

LONG THỌ BỒ TÁT

Nàgàrjuna

TRUNG LUẬN

Màdhyamaka-Sàstra

Hán dịch: Tam tạng Pháp sư **CUU-MA-LA-THẬP** Kumārajīva

Việt Dịch **THÍCH NỮ CHÂN HIỀN**

Nhà Xuất Bản Tôn Giáo - Hà Nội PL. 2546 - DL. 2003

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 28-7-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

LỜI CỦA DỊCH GIẢ

TỰA TÁI BẢN

TỰA TRUNG LUẬN TẶNG DUYÊN

CHƯƠNG I: QUÁN NHÂN DUYÊN[1]

CHƯƠNG II: QUÁN KHỨ LAI[1]

CHƯƠNG III: QUÁN LỤC TÌNH

CHƯƠNG IV: QUÁN NGŨ ÁM[1]

CHƯƠNG V: QUÁN LỤC CHỨNG[1]

CHƯƠNG VI: QUÁN PHÁP NHIỆM, NGƯỜI NHIỆM

CHƯƠNG VII: QUÁN BA TƯỚNG[1]

CHƯƠNG VIII: QUÁN TÁC, TÁC GIẢ[1]

CHƯƠNG IX: QUÁN BỒN TRỤ[1]

CHƯƠNG X: QUÁN NHIÊN, KHẢ NHIÊN[1]

CHƯƠNG XI: QUÁN BỒN TẾ

CHƯƠNG XII: QUÁN KHỔ

CHƯƠNG XIII: QUÁN HÀNH

CHƯƠNG XIV: QUÁN HIỆP

CHƯƠNG XV: QUÁN HỮU VÔ[1]

CHƯƠNG XVI: QUÁN PHỤỘC GIẢI

CHƯƠNG XVII: QUÁN NGHIỆP

CHƯƠNG XVIII: QUÁN PHÁP[1]

CHƯƠNG XIX: QUÁN THỜI

CHƯƠNG XX: QUÁN NHƠN QUẢ[1]

CHƯƠNG XXI: QUÁN THÀNH, HOẠI[1]

CHƯƠNG XXII: QUÁN NHƯ LAI

CHƯƠNG XXIII: QUÁN ĐIÊN ĐẢO

CHƯƠNG XXIV: QUÁN TỬ ĐẾ

CHƯƠNG XXV: QUÁN NIẾT BÀN
CHƯƠNG XXVI: QUÁN THẬP NHỊ NHƠN DUYÊN.
CHƯƠNG XXVII: QUÁN TẢ KIẾN

---o0o---

LỜI CỦA DỊCH GIẢ

Phật pháp vốn cao siêu huyền diệu, nếu không có các bậc hiền triết tiếp nối ra đời thì thiết tưởng rằng chúng ta cũng chỉ nhìn Phật pháp bát ngát bao la như trời biển chứ không biết làm thế nào tỏ ngộ và áp dụng vào đời sống tu hành.

Bộ luận này đã mang lại cho chúng tôi một vài tia sáng tỏ ngộ khi thâm tâm còn nặng trĩu Ngã chấp và Pháp chấp. Để đánh dấu phút giây thức tỉnh mà người đã gọi lên cho chúng tôi, ấy là T.T.V.C. (bậc Giáo thọ Sư của chúng tôi) khiến chúng tôi sáng tỏ vấn đề, diệt được phần nào kiến chấp Ngã và Pháp. Vì lẽ đó, tôi mạo muội dịch Luận này, trong khi kiến thức còn nông cạn; đối với nghĩa lý của nó thì hoảng vĩ bao la!

Bộ luận này có ra được cũng gặp phải nhiều trở ngại khó khăn. "Trở ngại khó khăn," khi dùng từ ngữ này, tôi biết rằng tôi đã đi sai tinh thần Trung quán luận. Tư tưởng Trung quán luận là Zūnyatà (Tánh Không), chỉ con người cùng tất cả hiện tượng sự vật trong vũ trụ, không gian, thời gian, đều không có yếu tính quyết định. Có ra, là do duyên hợp nhiều nhân tố phương tiện và điều kiện hình thành, như huyền, như hóa. Kể cả nghiệp lực của con người cũng không thật, mà tại sao tôi lại nói danh từ trên. "Trở ngại khó khăn" là quan niệm về nghiệp lực.

Trước khi nghe bộ Trung Quán Luận, tôi có một vấn đề gọi là lợi tha. Tôi đề đạt lên vị Giáo thọ sư của chúng tôi. Nhưng không được bậc Thầy giải quyết thỏa đáng. Tôi rất buồn, song lúc này Trung quán luận đã đến với tôi kịp thời giải quyết những vấn đề cho chúng tôi làm tôi nhẹ nhàng thanh thản hẳn lên. Lúc học tôi có ý nghĩ rằng tôi sẽ dịch bộ luận này từ Hán văn ra Việt văn hầu phổ biến để được lợi ích. Vừa nghe vừa dịch đến khi nghe hết là tôi dịch xong. Tôi đọc lại bản thảo, nhưng tự thấy chưa vừa ý nên dẹp bỏ. Thế là tôi "nhập thất chặt" hai tháng để dịch lại. Thấm thoát hai tháng trôi qua kỳ hạn nhập thất đã mãn và tôi cũng dịch xong bộ Luận. Dem trình T.T.V.C duyệt lại và bắt đầu tính việc in. Trong lúc đợi chờ cho qua dịp tết để in tập này. Thầy G.Đ. khuyên tôi nên viết đại ý mỗi phẩm. Tôi về đọc lại bản Trung quán luận chữ Hán mỗi phẩm thì nhận thấy Luận này hàm súc quá

nhiều ý nghĩa, lại thêm dẫn dụ nhiều chiều hướng, khó mà tóm tắt đại ý mỗi chương. Về phần giải thích Tụng văn đã có Ngài Thanh Mục Phạm Chí.

Tôi dựa vào ý nghĩa của những bài tụng cũng như lúc nghe thấu thập được và có tham khảo phần lược thích bản dịch Trung quán luận của T.T.Q.L. xin lược giải thích đại khái mỗi chương, hầu giúp bớt phần nào khó khăn cho những độc giả cần nghiên cứu Trung quán luận để ứng dụng vào đời sống tu hành theo đúng chánh pháp.

Lần này, tôi hiện cho được bộ Luận để khôi phục lòng chư bậc Tôn túc đã nâng đỡ về phương diện tinh thần cho chúng tôi, đó là Hòa Thượng Viện Trưởng Viện hóa đạo, GHPGVNTN, Sư Trưởng Huệ lâm, Sư Bà Diệu Không và Thầy Tuệ Sỹ, đã góp sức nhiều trong việc phiên dịch; cùng chư Tăng Ni trợ giúp những phương tiện khác và những Phật tử quen biết, trực tiếp hoặc gián tiếp giúp đỡ tài lực cho chúng tôi. Với tinh thần hộ đạo Pháp của toàn thể quý vị, chúng tôi tưởng không nêu ra đây cũng đủ cảm thông.

Ngưỡng mong các bậc Tôn túc chứng minh cho, và xin tri ân Chư Tăng, Chư Ni cùng toàn thể quý Phật tử.

Nam mô Long Thọ Bồ Tát.

Thiền thất Diệu Tràm

Đầu Xuân năm 1974 Thích nữ Chân Hiền

---o0o---

TỰA TÁI BẢN

Từ khi bản dịch này hoàn thành, khoảng vào năm 1983, đến nay tôi không biết đã được xuất bản mấy lần. Nhưng sự tái bản lần này vẫn cần thiết, vì nhu cầu nghiên cứu Phật pháp ở nước ta, và nhất là sự phổ biến của Thiền và Mật. Nếu không y trên Tánh Không để nghiên cứu và tu tập, thì Thiền và Mật dễ dẫn đến những phản tác dụng được gọi là tai biến của Thiền, hay của Mật.

Trong một dịp gặp Ni sư Chơn Hiền tại chùa Già lam, tôi có hỏi Ni sư về việc xuất bản bản dịch Trung quán luận của Ni sư mà tôi có duyên được biết cách đây gần hai mươi năm. Cho đến nay, tôi vẫn chỉ biết qua bản thảo. Nhân có lần lục các thứ tịch cũ tại Thư viện chùa Già lam, tôi tìm thấy bản in Roneo,

đã bị mỗi một găm khá hỏng. Vì tiếc công trình dịch thuật, một công trình rất khó đối với một tác phẩm được xem là khó hiểu nhất trong số các tác phẩm triết học vĩ đại nhất và có ảnh hưởng lớn nhất của triết học Đông phương trước đây, và Tây phương ngày nay, nên tôi mang đi nhờ Phật tử nhập văn bản vi tính trở lại, và bỏ khuyết những chỗ bị mỗi một khoét. Nhân đó, tôi thêm một số ý kiến để hiệu chỉnh cho bản văn tương đối khả dĩ hiểu được. Cái khó trong việc nghiên cứu, và nhất là phiên dịch, đối với Trung luận, là vấn đề ngôn ngữ. Phê bình tính hiện thức và chân thực của nhận thức trong Trung luận thường bắt đầu từ những phê bình cấu trúc ngôn ngữ. Y trên cấu trúc ngôn ngữ để tiến hành phân tích quá trình hoạt động nhận thức trên phương diện tâm lý học. Rồi từ đó lại tiến lên vận dụng điều mà ngôn ngữ triết học phương Tây gọi là “Biện chứng pháp siêu nghiệm” để phê phán bản chất cũng như tính năng và giới hạn của lý tính hay lý trí. Rồi từ đó, nhìn trở lại các khái niệm cùng với những từ ngữ nội hàm các khái niệm này trong Giáo pháp của Phật. Như thế để có nhận thức khả dĩ nói là chân chính về giáo pháp của Phật, mà như kinh Kim cang nói: “Ngã thuyết pháp như phiệt dụ giả, pháp thượng ưng xả, hà huống phi pháp.” Pháp mà Ta nói, như là chiếc bè. Pháp cần phải được xả, huống gì là phi pháp. Nhưng pháp nào cần xả, và xả như thế nào. Đó là vấn đề.

Nhận xét đại khái như vậy để thấy rằng trở ngại lớn nhất và cũng là khởi đầu nhất là cấu trúc ngôn ngữ tiếng Phạn. Trong tình hình nghiên cứu Phật pháp ở nước ta, ngữ pháp tiếng Phạn còn rất khá xa lạ. Ngay trong bài tụng mở đầu mà ta quen gọi là “bài tụng Bát bát” cũng cần có một khái niệm sơ đẳng về ngữ pháp tiếng Phạn để có thể tương đối dễ nắm bắt hơn.

Tất nhiên, chân lý siêu việt ngôn ngữ. Tổ Huệ Năng, ngay cả chữ Hán còn không biết hướng hồ là tiếng Phạn. Nhưng xưa nay ai dám nói là mình hiểu Trung luận hơn Tổ Huệ Năng?

Vì vậy, trong bản dịch tiếng Việt này, nơi phân cước chú, ngoài những ghi chú nhận xét của Ni sư dịch giả, thỉnh thoảng tôi cũng thêm một số gợi ý, mà phần lớn là dựa nguyên bản Sanskrit hiện có, với hy vọng bản dịch sẽ trở nên dễ hiểu hơn.

Bản dịch Hán có những đặc điểm riêng của nó. Không thể nói bản Hán tuyệt đối trung thành với chính tác giả là Ngài Long Thọ. Do khác biệt về những quy ước cấu trúc giữa hai hệ ngôn ngữ Phạn và Hán, nên nhiều chỗ dịch giả Hán là Ngài La-thập đã phải thực hiện những biến đổi cần thiết. Những biến đổi này đại bộ phận phản ánh tư tưởng của dịch giả mà vấn đề có phản ánh

trung thực chính tư tưởng của Ngài Long Thọ hay không, đây là vấn đề ngoài khả năng phê phán của chúng ta. Vì vậy, điểm căn bản là bản dịch tiếng Việt này hoàn toàn y trên bản Hán của ngài La-thập, coi như không biết đến sự hiện hữu của bản tiếng Phạn. Một vài cước chú đối chiếu nguyên bản tiếng Phạn là cốt làm rõ ý nghĩa trong bản Hán, chứ không có mục đích đi thẳng vào thâm ý của Luận chủ là Ngài Long Thọ.

Trong sở kiến hạn chế của mình, tôi nhận thấy bản dịch của Ni sư Chơn Hiền tương đối sáng, và có thể là bản dịch Việt đầu tiên. Vì vậy, tôi đã mạn phép xin góp thêm một phần công đức nhỏ, gọi là tùy hỷ và tán trợ một công trình rất khó thực hiện đối với một tác phẩm rất khó hiểu này.

Nguyện cầu Phật pháp sáng tỏ thế gian.

Phật lịch 2544,
Quảng Hương Già-lam
NGUYỄN CHÚNG cần chí.

---o0o---

TỰA TRUNG LUẬN TẶNG DỤ

TRUNG LUẬN có năm trăm bài kệ, là tác phẩm của Long Thọ. Lấy chữ Trung mà nêu Danh, là để soi tỏ cái Thật, lấy chữ Luận mà gọi tên, là để suốt cùng ngôn ngữ. Cái Thật mà không được nêu danh thì không thể tỏ ngộ, do đó gá vào Trung để mô tả. Ngôn ngữ mà không được giải thích thì không thể suốt cùng, do đó mượn Luận để hiển bày[1]. Khi cái thật đã được mô tả, ngôn ngữ đã được hiển bày, thì sự thực hành của Bồ tát, và sự quán chiếu nơi đạo tràng bấy giờ được buông lửng[2] một cách rõ ràng vậy.

Vả, phiền não mê hoặc sanh ra từ kiến chấp điên đảo, cả ba cõi vì thế mà phải nổi chìm; sự chứng ngộ thiên không[3] khởi lên từ trí tuệ yểm ly[4], bậc cảnh giới[5] do đây mà thành lạc nẻo. Vì thế biết rằng, sự giác ngộ tuyệt đối là do ở sự quán chiếu bao la; mà trí tuệ nhỏ nhoi bị buộc ràng bởi tâm hạn hẹp[6]. Quán chiếu mà không bao la, thì không đủ để san bằng hữu và vô, thông nhất đạo và tục. Cái biết mà không suốt cùng, thì chưa thể bước vào Trung đạo, xóa tuyệt nhị biên[7]. Nẻo đạo tục nếu không được san bằng, lối nhị biên chưa được xóa tuyệt, thì đây là nổi ưu tư của Bồ tát vậy.

Vì lẽ đó, Đại sỹ Long Thọ phân chiết bằng Trung đạo, khiến cho hạng hiểu lầm ý thú[8] trông theo ngón trở đạo Huyền[9] mà một phen chuyển hướng; bao quát bằng tức hóa[10], khiến cho khách xu hướng huyền môn[11], quên hỏi han, trong phút giây thấu triệt[12]. Vời vợi thay[13], thật có thể nói, dọn đường thẳng vào thiên không[14], rợp cửa huyền trong vũ trụ[15]; quạt gió huệ qua cành khô[16], tuôn cam lồ lên cây úa[17] ấy vậy.

Kìa kiến trúc trăm tầng được dựng, thì nhà cỏ nhà tranh bên cạnh đáng kể là quê mùa; khi thấy sự hoằng vĩ bao la của luận này, thì biết rõ sự chứng ngộ thiên không càng thấp hèn quá lắm.

May thay Châu quận[18] của phương vực này bỗng đâu lại được Linh thú dòi sang đó trấn giữ; tâm tình biên địa hiểm hóc nhờ thế mà được thâm tràn dư âm của nắng rỡ. Rồi đây về sau, bậc hiền triết mỗi khi đàm đạo mới có thể luận đến lẽ thật vậy.

Nghe nói ở các nước bên Thiên Trúc, những người dẫn thân vào sự học không ai không thưởng thức luận này, và coi nó là cẩm nang trọng yếu[19]. Những người thẩm bút mực để đưa ra giải thích quả không phải là ít. Bản giải thích được công bố ở đây vốn là của vị Phạm chí người Thiên Trúc, tên gọi là Tân-già-La (Piigala), đời Tần dịch là Thanh Mục. Ông tuy là người có tin và hiểu chánh pháp sâu xa[20], nhưng văn từ không được trau chuốt và chính xác, trong đó lại có nhiều sai lầm, thiếu sót và trùng lặp. Pháp sư (La Thập) mới cắt xén để bổ sung, khiến cho lý phù hợp với kinh được thấu suốt. Văn hoặc có thừa hay thiếu, chưa phải là hoàn hảo toàn vẹn vậy.

Bách luận[21] nhắm đối trị ngoại giáo để dẹp bỏ lẽ tà; tác phẩm này nhắm chính lý nội giáo để khai thông sự bế tắc.

Đại trí thích luận[22] thì uyên bác; Thập nhị môn luận[23] thì cô đọng. Nghiệm xét cả bốn tác phẩm này, quả thật như mặt trời soi tận cõi lòng, không cái gì mà không soi suốt rạng ngời.

Tôi thưởng thức vị ngọt ấy đến đôi tay không rời sách, quên luôn cả sự quê vụng của mình, bèn gởi gắm cõi lòng tỏ ngộ vào một bài tựa; đồng thời tóm tắt phẩm một lên đầu mỗi phẩm. Ấy thế nhưng nào dám giải thích, mà chỉ là bày tỏ nỗi vui mừng với những ai cùng chung chí hướng vậy thôi.

Nguyên Chứng
dịch và chú thích.
Quảng hương Già-lam,

Mùa an cư, Pl. 2527- 1983.

[1] Danh 名 và thật 實 là mối quan hệ giữa lý luận và thực tiễn, giữa ngôn ngữ và thực tại; đây là đề tài quan trọng chung cho các hệ tư tưởng của Trung quốc; nhất là Lão Trang, hệ tư tưởng mà Tăng Duệ chịu ảnh hưởng rất nhiều trước khi biết đến đạo Phật. Trong phần mở đầu của bài tựa này, Tăng Duệ giải quyết những mâu thuẫn tranh luận giữa các hệ tư tưởng Trung quốc về vấn đề Danh – Thật bằng thuyết Nhị đế của Trung luận như được trình bày ở Chương 24 "Quán Tứ Thánh đế."

[2] Huyền giải 懸解, từ của Trang từ, chỉ trạng thái vượt lên tất cả sống và chết, buồn và vui. Trang tử "Dưỡng Sinh Chủ": "Thích lai phu tử thời dã, thích khứ phu tử thuận dã. An thời nhi xử thuận, ai lạc bất năng nhập dã. Cổ giả vị thị đế chi huyền giải."

適來夫子時也適去夫子順也安時而處順哀樂不能入也古者謂是帝之懸解.

Giải thích của Cát tạng (T42n1824_p0002c02), có hai ý nghĩa: (a) Sự tu nhân của Bồ tát đã thành tựu và sự quán chiếu tại Đạo tràng đã được hiển lộ, bấy giờ hoàn toàn vượt ngoài những nỗi buồn vui sống chết; giống như nỗi buồn và nỗi vui không len vào được tâm tư. (b) có trói buộc gọi là huyền (treo) không có trói buộc gọi là giải (cởi). Có trói buộc chỉ cho bị trói buộc vào các thiên chấp đoạn và thường; các kiến chấp khi đã vắng bật được gọi là giải.

[3] Thiên ngộ 偏悟, sự chứng ngộ thiên lệch hay phiến diện, chỉ cho hàng Nhị thừa chứng ngộ sanh không mà không tỏ ngộ được pháp không.

[4] Yêm trí 厭智, trí tuệ do nhàm chán sanh tử với nỗ lực gấp rút để đi vào Niết-bàn vĩnh viễn tịch diệt.

[5] Cạnh giới 耿介, giữ tiết tháo không bị lung lay. Sở từ, "Cửu biện"; "Độc cạnh giới nhị bất tùy hệ, nguyện mộ tiên thánh chi dị giáo"

獨耿介而不隨兮願慕先聖之異教. Cát Tạng (T42n1824_p0003a21): Cạnh giới ở đây có nghĩa là chí tiết 志節; giữ chặt khư sở tri và tự cho là đã rất ráo, không chuyển hướng tiểu tâm về Đại thừa.

[6] Ái tâm 隘心, tâm hạn hẹp như quan ải hiểm yếu. Cát Tạng (T42n1824_p0003b13), dẫn Kinh Thư: "Nhất nhơn thủ ải, vạn phu mạc tiến." 書云。一人守隘萬夫莫進。

[7] Nhị tế 二際; Cát Tạng dẫn Niết bàn: "Sanh tử chi thật tế, cập dữ Niết bàn thật tế." 生死之實際及與涅槃實際。

[8] Hoặc thú chi đồ 惑趣之徒, Cát Tạng (ibid.): hoặc nghĩa là mê hoặc; thú nghĩa là hướng thú. Đây chỉ hàng Tiểu thừa hiểu sai lầm về ý thú sâu xa của Phật.

[9] Huyền chỉ 玄指, nói theo thí dụ "ngón tay chỉ mặt trăng."

[10] Tức hóa 即化. Cát Tạng dẫn chứng Tăng Triệu: "Đạo viển hồ tai, xúc sự tức chân. Thánh viển hồ tai, thể chi tức thần." 道遠乎哉。觸事即真。聖遠乎哉。體之即神 Lại dẫn thêm Tựa Thập nhị môn luận: "Ngộ đại giác ư mộng cảnh, tức bách hoá dĩ an quy." 悟大覺於夢境即百化以安歸 Ở đây, như vậy, tức hóa chỉ cho ý nghĩa tất cả các pháp vốn vô sanh.

[11] Huyền ngộ chi tân 玄悟之實. Từ ngữ này thường chỉ cho các nhà Huyền học Trung quốc chủ yếu là Lão Trang. Ở đây, mượn nó để bao gồm các nhà siêu hình học Ấn độ.

[12] Triều triệt 朝徹, nghĩa đen, thấu triệt chỉ nội trong một buổi mai; ở đây chỉ sự đốn ngộ. Từ ngữ này lấy từ Trang tử, thiên Đại tông sư: "Dĩ sanh ngoại hỷ nhi hậu năng triều triệt. Triều triệt nhi hậu năng kiến độc". 以生外矣而後能朝徹。朝徹而後能見獨. Cát Tạng dẫn Quách Tượng để giải thích: "Khiến sanh tử, vong nội ngoại, hoá nhiên vô trệ, kiến cơ nhi tác, cố vân triều triệt dã." 遺死生亡內外豁然無滯見機而作。故云朝徹也. Sau đó lại giải thích thêm: "Bất sùng triều nhi triệt lý" 不崇朝而徹理, chẳng đầy một buổi mai mà đã thấu triệt lý.

[13] Đãng đãng 蕩蕩, Cát Tạng dẫn KinhThư: "Vương đạo đãng đãng, vô thiên vô đảng."王道蕩蕩無偏無黨.

[14] Xung giai 冲階, Xung tức xung hư; Lão tử: "Đạo xung nhi dụng chi" 道冲而用之. Giai chỉ giai đoạn, ở đây chỉ Bồ tát địa. Bồ tát địa được thành tựu do quán không, do đó gọi là xung giai.

[15] Huyền môn 玄門, mượn từ của Lão Tử: "Huyền chi hựu huyền, chúng diệu chi môn."玄之又玄。眾妙之門.

[16] Trần mai 陳枚, cành cây trụi không lá. Ở đây chỉ hàng phàm phu chưa có một chút Thánh trí.

[17] Khô tụy 枯悴, cây úa, chỉ Nhị thừa với trí tuệ yểm ly sanh tử, thủ chứng tịch diệt.

[18] Xích huyện 赤縣, thường nói là "Thần châu xích huyện" 神洲赤縣 chỉ toàn bộ lãnh thổ Trung quốc.

[19] Hâu khâm 喉衿; Cát Tạng, đây chỉ cho tông chỉ trọng yếu: hâu (cổ họng) chỉ sự trọng yếu bên trong; khâm (vạt áo)... chỉ sự trọng yếu bên ngoài.

[20] Thâm pháp 深法; chỉ cho pháp của Đại thừa.

[21] Bách luận 深法, Đề-bà Bồ tát (Àrya-Deva) tạo, Bà-tâu Khai sỹ (Vasu[bandhu?]-Bodhisattva) giải thích' Hán dịch, Cưu-ma-la-thập; Đại 30, No 1596.

[22] Chỉ Đại trí độ luận, Long Thọ Bồ tát tạo, Cưu-ma-la-thập dịch; Đại 25, No 1509.

[23] Thập nhị môn luận 十二門論, Long Thọ Bồ tát tạo; Cưu-ma-la-thập dịch; Đại 30 No 1568.

*Chân Thành Cảm Tạ Sư Bà Thích Nữ Chân Hiền Đã Trao Tặng
Thư Viện Hoa Sen Cuốn Sách Này Nhân Dịp Ban Biên Tập Đến Thăm
Sư Bà Vào Đầu Xuân Giáp Thân 2004 tại Huế (Tâm Diệu)*

---o0o---

CHƯƠNG I: QUÁN NHÂN DUYÊN[1]

Không sanh cũng không diệt,

Không thường cũng không đoạn,

Không nhất cũng không dị,

Không lai cũng không khứ;

Khéo nói nhân duyên này [2],

Thiện[3] diệt những hí luận.

Con cúi đầu lễ Phật,

Bậc thuyết giáo đệ nhất.

Hỏi: Vì có gì làm luận này?

Đáp: có người nói: “Vạn vật do trời Đại Tự Tại [4] sanh ra”. Có người nói: “Do trời Vi-nộ[5] sinh ra”. Có người nói: “Do sự hòa hiệp mà sanh ra[6]”. Có người nói “Từ thời gian sanh ra.” Có người nói: “Từ thể tánh phát sanh[7]”. Có người nói: “Do sự biến hóa sanh ra”. Có người nói: “Do tự nhiên mà sanh ra”. Có người nói: “Do vi trần mà sanh ra”.

Những thuyết như thế đều sai lầm, rơi vào trong các tà kiến như: Vô nhân, Thường nhân, Đoạn, Thường và chấp đủ các thứ Ngã và Ngã sở, không biết rõ chánh pháp. Đức Thế Tôn muốn đoạn trừ những tà kiến sai lầm như vậy để dẫn đến Chánh Pháp, nên trước hết, đối trong hàng Thanh văn nói pháp Thập nhị Nhân duyên. Lại vì những vị đã tu tập hành trì, tâm trí quảng đại,

có khả năng nhận lãnh thâm pháp; Ngài đem lý Đại Thừa, nói tướng Nhân duyên. Pháp Nhân duyên đó tức là tất cả các pháp đều không Sanh, không Diệt, không Nhất, không Dị, v.v... rất ráo là không, hoàn toàn không hiện hữu. Như trong kinh Bát-nhã ba-la-mật, Phật bảo Ngài Tu-bồ-đề: “Bồ tát khi ngồi ở đạo tràng, quán Thập nhị Nhân duyên cũng như hư không, không cùng tận”. Sau Đức Phật diệt độ 500 năm, trong thời kỳ tượng pháp, căn tánh con người trở thành ám độn, đắm sâu các pháp; đi tìm tướng quyết định nơi mười hai Nhân duyên, 5 âm, 12 nhập, 18 giới. Không hiểu thâm ý của Phật mà chỉ chấp vào văn tự. Nghe kinh Đại thừa nói: “Rất ráo Không”; chẳng biết vì nhân duyên gì mà nói là Không, từ đó phát khởi kiến chấp nghi ngờ rằng: “Nếu tất cả đều rất ráo là Không, làm thế nào phân biệt báo ứng của tội phước v.v...” Và như vậy, không có Thế đế và Đệ nhất nghĩa đế. Chấp thủ tướng Không ấy, khởi lên sự tham trước, ở trong lẽ rất ráo Không ấy mà sinh khởi vô số sai lầm. Vì những lý do đó, nên Ngài Long Thọ làm bộ luận này.

Không sanh cũng không diệt,

Không thường cũng không,

Không nhất cũng không dị,

Không Lai cũng không khứ;

Khéo nói nhân duyên ấy,

Thiện, diệt những hí luận.

Con cúi đầu lễ Phật,

Bậc thuyết giáo đệ nhất.

Với hai bài tụng tán thán Phật. Như vậy là đã nói một cách cô đọng về Đệ nhất nghĩa.

Hỏi: Các Pháp vô lượng, sao chỉ dùng tám điều ấy để phá?

Đáp: Pháp tuy vô lượng, nhưng lược nói tám sự thể cũng gồm phá tất cả Pháp.

Nói là không sanh, bởi vì các luận sư có nhiều chủ trương khác nhau về tướng sanh. Có người nói rằng nhân quả nhất thể; nhân quả dị thể; trong nhân trước có quả; trong nhân trước không quả. Hoặc nói rằng, sanh ra từ chính nó, hoặc sanh từ cái khác, hoặc nói sanh ra từ cả hai; hoặc là có sanh; hoặc nói không có sanh. Những chủ trương về tướng sanh ấy đều không đúng, điều này sau sẽ nói rộng. Vì không thể tìm thấy tính chất cố định của tướng sanh nên nói là Không Sanh. Đã không sanh làm thế nào có hoại diệt. Vì không sanh, không diệt cho nên sáu điều còn lại cũng không.

Hỏi: Không sanh, không diệt đã tổng phá tất cả pháp, sao còn nói chuyện sáu điều?

Đáp: Vì để thành nghĩa bất sanh, bất diệt. Có người không chấp nhận bất sanh bất diệt, nhưng lại tin nhận bất thường, bất đoạn. Nếu thâm tâm đã tin bất thường bất đoạn, thì cũng tức đồng nghĩa bất sanh, bất diệt. Tại sao? Nếu pháp thật sự hiện hữu thì chẳng phải là Không. Trước có nay không tức là đoạn. Như nếu trước có tính cố định, tức là thường. Thế nên nói không thường, không đoạn là dẫn vào ý nghĩa không sanh, không diệt.

Có người tuy nghe các pháp bị bác bỏ bởi bốn trường hợp trên, nhưng lại chứng minh sự tồn tại của các pháp bằng bốn trường hợp khác, và điều này vẫn không đúng. Nếu là nhất thể thì không duyên; dị thể thì chẳng tương tục. Sau sẽ nói rộng, thế nên nói không nhất, cũng không dị.

Có người nghe dùng sáu sự thể này bác bỏ các pháp, nhưng vẫn chứng minh sự tồn tại của các pháp bằng sự đến (lai) và đi (xuất). Nói là đến (lai) nghĩa là các pháp từ Tự Tại Thiên, từ Thể tánh, từ vi trần v.v.. đến. Nói là đi (Xuất) là đi về bốn xứ.

Lại nữa, vạn vật không có sanh. Vì sao? Vì theo cái thấy hiện thực của thế gian, theo cái thấy bằng con mắt của thế gian, thì vào buổi kiếp sơ lúa không sanh. Tại sao? Vì lia hạt lúa của kiếp sơ thì lúa hiện tại không thể có. Nếu lia lúa của kiếp sơ mà có lúa hiện tại thì có sanh; nhưng thật chẳng phải, nên không sanh.

Hỏi: Nếu không sanh thì có diệt?

Đáp: Không diệt. Vì sao? Vì theo cái thấy hiện thực của thế gian vậy. Theo cái thấy bằng con mắt của thế gian thì lúa của kiếp sơ không hoại diệt; nếu nó diệt, lẽ ra nay chẳng có lúa; nhưng thật có lúa, nên không diệt.

Hỏi: Không diệt thì thường?

