá hoại sự kiện về tứ đế.	491
I3. Phá hoại Tam bảo.	492
J1. Nêu rõ không có Tam bảo.	492
J2. Nêu rõ Phật đạo không thành.	493
H2. Phá hoại nhân quả tội phước.	496
H3. Phá hoại tất cả thế tục.	497
G3. Kết thành Phật pháp.	499
PHẨM 25. QUÁN NIẾT BÀN.	503
E4. QUÁN NIẾT BÀN ĐƯỢC CHỨNG ĐẮC.	506
<i>F1. Quán sơ lược.</i>	<i>506</i>
G1. Nêu lên cật vấn đối phương.	506
G2. Trình bày chánh tông.	507
H1. Ngăn.	507
H2. Hiện.	508
<i>F2. Quán rộng.</i>	<i>510</i>
G1. Ngăn riêng "tứ cú" là Niết bàn.	510
H1. Ngăn "hữu vô" là Niết bàn.	510
I1. Ngăn.	510
J1. Ngăn "hữu."	510
J2. Ngăn "vô."	513
I2. Hiện.	514
H2. Ngăn "song diệc song phi" là Niết bàn.	516
I1. Ngăn.	516
J1. Ngăn "diệc hữu diệc vô" là Niết bàn.	516
J2. Ngăn "phi hữu phi vô" là Niết bàn.	518
I2. Hiện.	519
J1. Như Lai là tứ cú.	519
J2. Niết bàn tức là thế gian.	521
G2. Ngăn tổng quát sự dùng các kiến làm Niết bàn.	522
H1. Ngăn.	522
I1. Tự kiến.	522

J2. Ngăn phá.	524
H2. Hiện.....	525
PHẨM 26. QUÁN MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN	527
C4. QUÁN THỂ GIAN DIỆT ĐẠO.	535
D1. Chánh quán duyên khởi.	535
E1. Duyên khởi lưu chuyển luật.	535
F1. Vô minh duyên hành.	535
F2. Hành duyên thức.....	536
F3. Thức duyên danh sắc.....	538
F4. Danh sắc duyên lục nhập.....	539
F5. Lục nhập duyên xúc.....	539
F6. Xúc duyên thọ.....	540
F7. Thọ duyên ái.....	541
F8. Ái duyên thủ.....	542
F9. Thủ duyên hữu.....	543
F10. Hữu duyên sinh.....	544
F11. Sinh duyên lão tử.....	544
F12. Tổng kết.....	545
E2. Duyên khởi hoàn diệt luật.....	546
PHẨM 27. QUÁN TÀ KIẾN	549
D2. XA LÌA HỖ LUẬN.....	552
E1. Tự kiến.....	552
E2. Phá.....	554
F1. Rộng phá.....	554
G1. Phá hữu vô tác bất tác để hiển thị ngã không.....	554
H1. Phá bốn câu "quá khứ hữu ngã..."	554
I1. Phá "có ngã ở quá khứ."	554
J1. Phá riêng.....	554
K1. Ước định "tiền ngã kim ngã bất nhất" để phá.....	554
K2. Ước định tức thân ly thân vô ngã để phá.....	555
J2. Kết hiển.....	556
I2. Phá "không có ngã ở quá khứ."	558
I3. Phá ngã quá khứ "câu phi."	560
H2. Phá bốn câu "vị lai tác bất tác."	560
G2. Phá thường vô thường biên vô biên để hiển pháp không.....	561
H1. Phá thường vô thường kiến.....	561

Mục Lục Chi Tiết

I1. Phá thường kiến. 561
 I2. Phá vô thường kiến. 562
 I3. Phá kiến chấp "vừa thường vừa vô thường." 562
 I4. Phá kiến chấp "chẳng phải thường chẳng phải vô thường." . 563
 H2. Phá biên vô biên kiến. 565
 I1. Phá hữu biên vô biên kiến. 565
 I2. Phá "vừa hữu biên vừa vô biên" kiến. 567
 I3. Phá "phi hữu vô biên" kiến. 568
 F2. Kết trách..... 569
KỆ KẾT THUC 571
 A3. QUY TONG. 571
THƯ MỤC THAM KHẢO 573
MỤC LỤC CHI TIẾT..... 575