Đáp: Không thường. Vì sao? Vì theo cái thấy hiện thực của thế gian vậy. Theo cái thấy bằng con mắt của thế gian thì vạn vật không thường, như lúa khi nảy mầm thì hạt giống kia mục rã; thế nên không hường.

Hỏi: Nếu không thường thì đoạn?

Đáp: Không đoạn. Tại sao? Vì theo cái thấy hiện thực của thế gian vậy. Theo cái thấy bằng con mắt của thế gian thì vạn vật chẳng đoạn. Như từ hạt lúa mà có mầm, nên không đoạn; nếu đoạn thì chẳng tương tục.

Hỏi: Như thế vạn vật là Một?

Đáp: Không một. Tại sao? Vì theo cái thấy hiện thực của thế gian vậy. Theo cái thấy bằng con mắt của thế gian vạn vật chẳng phải một. Như lúa không phải mầm; mầm là lúa thì là một. Nhưng thật chẳng phải; thế nên không phải một.

Hỏi: Nếu chẳng phải một thì khác?

Đáp: Không phải khác. Vì sao? Vì theo cái thấy hiện thực của thế gian vậy. Theo cái thấy bằng con mắt của thế gian thì vạn vật chẳng khác. Nếu khác, làm thế nào phân biệt mầm lúa, nhánh lúa, lá lúa, mà không nói: mầm cây, nhánh cây, lá cây v.v.; thế nên không khác.

Hỏi: Nếu không khác thì có đến?

Đáp: Không đến. Tại sao? Vì theo cái thấy hiện thực của thế gian vậy. Theo cái thấy bằng con mắt của thế gian thì vạn vật không đến; như mầm trong hạt lúa không từ đâu đến. Nếu đến, thì mầm phải từ chỗ khác đến; như chim kia đến đậu trên cành cây, nhưng thật không phải nên không đến.

Hỏi: Nếu không đến thì có đi?

Đáp: Không đi. Tại sao? Vì theo cái thấy hiện thực của thế gian vậy. Theo cái thấy bằng con mắt của thế gian thì vạn vật chẳng đi. Nếu có đi thì lẽ ra thấy mầm từ nơi hạt lúa mà đi ra; như con rắn từ hang bò ra, nhưng thật chẳng phải thế, nên không đi.

Hỏi: Ông tuy giải thích nghĩa bất sanh, bất diệt. Nhưng tôi muốn nghe quan điểm của Luận chủ.

Đáp:

Các pháp không tự sanh,

Không từ cái khác sanh,

Từ cả hai, không nhân.

Thế nên biết không sanh[8] [1]

Không tự sanh là vạn vật không từ tự thể phát sanh, phải nhờ các duyên. Lại nữa, nếu từ tự thể sanh ra thì một pháp có hai thể: 1) Sự sanh. 2) Cái sanh. Nếu lia các nhân khác mà từ tự thể sanh thì không nhân, không duyên. Lại nữa, đã sanh rồi lại sanh nữa, sự sanh sẽ vô cùng. Vì tự thể không có nên tha thể cũng không. Tại sao? Có tự nên có tha, nếu không từ tự thể phát sanh cũng chẳng từ tha thể phát sanh. Cộng sanh thì có hai lỗi: tự sanh, tha sanh. Nếu không nhân mà có vạn vật tức là thường; điều ấy không đúng. Không nhân thì không quả. Nếu không có nhân mà có quả thì những người bố thí, trì giới v.v... nên đọa địa ngục, kẻ tạo tội thập ác, ngũ nghịch được sanh thiên đường, vì không nhân vậy.

Lại nữa,

Như tự tánh các pháp,

Không tồn tại trong duyên.

Vì vốn không tự tánh,

Nên tha tánh cũng không[9] [2]

Tự tánh của các pháp không có trong các duyên; chỉ do các duyên hòa hiệp mà có được tên gọi. Tự tánh tức là tự thể. Trong các duyên, chẳng có tự tánh. Tự tánh không, nên chẳng tự phát sanh. Tự tánh không thì tha tánh cũng không. Vì sao? Do tự tánh mà có tha tánh. Tha tánh đối với tha thể cũng là tự tánh. Nếu phá hủy tự tánh tức hủy phá tha tánh. Thế nên, không phải từ tha tánh sanh ra. Nếu phá tự tánh, tha tánh tức phá hủy nghĩa cộng tánh.

Nếu nói không nhân, thì có lỗi lớn. Có nhân mà còn bị phá huống hồ không nhân.

Trong bốn trường hợp ấy không tìm thấy có sự sanh, thế nên không sanh.

Hỏi: Các nhà A-tì-đàm nói: “Các Pháp do bốn duyên mà phát sanh.” Tại sao nói không sanh? Bốn duyên như thế nào?

Nhân duyên, thứ đệ duyên,

Duyên duyên, tăng thượng duyên;

Bốn duyên sanh các pháp,

Không có duyên thứ năm[10] [3]

Tất cả các duyên được biết đến đều thu tóm trong bốn duyên; do bốn duyên này mà muôn vật được phát sanh.

Nhân duyên[11], chỉ tất cả các pháp hữu vi.

Thứ đệ duyên[12]; trừ tâm và tâm sở ở sát na tối hậu của A-la-hán thuộc quá khứ và hiện tại, còn lại các tâm và tâm sở thuộc quá khứ khác.

Duyên duyên[13] và tăng thượng duyên[14], chỉ tất cả các pháp.

Quả là từ duyên sanh,

Hay là phi duyên sanh?

Chính duyên ấy có quả,

Hay là Duyên không quả?[15]. [4]

Nếu nói có quả, thì quả ấy từ duyên phát sanh hay từ phi duyên phát sanh? Nếu nói có duyên thì chính duyên ấy có quả hay là không quả? Cả hai trường hợp đều chẳng đúng. Tại sao?

Quả sanh do pháp ấy,

Pháp ấy gọi là duyên.

Nếu quả ấy chưa sanh,

Sao không nói phi duyên? [5]

Các duyên không có tính chất quyết định. Vì sao? Nếu quả chưa phát sanh, lúc ấy không gọi là duyên; chỉ khi con mắt thấy từ duyên phát sanh quả mới gọi nó là duyên. Duyên thể tự thành là do quả thể; vì quả có sau. duyên có trước. Nếu chưa có quả, đâu được gọi duyên. Như chiếc bình là do đất, nước phối hợp mà phát sanh; thấy bình thì biết đất, nước v.v... là duyên của bình. Nếu bình khi chưa có, sao không nói đất, nước v.v... là phi duyên? Thế nên quả không từ duyên phát sanh. Từ duyên mà nó còn chẳng sanh hướng là từ phi duyên.

Lại nữa:

Quả trước ở trong duyên,

Có, không đều bất thành.

Trước không, duyên cái gì?

Trước có, cần gì duyên?[16]. [6]

Trong duyên, trước không có quả, cũng chẳng phải không quả. Nếu trước có quả, không gọi là duyên. Vì quả trước đã có. Nếu trước không quả cũng chẳng là duyên; vì không phát sanh vật khác.

Hỏi: Đã tổng phá nhân duyên. Nay muốn nghe mỗi phá các duyên.

Đáp:

Như quả không có sanh[17],

Cũng chẳng phải không sanh,

Chẳng phải có không sanh,

Sao được nói có duyên?[18] [7]

Nếu duyên có thể phát sanh quả thì có ba trường hợp: Có, không, hoặc vừa có vừa không. Như bài tụng trước đã nói; trong duyên, nếu trước có quả thì không nên nói sanh; vì trước đã có. Nếu trước không quả cũng chẳng được

nói sanh, vì trước không có; và trong trường hợp đó duyên hay phi duyên đều như nhau. Vừa có vừa không cũng không sanh; vừa có vừa không là nữa có nữa không, cả hai đều lỗi. Lại có và không trái ngược. Không và có trái ngược nhau, thì làm thế nào một pháp có thể có cùng hai tướng ấy? Như thế, trong ba trường hợp không thể tìm thấy có tướng sanh của quả, làm sao nói có nhân duyên?

Về Thứ đệ duyên:

Quả nếu khi chưa sanh,

Thì không thể có diệt.

Pháp diệt, làm sao duyên,

Nên không thứ đệ duyên. [8]

Các tâm vương, tâm sở pháp, trong ba thời tiếp nối sanh khởi. Tâm sở pháp hiện tại hủy diệt làm thứ đệ duyên cho tâm và tâm sở pháp vị lai. Nhưng pháp vị lai chưa sanh thì chúng làm thứ đệ duyên cho cái gì? Nếu pháp vị lai đã có, tức đã phát sanh thì cần gì thứ đệ duyên? Tâm và tâm sở hiện tại thì niệm niệm liên tục chẳng đình trú[19]. Nếu không đình trú, thì thế nào có thể làm thứ đệ duyên? Nếu có đình trú thì chẳng phải pháp hữu vi. Vì sao? Tất cả pháp hữu vi thường là diệt tướng. Nếu đã hủy diệt thì không thể làm thứ đệ duyên cho cái gì cả. Nếu nói pháp đã hủy diệt nhưng vẫn tồn tại thì tức là thường; đã thường thì chẳng có tội phúc v.v... Hoặc nói rằng ngay khi đang diệt, nó có thể làm thứ đệ duyên; nhưng đang diệt có nghĩa là vừa đã diệt, vừa chưa diệt chứ không có pháp thứ ba nào khác được gọi là cái đang diệt. Lại nữa, Đức Thế Tôn dạy: “Tất cả Pháp hữu vi niệm niệm hủy diệt, không có chừng khoảng một niệm đình trú”, làm sao nói pháp hiện tại có sự kiện sắp diệt và sắp chưa diệt? Nếu ông nói rằng trong một niệm không có cái sắp diệt và chưa sắp diệt[20], như vậy là tự bác bỏ chủ trương của mình. Vì trong A-tì-đàm của ông có nói rằng: “Có pháp đã diệt và pháp không diệt; có pháp sắp diệt, và pháp không sắp diệt.” Pháp sắp diệt là pháp hiện tại sắp muốn hủy diệt. Pháp không sắp diệt là trừ pháp hiện tại sắp muốn hủy diệt; còn lại các pháp khác thuộc hiện tại và các pháp thuộc quá khứ, vị lai và vô vi, đó là những pháp không sắp diệt. Cho nên, không có thứ đệ duyên.

Về duyên duyên[21]:

Pháp chân thật vi diệu[22],

Như Chư Phật đã nói:

Đó là pháp không duyên,

Vậy đâu có duyên duyên.[23] [9]

Đức Phật dạy, trong các pháp Đại thừa, những gì hoặc có sắc, hoặc không sắc, hữu hình, vô hình, hữu lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi. Những pháp tướng ấy nhập pháp tánh. Tất cả đều Không, không tướng, không duyên. Ví như dòng sông chảy vào biển, dòng làm một vị. Thật Pháp có thể tin nhưng được nói ra theo cơ nghi nên không thể cho là thật. Do đó, không có sở duyên duyên.

Về Tăng thượng duyên:

Các pháp không tự tánh,

Nên không có tướng có.[24]

Nói rằng: “Cái này có,

Nên kia có.”[25] Không đúng. [10]

Kinh nói về Mười hai nhân duyên rằng “Cái này có, cho nên cái kia có.” Điều ấy không đúng. Tại sao? Vì vạn pháp từ các duyên phát sanh, cho nên tự nó không có định tánh. Không có định tánh, do đó không có tướng có. Tướng có không có làm sao có thể nói: “Cái này có, cho nên cái kia có.” Do đó, không có tăng thượng duyên. Đức Thế Tôn tùy theo sự phân biệt có và không của phàm phu mà thuyết pháp.

Lại nữa:

Trong nhân duyên riêng, chung[26],

Không thể tìm thấy quả.

Trong nhân duyên nếu không,

Làm sao từ duyên khởi? [11]

Chúng là chỉ cho sự tập hợp của các duyên, trong đó không có quả. Riêng là chỉ cho từng nhân duyên riêng biệt, trong đó cũng chẳng có quả. Nếu trong

nhân duyên chung và riêng mà không quả, làm thế nào nói quả từ nhân duyên phát sanh?

Lại nữa:

Nếu nói duyên không quả,

Mà từ duyên phát sanh;

Quả ấy sao chẳng từ

Trong phi duyên phát xuất? [12]

Nếu không thể tìm thấy quả trong nhân duyên, thì tại sao nó không xuất hiện từ cái phi duyên? Như trong đất bùn, không có bình, thì tại sao bình không xuất hiện từ sữa?

Lại nữa:

Nếu quả từ duyên sanh;

Duyên ấy không tự tánh.[27]

Từ vô tự tánh sanh,

Sao được từ duyên sanh. [13]

Quả chẳng từ duyên sanh,

Không từ phi duyên sanh.

Vì quả vốn không có,

Duyên, phi duyên cũng không [14]

Quả từ các duyên phát sanh. Duyên ấy không có tính cố định. Nếu không có tự tính thì không có pháp; không có pháp làm thế nào có thể phát sanh? Thế nên quả không từ duyên sanh.

Không từ duyên sanh tức là phủ định duyên, nên nói là phi duyên. Thật ra, chẳng có pháp phi duyên. Thế nên, không từ phi duyên mà sanh. Nếu nó không sanh khởi từ hai trường hợp đó, thế thì quả không có. Không có quả,

do đó duyên và phi duyên cũng không.

[1] Nhân duyên, hay duyên, Skt. pratyaya: điều kiện quan hệ. Cần phân biệt với nhân duyên chỉ hai yếu tố nhân (hetu:nguyên nhân) và duyên (pratyaya).TS

[2] Trong bản Skt., các từ bát bát, duyên khởi (pratityasamutpàdam), diệt hý luận (prapañcopazamam) và thiện (zivam) là những từ đồng cách, do đó được hiểu là đồng nghĩa, và cùng chỉ chung một thực tại. TS

[3] Thiện, trong các giải thích Hán đều hiểu là trạng từ, do đó thiện diệt... được giải thích là “diệt trừ một cách khéo léo, toàn thiện.” Thiện trong bản Sanskrit là ziva: an ổn, cát tường, tịch tĩnh... Giải thích của Prasannapàda: sarvaprapañcopamazivalakwaiaur nirvàiaur... “các phẩm tính diệt hý luận, an ổn (ziva), chỉ cho Niết-bàn.” TS

[4] Đại Tự Tại thiên, hay Ma-hê-thủ-la thiên (Skt. Mahezvara), biệt danh của Ziva (Thần Thấp-bà), Thượng đế, hay Thần sáng tạo thế giới, vạn vật; một chi phái tín ngưỡng thuộc Ấn độ giáo.

[5] Vi-nữ thiên (Viwiiu), Thượng đế, hay Thần sáng tạo. Nguyên là thần Mặt trời. Cùng với Brahman, và Ziva, hợp thành Tam vị nhất thể (trimurti) hay Chúa Ba ngôi của Ấn độ giáo. TS

[6] Cát Tạng, Trung quán luận sớ (Đại 42, tr. 15a): dẫn Đề-bà, “Có một phái ngoại đạo chủ trương trước khi có loài người, tồn tại một người nam và một người nữ. Từ hai người này sinh ra vạn vật; do đó nói là sinh từ sự hòa hiệp.” Bản Skt., Akutobhaya (Vô úy luận): izvarapuruwobhaya-..., “từ Chúa trời, từ Linh hồn nguyên thủy, từ cả hai...” TS

[7] Cát Tạng, sđd. : chủ trương của phái Minh sơ. Thế giới khởi nguyên từ sự tối tăm mê muội. Chủ trương này liên hệ với thuyết Prakfti của Số luận (Sankhya). TS

[8] Ngài Long Thọ Bồ tát muốn chúng ta nhận định lại hoặc hiểu thêm về lý nhân duyên sanh một cách hữu lý, không rơi vào thiên kiến, mê chấp, cố định. Phật Pháp là bất định pháp. Nó phải được thể hiện qua thời gian, không gian, tùy căn cơ của mỗi từng lớp nhân sanh, trình độ trí thức hay kém trí thức. Bệnh trầm trọng của nhân loại chúng sanh là bệnh thiên kiến, cố

chấp; các pháp thường tồn, đoạn diệt, hay là do Thượng đế, Phạm Thiên sáng tạo v.v.... chính nguyên nhân cố chấp làm trở ngại con đường khai phóng tự tại giải thoát. Cố chấp là không có tinh thần uyển chuyển, mở tầm mắt, tâm hồn khoáng đại, để nhận lãnh và quan sát cùng tận chân lý phổ quát, toàn diện. Nói rằng các pháp có nhân duyên sanh; sự thật ngày nay không ai còn nghĩ rằng sự vật trong vũ trụ này là từ vô nhân hay ngẫu nhiên có, mà không phải từ nhiều nhân tố, phương tiện điều kiện hợp thành, như cái bàn, cái ghế. Ngay bản thân chúng ta, cũng do nhiều nhân tố hợp thành... Nhưng chúng ta đừng khẳng định rằng tất cả đều do nhân duyên sanh mà cố chấp nhân duyên.

[9] Các pháp do nhân duyên sanh là chính nó không có tự tánh. Tự tánh là chỉ bản thể thường trú mà Long Thọ Bồ Tát gọi là Zunya, tánh chân không. Bản thể này không phải từ nhân duyên hay phi nhân duyên. Do đó tự tánh bản thể chân không là tánh bất sanh bất diệt...

[10] Nhưng nếu chúng ta quan niệm rằng, ngoài pháp nhân duyên sanh có một tự tánh thường trú khác, thuộc phi nhân duyên, quan niệm như thế cũng là sai lầm thiên kiến. Còn có quan niệm về hữu nhân duyên, phi nhân duyên v.v... là còn các biến chấp trước có không.

[11] Nhân duyên (hetu-pratyaya), điều kiện để sanh là nguyên nhân trực tiếp. Không nên nhầm với từ nhân duyên trong đề của chương. TS

[12] Thứ đệ duyên, cũng gọi là đẳng vô gián duyên (samanantara-pratyaya), điều kiện để phát sanh là sự tiếp nối liên tục. TS

[13] Duyên duyên, hay sở duyên duyên (àlambana-pratyaya), điều kiện để thức sanh khởi là đối tượng để thức bám vào. TS

[14] Tăng thượng duyên (adhipati-pratyaya), điều kiện là những tác động gián tiếp (của môi trường). TS

[15] Chúng ta thường hiểu quả là từ nhân duyên sanh ra. Như thế với nhân giống nhau hay khác? Theo quan niệm rằng quả không khác nhân, bởi nhân sanh ra quả. “Nhân nào quả ấy” quan niệm như thế không phải sai, song không phải hoàn toàn đúng. Bởi vì, nếu quả giống nhân, nhân quả không khác, như vậy người ta đặt danh từ nhân quả làm gì? Nhân quả không khác, có nghĩa nhân tức là quả, quả tức là nhân. Và như thế nhân quả là một. Khi nói nhân trong ấy đã có quả thì không cần nói quả của nhân, thêm thừa.

[16] Như nếu nói quả khác với nhân. Điều này cũng không đúng. Nhân khác, quả khác thì cũng như nói hạt mang cầu (nhân) sanh ra trái mít (quả). Quan niệm trong nhân đã có quả, trong nhân không có quả, quả chẳng phải là nhân duyên, hữu quả, vô quả, phi nhân, phi quả... là quan niệm còn trong tư tưởng lẫn quần. Thấu triệt chân lý Phật giáo là người phải nhận định phân minh các nghĩa hẹp, nghĩa rộng, sự lý và tương đối tuyệt đối dung hòa không gian thời gian, tùy duyên bất biến, bất biến tùy duyên.

[17] Hán: phi hữu sanh, nên hiểu là không hiện hữu hay không tồn tại; Skt. na san... TS

[18] Bài tụng này phê phán khái niệm “nhân” hay nguyên nhân (hetu), tức duyên thứ nhất trong bốn duyên. Nhưng theo Cát Tạng, cả 4 bài tụng trên đều nhằm phê phán về nhân duyên; 3 bài kế tiếp, phê phán 3 duyên còn lại. TS

[19] Cát Tạng, Trung quán luận số 3 (Đại 30, tr. 49b): Trong Thượng tọa bộ, có một Luận sư chủ trương (đây chỉ Ttheravàda-Pali) rằng sắc pháp diệt ngay khi vừa sanh, nhưng tâm pháp tồn tại trong 15 sát-na mới diệt. TS

[20] Hán: dục diệt, vị dục diệt. Luận số của Cát Tạng đọc là dục diệt bất dục diệt, và giải thích: “ dục diệt, chỉ phần sắp diệt trong hiện tại.; bất dục diệt, chỉ phần bắt đầu sanh trong hiện tại.” (Trung quán luận số 3, Đại 30, tr. 50a). TS

[21] Phân biệt hai từ duyên đồng âm nhưng khác nghĩa. Từ duyên trước, Skt. àlambana, sự (hay cái, đề) vin vào, bám vào. Từ duyên sau, Skt. pratyaya, điều kiện cần có để phát sanh. TS

[22] Từ Skt. trong bản La-thập đọc là sad- dharma (chân thật vi diệu pháp. Các bản Sanskrit hiện có đều đọc là san dharma (pháp đang tồn tại). TS

[23] Chính thế, Bồ tát Long Thọ áp dụng luận cứ uyển chuyển bằng học thuyết “Tánh Không” trong Trung Quán luận, bắt đầu bằng nguyên lý nhân duyên sanh. Vì đây là đầu mối đưa đến diệt vọng chấp và giải thoát toàn diện, giác ngộ viên mãn qua lý Trung đạo Đệ nhất nghĩa đế.

[24] Tham chiếu bản Skt.: bhàvànàur nihīsvabhàvànàur na sattà vidyate yatahī, “vì không thể nhận thức được sự hiện hữu của những hữu thể vốn không tự hữu.”

[25] Tóm tắt phát biểu về duyên khởi của Phật: thử hữu cố bỉ hữu, thử sanh cố bỉ sanh... (asmin satidau bhavati). TS

[66] Hán: lược quảng nhân duyên trung; tham chiếu bản Skt.: (...) vyastasamastewu pratyayewv-..., “trong các điều kiện bị tách rời hay được kết hợp.” TS

[27] Tham chiếu Skt.: phala □ ca pratyayamayau pratyatàz càsvayammayàh, “kết quả là cái được tác thành bởi duyên (điều kiện); nhưng các duyên lại là những cái không tự tác thành.”

---o0o---

CHƯƠNG II: QUÁN KHỨ' LAI[1]

Hỏi: Theo cái thấy bằng con mắt của thế gian, có tác động trong ba thời, tức là cái đã đi cái chưa đi; và cái đang đi[2]. Vì có tác động nên biết có các Pháp.

Đáp:

1) Cái đã đi không đi.

Chưa đi cũng không đi.

Ngoài cái đã và chưa,

Đang đi cũng chẳng đi.[3]

Cái đã đi không đi, vì đã đi. Nếu lìa sự đi mà có tác nghiệp đi[4] thì không đúng. Cái chưa đi cũng không đi, vì sự kiện đi[5] chưa có. Cái đang đi có nghĩa một nửa đi, nửa chưa đi; vì nó không ngoài đã đi và chưa đi.

Hỏi:

2) Có đi trong cử động[6];

Trong ấy có đang đi,

Chứ không phải đã, chưa,

Vậy đang đi có đi[7].

Tùy theo chỗ nào có tác nghiệp thì chỗ ấy có sự kiện đi. Theo cái thấy của con mắt, có tác nghiệp trong khi đang đi. Trong cái đã đi thì tác nghiệp đã diệt; trong cái chưa đi thì chưa có tác nghiệp. Thế nên biết trong khi đang đi có sự đi.

Đáp:

3) Làm sao khi đang đi,

Mà có sự kiện đi[8]?

Nếu là sự kiện đi,

Cái đang đi không thể.

Cái đang đi có sự kiện đi, điều này không đúng. Vì sao? Là sự kiện đi không có cái đang đi. Nếu là sự kiện đi mà có cái đang đi[9] thì mới có thể nói trong cái đang đi có sự kiện đi, cũng như trong đĩa kia có trái cây[10].

Lại nữa:

4) Nếu nói đang đi đi,

Nói như vậy là sai.

Là đi, có đang đi,

Đang đi, đi một mình[11].

Nếu nói rằng không có sự kiện đi trong cái đã đi và chưa đi, nhưng cái đang đi thật sự có đi[12]; nói như vậy là sai. Nếu là sự kiện đi mà có cái đang đi thì không cần đến sự làm nhân cho nhau. Tại sao? Nếu nói cái đang đi có sự kiện đi, như vậy là có hai sự đi. Nhưng sự thật không như vậy. Do đó không thể nói là sự kiện đi có cái đang đi.

Lại nữa:

5) Nếu đang đi có đi[13];

Thì có hai sự đi:

Một là cái đang đi,

Hai, sự đi đang đi[14]

Nếu nói cái đang đi có sự đi, nói như vậy là sai lầm ở chỗ có hai sự đi: một là do sự kiện đi mà có cái đang đi, hai là trong cái đang đi có sự kiện đi.

Hỏi: Nếu có hai sự đi có lỗi gì?

Đáp:

6) Có hai sự kiện đi,

Thì có hai người đi[15].

Vì lia người đi ra,

Sự đi không thể được.

Nếu có hai sự kiện đi, tức có hai người đi. Vì sao? Do sự kiện đi mà có người đi. Một người mà có hai sự kiện đi và hai người đi thì chẳng đúng. Thế nên cái đang đi cũng không đi.

Hỏi : Lia người đi không có sự kiện đi, thì có thể đúng. Nhưng nay trong ba thời quyết định có người đi.

Đáp:

7) Nếu lia người đi ra,

Sự đi chẳng thể được.

Vì chẳng có sự đi;

Làm gì có người đi?

Nếu lia người đi; sự kiện đi chẳng thể được. Nay làm thế nào trong sự kiện không đi mà nói rằng ba thời quyết định có người đi?

Lại nữa:

8) Người đi thì không đi,

Người không đi chẳng đi.

Lìa người đi, chẳng đi,

Không người đi thứ ba.

Không có người đi, vì sao? Nếu có người đi thì có hai trường hợp: hoặc là người đi, hoặc là người không đi. Ngoài hai người này, chẳng có người thứ ba.

Hỏi: Nếu người đi có đi thì có lỗi gì?

Đáp:

9) Nếu nói người đi đi;

Làm gì có nghĩa này.

Nếu lìa sự đi ra,

Người đi, không thể được.

Nếu nói, quyết định có người đi thực hiện sự kiện đi; nói thể thì không đúng. Tại sao? Vì lìa sự kiện đi, người đi không thể được. Nếu lìa người đi mà quyết định có sự kiện đi thì người đi mới có thể thực hiện sự kiện đi, nhưng sự thật chẳng phải vậy.

Lại nữa:

10) Nếu người đi có đi,

Thì có hai thứ đi

Một là người đi đi,

Hai là cái đi đi.

Nếu nói người đi thực hiện sự kiện đi thì có hai lỗi, là trong một người đi mà có hai sự đi: Một là do sự kiện đi tự thành người đi, hai do người đi tự thành sự kiện đi. Người đi đã tự thành rồi, sau mới thực hiện sự đi. Điều ấy không đúng, thế nên trong 3 thời quyết định có người đi dùng cái đi, chẳng đúng.

Lại nữa:

11) Nếu nói người đi đi,

Nói vậy là sai lầm.

Là đi có người đi.

Người đi có sự đi.

Nếu nói người đi thực hiện sự kiện đi thì có lỗi: là sự kiện đi có người đi. Tại sao? Nói rằng người đi thực hiện sự kiện đi; thế là người đi có trước, sau mới có sự kiện đi. Nhưng điều đó không hợp lý. Ba thời không có người đi. Lại nữa, nếu quyết định có sự đi và người đi thì phải có sự cất bước đầu tiên nhưng trong ba thời không tìm thấy có sự cất bước. Vì sao?

12) Đã đi chẳng cất bước[16];

Chưa đi không cất bước;

Đang đi không cất bước;

Cất bước vào lúc nào?

Vì sao trong ba thời không có sự cất bước?

13) Trong khi chưa cất bước[17],

Không đang đi, đã đi.

Hai sự ấy mới cất,

Chưa đi đâu cất bước?

14) Không đã đi, chưa đi,

Cũng là không đang đi,

Tất cả chẳng cất bước,

Vậy sao lại phân biệt.

Nếu một người chưa cất bước thì không đang đi, cũng không đã đi. Nếu có sự cất bước, thì chỉ có trong hai trường hợp: Trong đã đi và đang đi. Nhưng

cả hai đều chẳng đúng. Còn khi chưa đi thì vì chưa có sự cất bước, do đó trong trường hợp chưa đi làm gì có cất bước, không có sự cất bước cho nên không có sự đi. Không có sự đi, nên chẳng có người đi. Vậy làm thế nào có sự đã đi, chưa đi và đang đi?

Hỏi: Nếu không có sự đi, không có người đi, thì có sự đứng, người đứng?

Đáp:

15) Người đi thì chẳng đứng[18],

Người không đi chẳng đứng.

Ngoài người đi, không đi,

Người thứ ba nào đứng?

Nếu nói có sự đứng, có người đứng, thì phải nói người đi ấy đứng hay là người không đi ấy đứng? Lìa hai trường hợp này ra mà có người thứ ba đứng thì điều đó chẳng đúng.

Người đi mà không đứng là vì sự đi chưa chấm dứt. Ngược lại đi gọi là đứng. Người không đi cũng chẳng đứng. Tại sao? Như sự kiện đi chấm dứt mới có đứng; không đi thì chẳng đứng. Lìa cái người đi và cái người không đi, không có người thứ ba nào đứng. Nếu có người thứ ba nào đứng thì người ấy chỉ có thể là người đi hay người không đi. Vì thế, không thể nói người đi nào đó đứng.

Lại nữa:

16) Người đi mà là đứng.

Làm gì có nghĩa này;

Nếu lìa sự kiện đi,

Người đi chẳng thể có[19].

Ông nói rằng: “Người đi ấy đứng” điều này không đúng. Vì sao? Lìa sự kiện đi, người đi chẳng thể có. Nếu người đi ở trong tình trạng đi, thì làm thế nào có thể đứng? Đi và đứng trái hẳn nhau vậy.

Lại nữa:

17) Chưa đi thì không đứng;

Đang đi cũng chẳng đứng;

Mọi biến hành, đình chỉ,

Đều cùng nghĩa sự đi.

Nếu nói người đi có đứng thì người này phải đứng ở trong ba trường hợp đã đi, chưa đi và đang đi. Nhưng cả ba trường hợp chẳng có đứng. Thế nên ông nói người đi có đứng là không đứng. Cũng như sự bác bỏ sự kiện đi và sự kiện đứng, sự bác bỏ các sự kiện biến hành và đình chỉ cũng giống như vậy. Sự biến hành là như từ hạt giống lúa tương tục đến khi nảy mầm đâm chồi, trổ lá v.v... Sự đình chỉ chỉ là hạt giống lúa mục rã, thì mầm, nhánh, lá cũng rã. Sự tương tục là sự biến hành. Sự gián đoạn là sự đình chỉ.

Lại như duyên vô minh mà có các hành cho đến lão tử, thì gọi là hành[20]. Vô minh diệt nên các hành diệt v.v... gọi là chỉ.

Hỏi: Ông tuy bằng mọi cách bác bỏ sự đi, người đi; sự đứng, người đứng. Mà theo cái thấy của con mắt thì vẫn có sự đi, đứng.

Đáp: Cái thấy của con mắt thật chẳng thể tin. Nếu thật có sự đi, người đi, thì do một pháp thành hay hai pháp thành tựu? Cả hai đều có lỗi. Vì sao?

18) Sự đi tức người đi,

Điều ấy thì không đứng.

Sự đi khác người đi,

Điều ấy cũng chẳng đứng.

Nếu sự kiện đi và người đi là một thì không đứng, mà khác cũng chẳng đứng.

Hỏi: Một và khác có lỗi gì?

Đáp:

19) Nếu nói sự kiện đi,
Cũng chính là người đi.
Tác giả và tác nghiệp,
Cả hai phải là một.

20) Nếu nói sự kiện đi,
Có khác với người đi.
Là người đi có đi,
Là đi, có người đi.

Cả hai trường hợp như vậy đều có lỗi, tại sao? Nếu sự kiện đi tức là người đi, thế là thác loạn phá hủy nhân duyên. Do sự đi mà có người đi; như người đi mới có sự đi. Lại sự đi là pháp, người đi là nhân. Nhân thì vốn thường, mà pháp thì vốn vô thường. Nếu cả hai là một thì cả hai hoặc đều là thường, hoặc đều là vô thường. Nếu cả hai là một thì có những lỗi như thế. Nếu chúng khác nhau thì sẽ có sự mâu thuẫn, chưa có sự kiện đi mà lại có người đi, chưa có người đi mà lại có sự kiện đi. Chúng chẳng có quan hệ nhau. Như vậy, sự kiện này chấm dứt mà sự kiện kia vẫn tồn tại. Trong trường hợp chúng khác nhau cũng có lỗi như thế.

Lại nữa:

21) Sự đi và người đi,
Dù một hay dù khác,
Cả hai đều bất thành,
Trường hợp nào chứng thành.

Nếu người đi và sự kiện đi được chứng thành rằng chúng là một, hay được chứng thành rằng khác. Cả hai trường hợp đều không thể. Ở trên đã nói chẳng có sự kiện thứ ba nào được chứng thành. Nếu nói có tụ thành thì phải nói rằng: Đó chỉ là do nhân duyên. Ở đây cần nói thêm về không có sự đi và không có người đi.

22) Nhơn đi biết người đi,

Không cần sự đi đó.

Trước chẳng có sự đi,

Nên không người đi đi.

Với sự kiện đi nào mà người đi được biết đến thì chính người đi ấy chẳng thể thực hiện sự đi ấy. Vì sao? Vì khi mà sự kiện đi chưa có, thì không có người đi, cũng không có cái đang đi, đã đi và sẽ đi. Ở đây không phải như trường hợp trước tiên có con người, có thành ấp rồi mới có sự đi đến. Bởi vì, ở đây người đi được chứng minh do sự kiện đi, và sự kiện đi được chứng thành do bởi người đi.

Lại nữa:

23) Nhơn đi biết người đi,

(Người đi) không cần sự đi khác.

Vì trong một người đi,

Không có hai sự đi.[21]

Với sự kiện đi nào mà người đi được biết đến, thì người đi ấy không thể thực hiện sự đi khác. Tại sao? Trong một người đi không thể có hai sự kiện đi.

24) Người đi quyết định có,

Không dùng ba sự đi.

Người đi không quyết định,

Cũng không ba sự đi.

25) Sự đi định, không định,

Người đi chẳng dùng ba.

Nên sự đi, người đi,

Chỗ đi đến đều không.

Quyết định có nghĩa là vốn thật có, chẳng như sự kiện đi mà phát sanh. Sự kiện đi là sự cử động của thân. Ba sự đi là cái đã đi, chưa đi và đang đi. Nếu người đi quyết định có, thì là sự kiện đi mà có người đi; chứ không thể có sự đứng. Do đó, người đi quyết định có, thì nó không thể thực hiện ba sự đi.

Giả sử người đi không quyết định có. Không quyết định nghĩa là vốn thật sự không có. Nhưng như sự kiện đi mà có thể nói đến người đi. Vì không có sự kiện đi nên người đi mà không thực có thì không thể thực hiện ba sự đi. Như sự kiện đi mà có người đi. Nếu trước tiên không có sự kiện đi thì chẳng có người đi; làm sao có thể nói: người đi không quyết định có mà có thể thực hiện ba sự đi? Như trường hợp người đi, sự kiện đi cũng thế. Nếu trước là người đi mà quyết định có sự kiện đi thì không do người đi mà có sự kiện đi. Thế nên người đi chẳng thể thực hiện ba sự kiện đi. Nếu quyết định không có sự kiện đi thì cần gì đến người đi. Như thế, suy nghĩ quan sát: sự kiện đi, người đi, chỗ đi đến đều do tương quan mà tụ thành. Như sự kiện đi mà có người đi, do có người đi nên có sự kiện đi, như hai sự thể này mà có chỗ đi đến, chứ chẳng thể nói: Quyết định có hay quyết định không.

Thế nên, quyết định biết ba pháp hư vọng không thật, chỉ có giả danh, như huyền như hóa.

[1] Chương này không dễ nắm bắt với những vị chưa làm quen với ngữ pháp Sanskrit; vì những phân tích về sự thành lập các từ ngữ và quan hệ giữa các từ ngữ đều dựa trên các quy luật ngữ pháp Sanskrit rất phức tạp. Một số chú thích Skt. sẽ cần thiết. TS

[2] Hán: dĩ khứ, vị khứ, khứ thời; Skt. gata (quá khứ phân từ của động GAM: đi); agata (phủ định của gata), gamyamàna (hiện tại phân từ thụ động của GAM). Ts

[3] Quán khứ lai là thảo luận về thời gian và vị trí di dịch của sự vật, khứ nghĩa là đi (Skt. gata), chỉ thời gian đi qua. Lai là đến (Skt. àgata) là nói thời gian đến. Thời gian chia làm 3 giai đoạn: quá khứ hiện tại và vị lai. Làm thế nào người ta minh định thật tại môi giới giữa thời gian quá khứ và thời gian vị lai, nghĩa là ranh giới thời gian đã qua và thời gian chưa đến (dĩ khứ, vị

lai)? Thời gian khoảng giữa, đã đi (dĩ khứ) và chưa đến (vị lai), phải chăng đó gọi là hiện tại? Đây là vấn đề được Ngài Long Thọ đưa ra thảo luận.

Trong bài tụng 17, 18 và 19, Bồ tát Long Thọ đưa ra những nghi vấn về dĩ khứ, vị khứ và khứ thời (lúc chuyển động đi). Dĩ khứ là chỉ động tác đã đi, vị khứ là chỉ động tác chưa đi, khứ thời là chỉ động tác đang lúc chuyển động. Nếu đã đi tức là nói đến động tác đã đi rồi (dĩ khứ). Đi rồi đâu còn gì nữa mà nói có đi (hữu khứ). Còn chưa đi (vị khứ) là nói chưa có sự động tác di dịch, thì không thể nói rằng có đi. Ngoài cái đi và chưa đi mà có cái lúc đi (khứ thời) là không đúng. Vì khứ thời là chỉ lúc động tác. Dĩ khứ và vị khứ không có thì chính khứ thời cũng không thể có được. Do đó, từ câu 20, 21 Long Thọ Bồ Tát nhấn mạnh giải bày cái lầm lỗi ấy.

[4] Hán: khứ nghiệp; Skt. gata-karma, hành động đi (vận chuyển). TS

[5] Hán: khứ pháp; Skt. gata-dharma= gati, danh từ được lập từ động từ GAM để chỉ trạng thái. Hán cũng dịch là thú trong từ lục thú tức sáu nẻo luân hồi. TS

[6] Hán: động xứ; Skt. cewia: sự cử động tay chân; sự vận động, hành động. TS

[7] Hán: khứ thời khứ; Skt.: gamyamàne gatis, “có sự đi trong sự đang đi.” Chủ thể đi được chứng minh bằng hành vi đang đi. TS

[8] Hán: khứ pháp ở đây, Skt.: gamana, chỉ tác động đi; không đồng nhất với khứ pháp trong bài tụng 2 ở trên, mà Skt. là gati, chỉ trạng thái vận động. TS

[9] Tham chiếu Skt.: gamyamànam agamanau, “tác động không đi trong hiện tại đang đi.” Cấu trúc ngữ pháp của luận lý ở đây khá tế nhị. Hiện tại phân từ thụ động gamyamàna (đang đi) và danh từ chỉ hành động agamana đều đồng cách, cho thấy phát biểu tuy hợp quy tắc theo ngữ pháp nhưng tự mâu thuẫn trong khái niệm. TS

[10] Theo thí dụ này thì quan hệ đồng cách (xem cht. 4 trên) được giải thích là quan hệ môi trường hay sở y (đệ thất chuyển thành). TS

[11] Tham chiếu Skt.: (...) gamyamànau hi gamyate, phân từ hiện tại (gamyamànau) làm chủ từ cho động từ chia ở thể thụ động (gamyate), thì hiện tại. TS

[12] Xem cht. 6 trang trước. TS

[13] Skt.: gamana-dvayaur: hai hành động đi. TS

[14] Hán: khứ thời khứ. Skt.: atra gamanaur, bản thân hành động đi. TS

[15] Skt. gantf, chủ thể (nhân cách) đi. TS

[16] Hán: dĩ khứ trung vô phát. Cát Tạng giải thích, phát tức phát túc: dờ chân lên; “Thế gian nói, đi nghìn dặm đường, đều nhân bởi sự phát túc.” Skt. : gate nàrabhyate gantum, “(nó) không bắt đầu đi trong cái đã đi.” Ở đây dùng động từ ở thể vô hạn (gantum) để chỉ ý hướng vận động. TS

[17] Hán: vị phát. Skt.: pùrvaur gamanàrambhàd, trước khi khởi sự đi. TS

[18] Hán: trụ. Skt. tiihati, đình trú, đứng hay dừng lại. TS

[19] Thời gian chuyển động liên lý vô tận, nó không có hình tướng môi giới, nên khó phân định ranh giới của thời gian, động tác quá khứ, hiện tại và vị lai. Quá khứ không có thì hiện tại, vị lai cũng không. Quá khứ đã qua, vị lai chưa đến, hiện tại không an trụ. Sự tương quan tương duyên giữa động chuyển thời gian, vị trí không gian, là một thứ triền miên tế nhị. Nếu vọng tâm cố chấp như thế này, thế khác, đều là sai lầm vọng kiến. Bởi mọi sự vật một khi có cái này, thì có cái khác. Khó hoặc không thể nói cái này có trước cái kia. Cái đã đến chính là cái chưa đến trước kia, cái chưa đến chính là cái đã rồi sắp đến. Nó xoay vần như bánh xe quay tròn không biết đâu là đầu mỗi trước sau, sau trước của thời gian. Chỉ do khái niệm của con người đặt ra một ngày đêm 24 tiếng đồng hồ, một tháng 30 ngày, một năm 12 tháng, bốn mùa xuân hạ thu đông. Ban ngày là chỉ chỗ nào quả đất xoay đúng chiều hướng mặt trời rọi sáng, ban đêm là chỉ nơi nào quả đất chưa xoay qua hướng mặt trời. Như thế trong khi các nước phương Đông, như nước V.N chẳng hạn, trời sáng gọi là ban ngày, thì trong lúc ấy các nước nằm trong khu vực Tây phương quả đất xoay chưa đến hướng mặt trời thì gọi là ban đêm. Như thế thời gian ngày đêm sáng tối là dựa vào quả đất xoay và mặt trời, thời gian tự nó không phân biệt có sai khác, cũng như xuân nở, thu tàn, hạ nhiệt, đông hàn, bốn mùa trong một năm, và năm nào cũng như năm nấy, bằng sự hạn định nhân tạo 365 ngày, 100 năm là một thế kỷ....

[20] Hành (Skt. sauskàra) trong 12 nhân duyên đồng âm nhưng không đồng nghĩa với hành trong biến hành (Skt. sampravftti) ở đây.

[21] Một người trong lúc di chuyển gọi đó là đi (khứ) trong lúc đi, chính là lúc nó cũng đang qua, lúc đang, thì không thể có cái chưa đến; người chưa đi, cũng không có hành động đi (khứ pháp) thì sự đã đi, đang đi và khi đi (đĩ khứ, hiện khứ, thời khứ) cũng không căn cứ vào đâu mà gọi là đi... Chân tánh thật thể bản lai không có khứ lai, đông tây nam bắc, mà không chỗ nào không lúc nào, chân tánh bản thể không hiển hiện, chỉ vì nhơn loại chúng sanh mê muội vô minh, do đó có phân biệt là một là hai, khác và không sai khác, đi đến chỗ thiên kiến cố chấp hư vọng; Cố chấp, là sự trở lực to lớn đối với đạo giải thoát.

---o0o---

CHƯƠNG III: QUÁN LỤC TÌNH

Hỏi: Trong kinh nói có sáu tình[1]. Đó là:

25) Sáu tình là: mắt, tai,

Mũi, lưỡi, và thân ý.[2]

Sáu tình gồm mắt này....

Hành sáu trần là sắc...[3] [1]

Trong đây, mắt là nội tình, sắc là ngoại trần. Mắt có khả năng thấy sắc, cho đến ý là nội tình. Pháp là ngoại trần. Ý có khả năng nhận thức pháp.

Đáp: Chúng không hiện hữu. Tại sao?

26) Con mắt ấy không thể,

Tự thấy thể của nó.

Nếu chẳng thể tự thấy,

Làm sao thấy cái khác? [2]

Con mắt chẳng thể thấy tự thể của nó. Vì sao? Như ngọn đèn có thể soi sáng chính nó đồng thời có thể soi sáng cái khác. Mắt, nếu có đặc tính thấy thì nó phải thấy nó đồng thời thấy cái khác. Nhưng sự thật không phải vậy. Thế nên bài tụng[4] nói: “Nếu mắt chẳng tự thấy làm thế nào thấy cái khác?”.

Hỏi: Mắt tuy không thể tự thấy nhưng có thể thấy cái khác; như lửa có thể đốt cháy vật khác mà chẳng thể tự đốt.

Đáp:

27)Dụ lửa thì không thể,

Chứng thành cho mắt thấy.

Đi, chưa đi, đang đi.

Đã tổng đáp điều này. [3]

Ông tuy dùng lửa để thí dụ, nhưng không thể chứng thành cho sự thấy của con mắt. Điều này trong “chương Khứ Lai”: cũng như cái đã đi – không đi, cái chưa đi-không đi, cái đang đi cũng không đi. Và cũng như cái đã đốt, cái chưa đốt, cái đang đốt đều không có đốt. Cũng vậy, cái đã thấy, cái chưa thấy, cái đang thấy đều chẳng có tính năng thấy.

Lại nữa:

28)Cái thấy khi chưa thấy,

Thì chẳng gọi là thấy.

Mà nói cái thấy thấy[5],

Tất lẽ này chẳng đúng.[6] [4]

Mắt khi chưa tiếp xúc sắc trần thì không thể thấy, bây giờ nó không được gọi là cái thấy. Tiếp xúc sắc trần bây giờ mới gọi là cái thấy. Thế nên lời tụng nói: “Khi chưa thấy thì không thấy”. Vậy làm thế nào cái thấy có thể thấy?

Lại nữa: Trong cả hai trường hợp đều không có sự kiện thấy.

29)Cái thấy không có thấy,

Cái không thấy chẳng thấy.

Nếu cái thấy đã phá,

Thì phá luôn người thấy[7] [5]

Cái thấy không thể nhìn thấy, trên kia đã nêu rõ sự sai lầm. Cái không thấy cũng chẳng thấy, vì không có đặc tính thấy; nếu chẳng có đặc tính thấy làm thế nào nó có thể thấy? Vì chẳng có sự kiện thấy mà có người thấy thì người không có mắt có thể dùng cơ quan khác để thấy. Nếu dùng cái thấy để trông thấy, thì trong cái thấy có tính năng thấy. Thế nên lời tụng nói: “Nếu phá cái thấy thì phá luôn người thấy”.

Lại nữa:

30) Lia thấy chẳng lia thấy,

Người thấy đều không thấy.

Vì chẳng có người thấy,

Đâu có thấy, bị thấy. [6]

Nếu có sự thấy thì người thấy không thành. Nếu không có sự thấy, người thấy cũng không được chứng thành. Vì không có người thấy, làm thế nào có cái thấy? Bởi thế nên bài tụng nói: “Vì không có người thấy, làm sao có cái thấy, cái bị thấy.”

Lại nữa:

31) Năng kiến, sở kiến không.

Bốn pháp: thức.. đều không,

Bốn thủ và các duyên,

Làm sao có thể có?[8] [7]

Vì cái thấy và cái bị thấy đều không nên bốn pháp: thức, xúc, thọ và ái cũng đều không. Vì chẳng ái nên bốn thủ[9] v.v... và 12 phần Nhân duyên cũng không.

Lại nữa:

32) Tai, mũi, lưỡi, thân, ý,

Tiếng và cả người nghe.

Nên biết nghĩa như thế,

Đều đồng như nói trên [8]

Cũng giống như cái thấy và cái bị thấy vốn là không, vì lệ thuộc các duyên nên không quyết định hữu. Các tình còn lại như tai .v.v.. và 5 trần như âm thanh v.v.. nên biết nghĩa cũng giống như cái thấy và cái bị thấy, đây không cần nói riêng.

[1]Lục tình là lục căn. Nhưng luận không dùng chữ lục căn, mà nói lục tình, vì trong luận tụng, luận chủ thay vì nói “con mắt” thì dùng chữ “cái thấy (darzajam)” để chỉ nhãn căn. Dịch giả dùng chữ “tình” với nội hàm là “tồn tại như là tác dụng” chứ không chỉ là “tồn tại” vật lý. Nguyên đề tiếng Phạn của chương này là “Cakzur-indriya-parikzà” (phê bình về căn con mắt). TS.

[2] Nguyên tiếng Phạn: darzanau... indriyàni wađ: sáu căn là “cái thấy...” Không nói là “con mắt” cụ thể vật lý như trong bản dịch Hán.

[3] Tác giả dịch thoát. Nguyên tiếng Phạn: “môi trường hành động của chúng là cái được thấy...” (etewur drawiavyadini gocarahi). Lưu ý chữ dùng trong nguyên bản để hiểu rõ quan hệ chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức (cái thấy và cái được thấy) mà luận nhắm đến trong chương này. TS.

[4] Bài tụng nói (hiểu theo nguyên bản tiếng Phạn): “Cái thấy không nhìn thấy tự ngã của chính nó” cho nên có thể nói ngọn đèn có thể tự chiếu, nhưng không thể nói ánh đèn tự chiếu. TS.

[5] Mâu thuẫn nội tại ngay trong câu: “Cái thấy thấy.” TS.

[6] Long Thọ Bồ tát đem lục căn lục thức để phân tích sự liên quan giữa căn, trần, thức bằng cách nào. Ngài lấy nhãn căn để phân tích cái thấy của con mắt như thế nào, nó từ ngoài đến hay tự nó có.

[7] Mắt không thể tự thấy nó, làm thế nào thấy được cảnh vật bên ngoài, đây là câu nghi vấn. Ngài nêu lên để mọi người tìm hiểu. Như trong kinh Lăng Nghiêm Đức Phật bảo ngài A nan tìm thử cái tâm ở chỗ nào.

[8] Câu 44 nói không thể đem lửa làm thí dụ, nghĩa là lửa tự nó tự cháy và chiếu sáng. Con mắt không thể như thế được, nghĩa là mắt không thể thấy mắt. Câu 45, 46 cho biết mắt nếu khi chưa tiếp xúc (năng duyên) với trần cảnh (sở duyên) thì không thể nói mắt có thấy, như lửa tự cháy tự sáng. Hơn nữa thấy nó không có tướng trạng cái thấy, thấy không thể tự thấy, huống hồ cái không thấy (phi kiến) mà có tướng thấy (kiến tướng) ư? Cái thấy lý luận không thành thì người thấy cũng không thể đứng vững được.

[9] Bốn thủ, bốn chấp thủ: dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã ngữ thủ.
TS.

---o0o---

CHƯƠNG IV: QUÁN NGŨ ÁM[1]

Hỏi: Kinh nói có năm âm; sự kiện ấy như thế nào?

Đáp: [2]

33) Nếu ngoài nhân của sắc,

Thì sắc không thể được[3].

Nếu lia sắc quả ra,

Nhân của sắc cũng không. [1]

Nhân của sắc; như nhân của vải là sợi. Ngoài sợi không có vải, ngoài vải không có sợi. Vải như sắc, chỉ sợi như nhân.

Hỏi: Nếu lia nhân của sắc mà có sắc thì có lỗi gì?

Đáp:

34) Lia nhân sắc có sắc,

Thì sắc ấy không Nhân.

Không nhân mà có Pháp,

Thì điều ấy không đúng. [2]

Như là sợi có vải, thì vải ấy không nhân; không nhân mà có pháp, trong thế gian không hề có điều đó.

Hỏi: Trong pháp Phật, pháp ngoại đạo và pháp thế gian, đều có những pháp không nhân. Như Pháp Phật thì có ba thứ vô vi. Vô vi là thường nên không nhân. Pháp ngoại đạo thì có hư không, thời gian, phương sở, bản ngã, vi trần[4], Niết-bàn v.v... Trong pháp thế gian, hư không, thời gian, phương sở, ba pháp ấy chẳng có chỗ nào là không có nên gọi là thường. Thường cho nên không nhân. Tại sao lại nói thế gian không có cái gì là không nhân?

Đáp: Pháp không nhân này chỉ có ở ngôn thuyết, nếu suy nghĩ phân tích thì chúng không thực hữu. Nếu pháp do nhân duyên mà có thì không nên nói không nhân. Nếu không nhân duyên, thì như tôi đã nói.

Hỏi: Có hai thứ nhân; một là tác nhân hai là ngôn thuyết nhân.[5] Pháp không nhân ấy không có nhân tạo tác mà chỉ có nhân ngôn thuyết để khiến người ta biết đến được.

Đáp: Tuy rằng có nhân ngôn thuyết nhưng cũng không đúng. Hư không sẽ được bác bỏ trong “Phẩm Lục chủng.” Những thứ còn lại sẽ được bác bỏ sau.

Lại nữa, những sự thể hiện thấy còn có thể bị bác bỏ huống là vi trần v.v... là pháp không thể thấy. Thế nên nói thế gian không có gì là pháp không nhân.

Hỏi: Nếu lìa sắc mà có nhân của sắc thì có lỗi gì?

Đáp:

35) Nếu lìa sắc có nhân,

Thế là nhân không quả.

Có nhân mà không quả,

Như thế là vô lý. [3]

Nếu lìa sắc quả chỉ có sắc nhân tức là có nhân mà không quả

Hỏi: Nếu nhân không quả, thì có lỗi gì?

Đáp: Thế gian không có cái nhân gì mà không quả. Tại sao? Vì có quả nên gọi nhân, nếu không quả làm thế nào gọi nhân? Lại nữa, nếu trong nhân không có quả thì tại sao mọi vật lại không sinh ra từ cái không phải là nhân của chính nó? Điều ấy như trong chương “Nhân duyên” đã phá. Thế nên không có cái nhân không quả.

Lại nữa:

36) Nếu sắc đã có rồi,

Cần gì nhân có sắc.

Nếu sắc vốn không có,

Cũng chẳng cần nhân sắc.[6] [4]

Có hai trường hợp cho thấy không thể có nhân của sắc. Nếu sắc đã có sẵn trước trong nhân thì nhân đó không thể gọi là nhân của sắc. Nếu sắc không sẵn trước trong nhân, thì nhân đó cũng chẳng gọi là nhân của sắc.

Hỏi: Nếu cả hai trường hợp đều chẳng đúng, nhưng có sắc không nhân thì có lỗi gì?

Đáp:

37) Không nhân mà có sắc,

Như thế là không đúng.

Thế nên người có trí,

Không nên phân biệt sắc.[7] [5]

Như trường hợp trong nhân có sẵn quả, hay trong nhân không sẵn quả, điều này còn không đúng huống là thứ sắc không có nhân. Thế nên nói, "Không nhân mà có sắc, Như thế là không đúng. Không nên phân biệt sắc." Phân biệt chỉ cho phàm phu. Vì vô minh ái nhiễm tham đắm sắc, sau đó do tà kiến mà khởi sự phân biệt hí luận nói, "Trong nhân có quả hay không quả," v.v... Nay ở đây (sắc âm) không thể tìm thấy có sắc. Vì thế nên kẻ trí không nên phân biệt.

Lại nữa:

38) Nếu quả giống với nhân.

Như thế là không đúng.

Quả nếu không giống nhân,

Điều ấy cũng chẳng đúng. [6]

Nếu quả và nhân giống nhau thì không đúng. Vì nhân thì nhỏ nhiệm mà quả thì to lớn. Nhân và quả khác nhau vì hình thái và năng lực. Như vải giống chỉ tất chẳng gọi vải. Vì chỉ nhiều mà vải chỉ có một. Vậy nên không thể nói nhân quả giống nhau. Hoặc nói rằng nhân quả không giống nhau cũng không đúng. Như chỉ gai không thể dệt thành ra lụa; chỉ thô chẳng làm thành vải mịn. Thế nên không thể nói nhân quả không giống nhau. Cả hai sự kiện đều chẳng đúng, cho nên không có Sắc, không có nhân của sắc.

39) Thọ ấm và tướng ấm,

Cả hành ấm, thức ấm.

Và tất cả pháp khác,

Đều đồng với sắc ấm. [7]

Bốn ấm kia và tất cả pháp cũng nên suy nghĩ như thế để hủy phá. Nay Ngài Luận chủ muốn tán thán nghĩa Không nên nói bài tụng rằng:

40) Nếu có đối phương Hỏi,

Lìa Không mà ứng đáp.

Thế là không thành đáp,

Vì cũng đồng nghi kia. [8]

41) Hoặc giả có nạn vấn,

Lìa Không mà chỉ trích.

Thì chẳng thành nạn vấn,

Vì cũng đồng nghi kia. [9]

Trong lúc luận thuyết, mỗi bên có chủ trương riêng. Nếu sự Hỏi và đáp mà không căn cứ trên Nghĩa Không thì sự Hỏi và đáp ấy bất thành, vì nó chỉ lặp lại nội dung của sự nghi ngờ. Tỷ dụ như nói, “Chiếc bình là vô thường”. Ngoại nhân Hỏi, “Tại sao vô thường?” Đáp, “Vì từ nhân vô thường phát sinh.” Như thế chẳng gọi là đáp. Tại sao? Vì trong cái nhân duyên đó vẫn còn có sự hoài nghi là chẳng biết nó thường hay vô thường. Do đó, nội dung của trả lời vẫn đồng với nghi vấn được đặt ra. Người Hỏi khi muốn chỉ điểm sự sai lầm của nó, nếu chẳng y vào Không tánh để nêu rõ rằng các pháp là vô thường, thì đó không phải là nạn vấn được. Tại sao? Bởi vì ông hơn lý vô thường phá hủy nghĩa thường của tôi; tôi cũng đem lý hằng thường trú để phá hủy nghĩa vô thường của ông. Nếu thật vô thường thì không có nghiệp báo. Các pháp như mắt, tai v.v.. niệm niệm hoại diệt cũng chẳng thể hoại diệt, cũng chẳng thể phân biệt. Có những lỗi như thế, nên đều không tựu thành nạn vấn, mà chỉ lặp lại nghi vấn của người kia thôi. Nếu căn cứ tánh Không phá hủy thường tánh thì không có lỗi. Tại sao? Vì người này chẳng chấp thủ tướng Không. Thế nên, khi Hỏi và đáp mà còn phải bằng vào tánh Không, huống là muốn cầu tướng ly khổ tịch diệt.

[1] Tiếng Phạn skandha, cựu dịch là “âm”, tân dịch (Huyền Tráng) là “uẩn.”
TS

[2] Chương III quán lục tình, nhận thức căn, trần, thức không phải tự nó có, mà do sự tương quan, tương duyên giữa căn trần mà có thức tình phân biệt. Do đó các pháp từ nhân duyên sanh, đều không thật có. Chương IV này, ý nghĩa không khác gì chương III là phá trừ thành kiến cố chấp. Ngũ âm cũng gọi Ngũ Uẩn là sắc, thọ, tưởng, hành và thức.

[3] Hán: bất khả đắc, không thể thủ đắc, không thể quan niệm được. TS

[4] Chủ trương của phái Thắng luận về những tồn tại được gọi là thật vật, hay thật thể.

[5] Tác nhân và ngôn thuyết nhân, cũng gọi là sanh nhân, nhân mà từ đó các pháp được sanh ra; và liễu nhân, nhân mà từ đó các pháp được nhận thức.
TS

[6] Tụng 3-4, Long Thọ Bồ tát lấy một thứ Sắc âm trong năm âm để biện minh nguyên nhân và kết quả của sắc. Sắc pháp là từ nhân sanh ra hay phi

nhân phát sanh. Nếu nó từ phi nhân mà có sắc pháp, thì sắc pháp dĩ nhiên không cần đến cái nhân. Nói cách khác là quả chẳng cần đến cái nhân. Không nhân mà có quả là điều không thể. Ví như tấm vải, là kết quả từ chỉ sợi dệt thành. Vải là quả, chỉ sợi là nhân. Không chỉ sợi mà làm thành tấm vải là điều không thể có được.

[7] Từ câu 4-5 dựa vào các câu trên nói về sắc nhân sắc quả. Ngài giải bày minh bạch thêm để chúng ta tránh ngộ nhận có nhân không quả, có quả không nhân, trong nhân có quả, trong nhân không có quả, hoặc trong quả có nhân...Nên hiểu rằng, nhân quả diễn tiến một cách thâm ẩn và tế nhị. Phạm phu thiếu trí khó phân biệt. Phân biệt trước sau trong ngoài, có không là rơi vào vọng chấp. Vì các pháp duyên sanh là Tánh không. Nếu chẳng hiểu tánh không (Sùnya) thì không thể nào giải quyết được nghi vấn, trong lúc người có nghi vấn về thuyết Hữu hay Vô. Nếu người nghi vấn, chấp là có thì người giải đáp phải áp dụng lý không để giải thích sự lỗi lầm của người chấp HỮU. Nếu chẳng dùng KHÔNG để phá HỮU, thì chính người đáp đồng lỗi như người nghi vấn.

---o0o---

CHƯƠNG V: QUÁN LỤC CHỦNG[1]

Hỏi: Sáu đại chủng đều có tướng nhất định. Vì có định tướng nên có sáu đại chủng.

Đáp:

42)Tướng không khi chưa có,

Thì không pháp hư không.

Nếu trước có hư không,

Tức hư không, không tướng[2] [1]

Nếu khi chưa có tướng hư không , mà đã có trước pháp hư không, thì hư không chẳng có tướng. Vì sao? Chỗ nào không có sắc, gọi đó là tướng hư không. Sắc là pháp được tạo tác, vô thường. Sắc nếu chưa phát sanh, mà chưa sanh thì không có hoại diệt, bấy giờ chẳng có tướng hư không. Như sắc nên có chỗ không sắc. Chỗ không sắc đó được gọi là tướng hư không.

Hỏi: Nếu không có tướng mà có hư không thì có lỗi gì?

Đáp:

43) Trong tất cả mọi nơi,

Không có pháp không tướng.

Ở trong pháp không tướng[3],

Tướng không có sở tướng. [2]

Nếu đi tìm pháp không có tướng, ở trong pháp thường hay vô thường thì chẳng thể được[4]. Như Luận giả nói: “Là có, là không”; làm thế nào để biết? Vì mỗi cái đều có tướng trạng riêng của nó. Sanh, trụ, diệt là tướng hữu vi; không sanh, trụ, diệt là tướng vô vi. Hư không nếu không có tướng thì chẳng có hư không. Nếu nói rằng trước vốn không có tướng, sau tướng hiện đến để làm thành tướng trạng cũng không đúng. Nếu trước vốn không có tướng thì chẳng có pháp sở tướng. Vì sao?

44) Tướng trạng không tồn tại,

Trong có tướng, Không tướng.

Nó cũng không tồn tại,

Ngoài có tướng, không tướng. [3]

Như có cục cổ, có đôi sừng, ở chót đuôi có lông, dưới cổ có điều thòng xuống gọi là tướng của con bò. Lìa những tướng ấy không có con bò. Nếu không có con bò thì các tướng ấy chẳng có chỗ an trú. Thế nên nói trong pháp không có tướng tất chẳng có sở tướng. Tướng cũng không tồn tại trong cái có tướng, vì trước đã có tướng. Như tướng lửa không tồn tại trong tướng trạng nước, vì trước đã có tự tướng. Lại nữa, nếu tướng tồn tại trong cái không có tướng, thế là không có nhân. Không nhân nghĩa là không có pháp mà lại có tướng, vì năng tướng và sở tướng thường làm nhân đối đãi nhau. Lìa pháp có tướng và không có tướng, chẳng thể có trường hợp thứ ba để có sở tướng. Thế nên lời tụng nói, “Tướng không tồn tại ngoài có tướng, không tướng.”

Lại nữa:

45) Vì năng tướng chẳng có,

Pháp sở tướng cũng không.

Pháp sở tướng không có,

Thì năng tướng cũng không. [4]

Vì tướng không có chỗ nào để an trụ nên chẳng có pháp sở tướng. Vì chẳng có pháp sở tướng nên pháp năng tướng cũng không. Tại sao? Nhơn năng tướng mới có sở tướng, nhơn sở tướng có năng tướng, vì chúng làm nhơn đối đãi nhau.

46) Thế nên không năng tướng,

Cũng chẳng có sở tướng.

Lìa tướng năng sở ra,

Làm thế nào có vật. [5]

Trong pháp nhơn duyên suy cứu từ gốc đến ngọn không thể tìm thấy có tính chất quyết định của năng tướng và sở tướng. Vì không thể thấy có hai cái đó nên tất cả Pháp đều không. Bởi tất cả các pháp nhiếp thuộc ở năng tướng, sở tướng. Hoặc năng tướng tác thành sở tướng hay sở tướng tác thành năng tướng, như lửa lấy khói làm tướng, khói cũng lấy lửa làm tướng.

Hỏi: Nếu không có cái Hữu lẽ ra nên có cái Vô?

Đáp:

47) Giả sử không có Hữu,

Làm gì có cái Vô.

Hữu Vô đã là không,

Biết hữu vô là ai? [6]

Phàm sự vật gì tự nó hoại diệt hay bị cái khác hủy diệt gọi là Vô[5]. Cái Vô không tự nó có, mà nó có từ cái hữu thế nên nói: “Giả sử không cái hữu làm

sao có pháp vô”. Cái mà mắt thấy được, tai nghe được còn không thể hiện hữu, hưởng hồ cái không hiện hữu.

Hỏi: Bởi không có pháp hữu nên pháp vô cũng không, vậy có thể có người biết đến cái hữu và cái vô ấy không?

Đáp: Nếu có người biết thì người đó phải thuộc về hữu hay thuộc về vô? Hữu và vô đã bị bác bỏ thì người biết cũng bị bác bỏ theo.

48) Thế nên biết hư không,

Chẳng Hữu cũng chẳng Vô,

Không năng không sở tướng

Năm kia đồng Hư Không.[6] [7]

Cũng như hư không, bằng mọi cách vẫn không tìm thấy tướng trạng của nó, năm đại chủng còn lại cũng giống như thế.

Hỏi: Hư không, không ở trước, không ở sau, tại sao bị bác bỏ trước?

Đáp: Đất, nước, lửa, gió do các duyên hòa hợp cho nên dễ phá. Thức bởi do nhân duyên khổ vui nên biết nó vô thường, biến dị, vì vậy dễ phá. Hư không chẳng có tướng trạng như thế; chỉ do phạm phu hư vọng chấp có; thế nên phá hủy trước. Lại nữa, hư Không có khả năng duy trì tứ đại, do nhân duyên tứ đại mà có thức. Vì thế trước phá hủy căn bản, còn bao nhiêu tự phá hủy.

Hỏi: Người thế gian đều thấy các pháp; hoặc hiện hữu hoặc không hiện hữu. Tại sao riêng ông cùng thế gian trái ngược, nói rằng, “không có cách gì được thấy?”

Đáp:

49) Thiền trí chấp các Pháp,

Hoặc có tướng hay không.

Người đó không thể thấy,

Pháp an ổn diệt kiến. [8]

Nếu người chưa đắc đạo không thể trực nhận “Thật tướng các pháp.” Do nhân duyên ái và kiến mà phát khởi đủ thứ hí luận. Khi thấy các pháp phát sinh cho rằng có; chấp thủ tướng mà nói rằng hữu. Khi thấy hoại diệt thì cho là đoạn diệt, chấp thủ tướng mà nói là vô. Người có trí tuệ nhìn thấy các pháp phát sanh thì diệt trừ được kiến chấp về vô; thấy các pháp lúc hoại diệt liền hủy diệt kiến chấp hữu. Thế nên đối với tất cả pháp tuy có thấy, nhưng đều như huyễn như mộng. Cho đến kiến ở giai đoạn vô lậu đạo còn bị hủy diệt huống là những kiến chấp khác. Thế nên, nếu ai không thấy được pháp an lành do diệt trừ kiến chấp, người ấy sẽ thấy có hữu, thấy có vô.

[1] Lục chủng cũng gọi lục giới hay lục đại, gồm có: địa, thủy, hỏa, phong, hư không và thức.

[2] Trong sáu đại, bốn đại trước địa, thủy, hỏa, phong, người ta dễ nhận thức, vì nó có hình tướng đối tượng cảm xúc, nó là do nhân duyên hòa hiệp. Món thứ năm là hư không, là một thứ vô hình vô tướng tương đối khó lãnh hội hư không là có hay không có, hơn là các đại khác như địa đại, thủy đại... Đặt nghi vấn hư không có tướng trạng hay không, hình như không phải cách. Song suy nghĩ kỹ, nếu hư không không có tướng pháp thì làm thế nào biết có hư không. Còn nói hư không có tướng thì nó cũng như tướng khác như: đất, nước v.v... sao gọi là hư không?

[3] Tướng, tiếng Phạn là lakṣaṇa, được hiểu là đặc tính, yếu tính, hay đặc trưng. Trong ngữ pháp, bất cứ một danh từ nào cũng đều có ít nhất một tính từ thích ứng để mô tả. Cũng vậy, không một tồn tại nào được nhận thức mà không mang trong nó yếu tính đặc trưng nào đó. TS

[4] Nói theo ngữ pháp, một pháp là một danh từ. Vô thường, v.v.. cho đến, có (hiện hữu, tính từ) hay không (không hiện hữu, tính từ), đều là những tính từ mô tả hay phẩm định danh từ đó. TS

[5] Vô, tiếng Phạn là abhāva, cái không tồn tại, hay không hiện hữu, không là cái gì cả. Tức là phủ định của cái đang tồn tại. Nếu không có cái đang tồn tại, nó không phủ định cái gì cả, do đó không chứng minh được nó là cái gì. Câu tụng ở đây, theo bản Phạn, có thể hiểu như vậy: trong khi không chứng minh được cái bhāva, thế thì cái abhāva sẽ là của cái gì” : kasyābhāvo bhaviṅyati. Cần lưu ý một chút về ngữ pháp trong câu tiếng Phạn này. Cả danh từ abhāva (vô, hay vô thể) và động từ hoạt dụng thời vị lai, trực thuyết,

bhaviwyati (nó sẽ là) đều có chung ngữ căn là BHÙ (là). Cho nên câu tiếng Phạn nếu dịch sát tiếng Việt sẽ là “ cái-không-là sẽ là.” Đó là một mệnh đề mâu thuẫn nội tại. TS

[6] Hư không là vô tướng nên không có trú xứ. Không trú xứ chứ không phải không trú chỗ nào. Vì hư không mặc dù không hình tướng song nó là cái khả tướng (đáng gọi là tướng) một thứ đối tượng trống rỗng so sánh với tướng đông đặc như đất, đá v.v.. Người trí nên hiểu rằng đất, nước, gió, lửa là yếu tố nhân duyên thì hư không kia cũng thế. Đất, nước.. kia không thể nói là có thật tướng, thì hư không, một đại trong sáu đại cũng là như thế. Biết có hình tướng đặc chất là nhờ có hư không trống rỗng. Biết có hư không vì nó không phải đặc chất, chấp có chấp không là vọng chấp.

---o0o---

CHƯƠNG VI: QUÁN PHÁP NHIỄM, NGƯỜI NHIỄM

Hỏi: Kinh nói: “Tham dục, sân nhuế, ngu si là căn bản của thế gian.” Tham dục có nhiều tên. Đầu tiên là ái. Kế đến là trước. Kế đến nữa là nhiễm. Kế đến nữa là dâm. Kế đến nữa là tham dục. Có nhiều tên gọi khác nhau như vậy. Đó là kết sử, y chỉ vào chúng sanh. Chúng sanh là người nhiễm, tham dục gọi pháp nhiễm, vì có pháp nhiễm và người nhiễm nên có tham dục. Ngoài ra, hai thứ kia cũng thế. Có sân nhuế thì có người sân. Có si nên có người si. Do nhân duyên ba độc này mà phát khởi ba nghiệp. Do nhân duyên ba nghiệp mà sanh khởi tam giới. Vì thế tất cả pháp được hiện hữu.

Đáp: Kinh tuy có nói đến tên gọi của ba độc; nhưng không thể tìm thấy tính thực hữu của chúng. Vì sao?

50)Nếu ngoài pháp nhiễm ra,

Trước tự có người nhiễm.

Nhân kẻ nhiễm dục ấy,

Hẳn phải sanh pháp nhiễm[1] [1]

51)Nếu không có kẻ nhiễm,

Làm sao mà có nhiễm.

Hoặc có hoặc không nhiệm,

Người nhiệm cũng như thế[2] [2]

Nếu trước quyết định có người nhiệm thì không cần pháp nhiệm, vì người nhiệm trước đã có. Nếu trước quyết định không có người nhiệm cũng không thể khởi lên nhiệm. Điều chủ yếu là trước có người nhiệm sau mới phát khởi nhiệm pháp. Nếu trước không có người nhiệm thì không có người thọ nhận nhiệm. Pháp nhiệm cũng như thế. Nếu trước lìa người ra quyết định có pháp nhiệm; thế là không nguyên nhân, làm thế nào phát khởi? Như ngọn lửa mà không củi. Nếu trước quyết định không pháp nhiệm thì không có người nhiệm. Thế nên lời tụng nói, “Hoặc có hoặc không nhiệm, người nhiệm cũng như thế.”

Hỏi: Nếu không thể có sự kiện rằng pháp nhiệm và người nhiệm quan hệ nhau mà phát khởi theo thứ tự trước sau; vì sự kiện ấy không thể nhận thức được. Vậy giả sử chúng đồng thời sinh khởi thì có lỗi gì?

Đáp:

52)Người nhiệm và pháp nhiệm,

Đồng tựu thành; không đúng.

Người nhiệm pháp nhiệm đồng,

Thì chẳng có tương quan[3] [3]

Nếu người nhiệm và pháp nhiệm tựu thành trong cùng một lúc thì không có đối đãi nhau. Không nhân người nhiệm mà có pháp nhiệm, và không nhân pháp nhiệm mà có người nhiệm. Vậy cả hai sẽ là thường, vì không nhân mà thành. Nếu thường thì có nhiều lỗi; không đắc pháp giải thoát.

Lại nữa, nay sẽ căn cứ trên tính đồng nhất và dị biệt để bác bỏ pháp nhiệm và người nhiệm.

53)Người nhiệm pháp nhiệm một;

Pháp một làm sao hiệp?

Người nhiệm pháp nhiệm khác;

Pháp khác làm sao hiệp? [4]

Pháp nhiệm và người nhiệm kết hợp[4] nhau do đồng nhất hay do dị biệt? Nếu đồng nhất thì không có kết hợp. Tại sao? Pháp nhất thể làm sao tự kết hợp? Như đầu ngón tay không thể tự nó tiếp xúc chính nó. Nếu kết hợp do dị biệt thì cũng không thể. Tại sao? Vì đã thành tựu một cách riêng biệt rồi. Nếu mỗi cái đã tự thành thì không cần kết hợp nữa; dù có kết hợp thì cũng vẫn dị biệt.

Lại nữa, nhất thể hay dị thể đều không thể kết hợp. Vì sao?

54) Nếu nhất thể mà hợp;

Kết hợp không đồng bạn.

Nếu dị thể hòa hợp:

Kết hợp không đồng bạn.[5] [5]

Nếu người nhiệm và pháp nhiệm là nhất thể, nhưng miễn cưỡng gọi là kết hợp, tất ngoài nhân duyên ra mà có pháp nhiệm người nhiệm.

Lại nữa, nếu là nhất thể, thì không nên có hai tên; pháp nhiệm và người nhiệm. Nhiệm, là pháp. Người nhiệm là nhân cách. Nếu nhân cách và pháp là một tất là đại loạn. Nếu pháp nhiệm, người nhiệm mỗi cái dị biệt, mà nói kết hợp thì không cần các nhân duyên cũng kết hợp. Nếu dị thể hòa hợp, thì tuy cách nhau xa cũng có thể hòa hợp.[6]

Hỏi: Nếu nói không hòa hợp thì đúng vậy. Nhưng hiện thấy các pháp dị biệt kết hợp lại với nhau.

Đáp:

55) Nếu khác mà có hợp,

Nhiệm, người nhiệm làm gì?

Hai tướng ấy trước khác,

Nhiên hậu nói tương hợp. [6]

Nếu pháp nhiệm và người nhiệm, trước quyết định có tướng dị biệt rồi sau mới hòa hợp, tất không thể hòa hợp. Tại sao? Vì hai tướng này trước đã dị biệt nhưng sau miễn cưỡng mà nói hòa hợp thôi.

Lại nữa:

56) Nếu nhiệm và người nhiệm,

Trước đã thành tướng dị;

Đã thành tướng dị biệt,

Làm thế nào mà hợp? [7]

Nếu pháp nhiệm và người nhiệm, trước tiên mỗi tự thể đã thành tướng dị biệt, nay ông sao miễn cưỡng nói tướng hòa hợp?

Lại nữa:

57) Tướng dị không tự thành,

Thế nên ông muốn hợp.

Tướng hợp không tự thành,

Mà lại nói tướng dị. [8]

Ông vì Pháp nhiệm và người nhiệm không tự thành tướng trạng dị biệt nên mới nói tướng hòa hợp. Trong tướng hòa hợp có sai lầm. Pháp nhiệm và người nhiệm vốn không tự thành. Vì để chứng thành tướng trạng kết hợp nên lại nói tướng dị biệt. Ông tự cho là quyết định, nhưng lời nói không quyết định. Tại sao?

58) Vì tướng dị bất thành,

Tướng hợp cũng không thành.

Ở trong tướng dị nào,

Mà muốn nói tướng hợp. [9]

Vì trong đây pháp nhiễm, người nhiễm không thành tựu tướng trạng dị biệt, do đó tướng hòa hợp cũng không tựu thành. Ông ở trong tướng trạng dị biệt nào mà nói tướng hòa hợp?

Lại nữa:

59)Pháp nhiễm và người nhiễm,

Không phải hợp, không hợp.

Các pháp cũng như thế,

Chẳng phải hợp, không hợp.[7] [10]

Tất cả phiền não, tất cả các pháp cũng vậy. Không được chứng thành bằng các điều kiện (nhân duyên) như kết hợp hay tản mát, có trước hay có sau.[8]

[1] Nhiễm là các thứ ô nhiễm ác nghiệp, căn bản của tánh ô trược là tham, sân, si, vô minh và các phiền não ái ó v.v..

[2] Nhiễm giả là người bị tham, sân, si, ái ó v.v.. làm ô nhiễm hoặc người tạo các thứ ô nhiễm phiền não.

[3] Muốn tìm ô nhiễm từ đâu có. Nó có trước người tạo nhiễm hay có sau. Long Thọ Bồ tát giải bày trong bài tụng thứ 3-4 rằng: Nếu như cho rằng trước tiên đã có người nhiễm (nhiễm giả), trước có người nhiễm mới có những ô nhiễm dục vọng (nhiễm pháp) xuất sanh. Quan niệm trước có người nhiễm rồi sau có nhiễm ô không đúng. Ấy có nghĩa nhiễm ô đã sẵn có trong mỗi người rồi. Đã có sẵn trong mỗi người thì còn đâu có nhiễm hoặc cần gì cái nhiễm bên ngoài nhiễm ô nữa. Như nếu cho rằng con người trước không có nhiễm. Nhiễm giả không có, thì cũng không có, nhiễm pháp và khởi nhiễm.

[4] Bản Hán nói là hợp và thường cho phép hiểu là hòa hợp. Tiếng Phạn ở đây là sahabhava, nếu dịch sát, nói là cộng hữu hay cộng thể. Tức là cả hai cùng tồn tại trong một nhất thể (ekatva). Hai khái niệm, sahabhava, và ekatva, ở đây là căn bản của các quan điểm nhất nguyên luận và nhị nguyên luận, là hai luận đề quan trọng hàng đầu trong lịch sử tư tưởng Ấn độ. TS

[5] từ câu 4-5 Ngài bài bác cho rằng nhiễm giả và nhiễm pháp là đồng thời có, người nhiễm và pháp nhiễm ô là một, là khác. Nhiễm giả và pháp nhiễm ô không thể đồng thời có, bởi vì nếu người nhiễm và pháp nhiễm đồng lúc có thì không có sự tương quan và tương đãi. Sự thật trong thế gian là khi người tạo nhiễm ô tham sân v.v... và tham sân ô nhiễm pháp xuất có sự nương tựa liên quan giữa nhiễm giả và nhiễm pháp. Nhiễm giả và nhiễm pháp là một cũng không đúng. Nếu một thì không thể nói hai bên hòa hiệp nhau. Vì chỉ là một có cái nào khác nữa mà hòa hiệp. Còn nhiễm giả và nhiễm pháp khác nhau cũng không đúng. Câu cuối Long Thọ Bồ tát đúc kết: nói khác nói đồng, hiệp hay không hiệp, đều là trong pháp tương đối. Chính bản thể chân không (Sùnya) là không phải hiệp. Sanh tử tức Niết-bàn, phiền não tức Bồ đề.

[7] Để hiểu khá hơn bài tụng này, cần lưu ý sự cấu tạo từ ngữ của tiếng Phạn. Từ sahabhava đã nói gồm hai từ saha, cùng nhau, và bhava, tồn tại. Trong từ saha lại gồm sa: nó và ha (do dha); được nối lại; nghĩa là hai cái nó được nối lại. Như vậy, từ mâu thuẫn ngay trong khái niệm nhị nguyên và nhất nguyên, luận tụng đưa ra một phát biểu nghịch lý: sahàyau vinàpi sahī, trong cái saha, không có cái sa. TS

[8] Trong Nho giáo, Ngài Mạnh Tử nói: Nhơn chi sơ Tánh bản thiện: tánh con người đầu tiên vốn là thiện. Ngài Tuân Tử nói: Nhơn chi sơ Tánh bản ác: Tánh đầu tiên con người vốn là ác... Còn Dương Hùng nói, Tánh hỗn hợp, nghĩa là thiện ác hòa lẫn nhau. Những lời nói của các nhân vật Nho giáo nói nguồn gốc tánh con người là thiện, là ác v.v.. Lời nói đó đúng hay không, nên xem lời lý luận của Long Thọ Bồ tát trên đây thì rõ.

[9] Vấn đề hợp và không hợp, tiếng Phạn là saha, asaha. Vấn đề cũng là luận điểm căn bản trong các luận giải A-tì-đàm. Đó là các pháp câu hữu (saha), là mối quan hệ tồn tại và hoạt động của tâm và tâm sở, hay tâm sở với tâm sở. Vì vậy, để có một nhận thức chính xác về bản chất hoạt động của bộ máy tâm lý, cần nhận thức rõ ý nghĩa saha này. TS

---o0o---

CHƯƠNG VII: QUÁN BA TƯỚNG[1]

Hỏi: Kinh nói: “Pháp hữu vi có ba tướng, sanh, trụ, diệt.” Vạn vật sanh ra do bởi sự kiện sanh, trụ do bởi sự kiện trụ và diệt do bởi sự kiện diệt. Thế nên có các pháp.

Đáp: Không đúng. Tại sao? ba tướng không thật thể. Ba tướng ấy là hữu vi để có thể biểu hiện cho tướng trạng hữu vi? Hay là vô vi để có thể biểu hiện cho tướng trạng hữu vi? Cả hai trường hợp đều không đúng. Vì sao?

60) Nếu sanh là hữu vi,

Nó phải có ba tướng.

Nếu sanh là vô vi,

Sao gọi tướng hữu vi? [1]

Nếu sanh là hữu vi, nó phải có ba tướng sanh, trụ, diệt. Điều ấy không đúng. Tại sao? Vì tính chất trái ngược nhau. Trái ngược ở chỗ tướng sanh phải khiến cho pháp sanh, tướng trụ phải khiến cho pháp trụ, tướng diệt phải khiến cho pháp diệt. Nếu không pháp khi sanh khởi, không thể có tính chất trái ngược là trụ và diệt cùng một lúc. Như ánh sáng và bóng tối không đồng thời. Bởi thế nên sanh không thể là pháp hữu vi. Trụ tướng và diệt tướng cũng như thế.

Hỏi: Sanh chẳng phải là hữu vi, nhưng nếu là vô vi thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu sanh là vô vi, làm thế nào có thể biểu hiện cho pháp hữu vi? Vì sao? Pháp vô vi không có thể tính. Nhân bởi diệt hữu vi mà nói là vô vi. Thế nên nói “Không sanh, không diệt” là tướng vô vi. Chứ vô vi chẳng có tự tướng. Cho nên, pháp mà không hiện hữu thì chẳng thể biểu hiện cho pháp nào được. Như lông rùa, sừng thỏ v.v... không thể làm tướng trạng cho pháp gì cả. Thế nên sanh chẳng phải là vô vi. Trụ và diệt cũng thế.

Lại nữa:

61) Ba tướng hay tụ tán,

Không thể có Sở tướng.

Làm sao cùng một chỗ,

Đồng thời có ba tướng[2]. [2]

Những tướng sanh, trụ, diệt, mỗi tướng riêng biệt có thể biểu hiện cho pháp hữu vi? Hay sự hòa hợp của chúng có thể biểu hiện cho pháp hữu vi? Cả hai

trường hợp đều không đúng. Tại sao? Nếu nói mỗi mỗi riêng biệt, thì ở trong một xứ sở hoặc có tướng hữu hoặc có tướng vô, khi sanh thì không có trụ và diệt; khi trụ thì không có sanh và diệt; và khi diệt thì không có sanh và trụ. Nếu nói cùng hòa hợp; nhưng những tính chất trái ngược nhau làm sao có thể có mặt trong cùng mỗi lúc? Nếu cho rằng mỗi một tướng hữu vi này cũng có ba tướng của nó, như vậy là không hợp lý. Vì sao?

62) Nói rằng sanh, trụ, diệt,

Lại có tướng hữu vi.

Như vậy thành vô cùng.

Nếu không, phi hữu vi. [3]

Nếu nói mỗi tướng sanh, trụ, diệt cũng có riêng tướng hữu vi của nó thì sanh ấy lại có sanh, có trụ và có diệt. Như vậy, ba tướng này lại có thêm các tướng trạng của chúng. Nếu vậy sẽ trở thành vô cùng[3]. Nếu chúng không có thêm các tướng trạng nữa chúng chẳng phải pháp hữu vi, cũng không thể biểu hiện cho pháp hữu vi.

Hỏi: Ông nói ba tướng sẽ thành vô cùng. Không đúng. Sanh, trụ, diệt tuy là hữu vi nhưng chẳng phải vô cùng. Vì sao?

63) Sở sanh của sanh sanh,

Sanh ra bốn sanh kia.

Sở sanh ấy bốn sanh,

Sanh trở lại sanh sanh. [4]

Pháp khi sanh, kể luôn cả tự thể, có bảy pháp cùng sanh: 1. Pháp, 2. Sanh, 3. Trụ, 4. Diệt, 5. Sanh của sanh, 6. Trụ của trụ, 7. Diệt của diệt. Trong bảy pháp, bốn sanh, trừ tự thể, có thể sanh sáu pháp. Sanh của sanh, có thể sanh ra bốn sanh. Bốn sanh có thể sanh ra sanh của sanh. Thế nên, ba tướng tuy là hữu vi nhưng không phải vô cùng.

Đáp:

64) Nếu nói sanh sanh ấy,

Có thể sanh bốn sanh.

Sanh sanh từ bốn sanh,

Sao sanh bốn sanh được. [5]

Nếu nói sanh của sanh có thể sanh ra bởi sanh thì không thể nói “sanh của sanh ấy sanh ra từ bốn sanh.” Tại sao? Vì sanh của sanh ấy sanh ra từ bốn sanh làm thế nào có thể sanh ra bốn sanh?

Lại nữa:

65)Nếu nói bốn sanh ấy,

Hay sanh ra sanh sanh.

Bốn sanh từ kia sanh,

Sao sanh ra sanh sanh.[4] . [6]

Nếu nói bốn sanh sanh ra sanh của sanh, thì bốn sanh ấy không thể sanh ra từ sanh của sanh. Vì sao? Bốn sanh sanh ra từ sanh của sanh, làm thế nào có thể sanh ra sanh của sanh? Pháp sanh của sanh đáng lẽ sanh ra bốn sanh mà nay sanh của sanh không thể sanh ra bốn sanh. Sanh của sanh chưa có tự thể làm thế nào có thể sanh ra bốn sanh? Thế nên bốn sanh không thể sanh ra sanh của sanh?

Hỏi: Sanh của sanh ấy khi đang sanh ra, thì có thể sanh ra bốn sanh; chứ không phải là trước hay sau. Như vậy, sanh của sanh ngay khi sanh ra thì có thể sanh ra bốn sanh.

Đáp: Không đúng. Vì sao?

66)Sanh sanh nếu đang sanh,

Có thể sanh bốn sanh.

Nhưng sanh sanh chưa có,

Sao sanh được bốn sanh.[5] [7]

Nếu nói sanh của sanh khi đang sanh, lúc đó có thể sanh bốn sanh; điều này tạm đúng. Nhưng thật sự sanh của sanh chưa có, thế nên sanh của sanh khi đang sanh chẳng thể sanh ra bốn sanh.

Lại nữa:

67) Bốn sanh nếu đang sanh,

Có thể sanh sanh sanh.

Nhưng bốn sanh chưa có,

Làm sao sanh sanh sanh. [8]

Nếu nói bốn sanh khi đang sanh có thể sanh ra sanh của sanh thì tạm chấp nhận. Nhưng thật sự bốn sanh chưa có, cho nên bốn sanh khi đang sanh không thể sanh ra sanh của sanh.

Hỏi:

68) Như ngọn đèn tự chiếu,

Có thể chiếu cái khác.

Pháp sanh cũng như thế,

Tự sanh cũng sanh kia. [9]

Như ngọn đèn được đem vào nhà tối nó soi rõ các vật đồng thời cũng có khả năng tự chiếu. Sự sanh cũng thế, có thể sanh ra cái khác và cũng có thể tự sanh.

Đáp: Không đúng. Vì sao?

69) Trong đèn không bóng tối,

Chỗ để cũng không tối.

Phá tối được gọi chiếu,

Chẳng tối thì không chiếu. [6] [10]

Thế của ngọn đèn tự nó chẳng có bóng tối; cái được sáng và chỗ sáng cũng không có bóng tối. Vì sáng và tối trái nhau; phá hủy bóng tối gọi là chiếu. Không có tối thì chẳng chiếu. Vậy đâu có thể nói ngọn đèn tự chiếu sáng cũng chiếu sáng cái kia?

Hỏi: Ngọn đèn không phải chiếu sáng lúc chưa sanh, cũng chẳng chiếu sáng lúc đã sanh. Mà chỉ lúc đang sanh nó có thể tự chiếu và chiếu cái khác.

Đáp:

70) Làm sao khi đang sanh,

Đèn có thể phá tối?

Ngọn đèn khi mới sanh,

Không thể đèn gặp tối. [11]

Ngọn đèn đang sanh, là nửa đã sanh, nửa chưa sanh; thế của ngọn đèn chưa tự thành, làm thế nào có thể phá hủy bóng tối? Lại ngọn đèn không thể đến tiếp xúc bóng tối. Như người bắt được giặc mới gọi là người phá giặc. Nếu nói ngọn đèn tuy chẳng thể đi đến bóng tối mà có khả năng phá hủy bóng tối thì cũng không đúng. Vì sao?

71) Đèn chưa đến bóng tối,

Mà có thể phá tối.

Vậy đèn đặt chỗ này,

Phá tối khắp mọi nơi. [12]

Nếu đèn không đi đến bóng tối, như có năng lực có thể phá hủy tối, thì ngọn đèn được đốt lên ở chỗ này, lẽ ra đã phá hủy bóng tối ở khắp mọi chỗ khác.

Lại nữa: Ngọn đèn không phải tự chiếu, cũng chẳng chiếu cái khác. Tại sao?

72) Nếu đèn hay tự chiếu,

Cũng hay chiếu cái khác.

Bóng tối sẽ tự tối,

Và che tối cái khác. [13]

Nếu ngọn đèn do trái ngược với bóng tối nên có khả năng tự chiếu và chiếu vật khác, thì bóng tối do trái ngược với ngọn đèn nên tự che tối và che tối cái khác. Nếu bóng tối do trái ngược ngọn đèn nên không thể tự che tối và che tối vật khác, thì ngọn đèn do trái ngược bóng tối cũng không thể tự chiếu và chiếu cái khác. Thế nên dụ ngọn đèn không đúng. Vì sự phá hủy nhân duyên của sanh chưa dứt, nên nay sẽ nói tiếp.

73) Sự sanh nếu chưa sanh,

Làm thế nào tự sanh?

Nếu sanh rồi lại sanh,

Đã sanh cần gì sanh? [14]

Sự sanh ấy khi tự sanh, là sự sanh của cái đã sanh hay là sự sanh của cái chưa sanh? Nếu là sự sanh của cái chưa sanh thì đó là pháp vô. Pháp vô làm thế nào có thể tự sanh? Nếu nói là sự sanh của cái đã sanh thì nó là cái đã tự thành, cần gì sanh nữa. Như cái đã được làm ra rồi không cần phải làm ra nó nữa. Hoặc đã sanh, hoặc chưa sanh, cả hai trường hợp đều không sanh. Do đó không có sự sanh.

Trước ông nói sự sanh cũng như ngọn đèn; có khả năng tự chiếu và chiếu cái khác. Sự ấy không đúng. Trụ và diệt cũng thế.

Lại nữa:

74) Sanh không đã sanh sanh,

Cũng không chưa sanh sanh,

Đang sanh cũng chẳng sanh,

Chương "Khứ Lai" đã đáp.[7] [15]

Sanh chỉ cho các duyên hòa hợp mà phát sanh. Trong cái đã sanh không còn tác động, nên không sanh. Trong cái chưa sanh, làm thế nào có tác động, nên không sanh. Đang sanh cũng không đúng; vì lìa cái đang sanh thì sự kiện

sanh cũng chẳng thể có; làm sao cái đang sanh lại sanh được? Vấn đề này đã được giải đáp trong phẩm “Khứ lai.”

Pháp đã sanh không thể sanh. Vì sao? Vì đã sanh rồi lại sanh nữa, như thế xoay chuyển thành ra vô cùng. Như cái được làm ra rồi lại còn làm ra nữa. Lại nữa, nếu đã sanh rồi lại sanh nữa, thì do pháp sanh gì mà sanh? Nếu sanh tướng ấy chưa sanh mà nói rằng cái đã sanh ấy sanh ra thì tự mâu thuẫn với luận cứ của ông. Vì sao? Tướng sanh chưa sanh ra mà ông gọi là sanh. Nếu chưa sanh mà nói sanh thì pháp có thể do đã sanh mà sanh, hay là có thể do chưa sanh mà sanh? Ở trên ông nói cái đã sanh sanh ra như vậy là không xác định. Lại nữa, như cái đã đốt thì không thể đốt nữa. Cái đã đi thì không thể đi nữa. Vì những nhân duyên như thế, cái đã sanh không thể sanh, cái chưa sanh cũng chẳng sanh. Tại sao? Pháp nếu chưa sanh thì không hòa hợp với duyên của sanh. Nếu không hòa hợp với duyên của sanh, thì không có pháp sanh ra. Nếu pháp chưa phối hợp duyên của sanh mà lại sanh ra, thì lẽ ra làm mà không có sự kiện làm, đi mà không có sự kiện đi, nhiệm mà không có sự nhiệm, sân mà không có sự kiện sân, si mà không có sự kiện si; thế là phá hủy pháp thế gian. Thế nên, pháp chưa sanh chẳng sanh. Lại nữa, nếu pháp chưa sanh mà lại sanh, thì pháp chưa sanh của thế gian đều phải sanh; tất cả phàm phu chưa sanh Bồ đề nay phải sanh Bồ đề. A-la-hán bậc bất hoại vốn chẳng có phiền não, lẽ ra nay phải sanh phiền não. Con thỏ v.v... vốn không có sừng, lẽ ra nay cũng có sừng, nhưng sự thật không đúng. Thế nên pháp chưa sanh chẳng có sanh.

Hỏi: Pháp chưa sanh mà chẳng sanh, là vì chưa có duyên, không được tạo tác, chẳng có tác giả, không thời gian, chẳng phương sở, cho nên không sanh khởi. Nếu đủ duyên, có tạo tác, có tác giả, có thời gian và phương sở phối hiệp thì pháp chưa sanh sẽ sanh. Thế nên không thể nói rằng, ‘Tất cả pháp chưa sanh đều chẳng sanh.’

Đáp: Nếu pháp thể đủ duyên; có thời gian và phương sở hòa hiệp thì sanh, nhưng nếu nó đã có trước thì cũng không sanh. Ba trường hợp ấy đã bị bác bỏ ở trên. Thế nên, đã sanh thì không sanh, chưa sanh cũng không sanh, đang sanh cũng không sanh. Vì sao? Phần đã sanh không sanh, phần chưa sanh chẳng sanh, như trước đã đáp. Lại nữa, nếu lìa sự sanh chẳng có cái đang sanh, thế nên cái đang sanh cũng không sanh. Lại nữa, nếu nói cái đang sanh sanh ra, thì sai lầm ở chỗ có hai sự sanh. Một là do sanh mà nói là đang sanh. Hai là do đang sanh mà sanh. Cả hai đều chẳng đúng. Vì không có hai pháp làm thế nào có hai thứ sanh? Thế nên, cái đang sanh cũng không sanh. Lại nữa, pháp sanh chưa phát xuất thì không có cái đang sanh. Vì cái đang

sanh không có, thì sự sanh tương nương vào đâu? Thế nên, không thể nói cái đang sanh sanh ra. Như thế, tìm kỹ, đã sanh thì không sanh, chưa sanh không sanh, đang sanh cũng không sanh. Vì không sanh cái sanh, cho nên sự sanh bất thành. Sanh không thành, trụ và diệt cũng chẳng thành. Vì sanh, trụ, diệt không thành nên pháp hữu vi chẳng thành. Thế nên, lời tụng nói: “Đã giải đáp trong khi nói về đã đi, chưa đi, đang đi .”

Hỏi: Tôi không quyết định nói đã sanh, chưa sanh, đang sanh phát sanh, chỉ nói các duyên hòa hợp cho nên có sanh.

Đáp: Tuy ông nói thế; nhưng cũng không đúng. Vì sao?

75)Nếu nói đang sanh, sanh,

Điều ấy đã bất thành.

Làm sao các duyên hợp,

Lúc bấy giờ có sanh?[8] [16]

Đang sanh và đã sanh đã bị bác bỏ bằng đủ mọi nhân duyên. Ông vì sao lại nói, do các duyên hòa hợp mà có sanh? Dù các duyên đầy đủ hay chẳng đầy đủ, cũng bị bác bỏ như sự sanh.

Lại nữa:

76)Nếu pháp do duyên sanh,

Tức là tánh tịch diệt.

Thế nên sanh, đang sanh,

Cả hai đều tịch diệt. [17]

Pháp được sanh do các duyên, không có tự tánh, do đó là tịch diệt. Tịch diệt nghĩa là không đây, không kia, nó không có tự tướng, bất đường ngôn ngữ hết hí luận.

Tên các duyên cũng như nhọn chỉ có vải, nhọn lát có chiếu. Nếu chỉ có tướng nhất định thì không nên từ gai phát xuất. Và cũng thế, nếu vải có định tướng, chẳng phải từ chỉ phát xuất. Nhưng sự thật thì chỉ sợi dệt thành vải; từ gai có chỉ thế nên chỉ không có tánh cố định. Vải cũng thế. Như sự đốt và

cái bị đốt, do nhọn duyên hòa hợp mà thành, không có tự tánh. Cái bị đốt không, nên sự đốt cũng chẳng có. Sự đốt không, nên cái bị đốt cũng không. Tất cả pháp cũng như thế. Thế nên, pháp từ các duyên sanh đều không có tự tánh. Vì không tự tánh nên không. Như ngựa đồng[9] vốn không thật có. Thế nên lời tụng nói: “Đã sanh và đang sanh đều tịch diệt.” Không thể nói cái đang sanh có sanh. Ông tuy dùng mọi cách muốn chứng thành tướng sanh; nhưng đều là hí luận; không phải là tướng tịch diệt.

Hỏi: Quyết định có sự sai biệt của ba thời. Pháp thời vị lai có thể sanh. Có nhân duyên thì nó sanh. Tại sao nói không có sanh?

Đáp:

77) Nếu có pháp chưa sanh,

Đề nói rằng có sanh.

Pháp này trước đã có;

Nay cần gì mà sanh? [18]

Nếu trong thời vị lai có pháp chưa sanh mà nói sanh; thì pháp ấy, trước đã có, nay cần gì sanh? Pháp đã có không thể sanh nữa.

Hỏi: Pháp vị lai tuy có nhưng chẳng như tướng hiện tại. Nói sanh là nói theo tướng trạng hiện tại.

Đáp: Trong vị lai không có tướng hiện tại. Nếu chẳng có, làm sao nói pháp sanh thuộc vị lai sanh ra? Nếu nó đã hiện hữu thì không gọi vị lai mà nên nói là hiện tại. Đã hiện tại thì không có thể sanh nữa. Cả hai trường hợp đều không có sự sanh, cho nên nói không sanh.

Lại nữa, Ông nói rằng cái đang sanh sanh ra và cũng có thể sanh cái kia. Nay sẽ nói tiếp:

78) Nếu nói đang sanh sanh.

Sanh ấy có sở sanh;

Đâu có thêm cái sanh,

Đề sanh sự sanh ấy? [19]

Nếu sự sanh khi đang sanh ra, có thể sanh ra cái khác, thì cái gì sanh ra sự sanh ấy?

79) Nếu có thêm sự sanh,

Sanh sanh thành vô cùng.

Lìa sanh sanh có sanh,

Pháp thấy đều tự sanh. [20]

Nếu sự sanh có thêm sự sanh để sanh ra nó, thì sự sanh thành vô cùng. Nếu sự sanh không có thêm sự sanh khác mà tự nó sanh ra nó, thì tất cả pháp cũng có thể tự sanh. Nhưng sự thật không phải thế.

Lại nữa:

80) Pháp hữu không thể sanh,

Pháp vô cũng không sanh.

Hữu vô đều chẳng sanh,

Nghĩa này trước đã nói. [21]

Phàm vật gì sanh ra, là pháp hữu có sanh hay pháp vô có sanh, hay là pháp vừa hữu vừa vô có sanh? Điều không đúng; điều này trước đã nói. Lìa ba sự thể này không có sự sanh nào nữa. Thế nên không sanh.

81) Nếu các pháp khi diệt,

Lúc ấy không thể sanh.

Pháp nếu chẳng có diệt,

Không có trường hợp này. [22]

Nếu pháp có tướng diệt ấy chẳng thể sanh. Tại sao? Vì hai tướng trái ngược: Một là do tướng diệt mà biết pháp ấy là diệt; hai là do tướng sanh mà biết pháp ấy là sanh. Hai pháp thể trái nhau, một lúc cùng phát hiện thì không đúng. Thế nên pháp thuộc tướng diệt thì không thể sanh.

Hỏi: Nếu các pháp thuộc tướng diệt không thể sanh. Vậy Pháp không thuộc tướng diệt thì có thể sanh?

Đáp: Tất cả pháp hữu vi do niệm niệm hoại diệt nên không có pháp gì không diệt. Là hữu vi ra, quyết định không pháp vô vi. Pháp vô vi chỉ có danh tự, thể nên nói chẳng có trường hợp nào mà pháp không diệt.

Hỏi: Nếu các pháp không sanh vậy có thể trụ?

Đáp:

82)Pháp không trụ không trụ,

Pháp trụ cũng chẳng trụ.

Đang trụ cũng không trụ,

Chẳng sanh làm sao trụ? [23]

Pháp không trụ thì không có trụ, vì không có tướng trụ. Pháp trụ cũng không trụ. Tại sao? Vì đã trụ. Nhân có đi nên có trụ. Nếu pháp trụ vốn có sẵn trước, thì không thể có trụ nữa. Pháp đang trụ cũng chẳng trụ. Ngoài trường hợp trụ và không trụ, không có cái đang trụ nào khác, thể nên cái đang trụ cũng không trụ. Như thế trong mọi trường hợp, không thể tìm thấy có trụ, do đó không có sanh. Nếu không sanh làm gì có trụ?

Lại nữa:

83)Nếu các pháp khi diệt,

Pháp ấy không thể trụ.

Pháp nếu chẳng hủy diệt,

Đều không có lý này. [24]

Nếu pháp thuộc tướng diệt, pháp ấy chẳng có tướng trụ. Tại sao? Vì trong một pháp mà có hai tướng trái ngược; một là tướng diệt, hai là tướng trụ. Trong một thời và một xứ mà có tướng vừa trụ vừa diệt, thì điều ấy chẳng đúng. Thế nên, không thể nói pháp thuộc tướng diệt mà có trụ.

Hỏi: Nếu pháp không hủy diệt mà nó có trụ thì sao?

Đáp: Chẳng có Pháp không hoại diệt. Tại sao?

84) Tất cả pháp hiện hữu,

Thấy là tướng già chết.

Không hề thấy có pháp.

Lìa già chết có trụ. [25]

Tất cả pháp khi sanh ra, luôn luôn bị chi phối bởi vô thường. Vô thường có hai là lão và tử. Như thế, tất cả các pháp luôn luôn có tướng lão, tử, nên chẳng có lúc nào trụ.

Lại nữa:

85) Trụ chẳng tự tướng trụ,

Cũng không dị tướng trụ.

Như sanh không tự sanh,

Cũng chẳng dị tướng sanh. [26]

Nếu có pháp trụ, thì nó trụ bằng tướng trạng của chính nó hay trụ bằng tướng trạng của cái khác? Cả hai đều không đúng. Nếu trụ với tướng trạng của chính nó, thì nó là pháp hằng thường. Tất cả pháp hữu vi từ các duyên phát sanh. Nếu pháp trụ mà trụ với chính nó thì không gọi là hữu vi. Trụ thể, nếu tự tướng trụ thì pháp thể cũng là tự tướng trụ. Như con mắt không thể tự thấy. Tướng trụ cũng như thế, nếu trụ với dị tướng thì trụ ấy lại có thêm cái trụ khác thể thì vô cùng. Lại nữa, ta thấy rằng pháp dị biệt sanh ra tướng dị biệt. Chứ không thể không nhân nơi pháp dị biệt mà có tướng dị biệt. Vì như thế thì tướng dị biệt sẽ nhất định. Nhưng nhưn tướng diệt mà trụ, ấy là không đúng.

Hỏi: Nếu không trụ thì phải có diệt?

Đáp: Không có. Tại sao?

86) Cái đã diệt không diệt,

Cái diệt cũng không diệt.

Đang diệt cũng không diệt,

Không sanh sao có diệt? [27]

Nếu pháp đã hoại diệt thì không diệt, vì trước đã diệt rồi. Chưa hủy diệt cũng chẳng có diệt. Ngoài hai trường hợp trên, chẳng có cái đang diệt. Như thế xét kỹ, pháp hủy diệt tức là không sanh. Chẳng sanh làm sao có diệt?

Lại nữa:

87) Nếu pháp mà có trụ,

Pháp ấy chẳng thể diệt.

Pháp nếu như không trụ,

Pháp ấy cũng chẳng diệt. [28]

Nếu pháp quyết định trụ thì không có diệt. Vì sao? Trước đã có tướng trụ. Nếu Pháp trụ mà diệt, thế thì có hai tướng; tướng trụ và tướng diệt. Thế nên, không thể nói trong trụ có diệt. Như sanh và tử không thể hiện hữu một lúc. Nếu pháp chẳng trụ cũng không có diệt. Tại sao? Vì lìa tướng trụ. Nếu lìa tướng trụ thì không có pháp. Không có pháp làm sao có hủy diệt.

Lại nữa:

88) Pháp ấy ở thời ấy,

Không diệt ở thời ấy.

Pháp ấy ở thời khác,

Không diệt ở thời khác. [29]

Nếu pháp có tướng hoại diệt, thì pháp ấy diệt với tự tướng hay là với dị tướng? Cả hai đều không đúng. Vì sao? Như sữa chẳng hủy diệt khi đang có sữa. Vì khi nào có sữa thì khi ấy tướng sữa nhất định tồn tại. Khi nó không là sữa, nó cũng chẳng diệt. Vì không phải là sữa thì không thể nói sữa hủy diệt.

Lại nữa:

89) Như tất cả các Pháp,

Tướng sanh không thể được.

Vì không có tướng sanh.

Thì tướng diệt cũng không. [30]

Như đã suy nghiệm ở trên, không thể tìm thấy tướng sanh của pháp, bây giờ tức chẳng có tướng diệt. Sanh bị bác bỏ cho nên là không sanh. Không sanh làm thế nào diệt? Nếu ý ông chưa dứt khoát. Nay sẽ bác bỏ thêm nữa nhân duyên của diệt.

90) Nếu Pháp vốn thực hữu,

Pháp ấy không có diệt.

Chẳng thể trong một pháp,

Có tướng vừa hữu vô. [31]

Các pháp khi đang hiện hữu thì không thể tìm thấy tướng diệt. Vì sao? Làm gì trong một pháp mà có tướng vừa hữu vừa vô. Như ánh sáng và bóng tối không thể cùng một chỗ.

Lại nữa:

91) Nếu Pháp vốn không thể,

Pháp ấy chẳng có diệt.

Như cái đầu thứ hai,

Không, nên chẳng thể chặt. [32]

Pháp nếu là vô thể thì chẳng có tướng diệt. Như cái đầu thứ hai, cánh tay thứ ba vốn chẳng có, nên không thể bị chặt.

Lại nữa:

92) Pháp không tự tướng diệt,

Không do tha tướng diệt,

Như tự tướng không sanh,

Tha tướng cũng chẳng sanh. [33]

Như trước đã nói về tướng sanh; sanh chẳng tự sanh, cũng không từ cái khác sanh. Nếu do tự thể phát sanh thì không đúng. Tất cả Pháp đều từ các duyên sanh phát khởi. Cũng như đầu ngón tay tự nó không thể xúc chạm chính nó. Cũng vậy, sanh không thể tự sanh. Từ cái khác mà sanh cũng chẳng đúng. Tại sao? Vì sanh chẳng có; làm thế nào từ cái khác sanh? Sự sanh ấy không sanh, nên không có tự thể. Tự thể không, thì tha thể cũng không. Thế nên, từ cái khác sanh cũng chẳng đúng. Pháp diệt cũng như thế; không do tự tướng diệt, chẳng phải do tha tướng diệt.

Lại nữa:

93)Sanh, trụ, diệt chẳng thành,

Nên không có hữu vi.

Vì pháp hữu vi không có,

Đâu có pháp vô vi. [34]

Trước đây ông có nói tướng sanh, trụ, diệt nên có pháp hữu vi. Vì có hữu vi nên có vô vi. Nay dùng lý xét kỹ, ba tướng chẳng thể được, làm sao nói có hữu vi? Như trước đã nói, chẳng có pháp nào không có tướng. Vì pháp hữu vi không, làm thế nào nói có vô vi? Tướng vô vi, là chẳng sanh, chẳng trụ, chẳng diệt. Do phủ nhận tướng hữu vi nên gọi là vô vi. Vô vi tự nó không có tướng riêng biệt. Như ở ba tướng ấy mà có tướng vô vi. Như lửa là tướng của sự nóng; đất là tướng của sự cứng; nước là tướng của sự lạnh. Vô vi thì chẳng phải thế.

Hỏi: Nếu sanh, trụ, diệt ấy hoàn toàn không có, tại sao trong luận có thể nói đến danh tự của chúng?

Đáp:

94)Như huyễn cũng như mộng,

Như thành Càn-thát-bà.

Sanh, trụ, diệt được nói,

Tướng của chúng cũng vậy. [35]

Tướng sanh, trụ, diệt không có quyết định. Người phạm phu tham chấp, nói có tướng cố định. Các bậc Hiền Thánh, vì thương xót, muốn dứt sự điên đảo kia, nên dùng các danh tự bị chấp trước kia mà nói. Ngôn ngữ tuy đồng nhưng tâm lại khác biệt. Không nên thắc mắc về cách nói tướng sanh, trụ, diệt như vậy. Cũng như cái được tạo ra bằng ảo thuật thì không nên gạn hỏi nguyên do của nó; cũng chẳng nên ở trong đó mà có tư tưởng buồn, vui; chỉ nên lấy con mắt mà nhìn thôi. Như điều được thấy trong chiêm bao không nên cho là thật. Như thành Càn-thát-bà khi mặt trời mọc thì xuất hiện nhưng nó không có thực, mà chỉ có giả có danh có tự mà thôi, không bao lâu nó sẽ biến mất. Sinh, trụ, diệt cũng như thế. Kẻ phạm phu phân biệt cho là có, người trí xét kỹ thì không thể có.

[1] Nguyên đề theo bản Phạn hiện tại là “Quán hữu vi” (Sauskfta-parikwà), phê phán khái niệm hữu vi.

[2] Ba tướng là sanh tướng, trụ tướng và diệt tướng. Thông thường quan niệm rằng: Tất cả các pháp hữu tình đều có ba tướng là sanh, trụ và diệt. Nghĩa là các pháp sanh ra thì an trụ và tiêu diệt, đó là lý vô thường và biến chuyển. Long Thọ Bồ tát lại có quan niệm đặc thù muốn chúng ta truy suy các pháp hữu tình vô tình, thuộc pháp hữu vi đầy đủ có ba tướng sanh, trụ và diệt, bằng cách nào. Nếu cố định chấp như thế, theo Ngài cho đó là không xác thật. Cho nên trong câu 3-4-4, Long Thọ Bồ tát dạy rằng, nếu pháp hữu vi đều có 3 tướng thì sanh cũng có trụ diệt, trụ cũng có sanh diệt..... và như thế vô cùng cái sanh trụ diệt. Lại nữa, trong một pháp không thể nào đồng thời có ba tướng khác nhau. Bởi vì nếu pháp sanh, thì không phải là trụ là diệt. Pháp trụ thì không phải là sanh là diệt. Ba tướng khi trụ khi tán, chính nó không có sở tướng nhất định. Nếu nó không có sở tướng nhất định, thì nó là vô vi, chứ không phải hữu vi.

[3] Ở đây Luận chủ đưa ra nguyên tác “nghịch suy vô cùng” mà trong phương pháp luận của triết học phương Tây gọi là “giảm trừ bội lý.” Vấn đề được rút dần cho đến chỗ tự nó chứng tỏ nó là vô lý.

[4] Câu 80 nói rằng ba tướng không thể cho là vô cùng như đoạn trên đề cập. Bởi vì khi có pháp sanh, nó liên quan đến bảy pháp mà thôi. bảy pháp trường phòng lục đó là: 1) Pháp, 2) Sanh, 3) Trụ, 4) Diệt, 5) Sanh sanh, 6) Trụ trụ, 7) Diệt diệt. Bốn thức trước là Pháp, Sanh, Trụ và Diệt, chúng ta tạm hiểu như trên. Còn món sanh sanh là có từ bản sanh mà có. Bản sanh được hiểu như một thể cốt cán sanh ra cái sở sanh, rồi từ cái sở sanh sanh các pháp... gọi đó là sanh sanh, rồi từ sanh sanh có sáu pháp hữu vi kia. Có sanh sanh tức có trụ trụ, có trụ trụ tức có diệt diệt.

[5] Từ câu 81- 84 đưa ra một nghi vấn nữa. nếu cho rằng cái sanh sanh có là từ cái bản sanh, thì cái sanh sanh làm thế nào sanh ra cái bản sanh. Cái sanh sanh nó còn chưa có, huống hồ có thể sanh ra cái bản sanh, và cái bản sanh, sanh sở sanh cũng thế.

[6] Từ câu 10 – 11 lấy ngọn đèn để thí dụ sanh sanh có thể phát ra bản sanh, và bản sanh có thể sanh ra cái sanh sanh. Như vậy, đèn tự nó có khả năng chiếu sáng và chính nó cũng có chiếu sáng cái khác làm tan bóng tối.

[7] Câu 15 nói ngược lại, nếu ngọn đèn có thể tự nó chiếu nó và có thể chiếu sáng cái khác thì cái tối cũng có thể tự nó tối và làm tối cái khác, tối và sáng hai đối tượng tương phản nhưng rất tương quan tương hệ. Bởi vì không sáng thì không tối. Không có tối thì không sáng. Biết được có sáng là nhờ có tối và ngược lại....

[8] Từ câu 90 trở xuống lý luận về trụ diệt cũng đồng như sanh. Mục đích của Long Thọ Bồ tát là muốn lý luận tận cùng, nhằm dẹp thiện kiến chấp trước cố định như thế này, thế khác. Các pháp duyên sanh không tự thể, khi hiệp gọi là sanh, là trụ, khi tan rã gọi là diệt. Tuy nhiên bản thể chân không (Sùnya) không vì nhơn duyên hiệp tan mà có sanh diệt. Phạm phu trí cận sông không phân biệt vọng kiến, nhận giả làm chân, như người nằm mộng, thấy cảnh trong mộng cho là thật. Song nó chỉ là mộng ảo. Các Pháp sanh trụ dị biệt cũng là như thế... Như chiêm bao, ảo huyền không chân thật.

[9] Dĩ mã. La-thập dùng điển Trung quốc để dịch. Trang Tư Nam hoa kinh. “Dĩ mã dĩ, trần ai dĩ. Sinh vật chi dĩ tức tương suy dĩ.” Ngựa đồng, tức là khói bụi vậy. Sinh vật lấy hơi mà thổi nhau vậy. Tức chỉ hơi nóng trong các đồng ruộng bốc lên làm hoa mắt, trong thấy như bầy ngựa đang chạy.

CHƯƠNG VIII: QUÁN TÁC, TÁC GIẢ[1]

Hỏi: Hiện thực có sự tạo tác, có tác giả và tác pháp được vận dụng. Ba sự thể này phối hợp cho nên có quả báo, thế nên biết có tác giả và tác nghiệp.

Đáp: Từ trước tới nay trong mỗi chương, đã phá tất cả pháp, chẳng còn pháp nào. Như đã phá ba tướng, sinh, trụ, diệt. Vì ba tướng không nên chẳng có hữu vi. Vì hữu vi thì chẳng có vô vi. Hữu vi, vô vi đã không, thì tất cả pháp đều không. Tác và tác giả, nếu thuộc hữu vi, trong đoạn hữu vi pháp đã phá hủy. Nếu thuộc vô vi, cũng đã hủy phá trong vô vi. Đáng lẽ không nên lập lại. Vì tâm chấp trước của ông quá sâu dày nên lại Hỏi nữa. Nay sẽ đáp:

95) Tác giả nếu thực hữu,

Không tạo nghiệp thực hữu.

Tác giả không thực hữu,

Không tạo nghiệp bất thực.[2] [1]

Nếu trước tiên tác giả đã thực hữu[3] và tác nghiệp đã thực hữu, thì không thể có sự tạo tác. Bằng trước tác giả không thực hữu, tác nghiệp không thực hữu thì cũng không có sự tạo tác. Vì sao?

96) Nghiệp thực hữu không tác,

Vì nghiệp không tác giả.

Tác giả thực không tác,

Vì tác giả không nghiệp. [2]

Nếu trước tiên tác nghiệp là thực hữu, thì chẳng cần đến tác giả. Nếu rời tác giả mà có tác nghiệp, thì lẽ ra có nghiệp được tạo. Nhưng điều ấy không đúng. Hoặc trước tiên tác giả là thực hữu, cũng không cần có tác nghiệp. Nếu rời tác nghiệp mà có tác giả thì điều ấy không đúng. Hoặc trước tiên tác giả là thực hữu, cũng không cần có tác nghiệp. Nếu rời tác nghiệp mà có tác giả thì điều ấy không đúng. Do đó tác giả thực hữu và tác nghiệp thực hữu đều không thể có sự tạo tác. Tác giả không thực hữu và tác nghiệp không thực hữu thì cũng không thể có sự tạo tác. Vì sao? Vì bản lai nó vốn không

có. Có tác giả và có tác nghiệp mà còn không thể tạo tác, huống là không tác giả và không có tác nghiệp.

Lại nữa:

97) Nếu tác giả thực hữu,

Và tác nghiệp thực hữu.

Tác giả tạo tác nghiệp,

Liên rơi vào vô nhân. [3]

Nếu trước tiên tác giả là thực hữu và tác nghiệp cũng thực hữu mà ông cho rằng tác giả có tạo tức là vô nhân. Lià tác nghiệp có tác giả, lià tác giả có tác nghiệp; thì không từ nhân duyên mà hiện hữu.

Hỏi: Nếu không từ nhân duyên mà có tác giả và tác nghiệp thì có lỗi gì?

Đáp:

98) Nếu rơi vào vô nhân,

Thì không nhân, không quả. [4]

Không tác, không tác giả.

Không tác pháp vân. [5] [4]

99) Nếu pháp không tạo tác,

Thì không có tội phúc.

Vì tội phúc đều không,

Quả báo tội phúc không. [5]

100) Chẳng quả báo tội phúc,

Cũng không có Niết-bàn.

Những gì được tạo tác,

Trống không không kết quả. [6]

Nếu rơi vào nghĩa vô nhân, thì tất cả pháp không nhân, không quả. Pháp năng sanh làm nhân, pháp sở sanh là quả, cả hai sẽ không. Do cả hai đều không, cho nên không có sự tạo tác. Chẳng có tác giả cũng không có tác pháp được vận dụng, cũng chẳng có tội phúc. Vì tội phúc không có, nên chẳng có quả báo tội phúc và con đường đi đến Niết-bàn. Thế nên, không thể từ vô nhân phát sinh.

Hỏi: Nếu tác giả không thực hữu, nhưng tác nghiệp thực hữu thì có lỗi gì?

Đáp: Một cái không, còn chẳng thể khởi lên tác nghiệp, huống là cả hai cái đều không. Thí như người huyễn dựng ngôi nhà bằng hư không, đây chỉ có nơi ngôn thuyết mà không tác giả và chẳng có tác nghiệp.

Hỏi: Nếu không có tác giả, chẳng có tác nghiệp, thì không có cái được tạo tác, nhưng ở đây nếu có tác giả, có tác nghiệp vậy có thể có sự tạo tác?

Đáp:

101) Tác giả thực, bất thực,

Không tạo tác hai nghiệp.

Vì có, không trái ngược,

Một chỗ chẳng thể hai. [7]

Tác giả vừa thực hữu vừa không thực hữu, không thể tạo tác nghiệp vừa thực vừa bất thực. Tại sao? Vì có và không trái nhau; trong một xứ chẳng thể có hai. Có, là thực hữu; không, là chẳng thực hữu. Mỗi con người một sự việc, làm thế nào có thể vừa có vừa không?

Lại nữa:

102) Có chẳng thể làm không,

Không chẳng thể làm có.

Nếu có tác, tác giả,

Lỗi kia như trước nói. [8]

Nếu có tác giả, mà chẳng có tác nghiệp, thì làm sao có cái được tạo tác? Hoặc chẳng tác giả, nhưng có tác nghiệp cũng không thể có cái được tạo tác. Vì sao? Như trên đã nói về trường hợp có. Nếu trước đã có tác nghiệp, thì tác giả sẽ tạo tác cái gì? Nếu là không có tác nghiệp, làm sao có thể tạo tác? Như thế là phá nhân duyên và quả báo của tội phúc v.v.. Thế nên lời tụng nói: “Cái có chẳng thể tạo cái không, cái không chẳng thể tạo cái có.” Nếu có tác và tác giả, lỗi kia như trước đã nói.

Lại nữa:

103) Tác giả không tạo nghiệp,

Thực hữu hay bất thực.

Vừa thực vừa bất thực,

Lỗi kia trước đã nói. [6] [9]

Nghiệp thực hữu đã phá hủy, nghiệp bất thực cũng phá hủy luôn, nghiệp vừa thực vừa bất thực cũng phá. Nay muốn nhất thời đồng phá hủy nên lời tụng nói: “Thế nên tác giả không thể tạo tác ba trường hợp của nghiệp.” Nay tác giả với ba trường hợp cũng chẳng có tạo nghiệp vì sao?

104) Tác giả thực, bất thực,

Vừa thực, vừa bất thực,

Không thể tạo tác nghiệp;

Lỗi ấy trước đã nói. [10]

Tác giả thực hay bất thực, hay vừa thực vừa bất thực thấy đều không thể tạo nghiệp. Vì sao? Như ở trên đã nói về nhân duyên sai lầm của 3 trường hợp: đây càng nói rộng. Thế thì trong mọi trường hợp không thể tìm thấy có tác giả và tác nghiệp.

Hỏi: Nếu nói rằng không có tác giả, chẳng tác nghiệp thì lại rơi vào vô nhân?

Đáp: Nghiệp ấy từ các duyên mà phát sanh, giả gọi là có, cũng không phải là thực hữu như ông đã nói. Vì sao?

105) Nhơn nghiệp có tác giả,

Nhơn tác giả có nghiệp.

Thành nghiệp nghĩa như thế,

Cũng không thể khác hơn. [11]

Nghiệp trước tiên chẳng quyết định. Nhân người khởi nghiệp; nhân nghiệp, có tác giả, tác giả cũng chẳng có quyết định. Nhân có tác nghiệp mà nói có tác giả. Cả hai sự thể ấy phối hợp mà tựu thành tác và tác giả. Nếu do sự hòa hợp mà phát sanh thì không có tự tánh, vì không có tự tánh, nên là Không. Không thì không có cái gì được sanh ra. Nhưng tùy theo sự ức tướng phân biệt của phạm phu mà nói có tác giả có tác nghiệp. Trong đệ nhất nghĩa chẳng có tác nghiệp, tác giả.

Lại nữa:

106) Như phá tác, tác giả,

Thọ, thọ giả cũng thế.

Và tất cả các pháp,

Cũng nên như thế phá. [7] [12]

Như tác và tác giả, không thể tách rời nhau, vì chẳng tách rời nhau, nên không cố định; vì không cố định nên không tự tánh. Thọ và thọ giả cũng như thế. Thọ là thân ngũ ấm; thọ giả là người. Như thế, ngoài người, không có năm ấm; ngoài năm ấm chẳng có người. Chỉ từ các duyên mà phát sanh. Như thọ và thọ giả, tất cả pháp còn lại cũng nên như thế mà phá.

[1] Nguyên đề trong bản Phạn hiện tại: Karma-kàraka-parikwà, quán nghiệp và tác giả. Nhưng ở đây từ nghiệp được hiểu theo nghĩa rất rộng và rất tổng quát, nên dịch là tác, hay tác nghiệp. Tức phê pháp khái niệm hành động và tác giả của hành động. TS

[2] tác tức hành động tạo tác, tác giả là nói người hành động. Ngoài tạo tác là tác giả, còn có tác pháp, nghĩa là các pháp do tác giả hành động tạo tác ra

nó. Như người ăn cắp chiếc áo... Ăn cắp là chỉ hành động tạo tác, người là chỉ nhân vật, chiếc áo là chỉ tác pháp. Do ba nhân tố này nên mới tạo thành nhân quả nghiệp báo.

[3] Trong Hán dịch phần này, các từ, định, quyết định, quyết định hữu, đều dịch từ tính từ tiếng Phạn là sadbhùta, có rính chất chân thực hiện thực, hay thực hữu. TS

[4] Chữ nhân trong câu đầu, tiếng Phạn là hetu, nguyên nhân hay lý do. Nhân trong câu thứ hai, tiếng Phạn là karaṇa, chỉ tác nhân hay động lực; cùng liên hệ là quả, tiếng Phạn là kàrya, chỉ thành quả của hành động. Cả hai từ này đều phái xuất từ động từ căn là KF, làm hay hành động hay tạo tác. Trong câu thứ tư của bài tụng, Hán dịch sử dụng tác pháp, tiếng Phạn là kriyā, chỉ sự thực hành, thi hành, hành vi, hay phương thức hành động. Nhóm gia tộc từ ngữ như vậy nên lưu ý, để có thể theo dõi sự phê phán của Luận chủ. TS

[5] Do đây, Long Thọ Bồ tát nêu những nghi vấn về tác nghiệp, tác giả để đối đáp, tìm hiểu nguồn gốc chân lý của nó. Có người cho rằng: trước có tác giả và định nghiệp. Nếu trước có tác giả và định nghiệp, thì đâu cần đến hành động tạo tác mới có nghiệp báo. Không tạo tác mà có nghiệp quả là điều vô lý. Và lại, trước đã có định nghiệp rồi thì không cần đến tác giả tạo tác mới có nghiệp báo. Quán niệm như thế là quan niệm vô nhân. Không nhân thì không có quả, không tội phúc. Không tội phước, nhân quả thì không địa ngục Niết-bàn. Nó không khác gì hư không trống rỗng.

[6] Từ câu 118 Long Thọ Bồ tát đề cao những ngoại đạo thường chấp nhân sinh trước có định nghiệp và bất định nghiệp. Ngài chứng minh rằng không thể trong một người hoặc một chỗ mà có cả định và bất định. Bởi vì có và không mâu thuẫn nhau.

[7] Các pháp duyên sanh, cái này có thì cái kia có. Nhân vì nghiệp mới có tác giả. Nhân vì tác giả, mới có nghiệp và tạo nghiệp. Đây chính là lý tương quan tương duyên, nên phải nhận thức một cách thiết thực và hữu lý.

CHƯƠNG IX: QUÁN BỒN TRỤ[1]

Hỏi: Có người nói:

107) Các căn như mắt, tai;

Các pháp như khổ, lạc;

Cái gì sở hữu chúng,

Cái đó là bồn trụ. [1]

108) Nếu không có bồn trụ,

Cái gì làm chủ mắt?

Vì thế nên phải biết,

Trước đã có bồn trụ. [2]

(Bài tụng nói:) “Các căn như mắt, tai” là chỉ cho các căn gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và mạng. (Bài tụng nói:) “Các pháp như khổ, lạc” là chỉ cho cảm thọ khổ, cảm thọ lạc, cảm thọ không khổ, không lạc, và các tâm và tâm sở như tưởng, tư, ức, niệm v.v...

Có luận sư nói: “Trước khi chưa có các pháp như mắt v.v.. đã có bồn trụ. Do bởi bồn trụ ấy mà các căn như mắt v.v.. được tăng trưởng. Nếu không có bồn trụ, thì các căn như thân, mắt v.v... do nguyên nhân nào phát sanh mà được tăng trưởng?”

Đáp:

109) Nếu lia căn con mắt,

Pháp khổ, lạc vân vân,

Mà bồn trụ có trước,

Do đâu mà biết có? [3]

Nếu lia các căn mắt, tai, v.v. và những pháp khổ, lạc mà trước đã có bồn trụ, thì do đâu để nói? làm thế nào được biết? Những pháp ngoại tại như cái

bình, cái áo v.v.. do các căn như mắt v.v.. mà được biết. Những pháp nội tại, do các căn khổ lạc v.v.. tri nhận.

Như kinh nói: “Có thể bị hoại diệt là tướng của sắc; có khả năng lãnh thọ là tướng của thọ; có khả năng nhận thức, đó là tướng của thức. Ông nói, lia mắt, tai, khổ, lạc v.v... mà trước đã có bốn trụ, thì do đâu mà biết và để nói rằng có pháp đó?

Hỏi: Có Luận sư nói, “Hơi thở ra vào; nhìn ngấm, nháy liếc; thọ mạng, suy nghĩ, khổ, vui, yêu, ghét, cử động, phát khởi v.v.. là tướng của thần ngã. Nếu chẳng có thần ngã, làm thế nào có các hiện tượng hơi thở ra vào v.v.. Thế nên biết rằng, ngoài các căn mắt, tai v.v.. và những pháp khổ, lạc, trước có bốn trụ.

Đáp: Thần ngã nếu có, thì phải ở trong thân, như trong vách nhà có cột trụ; hay ở ngoài, thì như người mặc áo giáp. Nếu ở trong thân, thì thân chẳng thể hoại diệt, vì thần ngã luôn luôn hiện hữu. Thế nên, thần ngã ở trong thân, chỉ là ngôn thuyết hư vọng không thật. Nếu ở ngoài thân, che phủ thân như cái áo giáp, thì thân không thể thấy được vì bị thần ngã che phủ kín, và cũng chẳng thể hủy diệt. Nhưng nay hiện thấy thân có hoại diệt. Thế nên phải biết lia khổ, lạc v.v.. trước chẳng có pháp nào. Nếu nói rằng khi chặt tay, Thần ngã co rút lại ở trong đó nên không thể bị chặt; thế thì khi chặt đầu, thần ngã cũng co rút lại vào trong để không thể chết. Nhưng thật sự có chết. Thế nên biết, mà lia khổ vui v.v.. trước có thần ngã chỉ là ngôn ngữ hư dối không thật.

Lại nữa, nếu nói thân lớn thì thần ngã lớn, thân nhỏ thì thần ngã cũng nhỏ. Như ngọn đèn lớn thì ánh sáng lớn. Ngọn đèn nhỏ thì ánh sáng cũng nhỏ. Thế là thần ngã tùy theo thân, chẳng phải thường. Nếu theo thân, thân không, thần ngã chẳng có. Như ngọn đèn tắt thì ánh sáng hủy diệt. Nếu thần ngã là vô thường tức đồng với mắt, tai, khổ vui v.v.. Thế nên biết, lia mắt, tai v.v. trước chẳng riêng có thần ngã.

Lại nữa, như người bị bệnh phong cuồng, chẳng được tự tại đối những việc không nên làm mà làm. Nếu có thần ngã làm chủ các hành động thì sao nói là chẳng được tự tại? Nếu bệnh cuồng loạn không làm não hại thần ngã thì lẽ ra lia thần ngã riêng có sự hành động. Như thế mỗi mỗi xét kỹ, lia mắt, tai v.v.. và những pháp khổ, lạc v.v.. trước chẳng có bốn trụ. Nếu quả quyết nói rằng lia các căn mắt, tai v.v.. và các pháp khổ lạc v.v.. mà trước có bốn trụ, thì không có lẽ ấy. Tại sao? Như đây nói:

110) Lìa các căn mắt, tai ,

Mà nói có bốn trụ;

Cũng nên lìa bốn trụ,

Có mắt, tai vân vân.[2] [4]

Nếu lìa các cơ quan mắt, tai v.v.. và những pháp khổ lạc v.v... mà trước có bốn trụ, thì nay những con mắt, tai v.v... và cái khổ, lạc v.v... cũng nên lìa bốn trụ mà có.

Hỏi: Hai sự kiện ấy có thể tách rời nhau. Song giả sử có bốn trụ thì sao?

Đáp:

111) Do pháp biết có người,

Do người nhìn thấy pháp.

Lìa pháp đâu có người,

Ngoài người đâu có pháp?[3] [5]

Pháp là mắt, tai, khổ, lạc v.v.. Người là bốn trụ. Ông nói, “Do có pháp nên biết người, và nhận thấy người nên biết có pháp.” Nay lìa những pháp mắt, tai v.v.. làm thế nào có người? Ngoài người ra làm sao có các pháp mắt, tai v.v..

Lại nữa:

112) Các căn như mắt, tai,

Thật chẳng có bốn trụ.

Các căn như mắt, tai.

Do dị tướng phân biệt. [6]

Như các con mắt, tai v.v..., những pháp khổ, lạc v.v.. thật chẳng có bốn trụ. Nhơn mắt duyên sắc, phát khởi sự nhận thức của con mắt, do nhân duyên hòa hợp biết rằng có những căn mắt, tai v.v...; chẳng phải do bốn trụ mà

nhận biết, thế nên bài tụng nói, “Các căn mắt, tai v.v... thật chẳng có bồn trụ. Những căn mắt, tai v.v... mỗi cái có thể tự phân biệt.”

Hỏi:

113)Mắt vân vân các căn,

Đã không có bồn trụ.

Mắt vân vân mỗi căn,

Làm sao nhận biết trần? [8]

Nếu tất cả các căn mắt, tai v.v. và những pháp khổ, lạc v.v.. không có bồn trụ, thì ở đây mỗi một căn làm thế nào phân biệt các trần? Các căn mắt, tai v.v.. chẳng có suy tư, không thể có sự nhận biết, khi thật sự chúng có khả năng biết các trần nên biết lia các căn mắt, tai v.v... còn cái khác có khả năng nhận thức các trần.

Đáp: Nếu vậy trong mỗi một căn đều có chủ thể nhận thức hay là chỉ một chủ thể nhận thức chung cho các căn có lỗi, Vì sao?

114)Người thấy tức người nghe,

Người nghe tức người thọ.

Các căn mà như thế,

Thì mới có bồn trụ. [9]

Nếu người thấy tức người nghe, người nghe tức người thọ, thì có một thân ngã. Các căn mắt, tai v.v.. như thế mới có thể đã có sẵn bồn trụ. Thế thì sắc, thanh, hương v.v.. không có chủ thể nhận thức nhất định; hoặc có thể dùng mắt nghe tiếng, như người đứng giữa sáu hướng tùy ý thấy hay nghe. Nếu người nghe, người thấy cùng là một thì có thể tùy ý thấy hay nghe bằng con mắt được cả. Song điều ấy không đúng.

115)Nếu thấy nghe đều khác,

Người cảm thọ cũng khác.

Khi thấy cũng là nghe,

Thế thì nhiều thần ngã. [10]

Nếu người thấy được nghe và người cảm thọ đều khác thì khi thấy cũng là nghe. Tại sao? Vì lia người thấy mà có người nghe. Như thế, thần ngã trong một lúc phải đủ khắp trong tai, mũi, lưỡi, thân. Nếu vậy người chỉ một mà thần ngã thì nhiều vì tất cả căn cùng một lúc nhận biết các trần. Nhưng thật chẳng phải. Thế nên người thấy, người nghe và người cảm giác không thể sử dụng lẫn lộn.

Lại nữa:

116) Các căn như mắt, tai,

Các pháp như khô lạc,

Đều sinh từ đại chủng;

Đại chủng cũng không ngã. [11]

Nếu nói rằng lia những căn mắt, tai v.v.. và các pháp khô vui v.v.. riêng có bốn trụ, điều ấy trước đã phá. Nay đối với nguyên nhân của mắt, tức bốn đại. Trong bốn đại ấy cũng không có bốn trụ.

Hỏi: Có thể không có bốn trụ của các căn mắt, tai v.v... và các pháp khô vui v.v... Nhưng phải có các căn mắt, tai v.v... những pháp khô vui v.v...

Đáp:

117) Các căn như mắt, tai,

Các pháp như khô, lạc v.v..

Nếu chẳng có bốn trụ,

Thì mắt tai cũng không. [12]

Nếu mắt, tai, khô, lạc v.v... các pháp không có bốn trụ thì cái gì làm chủ mắt, tai các thứ? Do duyên gì mà chúng có? Thế nên mắt tai v.v.. cũng không.

Lại nữa:

118)Mắt, tai... không bản trụ,

Nay và sau cũng không.

Vì ba thời chẳng có,

Không có, chẳng phân biệt. [13]

Suy nghĩ cùng tận, bản trụ không có trước mắt, tai v.v..; nay và sau này cũng không. Nếu ba thời chẳng có tức là tịch diệt vô sanh, không nên có nạn vấn rằng, “Nếu không bản trụ làm sao có mắt, tai v.v...” Vấn đáp như thế, hí luận liền hủy diệt. Hí luận chấm dứt các pháp tức không.

[1] Bản trụ, nguyên tiếng Phạn pūrva, nguyên thủy, khởi thủy, cái có trước. Cát Tạng chú giải: Thần Ngã, Phật tánh, Như Lai tạng, A-lại-da thức, đều là những từ đồng nghĩa của bản trụ.

[2] Bản trụ là chỉ thần ngã thông thường gọi linh hồn. Câu 124-125 nói một số luận sư ngoại đạo quan niệm rằng: Con người có cái tính Bản trụ, do có bản trụ nên có các căn: mắt, tai, mũi, lưỡi v.v.. và các căn xúc, lãnh thọ sự vui buồn... nếu trước không có bản trụ thì ai là sở hữu các việc đó. Cho nên biết rằng trước có bản ngã.

[3] Từ câu 126-129, có ý nghĩa phản lại quan niệm trên và nhấn mạnh rằng, không có thần ngã trước hoặc tách rời các căn trần... Nhờ có pháp biết có người, nhờ có người biết có pháp. Mắt, tai v.v.... những căn tiếp xúc các trần cảnh mà phát sanh sự nhận thức. Nhờ nhân duyên hòa hiệp căn cảnh mà có thức, sự thật không có thần ngã nào đứng ngoài căn trần nhận thức. Vì thế, xưa nay không có thần ngã, chỉ do vọng tâm phân biệt chấp trước. Tất cả do tứ đại hòa hiệp hình thành nó là giả hữu mà thôi.

---o0o---

CHƯƠNG X: QUÁN NHIÊN, KHẢ NHIÊN[1]

Hỏi: Nên có thọ và thọ giả; cũng như lửa và củi. Lửa là thọ giả, củi là thọ; tức là năm ấm.

Đáp: Điều ấy không đúng. Vì sao? Cái đốt (nhiên) và cái bị đốt (khả nhiên) đều bất thành. Cái đốt và Cái bị đốt được chứng thành bằng pháp một hay bằng pháp hai? Nhưng cả hai trường hợp đều bất thành.

Hỏi: Hãy gác qua vấn đề nhất thể hay dị thể. Nếu nói rằng không có cái đốt và cái bị đốt nay tại sao lại bác bỏ chúng bằng tính chất nhất thể và dị thể? Như lông rùa, sừng thỏ, không hiện thực nên chẳng bị phá hủy. Cứ như sự thấy của thế gian, trước hết phải có sự thể thực hữu, sau đó mới có thể tư duy. Tỉ dụ như có vàng sau đó mới có sự thiêu đốt và trui luyện. Cũng thế, nếu không thừa nhận lửa và củi thì vấn đề nhất thể và dị thể của chúng được đặt ra làm gì? Nếu ông cho rằng có nhất, dị thể thì phải biết có lửa và củi. Nếu chấp nhận có tức là đã có.

Đáp: Vấn đề được đặt ra là căn cứ vào tập quán ngôn ngữ của thế tục cho nên không có lỗi. Đặt vấn đề lửa và củi vào nguyên lý nhất dị không phải là đã thừa nhận chúng. Nếu lià ngôn ngữ thế tục thì không có y cứ để luận bàn. Nếu không nói đến cái đốt và cái bị đốt, thì làm sao có cái để phá. Nếu chẳng có cái gì được nói, thì nghĩa không được sáng tỏ. Như các luận gia muốn phá về cái có và không tất phải nói đến chúng; chứ không phải vì nói đến có và không mà cho là chấp nhận có. Ấy là tùy theo ngôn thuyết của thế gian nên không có lỗi. Nếu cho rằng có thể miệng nói là có thể chấp nhận, vậy thì lời bác bẻ của ông chính là từ bác bỏ. Lửa và củi cũng như thế. Tuy có nói đến, nhưng không phải thừa nhận. Thế nên, dùng nhất thể hay dị thể để tư duy về lửa và củi, cả hai đều không tựu thành. Tại sao?

119) Nếu lửa tức là củi,

Tác, tác giả là một.

Nếu lửa khác với củi,

Lìa củi ra có lửa.[2] [1]

Cái đốt là lửa; cái bị đốt là củi. Tác giả là người, tác là nghiệp. Nếu lửa và củi là nhất thể, thì tác, tác giả cũng thế. Nếu tác và tác giả là nhất thể thì ông thợ gốm và chiếc bình cũng là một. Tác giả là ông thợ gốm, tác là chiếc bình. Ông thợ gốm không phải bình, bình chẳng phải ông thợ gốm, làm sao được nhất thể? Tác, tác giả không phải một thì lửa và củi cũng chẳng phải một. Nếu nói rằng nhất thể chẳng được thì dị thể cũng không đúng. Vì sao? Nếu lửa và củi khác thì lià củi ra, riêng có lửa. Phân biệt rằng đây là củi, đây

là lửa thì bất cứ đâu không củi tự có lửa bốc cháy, nhưng thật không phải vậy, thế nên dĩ thể chẳng được.

Lại nữa:

120) Như thế lửa thường cháy,

Không cần dùng đến củi.

Chẳng cần công đốt lửa,

Cũng là lửa vô tác. [2]

Nếu lửa và củi khác biệt thì lửa không cần củi mà thường tự bốc cháy. Nếu thường bốc cháy, lửa sẽ tồn tại với tự thể của nó, không cần nhờ duyên; và công của người trở thành vô ích. Công của người là người giúp cho lửa cháy. Nhưng công tác ấy hiện có, thế nên biết lửa và củi không phải hai dĩ thể biệt lập.

Lại nữa, nếu lửa và củi dĩ biệt, thì lửa không do tạo tác. Lửa mà không củi thì đốt cái gì? Nếu thế lửa sẽ là cái không do tạo tác. Không có điều ấy.

Hỏi: Tại sao nếu lửa chẳng từ nhờ duyên sanh thì công của người sẽ vô ích?

Đáp:

121) Lửa không cần đến củi,

Thì chẳng từ duyên sanh.

Lửa nếu thường bốc cháy,

Công người sẽ vô ích. [3]

Nếu lửa và củi là hai dĩ thể biệt lập. Không cần có củi mà vẫn có lửa. Nếu không cần củi mà có lửa, sẽ không có sự hỗ tương quan hệ. Thế thì, lửa không từ nhân duyên phát sanh.

Lại nữa, nếu lửa khác với củi, lẽ ra lửa thường cháy. Nếu thường xuyên bốc cháy thì không cần có củi mà vẫn thấy có lửa riêng biệt và không cần công người. Vì sao?

122)Nếu nói rằng khi đốt,

Gọi là vật bị đốt.

Bấy giờ chỉ có củi,

Vật gì đốt, bị đốt.[3] [4]

Nếu nói trước có củi, lúc bốc cháy gọi là vật bị cháy (khả nhiên); điều ấy không đúng. Nếu lia lửa riêng có củi, tại sao lại nói khi bốc cháy thì được gọi là cái bị đốt (khả nhiên)?

Lại nữa:

123)Khác thì không tiếp xúc,

Không tiếp xúc chẳng cháy.

Không cháy thì không tắt,

Không tắt thì thường trụ. [5]

Nếu lửa và củi là hai dị thể biệt lập thì lửa không đi đến với củi để đốt cháy củi. Tại sao? Vì chúng không quan hệ nhau để thành tựu. Nếu lửa không do tương quan mà thành tựu, thì tự nó trụ ở bản vị của nó, cần gì đến củi? Thế nên, nó chẳng đến tiếp xúc. Nếu không đến thì sẽ không đốt cái bị đốt. Tại sao? Vì không có trường hợp không tiếp xúc mà có thể đốt cháy. Nếu không cháy, chẳng có tắt, nên thường trụ tự tướng. Điều ấy không đúng.

Hỏi:

124)Lửa và củi dị biệt,

Mà có thể đến củi.

Như người này đến kia,

Người kia đến người này. [6]

Lửa và củi dị biệt mà lửa có thể đến với củi, cũng như người nam đến với người nữ, người nữ đến người nam.

Đáp:

125) Nếu nói lửa và củi,

Cả hai tách rời nhau.

Như thế lửa có thể,

Đi đến đốt củi kia. [7]

Nếu lia lửa có củi, hoặc lia củi có lửa cháy, mỗi cái tự thành, như thế lửa mới có thể đến đốt củi; mà sự thật không phải vậy. Vì sao? Lia lửa không có củi, lia củi không thể có lửa. Nhưng nay lia người nam có nữ, lia người nữ có nam, thế nên dụ của ông bất thành. Lửa chẳng thể đến với củi.

Hỏi: Lửa và củi nương nhau mà có. Nhân củi có lửa; nhân lửa có củi. Hai sự kiện ấy quan hệ nhau mà thành.

Đáp:

126) Nhon củi mà có lửa,

Nhon lửa mà có củi.

Trước định có pháp gì,

Mà có lửa và củi? [8]

Nếu nói do có củi mà có lửa, thì ngược lại, do có lửa mà có củi, vậy cái nào có trước và cái nào có sau? Nếu do có củi mà có lửa, thì tất củi có trước. Nếu do có lửa mà có củi, tất lửa có trước. Nay nếu nhân củi tạo thành lửa thì trước có củi sau mới có lửa. Không cần đợi lửa, vẫn có củi. Tại sao? Vì củi có trước, lửa có sau. Nếu lửa không đốt được củi, thì củi không thành. Lại, củi không hiện hữu ở nơi không có lửa. Nếu củi không thành, lửa cũng chẳng thành. Nếu trước có lửa sau có củi, lửa cũng có lỗi như vậy. Thế nên, lửa và củi đều bất thành.

Lại nữa:

127) Nếu do củi có lửa,

Lửa thành rồi thành nữa.

Như thế là trong củi,

Không có lửa hiện hữu. [9]

Nếu cho rằng do có củi mà lửa thành tựu. Lửa tựu thành rồi lại thành nữa. Vì sao? Lửa tự trụ bản vị của nó. Nếu lửa không tồn tại với tự thể của nó mà lại thành tựu từ củi, chẳng có điều ấy. Thế nên có lửa từ củi mà tựu thành thì nay lửa thành rồi, lại tựu thành nữa, như thế có lỗi. Lại có lỗi, củi không có lửa. Tại sao? Vì lia củi, lửa tự trụ thể của nó. Thế nên, nói lửa và củi làm nhơn cho nhau, điều ấy không đúng.

Lại nữa:

128) Nếu pháp do nhân thành,

Pháp ấy lại thành nhân.

Nay không có nhân thành,

Cũng chẳng pháp được thành. [10]

Nếu pháp nào cần có nhân để thành tựu, thì ngược lại cái nhân gốc đó cũng cần đến pháp này để thành tựu. Một cách quyết định như vậy, thế thì không có hai sự kiện. Như nhân bởi cái bị đốt mà cái đốt được chứng thành. Rồi lại nhân bởi cái đốt mà cái bị đốt được chứng thành. Thế thì cả hai đều bất định. Bất định, cho nên không thể nhận thức được. Vì sao?

129) Nếu thành do quan hệ;

Chưa thành, quan hệ gì?

Đã thành mới quan hệ;

Đã thành, quan hệ gì? [11]

Nếu cho rằng pháp được chứng thành nhân bởi quan hệ đối đãi; nhưng tự thể đó trước chưa tựu thành thì không có tự thể; không tự thể làm thế nào để có đối tượng đối đãi? Nếu tự thể ấy, trước đã tựu thành; thành không cần tương quan đối đãi. Cả hai đều chẳng có sự tương nhân. Thế nên, trước ông nói, “Lửa và củi do đối đãi nhau tựu thành,” điều ấy không đúng. Thế nên:

130) Do củi thì không lửa,

Không do cũng chẳng lửa.

Do lửa không có củi.

Không do cũng không củi. [12]

Nay, do quan hệ củi, thì lửa không tự thành; không do quan hệ củi, lửa cũng không tự thành. Củi cũng như thế. Do lửa hay không do lửa, đều không thành. Lỗi ấy trước đã nói.

Lại nữa:

131) Lửa không chỗ khác đến,

Chỗ đốt cũng chẳng lửa.

Củi cũng giống như thế,

Ngoài ra như khứ, lai. [13]

Lửa không từ chỗ củi; trong củi cũng không có lửa. Vì chẻ củi tìm lửa, không thể có. Củi cũng như thế, không từ chỗ nào đến với lửa; trong lửa cũng không củi. Như đã đốt thì không có đốt; chưa đốt không có đốt, đang đốt cũng không đốt, nghĩa ấy trong chương “Khứ lai” đã nói.

Thế nên:

132) Củi không phải là lửa, [4]

Là củi cũng không lửa.

Lửa mà không có củi [5],

Trong lửa không có củi,

133) Trong củi không có lửa. [6] [13]

Củi không phải là lửa, tại sao? Vì cùng lỗi như tác và tác giả là một đã nói trước. Ngoài củi không có lửa, vì có những lỗi là nó thường cháy. Lửa không có củi, trong lửa không có củi, trong củi không có lửa; vì có sự sai lầm về dị thể. Do đó, cả ba trường hợp đều bất thành.

Hỏi: Vì sao lại bàn đến lửa và củi?

Đáp: Cũng như do củi mới có lửa. Như thế, do thọ mới có thọ giả. Thọ, tức là năm ấm. Thọ giả là con người. Vì lửa và củi không tụ thành thì thọ và thọ giả cũng bất thành. Vì sao?

134) Với trường hợp lửa củi,

Mà nói thọ, thọ giả.

Và nói đến bình, áo,

Và tất cả các pháp. [14]

Cũng như củi không phải lửa. Cũng thế, thọ chẳng phải thọ giả, vì đồng lỗi như tác và tác giả là một. Lại là thọ không có thọ giả vì chúng không thể dị biệt và vì có sai lầm về dị thể cho nên cả ba trường hợp đều bất thành. Cũng như thọ và thọ giả, tất cả các pháp ngoại giới như cái bình và cái áo v.v. đều đồng như trên đã nói. Chúng không sanh khởi, rốt ráo là không.

Thế nên:

135) Người nào nói có nga,

Và các pháp dị biệt;

Nên biết người như thế,

Không thấm nhuần Phật Pháp. [15]

Các pháp từ xưa đến nay vốn không sanh; rốt ráo là tướng tịch diệt. Thế nên ở cuối chương nói bài tụng này. “Người nào nói có tướng ngã,” đó là chỉ các nhà Độc tử bộ nói rằng, không thể nói sắc tức là ngã, không thể nói lia sắc có ngã. Ngã thuộc về nhóm thứ năm gọi là “bất khả thuyết tạng.” Như các nhà Tát-bà-đa chủ trương tướng trạng sai biệt của các pháp rằng, đây là thiện, đây là bất thiện, đây là vô ký, đây là hữu lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi v.v.. sai biệt. Những người như thế chẳng chứng được tịch diệt tướng của các pháp; đem lời Phật dạy tạo thành những hí luận.

[1] Nguyên tiếng Phạn, Agnindhana, lửa và củi (hay nhiên liệu). Những từ lửa và củi trong bản Việt; trong bản Hán đều là nhiên và khả nhiên, đốt và bị đốt. TS

[2] Đốt là chỉ lửa cháy, "đốt, khả đốt" là chỉ vật bị đốt như củi. Đoạn này giống như đoạn trước nói về tác và tác giả, thợ và thợ giả (lãnh thợ và người lãnh thợ) lửa đốt ví dụ cho người thợ, khả đốt ví dụ cho vật lãnh thợ. Và tác giả, tác nghiệp.

[3] Lửa đốt và củi vật bị đốt không phải một, cũng không phải khác. Nếu một; tức lửa với củi không khác. nếu là khác thì lửa và củi không liên hệ nhau, lửa không thể làm cháy củi. Cũng như người tạo tác và vật tạo là một thì người ta có thể nói người làm bình với cái bình là một. Như vậy khi gọi cái bình, thì người làm bình cũng có thể được gọi là người bình... Trong tác giả có bình, trong bình có tác giả... Còn vọng chấp là chưa nhận chân được pháp vi diệu của Phật pháp vậy.

[4] Đề bản: khả nhiên tức phi nhiên. Các bản Tống-Nguyên-Minh: Nhược khả nhiên vô nhiên. Đối chiếu bản Phạn: indhanaur punar agnir na, nagnir anyatra cendhanat, lại nữa, củi không phải là lửa; nhưng ngoài củi không có lửa.

[5] Đề bản: nhiên vô hữu khả nhiên. Các bản Tống-Nguyên-Minh: nhiên diệc vô khả nhiên. Bản Phạn nói: nagnir indhanavan, "lửa không là cái có-củi" ; trong đó, indhanvat (có-củi) là tính từ phát xuất của danh từ indhana (củi), ở đây được hiểu là thuật từ (tức vị ngữ) làm chức năng phẩm định cho danh từ agni (lửa). Quan hệ danh từ và tính từ như ở đây là căn cứ ngữ pháp để phân tích quan hệ thể và tướng. Đây cũng là điều cần lưu ý. TS

[6] Trong bản Hán, bài tụng cũng gồm 5 câu.

CHƯƠNG XI: QUÁN BỔN TẾ

Hỏi: Trong kinh “Vô bổn tế” có nói: “Chúng sanh qua lại sanh tử, nhưng không thể tìm thấy bổn tế.” Trong ấy kinh nói có chúng sanh, có sanh tử, vì nhơn duyên gì mà nói lời ấy?

Đáp:

136)Đức Đại Thánh dạy rằng:

Bổn tế không thể có,

Sanh tử không có đầu,

Cũng lại chẳng có cuối. [1]

Thánh nhân có ba hạng: 1) Ngoại đạo chứng ngũ thân thông. 2) A-la- hán, Bích-chi Phật. 3) Đại bồ tát được thân thông. Đức Phật đời trong ba hạng ấy là hơn hết, nên nói là Đại Thánh. Những lời Phật dạy không điều nào là không chân thật. Nói “Sanh tử không có khởi đầu” là vì sao? Tìm trước và sau của sanh tử không thể được, thế nên không có đầu. Ông nói trước và sau không có, thì lẽ ra có khoảng giữa. Cũng không đúng. Tại sao?

137)Nếu không có đầu cuối,

Làm gì có trung gian.

Thế nên ở trong đây,

Không vừa trước vừa sau.[1] [2]

Nhơn giữa và sau nên có đầu, như đầu và giữa nên có sau. Nếu không đầu, không sau; làm thế nào có giữa? Trong sanh tử, không có đầu, giữa và sau. Thế nên nói trước sau cùng lúc là không thể được.

138)Giả sử trước có sanh,

Rồi sau có lão tử.

Không lão tử có sanh,

Không sanh có lão tử.[2] [3]

139) Nếu trước có lão tử,

Rồi sau mới có sanh.

Thế là không có nhân;

Không sanh, có lão tử. [4]

Chúng sanh sanh tử; nếu trước sanh ra, dần dần già yếu, rồi sau mới chết. Như thế sự sanh mà không có sự già chết. Theo lẽ sanh phải có già chết, già chết phải có sanh; không già chết mà có sanh là không đúng. Lại nữa, nhân sanh mà có già chết. Nếu già chết có trước, sanh có sau; thì già chết không có nhân, vì sanh ở sau già chết. Lại, không sanh làm thế nào có già chết? Nếu nói, sanh, già và chết không thể trước sau, nhưng đồng thời tự thành, thì cũng có lỗi, vì sao?

140) Sanh đối với già chết,

Không thể cùng một lúc.

Vì khi sanh là chết,

Thì cả hai không nhân. [5]

Nếu sanh, già và chết đồng thời thì không đúng. Tại sao? Vì khi sanh tức là có chết. Theo lẽ khi sanh là hiện hữu, lúc chết là không còn. Nếu khi sanh có chết, điều ấy không đúng. Nếu đồng thời sanh thì không hỗ tương quan hệ. Như cặp sừng con trâu cùng lúc xuất hiện, cho nên không hỗ tương quan hệ.

Thế nên:

142) Giả sử trước sau chung,

Ấy đều là không đúng.

Tại sao mà hí luận,

Nói có sanh, già, chết. [6]

Vì suy nghĩ cả ba trường hợp sanh, lão, tử đều có lỗi; cho nên không sanh, rốt ráo không. Nhưng nay vì sao đấng chấp hí luận, nói quyết định có sanh, lão, tử ?

Lại nữa:

142) Những gì thuộc Nhơn quả,

Pháp năng tướng, sở tướng,

Thọ, thọ giả vân vân,

Kể tất cả các pháp. [7]

143) Chẳng những chỉ sanh tử,

Bổn tế không thể được.

Như thế tất cả pháp,

Thấy đều không bổn tế. [8]

Tất cả pháp là nhân quả, năng tướng sở tướng, thọ và thọ giả v.v... đều không bổn tế, chứ không phải chỉ nói sanh tử không có bổn tế. Bởi vì khai thị tóm tắt, nên chỉ nói sanh tử không bổn tế.

[1] Bản tế là chỉ tánh nguyên thủy, chân như thật thể bản tánh bất diệt. Các pháp nhân duyên sanh, chúng sanh xưa nay sanh tử, sanh tử triền miên, khoảng đầu không cuối... Cho nên không thể nói rằng trước do có cái bản tế. Thủy (đầu) không có, chung (cuối) Không có, thì trung gian cũng không. Không thể nói rằng, giữa cái thủy và cái chung gọi đó là trung.

[2] Chấp sanh có trước rồi sau có lão tử, hay lão tử có trước rồi sau có sanh, hoặc sanh lão tử đồng thời có đều là vọng chấp. Vì sanh tử không có thể tánh, lấy bản tế làm thể, mà bổn tế, vô thủy, vô chung, do đó, không thể nói, cái này có trước cái kia có sau... Do vì bất giác vọng động mà có sanh tử vọng tưởng...

CHƯƠNG XII: QUÁN KHỔ

Có thuyết nói rằng:

144) Tự tác và tha tác,

Cộng tác, vô nhân tác.

Nói các khổ như thế,

Khổ quả không phải vậy.[1] [1]

Có người nói, khổ do mình tự tạo, hoặc nói người khác tạo, hoặc nói vừa tự tạo, vừa do người khác tạo, hay nói không do nguyên nhân nào. Xét như là quả, như thế không đúng. Khổ quả không phải vậy, là vì chúng sanh do các duyên đưa đến sự khổ, rồi nhân khổ muốn tìm về tịch diệt. Nhưng không biết nhân duyên đích thật của khổ nào, do đó có bốn thứ sai lầm thế nên nói, “Khổ quả không phải vậy.”

Vì sao?

145) Khổ nếu là tự tác,

Thì chẳng từ duyên sanh.

Do vì có ấm này,

Mà có ấm kia sanh. [2]

Khổ, nếu tự tác thì không từ các duyên sanh. Tự, là từ nói tự tánh phát sanh; điều này không đúng. Vì sao? Như năm ấm trước mà có năm ấm sau. Thế nên, khổ không thể tự nó tạo ra nó.

Hỏi: Nếu nói năm ấm này tạo ra năm ấm kia thì nó do cái khác tạo?

Đáp: Điều ấy không đúng, Vì sao?

146) Nếu nói năm ấm này,

Khác với năm ấm kia.

Như thế thì nên nài,

Từ cái khác tạo khổ. [3]

Nếu năm ấm này dị biệt năm ấm kia, và năm ấm kia dị biệt năm ấm này, thế mới có thể khổ từ cái khác tạo. Như chỉ sợi và vải khác nhau thì sẽ lìa chỉ mà có vải. Nếu lìa chỉ, không có vải, thì vải không khác với chỉ. Cũng thế, năm ấm kia khác với năm ấm này, thế thì có thể lìa năm ấm này có năm ấm kia. Nếu lìa năm ấm này mà không có năm ấm kia; thế thì, năm ấm này không khác năm ấm kia. Thế nên không thể nói khổ từ cái khác tạo.

Hỏi: Tự tác nghĩa là mỗi con người tự tạo cái khổ cho mình và tự mình thọ khổ.

Đáp:

147) Nếu người tự tạo khổ;

Lìa khổ đâu có người,

Mà nói do người kia,

Có thể tự tạo khổ. [4]

Nếu nói con người tự tạo khổ, thì lìa cái khổ của năm ấm ra, đâu có con người riêng biệt để có thể tự tạo khổ? Phải nói rằng, chính con người đó, còn không thể nói. Thế nên, khổ không phải con người tự tạo. Nếu nói con người không tự tạo khổ, nhưng người khác tạo khổ rồi mang đến cho người này, cũng không đúng. Vì sao?

148) Nếu khổ người khác tạo,

Rồi mang cho người này.

Nhưng nếu lìa cái khổ,

Đâu có người này thọ. [5]

Nếu người khác tạo khổ rồi mang đến cho người này; thì lìa năm ấm, không có con người thọ này.

Lại nữa:

149) Nếu khổ người kia tạo,

Mang đến cho người này.

Lìa khổ nào có người,

Mà trao cho người này? [6]

Nếu bảo người kia tạo khổ rồi trao cho người này thì lìa sự khổ của năm ấm ra đâu có con người kia tạo khổ mang đến cho con người này. Nếu có, thì phải nêu rõ tướng trạng của nó.

Lại nữa:

150)Khổ tự tạo không thành,

Làm sao kia tạo khổ.

Nếu người kia tạo khổ,

Tức cũng gọi tự tạo. [7]

Bằng mọi nhân duyên để xét, thì con người kia tự tạo khổ bất thành, mà nói rằng do người khác tạo khổ, cũng không đúng. Tại sao? Vì đây và kia đối đãi nhau. Nếu người kia tạo khổ thì đối với người kia, đó cũng gọi tự tạo khổ. Tự tạo các khổ, trước đã phá. Vì chủ trương tự tạo khổ của ông không thành, cho nên người khác tạo cũng không thành.

Lại nữa:

151)Khổ không gọi tự tạo;

Pháp không tự tạo pháp.

Cái khác không tự thể,

Sao có kia tạo khổ. [8]

Tự tạo khổ, không đúng. Vì sao? Như con dao không thể tự cắt nó. Cũng thế, pháp không thể tự tạo ra pháp. Thế nên, không thể tự tạo. Người khác tạo cũng không đúng. Vì sao? Ngoài khổ, không có tự tánh của người kia. Nếu lìa khổ có tự tánh của người kia, thì mới có thể nói con người kia tạo khổ. Nhưng con người kia cũng chính là khổ, làm sao khổ tự tạo khổ?

Hỏi: Nếu tự tạo; tha tạo đều không đúng. vậy có thể có chung cùng nhau tạo?

Đáp:

152)Khổ kia, đây nếu thành,

Mới có chung tạo khổ.

Đây, kia còn không tạo,

Hướng là vô nhân tạo. [9]

Tự tạo, tha tạo còn có lỗi hướng là vô nhân tạo. Nhân tạo có nhiều lỗi, như đã phá trong chương "Tác và Tác giả".

Lại nữa:

153)Không những nói cái khổ,

Bốn trường hợp bất thành.

Mọi vạn vật ngoại giới,

Bốn trường hợp cũng không. [10]

Trong Phật Pháp tuy nói năm thọ ấm là khổ, vì có ngoại đạo nói, khổ thọ là khổ, thế nên nói chẳng những nói đối với khổ, bốn trường hợp đều không thành; mà vạn vật bên ngoài như đất, nước, núi, cây v.v.. tất cả pháp đều không thành.

[1] Quán các pháp khổ do từ đâu có, nó do tự mình làm nên khổ, hay sử người khác, hoặc do bên ngoài tạo khổ. Khổ không thể tự nó tạo ra khổ, vì như thế thành vô nhân, không nhân khổ thành quả khổ, cũng bất thành. Nếu cho rằng vì có thân ngũ ấm này nên có khổ. Như vậy thân ngũ ấm tạo ra khổ, hay do tạo khổ mà có thân ngũ ấm. Thân ngũ ấm này và thân ngũ ấm khác, trước sau như thế nào? Là đồng hay khác? Đây cũng giống như các chương trước, bài bác đồng, dị, tự tác, tha tác v.v...

---o0o---

CHƯƠNG XIII: QUÁN HÀNH

Hỏi:

154) Như kinh Phật có nói,

Pháp bị cướp[1] là dối.

Các hành bị cướp đoạt,

Cho nên là hư dối. [1]

Trong kinh Phật có nói: “Pháp bị (vô thường) cướp đoạt, là hư dối.” Pháp chân thật đệ nhất được gọi là Niết-bàn, không phải là pháp bị (vô thường) cướp đoạt. Vì kinh có nói như vậy, cho nên biết rằng có các hành, vốn là pháp hư dối, vì bị vô thường cướp đoạt.

Đáp:

155) Hư dối, bị cướp đoạt;

Cái gì bị cướp đoạt?

Phật dạy việc như thế,

Muốn chỉ bày nghĩa không. [2]

Nếu pháp bị cướp đoạt là hư dối, thì trong các hành ấy cái gì bị cướp đoạt? Phật nói điều đó nên biết, đó là nói về tánh Không.

Hỏi: Làm thế nào biết tất cả các “hành” đều là tánh “không”.

Đáp: Vì tất cả các hành có tính chất hư dối, cho nên không. Các hành sanh diệt không dừng nghỉ, không tự tánh nên không. Các hành là năm ấm. Từ hành sanh ra, nên năm ấm được gọi là hành. Năm ấm đó đều hư dối, không có tướng quyết định. Vì sao?

Như sắc của đức bé khi là hài nhi không phải như sắc đũa bé lúc biết bò; sắc đũa bé lúc biết bò chẳng phải như sắc đũa trẻ khi biết đi; sắc của đũa trẻ lúc biết đi không phải như sắc của trẻ thiếu niên; sắc tướng của trẻ khi thiếu niên không phải như sắc lúc tráng niên; sắc tướng của người lúc tráng niên không phải như sắc tướng của người già nua. Như thế sắc từng sát na không định trụ, do đó khi phân tích, không thể tìm thấy tính chất quyết định. Sắc của đũa hài nhi chính là sắc của đũa bé biết bò, cho đến sắc lão niên, hay là khác? Cả hai đều có lỗi. Vì sao? Nếu sắc của hài nhi tức là sắc biết bò cho đến sắc lão niên, như thế chỉ có một sắc đều là hài nhi, không có sắc khi biết bò cho đến lão niên. Lại như đất sét chỉ là đất sét thì không bao giờ thành cái bình. Tại sao? Vì sắc luôn luôn cố định. Nếu sắc khi hài nhi khác với sắc khi biết bò thì hài nhi không thể trở thành bé biết bò, biết bò không thể làm nên hài nhi. Tại sao? Vì hai sắc khác nhau. Như thế sắc của đồng tử thiếu niên, tráng niên cho đến lão niên, không thể tương tục, sẽ sai lầm ở chỗ mất pháp thân thuộc; Không cha, không con. Nếu thế chỉ có hài nhi mới có cha, ngoài ra, từ biết bò cho đến già đều không thể có phần. Thế nên cả hai đều có lỗi.

Hỏi: Sắc tuy không quyết định, nhưng sắc của hài nhi diệt rồi tương tục tái sanh khởi; cho đến tái sanh khởi sắc khi lão niên; như vậy không có lỗi như trên.

Đáp: Sắc của hài nhi nếu tương tục sanh khởi; là hủy diệt rồi tương tục sanh, hay là không diệt mà tương tục sanh? Nếu sắc hài nhi hủy diệt, làm thế nào có tương tục? Bởi vì không như. Ví như, tuy có củi bị đốt nhưng lửa đã diệt nên không có tương tục. Nếu mà hài nhi không hủy diệt mà tương tục thì sắc hài nhi không diệt là thường trú bốn tướng cũng không tương tục.

Hỏi: Đây tôi không nói do hủy diệt hay không hủy diệt mà tương tục phát sanh; tôi chỉ nói nó không định trụ, mà sanh khởi theo tính chất tương tự cho nên nó đã tương tục sanh khởi.

Đáp: Nếu ông nói thế ấy thì đã có sắc xác định rồi lại phát sanh nữa, như thế sẽ có nghĩa là có muôn vạn thứ sắc sanh ra, song điều ấy không đúng. Thế là cũng không có tương tục. Như thế, trong tất cả mọi trường hợp, tìm kỹ các sắc, không có tướng quyết định; chỉ vì do ngôn ngữ thế tục mà có thôi. Như nơi cây chuối, tìm lõi thật không thể có, chỉ có bẹ lá. Như thế, người trí suy nghiệm về sắc tướng, mỗi niệm mỗi niệm hoại diệt, không có thật sắc nào có thể có được. Sắc hình sắc tướng không định trụ, tương tự tiếp nối phát sanh; khó có thể phân biệt. Như nơi ánh lửa, phân biệt sắc quyết định của nó

chẳng thể được. Thế nên, sắc do không có tự tánh, nên không, chỉ do ngôn ngữ thể tục mà nói có.

Thọ v.v.. cũng như thế. Người trí quán sát bằng mọi cách, thấy rằng vì nó tiếp nối tương tự nên sanh và diệt; khó có thể phân biệt mà biết. Như dòng nước tương tục chảy. Chỉ do sự giác tri mà nói có ba thứ thọ ở thân. Thế nên, phải biết thọ cũng được nói như sắc.

Tướng, do bởi danh tướng mà phát sanh, nếu lìa danh tướng thì không sanh. Thế nên Phật dạy, “Phân biệt, biết danh tự tướng nên gọi là tướng.” Nó không phải quyết định có trước. Từ các duyên phát sanh nên không có tánh quyết định. Vì không có định tánh, như bóng theo hình; nhân hình có bóng; không hình thì không bóng. Bóng không có tánh cố định. Nếu quyết định có, thì lìa hình, nên có bóng; mà thật không như thế. Thế nên từ các duyên phát sanh vì không tự tánh nên không thể hiện hữu. Tướng cũng như thế, chỉ nhân danh tướng bên ngoài, do ngôn ngữ thể tục mà có.

Thức do bởi sắc, thanh, hương, vị, xúc; và mắt, tai, mũi, lưỡi, thân mà phát sanh. Vì các căn mắt v.v.. riêng biệt, nên thức nó có sự riêng biệt. Thức ấy ở mắt hay là ở nơi sắc, hay là ở khoảng giữa? Không có quyết định, chỉ có phát sanh rồi mới nhận thức trần cảnh, nhận thức người này, nhận thức người kia. Cái nhận thức về người này chính là cái nhận thức với người kia, hay hai cái khác nhau, cả hai đều khó có thể phân biệt. Như cái nào là thức con mắt, cái nào là thức lỗ tai cũng khó phân biệt. Do vì khó phân biệt, nên dù có một, hay nói khác đều không có sự phân biệt quyết định. Vì nó từ các duyên mà phát sanh. Mắt v.v.. do phân biệt nên không có tự tánh. Như con hát ngâm hạt châu, sau khi nhả ra, rồi lại cho người khác thấy, người ta sẽ nghi ngờ, đó có phải là hạt châu cũ không, hay là hạt khác? Thức cũng như thế. Sanh rồi lại sanh; thức ấy vốn là cái thức gốc hay là cái thức nào khác? Thế nên biết, thức không đình trú nên không có tự tánh, hư dối như huyễn.

Các hành cũng như thế. Các hành là thân, khẩu, ý. Hành có hai thứ; tịnh và bất tịnh. Những gì là bất tịnh? Những sự tham trước gây tổn hại cho chúng sanh gọi là bất tịnh. Làm các việc gì chẳng não hại chúng sanh; nói lời chân thật, không tham trước v.v.. gọi là tịnh. Hành có tăng, có giảm; Hành thuần tịnh sẽ sanh trong cõi người và các cõi trời, Dục, Sắc, Vô sắc; thọ quả báo rồi thì giảm, lại tạo nữa gọi là tăng. Hành bất tịnh cũng như thế. Ở trong địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, A tu la thọ quả báo rồi thì giảm; trở lại tạo nên gọi là tăng. Thế nên, các hành vì có tăng có giảm, do đó không dừng trụ. Như người có bệnh, tùy trường hợp chữa trị thích hợp thì bệnh được lành, nếu

không thích hợp, bịnh sẽ trở lại. Các hành cũng như thế, có tăng có giảm nên không cố định; chỉ do ngôn thuyết của thế tục mà có. Như thế tục để mà thấy được đệ nhất nghĩa đế. Đó là, duyên vô minh có các hành, từ các hành mà có thức kết sanh, do thức kết sanh nên có danh sắc, từ danh sắc có sáu nhập, từ sáu nhập có xúc, từ xúc có thọ, từ thọ có ái, từ ái có thủ, từ thủ có hữu, từ hữu có sanh, từ sanh có lão tử, ưu bi khổ não, ân ái biệt ly khổ, oán tăng hội khổ v.v. Như thế các khổ đều do hành làm gốc. Đức Thế Tôn theo thế tục để mà nói. Nếu chúng đắc đệ nhất nghĩa đế, phát sanh trí huệ chân thật, thì dứt được vô minh. Vô minh dứt, các hành cũng không tập khởi. Các hành không tập khởi thì các phiền não bị đoạn trừ ở kiến đạo như thân kiến, nghi, giới cấm thủ v.v.. cũng bị đoạn trừ, và các phiền não bị đoạn trừ bởi tư duy (tu đạo) như tham, nhuế, sắc ái, vô sắc ái, vô minh cũng đoạn. Do sự đoạn trừ như vậy mà từng phần một bị hủy diệt. Tức là vô minh, các hành, thức, danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử, ưu bi khổ não, ân ái biệt ly, oán tăng hội khổ v.v. đều diệt. Do sự diệt trừ như vậy mà thân năm ấm hoàn toàn bị diệt không còn nữa, duy chỉ có tánh không. Thế nên, đức Phật vì muốn chỉ bày nghĩa không, nên Ngài nói các hành là hư dối.

Lại nữa, vì các pháp không tự tánh nên hư vọng, vì hư vọng nên không. Như bài tụng nói:

156) Các pháp vì dị biệt,

Nên biết không tự tánh.

Pháp không tánh cũng không,

Vì tất cả Pháp không.[2] [3]

Các pháp không có tánh. Vì sao? Các pháp tuy sanh khởi, nhưng không trú tự tánh, thế nên Không tánh. Như đứa hài nhi nếu quyết định thường trú tự tánh sẽ không bao giờ trở nên đứa bé biết bò cho đến lão niên. Nhưng đứa hài nhi theo sự tương tục tiếp nối có xuất hiện tướng dị biệt từ biết bò cho đến lão niên. Thế nên nói, vì thấy tướng dị biệt của các pháp nên biết không tự tánh.

Hỏi: Nếu các pháp do tướng dị biệt nên không có tự tánh; vậy thì có pháp vốn vô tánh, điều ấy có lỗi gì?

Đáp: Nếu không tự tánh làm thế nào có pháp? Làm gì có tướng. Vì sao? Vì không cội gốc, mà chỉ do phá tánh nên nói không có tánh. Pháp vô tánh nếu có thì không nói rằng tất cả pháp đều không, nếu tất cả pháp đều không, làm thế nào có pháp vô tánh?

Hỏi:

157) Các pháp nếu vô tánh,

Làm sao nói hài nhi.

Cho đến lúc lão niên,

Có rất nhiều dị biệt? [4]

Các pháp nếu không tự tánh thì không có tướng dị biệt; mà ông nói có tướng dị biệt nên mới có tánh của các pháp. Nếu không có tự tánh của các pháp làm sao có tướng dị biệt?

Đáp:

158) Nếu các pháp có tánh,

Làm sao có dị biệt?

Nếu các pháp vô tánh,

Làm sao có dị biệt? [5]

Nếu các Pháp quyết định có tánh, làm thế nào có thể có tánh dị biệt? tánh nghĩa là hiện hữu cố định, không thể biến đổi. Như vàng ròng chẳng thể biến đổi. Lại như tánh tối không thể biến đổi thành sáng, tánh sáng chẳng thể biến thành tối.

Lại nữa:

159) Pháp này không dị biệt,

Pháp khác cũng không dị.

Như trẻ không thành già,

Già cũng chẳng thành trẻ. [6]

Nếu pháp có dị biệt, tất phải có tướng dị biệt. Vậy chính pháp ấy dị biệt, hay pháp khác dị biệt? Cả hai đều không đúng. Nếu chính pháp ấy là dị biệt, thì sự già mới trở thành già. Nhưng thật ra sự già không trở thành già. Nếu pháp khác là dị biệt thì già và trẻ khác nhau mới có thể trẻ trở thành già. Nhưng thật ra, trẻ không trở thành già. Cả hai đều có lỗi.

Hỏi: Nếu chính Pháp ấy là dị biệt, có lỗi gì? Như ngày nay mắt thấy, thiếu niên trải qua bao nhiêu ngày, tháng, năm thành già.

Đáp:

160) Nếu chính pháp ấy dị, cộng

Sữa phải chính là bơ.

Lìa sữa có pháp gì,

Có thể trở thành bơ. [7]

Nếu chính pháp ấy là dị biệt, thì sữa lẽ ra phải là bơ, chứ không cần nhân duyên; điều ấy không đúng. Vì sao? Về sữa và bơ có nhiều sự sai khác nhau, nên sữa không thể chính là bơ. Thế nên, chính pháp đó không phải là dị biệt. Nếu cho rằng, pháp khác là dị biệt, cũng không đúng. Vì lìa sữa chẳng có vật gì thành ra bơ. Như thế suy nghĩ chính pháp đó không phải là dị biệt. Nếu cho rằng pháp khác là dị biệt, cũng không đúng. Vì lìa sữa chẳng có vật gì thành ra bơ. Như thế suy nghĩ chính pháp đó không dị biệt, pháp khác cũng không dị biệt. Do đó, không nên có sở chấp phiến diện.

Hỏi: Dù bác bỏ không phải chính cái đó hay cái khác, vẫn còn có tánh không. Tánh không chính là pháp?

Đáp:

161) Nếu có pháp bất không,

Thì mới có pháp không.

Thật không pháp bất không,

Làm sao có pháp không? [8]

Nếu có pháp bất không, do quan hệ nhau, có thể có pháp không. Mà từ trước đến nay đã dùng mọi cách phá pháp bất không. Không có pháp bất không, thì không có sự đối đãi nhau; do không có sự đối đãi nhau, làm thế nào có pháp không?

Hỏi: Ông nói vì pháp bất không không có nên pháp không cũng không có. Nếu thế, đó chính là nói về không. Nhưng vì không có sự quan hệ đối đãi, cho nên không nên có chấp trước. Nếu có sự tương đối thì phải có quan hệ đối đãi. Nếu không có tương đối, thì không quan hệ đối đãi. Không có quan hệ đối đãi nên không có tướng, vì không có tướng, nên không có chấp. Như thế chính là chủ trương có tánh không.

Đáp:

162)Đại thánh nói pháp không,

Vì để lia kiến chấp.

Nếu lại thấy có không,

Chư Phật khó hóa độ. [9]

Đức Đại Thánh vì phá 62 thứ kiến chấp và các phiền não như vô minh, tham ái v.v... nên nói tánh không. Nếu người đối với tánh không lại phát sanh kiến chấp, người ấy không thể hóa độ. Thí như, người có bệnh cần uống thuốc để điều trị, nếu thuốc lại thành bệnh thì không thể điều trị. Như lửa từ củi phát xuất, dùng nước tưới có thể mát; nếu nó từ nước phát sanh lửa thì dùng gì để dập tắt? Như tánh không là nước, hay hủy diệt được các lửa phiền não. Có người tội nặng, tâm tham lam chấp trước sâu dày, trí tuệ cạn kiệt, nên đối với tánh không phát sanh kiến chấp, hoặc nói, có tánh không, hay nói không có tánh không. Như nơi có, không trở lại sinh khởi phiền não. Nếu dùng không mà hóa độ người này, thì họ nói rằng, “Tôi lâu nay đã biết không ấy.” Nếu lia không, chẳng có đại Niết-bàn. Như kinh dạy, “Lìa ba môn không, vô tướng và vô tác mà có thể giải thoát, ấy chỉ là nói suông.”

[1] Hán: vọng thủ tướng, tướng của sự chấp thủ một cách sai lầm. Bản Phạn nói: mowa-dharma: pháp hư vọng, cũng có nghĩa pháp bị cướp đoạt. Luận Câu-xá phẩm 1 tụng 7 nói: “các pháp bị vô thường nuốt chửng.”

[2] Quán hành là quán tưởng các hành nghiệp hư ảo vô minh. Trong kinh đức Phật thường diễn bày, những thứ vọng tưởng và các thứ thủ chấp mê hoặc. Và Ngài cũng chỉ bày phương pháp các hạnh tu hành chỉ quán, để dẹp trừ các hư vọng thủ chấp. Việc làm của đức Phật là tùy theo phương tiện, cơ duyên, khi nói có, khi nói không. Nói có để dẹp thành kiến chấp không; nói không để gạt bỏ quan niệm thủ hữu. Sự thật tất cả đều vô tánh. Vô tánh nên không có cái gì gọi là thật có thủ chấp hư vọng. Nhưng nếu lại chấp có cái không tánh, đó cũng là rơi vào hư vọng, mê chấp.

---o0o---

CHƯƠNG XIV: QUÁN HIỆP

Trong chương phá căn ở trên[1] nói: sự thấy, cái bị thấy, và người thấy, đều không thành. Vì ba điều này không có pháp dị biệt nên không hiệp. Nay sẽ nói ý nghĩa không hiệp.

Đáp:

163) Thấy, bị thấy, người thấy,

Cả ba từng đôi một.

Ba dị biệt như thế,

Không khi nào kết hiệp.[2] [1]

Cái thấy là con mắt, cái bị thấy là sắc trần, người thấy là ngã. Bộ ba mỗi cái đều ở riêng mỗi nơi không khi nào kết hiệp. Ở riêng biệt mỗi nơi nghĩa là mắt thì ở trong thân, sắc thì ở ngoài thân, ngã hoặc nói ở trong thân hoặc nói tất cả chỗ; thế nên không có sự kết hiệp.

Lại nữa, nếu nói có sự kiện thấy là do kết hiệp mà thấy hay là không do kết hiệp mà thấy? Cả hai đều không đúng. Vì sao? Nếu hiệp mà thấy, thì bất cứ chỗ nào có trần cảnh đều phải có căn và ngã, song điều ấy không đúng thế nên không hiệp. Nếu không hiệp mà thấy thì căn, ngã và trần mỗi cái ở riêng mỗi nơi mà vẫn có sự thấy; thế mà không thấy. Vì sao? Như mắt đây, không thấy chiếc bình ở cách xa. Thế nên, cả hai đều không thấy.

Hỏi: Ngã, ý, căn, thân; do bộ tư này có hiệp nên phát sanh cái biết; có thể nhận biết, cái bình, cái áo, vạn vật. Thế nên, có cái thấy, cái bị thấy và người thấy.

Đáp: Điều ấy trong chương “lục tình” đã phá. Nay sẽ nói thêm. Ông nói, do bốn sự thể ấy hiệp, nên cái biết phát sanh. Cái biết đó là do thấy bình, y v.v... các vật rồi mới phát sanh; hay là chưa thấy mà phát sanh? Nếu thấy rồi mới phát sanh thì cái biết vô dụng. Nếu chưa thấy mà phát sanh, tức là chưa hiệp, làm thế nào có cái biết phát sanh? Nếu nói bốn sự thể một lúc hiệp thì cái bị biết phát sanh cũng không đúng. Nếu sanh một lúc thì không có quan hệ đối đãi? Vì sao? Trước có bình; kế đó, thấy; sau nữa, cái biết phát sanh. Cùng một thời thì không có trước sau. Cái biết không có nên cái thấy, cái bị thấy và người thấy cũng không. Như thế các pháp như huyền như mộng, không có tướng quyết định, làm thế nào mà có hiệp; vì không hiệp nên không.

Lại nữa:

164)Nhiễm với cái bị nhiễm,

Và người nhiễm cũng thế.

Ngoài ra, nhập, phiền não,

Đều cũng như thế cả. [2]

Cũng như cái thấy, cái bị thấy và người thấy không hiệp. Do đó, cái nhiễm, cái bị nhiễm và người nhiễm cũng không hiệp. Cũng như nói về bộ ba, cái thấy, cái bị thấy, người thấy; nói về các bộ ba khác thuộc về các nhập, như cái nghe, cái bị nghe, và người nghe cũng vậy. Cũng như nói về bộ ba, cái nhiễm, cái bị nhiễm và người nhiễm; nói về các bộ ba thuộc các phiền não như, sân, người sân và bị sân v.v... cũng giống vậy.

Lại nữa:

165)Pháp dị mới có hiệp,

Thấy, vân vân, không dị.

Vì tướng dị không thành,

Thấy, vân vân, sao hiệp. [3]

Phàm sự vật gì đều do dị biệt mà có hiệp. Nhưng không thể tìm thấy tướng dị biệt của cái thấy v.v...; thế nên không hiệp.

Lại nữa:

166) Không những, những cái thấy.

Tướng dị không thể có.

Mà tất cả các pháp,

Đều không tướng dị biệt. [4]

Không những tướng dị biệt của bộ ba gồm cái thấy, bị thấy, người thấy v.v... không thể có; mà tất cả các pháp cũng đều không có tướng dị biệt.

Hỏi: vì có gì không có tướng dị biệt?

Đáp:

167) Do dị có dị biệt,

Dị lia dị không dị.

Pháp nào do nhân sanh,

Pháp ấy không khác nhân. [5]

Cái mà ông nói là dị biệt, cái dị biệt ấy do có sự dị biệt khác mà thành ra dị biệt. Lia sự thể dị biệt ra không thể nói có dị biệt. Vì sao? Nếu pháp từ các duyên phát sanh, pháp ấy không dị biệt với nhơn của nó. Vì nhơn hoại diệt thì quả cũng hủy diệt. Tỉ như, nhơn kèo, đòn tay v.v..., có nhà. Nhà không khác kèo đòn tay; kèo và đòn tay v.v.. hoại diệt, nhà cũng theo đó hoại diệt.

Hỏi: Nếu có sự thể dị biệt một cách xác định, thì có lỗi gì?

Đáp:

168) Không từ dị mà dị,

Cái khác cũng thành dị.

Không từ dị không dị,

Thế nên không sự dị;2 [6]

Nếu lia cái dị biệt xuất xứ mà có sự dị biệt, thì từ bất cứ sự dị biệt nào cũng có thể có sự dị biệt này. Nhưng sự thật thì lia cái dị biệt làm xuất xứ không có sự dị biệt, do đó không có sự dị biệt nào khác. Cũng như lia sự dị biệt của năm ngón tay mà có sự dị biệt của nắm tay, thì sự dị biệt của nắm tay có thể có sự dị biệt của nó nơi các vật khác như cái lu chẳng hạn. Nhưng ở đây, lia sự dị biệt của năm ngón tay, không có sự dị biệt của nắm tay. Thế nên sự dị biệt của nắm tay không có sự kiện dị biệt ở nơi cái lu các thứ.

Hỏi: Trong kinh của tôi[3] nói, tướng dị biệt không từ các duyên phát sanh, nhưng do phân biệt với tướng phổ quát mà có tướng dị biệt. Do bởi tướng dị biệt mà có sự thể dị biệt.

Đáp:

169) Trong dị không tướng dị,

Trong không dị cũng không.

Vì không có tướng dị,

Không dị biệt đây kia. [7]

Ông nói vì phân biệt với tướng phổ quát nên có tướng dị biệt; do bởi tướng dị biệt mà có sự thể dị biệt. Nếu vậy, tướng dị biệt từ các duyên phát sanh, như thế là chấp nhận nó là pháp do các duyên; vì lia tướng dị biệt sẽ không có sự thể dị biệt được. Tướng dị biệt như pháp dị biệt mà có, không thể đơn độc mà thành. Nay trong pháp dị biệt cũng có tướng dị biệt. Trong pháp không dị biệt cũng không tướng dị biệt. Vì sao? Nếu tướng dị biệt ở trong pháp không dị biệt thì chẳng gọi là pháp dị biệt. Nếu cả hai trường hợp đều không tức không có tướng dị biệt, vì tướng dị biệt không có, pháp này và pháp kia cũng không. Lại nữa, vì pháp dị biệt không có nên cũng không hiệp.

170) Pháp ấy không tự hiệp,

Pháp khác cũng chẳng hiệp.

Người hiệp cái đang hiệp,

Và pháp hiệp đều không. [8]

Chính pháp này không kết hợp với tự thể của pháp này, vì là một; cũng như một ngón tay không thể tự hiệp. Pháp khác cũng không hiệp, vì khác. Sự thể khác thành rồi không cần hiệp nữa. Như thế mà suy nghĩ, pháp hiệp không thể có. Thế nên nói, tác giả hiệp, cái đang hiệp, và sự kiện hiệp đều không thể hiện hữu.

[1] Tứ chương V “Quán lục tình.”

[2] Quán hiệp nghĩa là quán các pháp hòa hiệp nhau, hay không hòa hiệp nhau. Trong câu 179, Long Thọ Bồ tát đưa ra một tỉ dụ: Sự thấy (kiến), vật bị thấy (khả kiến) và người thấy (kiến giả) ba thứ vị trí ở khác nhau, làm thế nào mà hòa hiệp được. Mắt thì ở tại thân, sắc trần ở ngoài thân, người thấy (bản ngã) thì ở trong thân hoặc khắp các chỗ. Vị trí trú xứ khác nhau không thể hiệp lại được.

2 Câu 181 nói tóng sử như dị pháp, nghĩa là pháp tướng khác nhau, chính nó có thể hiệp. Như vậy khi thấy cũng như lúc nghe, lúc nếm, ... không khác nhau. Sự thật thì thấy, nghe và nếm có khác nhau nên dị tướng hiệp không thành. Khác hay không khác, khác khác hay không khác khác, ngoài những thứ này không có gì gọi là khác. Do đó phân biệt mà có khác hay không khác, hiệp hay không hiệp. Nếu biết rằng các pháp là duyên sanh. Cố định một bên một thứ đều là sai lầm thiên kiến; người hiệp, pháp hiệp, lúc hiệp là huyền hóa. Tất cả đều không. Hợp tan là lý đương nhiên của luật sanh diệt.....

[3] Cát Tạng, Trung quán luận số 7: đây là chủ trương của Thành thật luận.
TS

CHƯƠNG XV: QUÁN HỮU VÔ[1]

Hỏi: Các Pháp thủy đều có tự tánh vì có lực dụng. Như chiếc bình có tự tánh của bình, vải cũng có tự tánh của vải. Khi nào các duyên hòa hiệp, tánh ấy xuất hiện phải không?

Đáp:

171) Trong các duyên có tánh,

Điều ấy thì không đúng.

Tánh xuất hiện từ duyên,

Phải là pháp tạo tác.[2] [1]

Nếu các pháp có tự tánh, không thể xuất hiện từ các duyên. Vì sao? Nếu xuất hiện từ các duyên thì đó là pháp tạo tác, không có tự tánh cố định.

Hỏi: Nếu tự tánh của các pháp được tác thành từ các duyên, thì sai lầm ở chỗ nào?

Đáp:

172) Nếu tánh do tạo tác,

Làm sao có nghĩa này.

Tánh không do tạo tác,

Không lệ thuộc pháp khác. [2]

Như vàng lẫn lộn đồng thì chẳng phải vàng ròng. Cũng thế, nếu có tự tánh thì không cần đến các duyên. Nếu từ các duyên mà xuất hiện nên biết chẳng phải là thật tánh. Lại nữa, tánh nếu cố định thì không cần phải lệ thuộc cái khác mới có thể xuất hiện. Không phải như dài và ngắn, cái này và cái kia. Vì chúng không có tự tánh quyết định, nên phải lệ thuộc cái khác mới có.

Hỏi: Các pháp nếu không có tự tánh, vậy chúng có thể có tha tánh?

Đáp:

173)Pháp nếu không tự tánh,

Làm gì có tha tánh.

Tự tánh đối tha tánh,

Cũng gọi là tha tánh. [3]

Vì do các duyên tạo ra, và cũng vì do đối đãi mà thành cho nên các pháp vốn không có tự tánh. Nếu thế, tha tánh đối với tha tánh cũng là tự tánh, bởi từ các duyên mà sinh. Do nương nhau nên cũng là không, không làm thế nào nói các pháp từ tha tánh phát sanh vì tha tánh cũng là tự tánh.

Hỏi: Nếu lia tự tánh và tha tánh mà có các pháp thì có lỗi gì?

Đáp:

174)Lia tự tánh, tha tánh,

Làm sao có các pháp.

Nếu có tự, tha tánh,

Các pháp mới được thành. [4]

Ông nói lia tự tánh và tha tánh mà có các pháp; điều này không đúng. Nếu lia tự, tha tánh, không có các pháp. Vì sao? Có tự tánh, tha tánh thì pháp mới có thể tự thành. Thí dụ như chiếc bình là tự tánh thì y phục các thứ là tha tánh.

Hỏi: Nếu lấy tự tánh, tha tánh để phá cái có thì ở đây có thể có cái không?

Đáp:

175)Hữu nên không thành tự,

Vô làm sao được thành.

Vì như có pháp hữu,

Hữu hoại gọi là vô. [5]

Nếu ông đã chấp nhận cái hữu không thành, thì cũng nên chấp nhận cái vô cũng không. Vì sao? Pháp hữu bị hoại diệt, nên gọi là vô. Vô, nghĩa là cái hữu bị hoại diệt mà thành vô.

176) Nếu người chấp hữu vô,

Chấp tự tánh, tha tánh;

Như thế tất không thấy,

Nghĩa chân thật Phật pháp. [6]

Nếu người đắm chấp các pháp, tất tìm cầu cái kiến chấp về hữu. Nếu phá tự tánh thì có kiến chấp về tha tánh. Nếu phá tha tánh thì có kiến chấp hữu. Phá hữu lại kiến chấp vô. Nếu phá vô thì mê hoặc! Nếu hàng lợi căn ít tâm chấp trước, biết rằng hủy diệt những kiến chấp, tất được an ổn, sẽ không còn sanh khởi bốn thứ hí luận: có, không, chẳng phải có, chẳng phải không; cũng có, cũng không; người ấy, quyết định thấy nghĩa chân thật của Phật Pháp. Thế nên nói bài tụng trên.

Lại nữa:

177) Phật hay diệt hữu vô,

Như được nói trong kinh

Giáo giới Ca-chiên-diên,

Lìa Hữu cũng lìa vô. [7]

Trong kinh “San-đà Ca-chiên-diên”, Đức Thế Tôn giảng cho Ca-chiên-diên về ý nghĩa chánh kiến, lìa có, không. Nếu trong các pháp có một chút gì là thực hữu; đức Phật không bao giờ có thể hủy phá có không. Nếu phá có thì người ta cho là không. Phật thông đạt tướng của chư pháp nên nói cả hai đều không. Thế nên ông phải bỏ kiến chấp có không.

Lại nữa:

178) Nếu pháp thật có tánh,

Sau không thể biến dị.

Tánh nếu có tướng dị,

Điều ấy không hề đúng. [8]

Nếu các pháp đều quyết định có tánh thì không bao giờ có thể biến dị. Vì sao? Nếu quyết định có tự tánh, không thể có tướng dị biệt như ví dụ vàng thật ở trên. Vì nay hiện thấy các pháp tương dị biệt, nên biết không có tướng cố định.

Lại nữa:

179) Nếu pháp thật có tánh,

Sao có thể biến dị?

Pháp nếu thật không tánh,

Sao có thể biến dị? [9]

Nếu pháp quyết định có tánh, làm thế nào có thể biến đổi? Nếu không tự tánh, chẳng có tự thể, làm sao có thể biến đổi?

Lại nữa:

180) Thật có là chấp thường,

Thật không là chấp đoạn.

Thế nên người có trí,

Chẳng nên chấp có không. [10]

Nếu pháp quyết định có tướng hữu thì không bao giờ có tướng vô; ấy tức là thường. Vì sao? Như nói ba đời. Trong đời vị lai có tướng của pháp; pháp ấy đi đến hiện tại rồi chuyển sang quá khứ mà không mất bản tướng của nó, tức là thường. Lại nói, trong nhân trước có quả; cũng là thường. Nếu nói quyết định có cái vô; cái vô ấy, tất trước có nay không, thế là đoạn diệt; đoạn diệt là không có sự tương tục. Do vì hai kiến chấp mà xa lìa Phật Pháp.

Hỏi: Vì sao nhưn chấp có mà sanh thường kiến; nhưn chấp không phát sanh đoạn kiến?

Đáp:

181) Nếu pháp có định tánh,

Phi vô tức là tường.

Trước có mà nay không.

Ấy tức là đoạn diệt. [11]

Nếu pháp tánh quyết định có; thì đó là tướng có chứ không phải là tướng không, và không bao giờ có thể trở thành không. Nếu không, thì không phải là có, tức là pháp vô. Ở trên đã nói đến sự sai lầm này. Theo đó, nó sẽ rơi vào thường kiến. Nếu pháp trước có, hoại diệt mà thành không thì gọi là đoạn diệt. Tại sao? Vì cái có chẳng thể là cái không. Vì ông nói có và không đều có tướng cố định. Nếu có kiến chấp đoạn, thường thì không có tội, phước v.v.. là hủy phá sự thực thế gian, thế nên phải xả.

[1] Đề chương theo bản Phạn hiện tại là “Svabhàva-parikwà”, phê phán khái niệm svabhàva, thường dịch là tự thể, hay tự tánh. Đây là một trong các từ khóa của Trung luận. Từ này cùng ngữ tộc với các từ hữu (bhava), không (abhava), thể (bhàva), vô thể (abhàva), là những từ phái xuất của động từ căn BHŪ: là, hay trở thành; và thông thường cũng dịch là hiện hữu hay tồn tại. Do đó, làm rõ ý nghĩa hữu (bhava) và vô (abhava) cũng là để làm rõ ý nghĩa svabhàva. Đó là luận điểm chính của chương này. TS

[2] Quán hữu vô là quán tất cả các pháp hữu vi, vô vi, các tự tánh hay không tự tánh. Các pháp nếu thật có tự tánh riêng biệt thì nó không bị thay đổi biến dịch. Còn nếu nó không tự tánh, thì tha tánh cũng không. Ngoài tha tánh và tự tánh tìm không thấy có tánh nào khác. Chấp các pháp có định tánh thì mắc phải lỗi chấp thường (thường kiến). Chấp các pháp không có định tánh thì bị lỗi chấp đoạn (đoạn kiến). Người có trí tuệ sáng suốt, không nên chấp thường, đoạn, hữu, vô v.v... không một pháp nào có tánh quyết định, vì tất cả đều do nhân duyên hòa hiệp, hình thành luôn luôn thay đổi, không pháp tướng nào nhất định mãi mãi...

CHƯƠNG XVI: QUÁN PHƯỚC GIẢI

Hỏi: Sanh tử chẳng phải hoàn toàn không căn bản; trong ấy nên có chúng sanh luân chuyển. Nếu các hành có luân chuyển, thì vì nhơn duyên gì ông nói chúng sanh và các hành đều không, không có luân chuyển?

Đáp:

182) Nếu các hành luân chuyển;

Thường, không thể luân chuyển.

Vô thường, cũng không thể.

Chúng sanh cũng như thế.[1] [1]

Các hành luân chuyển trong sanh tử lục đạo, chúng luân chuyển như là thường hay vô thường? Cả hai đều không đúng. Nếu chúng luân chuyển như là thường sẽ không có dòng tương tục của sanh tử, vì cố định, vì vĩnh viễn an trụ với tự tánh. Nếu chúng luân chuyển như là vô thường, lại cũng không có dòng tương tục của sanh tử luân chuyển, vì không cố định và vì không có tự tánh. Nếu cho rằng chúng sanh có luân chuyển cũng có lỗi như thế.

Lại nữa:

183) Nếu chúng sanh luân chuyển,

Trong các uẩn, xứ, giới;

Năm thứ tìm đều không,

Cái gì sẽ luân chuyển? [2]

Sanh tử, uẩn, xứ, và giới đều cùng một nghĩa. Nếu chúng sanh luân chuyển ở trong uẩn, xứ và giới này, thì chúng sanh không thể được tìm thấy dưới năm trường hợp như trong phẩm “Nhiên khả nhiên”. Vậy ai sẽ là người luân chuyển trong uẩn, xứ và giới ấy?

Lại nữa:

184) Chuyển từ thân đến thân,

Như vậy là không thân.

Nếu như không có thân,

Thì chẳng có luân chuyển. [3]

Nếu nói chúng sanh luân chuyển, vậy nó luân chuyển như là có thân hay là không thân? Cả hai không đúng. Vì sao? Nếu nó luân chuyển như là có thân, thì phải từ một thân này đến một thân khác; như thế nó luân chuyển mà không có thân. Lại nếu trước đã có thân, thì không thể từ thân này đến thân kia. Nếu trước không thân, thì nó không có. Nó không có, làm thế nào có thể luân chuyển sanh tử?

Hỏi: Kinh nói có Niết-bàn, là sự diệt tận tất cả khổ. Đó là sự diệt tận các hành? Hay sự diệt tận chúng sanh?

Đáp: Cả hai đều không đúng. Vì sao?

185) Nói các hành diệt tận,

Điều đó đều không đúng.

Nói chúng sanh diệt tận,

Điều ấy cũng không đúng. [4]

Ông Hỏi, “Hoặc các hành diệt tận hay chúng sanh diệt tận?” điều ấy trước đã đáp. Các hành không có tự tánh, chúng sanh cũng không tự tánh. Khảo sát dưới đủ mọi trường hợp, vẫn không thể thấy có sự luân chuyển sanh tử. Thế nên các hành không diệt tận, chúng sanh cũng không diệt tận.

Hỏi: Nếu thế, không có trói buộc và giải thoát, vì không thể nắm bắt được căn bản?

Đáp:

186) Các hành là tướng sanh diệt,

Không buộc cũng chẳng mở.

Chúng sanh như trước nói,

Không buộc cũng chẳng mở. [5]

Ông nói các hành và chúng sanh có trói buộc và cởi mở, không đúng. Vì các hành niệm niệm sanh diệt nên không thể có buộc hay mở. Chúng sanh, như trước đã nói, không thể tìm thấy dưới năm trường hợp. Làm thế nào có trói buộc và giải thoát?

Lại nữa:

187) Nếu thân gọi là buộc,

Có thân thì không buộc.

Không thân cũng không trói,

Chỗ nào mà có trói. [6]

Hoặc nói, thân năm ấm gọi là trói. Nếu chúng sanh trước có năm ấm, thì không thể trói buộc. Tại sao? Vì một người có hai thân. Không thân cũng không thể trói. Tại sao? Nếu không thân, không có năm ấm. Không năm ấm nên là không. Làm thế nào có thể bị trói? Cũng thế, cái thứ ba cũng không thể bị trói.

Lại nữa:

188) Bị trói trước sự trói,

Mới trói cái bị trói.

Trước thật không sự trói,

Ngoài ra, như “Khứ lai”. [7]

Nếu nói cái bị trói có trước sự trói buộc thì mới có thể trói cái bị trói. Nhưng thật sự lìa bị trói, trước không có sự trói. Thế nên, không thể nói chúng sanh có trói buộc. Hoặc nói chúng sanh là cái bị trói buộc; năm ấm là sự trói buộc. Hay nói, trong năm ấm, các phiền não là sự trói buộc; năm ấm là cái bị trói buộc. Điều ấy không đúng. Vì sao? Nếu lìa năm ấm mà trước có chúng sanh thì mới có thể lấy năm ấm trói chúng sanh. Nhưng thật sự ngoài năm ấm không riêng có chúng sanh. Nếu lìa năm ấm riêng có phiền não thì mới có thể lấy phiền não trói buộc năm ấm. Và thật sự lìa năm ấm chẳng riêng có

phiền não. Lại nữa, như trong chương “Khứ lai” nói, “Cái đã đi thì không đi; cái chưa đi cũng không đi; đang đi cũng không đi.” Cũng thế, cái đã trói buộc, thì không bị trói buộc; cái chưa trói buộc cũng không trói buộc; cái đang buộc cũng chẳng trói buộc. Lại nữa, cũng không có sự cởi mở. Vì sao?

189)Cái trói thì không cởi;

Không trói cũng không cởi.

Nếu cởi khi đang trói;

Trói cởi cùng một thời. [8]

Cái trói buộc thì không có cởi mở. Vì sao? Vì đã trói. Cái không trói buộc cũng không mở. Tại sao? Vì không có trói. Nên nói, khi đang trói là có mở; thế thì trói, mở cùng một lúc. Điều ấy không đúng. Vì trói, mở trái nhau.

Hỏi: Có người tu đạo, hiện nhập Niết-bàn, chứng đắc giải thoát. Vì sao nói không?

Đáp:

190)Ta không thủ các pháp,

Ta sẽ nhập Niết-bàn.

Những ai nói như vậy,

Lại bị trói bởi thủ. [9]

Nếu có người khởi lên ý nghĩ, “TA lìa các thủ mà đắc Niết-bàn” thì chính người ấy bị trói buộc bởi thủ.

Lại nữa:

191)Không lìa nơi sanh tử,

Mà riêng có Niết-bàn.

Nghĩa thật tương như thế,

Tại sao khởi phân biệt? [10]

Trong đệ nhất nghĩa của thật tướng các pháp, không nói lia sanh tử riêng có Niết-bàn. Như kinh nói, “Niết-bàn tức sanh tử, sanh tử tức Niết-bàn.” Trong thật tướng các pháp như thế, làm thế nào nói, “Đây là sanh tử”, “đây là Niết-bàn”?

[1] Phước là ý nói sanh tử phiền não trói buộc. Giải là mở, giải thoát phiền não sanh tử. Phiền não sanh tử không có tự tánh. Không định tánh làm thế nào có thể trói buộc chúng sanh trong ba cõi sanh tử luân hồi. Không có phiền não trói buộc thì không cần cởi mở. Không giải kết, không triền phược. Sanh tử tức Niết-bàn, phiền não tức Bồ đề. Tâm Phật chúng sanh không ai khác. Trong chân lý Đệ Nhất Nghĩa Đế, không nói lia sanh tử, riêng có Niết-bàn. Như kinh nói: Sanh tử tức Niết-bàn, phiền não tức Bồ Đề....

---o0o---

CHƯƠNG XVII: QUÁN NGHIỆP

Hỏi: Ông tuy dùng mọi cách để phá các pháp, nhưng nghiệp quyết định có, nên khiến tất cả chúng sanh thọ quả báo. Như kinh nói: “Tất cả chúng sanh đều tùy nghiệp thọ sanh. Như kẻ làm những việc ác đọa vào địa ngục; người tu phước sanh thiên đường, người hành đạo được Niết-bàn.” Thế nên, tất cả pháp chẳng thể không.

Nghiệp ấy là:

192)Người hay hàng phục tâm,

Làm lợi ích chúng sanh;

Ấy gọi là từ thiện,

Hạt giống quả hai đời.[1] [1]

Con người có ba thứ độc. Vì để gây tổn hại cho kẻ khác mà phát sanh hành động. Người thiện, trước tự diệt những điều ác. Thế nên nói “Hàng phục tâm mình làm lợi ích người khác.” “Lợi ích người khác” là làm việc bố thí tri giới v.v.. không gây tổn hại cho chúng sanh. Đó là làm lợi ích cho người,

cũng gọi là từ thiện phúc đức, cũng gọi hạt giống của quả báo an lạc ở đời này và đời sau.

Lại nữa:

193)Đại Thánh nói hai nghiệp,

Từ và từ từ sanh.

Biệt tướng của nghiệp ấy,

Phân biệt thành nhiều loại. [2]

Đức Đại Thánh nói tóm tắt rằng nghiệp có hai thứ: 1) Từ nghiệp. 2) Từ từ sanh[2]. Hai nghiệp này nó được nói đầy đủ trong A-tì-đàm.

194)Cái Phật nói là từ,

Đó tức là ý nghiệp.

Được phát sanh từ từ,

Tức là nghiệp, thân khẩu. [3]

Từ, là tâm sở pháp; trong các tâm sở pháp nó có khả năng phát khởi hành động, nên gọi nó là nghiệp. Nhon bởi từ tâm sở này mà phát xuất nghiệp bên ngoài là thân và khẩu. Tuy là nhon các tâm và tâm sở pháp khác vẫn có hành động, nhưng từ là gốc của hành động. Do đó mới nói từ là nghiệp. Nghiệp ấy nay sẽ nói rõ tướng trạng của nó.

195)Thân nghiệp và khẩu nghiệp,

Biểu cùng vô biểu nghiệp[3].

Như thế trong bốn điều,

Cũng có thiện, bất thiện. [4]

196)Từ dụng sanh phúc đức,

Tội sanh cũng như thế.

Và tư là bảy pháp,

Nêu rõ tướng các nghiệp. [5]

Khẩu nghiệp, bốn nghiệp thuộc khẩu. Thân nghiệp, là ba nghiệp thuộc thân. Bảy loại nghiệp này có hai thứ sai biệt, biểu và vô biểu; khi đang hành động nó được gọi là biểu nghiệp[4]; Sau khi hành động nó vẫn tiềm tàng lưu chuyển nên gọi là vô biểu nghiệp[5]. Hai thứ ấy có thiện và bất thiện. Bất thiện là không tránh xa việc ác. Lại có những phước đức sanh ra từ sự thọ dụng, như người thí chủ bố thí cho người thọ thí; nếu người thọ ấy thọ dụng thì thí chủ được hai phước, một là do chính sự bố thí của mình và hai là sự thọ dụng của người kia. Như người dùng mũi tên bắn kẻ khác, nếu mũi tên giết chết người thì có hai thứ tội, một là do từ chính sự bắn của mình và hai là do từ sự chết của người khác. Nếu bắn mà không chết, chỉ mắc tội bắn không có tội giết. Thế nên trong bài tụng nói: “Tội và phúc từ thọ dụng mà phát sanh.” Như thế gọi là sáu thứ nghiệp. Thứ bảy là tư nghiệp. Bảy thứ này chính là tướng trạng sai biệt của nghiệp. Nghiệp ấy có quả báo đời này, đời sau. Thế nên quyết định có nghiệp, và có quả báo; cho nên các pháp chẳng thể là không.

Đáp:

197) Nghiệp trú đến thọ báo,

Nghiệp ấy tức là thường.

Nếu diệt tức vô thường,

Làm sao sanh quả báo. [6]

Nghiệp, nếu thường trú cho đến khi thọ quả báo tức là thường; điều ấy không đúng. Vì sao? Nghiệp là hình thái có sanh có diệt, ngay trong một niệm nó còn không dừng trú, huống là dẫn đến quả báo. Nếu nói nghiệp bị hủy diệt, hủy diệt tức không có, làm thế nào phát sanh quả báo?

Hỏi:

198) Dòng tương tục của chồi (v.v..)

Đều sanh từ hạt giống;

Từ ấy phát sanh quả.

Lìa giống không tương tục. [7]

199) Từ giống có tương tục,

Từ tương tục có quả.

Trước giống, sau có quả,

Không đoạn cũng chẳng thường. [8]

200) Cũng vậy từ sơ tâm,

Tương tục của tâm sanh.

Từ đó mà có quả,

Lìa tâm không tương tục. [9]

201) Từ tâm có tương tục,

Từ tương tục có quả.

Trước nghiệp, sau có quả.

Không đoạn cũng không thường. [10]

Như từ hạt lúa có mầm, từ mầm có dòng tương tục của cành lá v.v... Từ dòng tương tục ấy phát sanh quả. Lìa hạt giống, không có dòng tương tục phát sanh. Thế nên từ hạt lúa có dòng tương tục. Từ dòng tương tục có quả. Trước hết có hạt giống sau đó có quả, cho nên không đoạn cũng chẳng thường. Cũng như ví dụ về hạt giống ấy, nghiệp quả cũng như thế. Tâm sát na tối sơ phát khởi tội và phúc, cũng như hạt giống lúa. Do bởi tâm ấy, mà dòng tương tục của tâm và tâm sở pháp này phát sanh, cho đến khi tạo quả báo. Nghiệp có trước, quả có sau nên không đoạn cũng không thường. Nếu lìa nghiệp có quả báo thì bị lỗi đoạn thường. Ở đây, nhân duyên của thiện nghiệp là:

202) Hay thành phúc nghiệp ấy,

Do mười bạch nghiệp đạo.

Năm dục lạc hai đời,

Tức quả báo bạch nghiệp. [11]

Bạch tức là thiện, tịnh. Những nhân duyên để thành tựu phúc đức ấy phát sanh từ mười bạch nghiệp đạo. Mười bạch nghiệp là, không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không nói hai lưỡi, không nói lời ác, không nói lời vô ích, không tật đố, không sân giận và không tà kiến. Đó gọi là thiện, phát sanh từ thân, khẩu, ý. Quả báo của chúng là được danh lợi ở đời này và đời sau sanh vào nơi tôn quý trong cõi nhơn, thiên. Sự bố thí, cúng kính v.v... tuy có nhiều loại phúc đức khác nữa, nhưng tóm tắt lại cũng được bao gồm trong mười thiện nghiệp đạo.

Đáp:

203) Nếu phân biệt như ông,

Lỗi kia thì rất nhiều.

Thế nên ông nói ra,

Nghĩa ấy tất không đúng. [12]

Nếu do nghiệp, quả báo tương tục, dùng tỉ dụ hạt lúa giống, lỗi rất nhiều; song trong đây không nói rộng. Ông nói dụ hạt lúa giống, dụ ấy không đúng. Vì sao? Hạt lúa giống có xúc chạm, có hình tướng nên có thể thấy là có tương tục. Tôi suy nghĩ việc ấy còn chưa nhận lời ông, huống là tâm và nghiệp vốn không xúc chạm, không hình tướng, không thể thấy, sanh diệt không ngừng, nhưng muốn lấy điều đó cho là tương tục thì không đúng. Lại nữa, từ hạt lúa mà có dòng tương tục của mầm v.v.; ấy là hủy diệt rồi tương tục hay là không hủy diệt mà tương tục? Nếu hạt giống diệt rồi tương tục, tất không nhơn. Nếu hạt lúa không hoại diệt mà tương tục thì từ hạt lúa giống thường phát sanh rất nhiều lúa. Nếu thế, một hạt lúa phát sanh tất cả lúa đầy thế gian, điều ấy chẳng phải. Thế nên nói có sự tương tục của nghiệp và quả báo là điều không đúng.

Hỏi:

204) Nay tôi sẽ lại nói,

Nghĩa thuận nghiệp quả báo.

Chư Phật, Bích-chi-phật,

Hiện thánh đều khen ngợi. [13]

Tức là nói:

205) Pháp “không mất” [6] như khoán.

Nghiệp như là món nợ.

Tánh này là vô ký,

Phân biệt có bốn thứ. [14]

206) Kiến đế chưa đoạn được,

Chi tư duy mới đoạn.

Do pháp “không mất” ấy,

Các nghiệp có quả báo. [15]

207) Nếu do kiến đế đoạn,

Mà nghiệp đến tương tợ [7].

Như thế phạm sai lầm,

Là nghiệp bị phá vỡ. [16]

208) Tất cả các hành nghiệp;

Tương tợ, không tương tợ.

Một cõi mới thọ thân,

Bấy giờ báo riêng sanh. [17]

209) Hai thứ nghiệp như thế,

Đời này, thọ quả báo.

Hoặc nói thọ báo rồi,

Mà nghiệp vẫn tồn tại. [18]

210)Hoặc “vượt quả” thì diệt,

Hoặc chết rồi thì diệt.

Ở trong ấy phân biệt,

Hữu lậu và vô lậu. [19]

Pháp “không mất” giống như chứng khoán. Nghiệp giống như sự vay nợ. Pháp không mất ấy hệ thuộc dục giới, hệ thuộc sắc giới, hệ thuộc vô sắc giới, hay không lệ thuộc sắc giới nào? Nếu phân biệt theo thiện, bất thiện và vô ký thì nó chỉ là vô ký. Ý nghĩa vô ký này được nói rộng trong A-tì-đàm. Nó không bị đoạn trừ ở kiến đạo[8]. Từ một Thánh quả này tiến lên một Thánh quả khác, nó bị đoạn trừ bởi tu đạo. Cho nên, do bởi pháp “không mất” mà các nghiệp đi đến quả. Nếu nó bị đoạn trừ ở kiến đạo, mà nghiệp đi đến tương tợ[9], thì phạm sai lầm là phá nghiệp. Điều này được nói rõ trong A-tì-đàm. Lại nữa, pháp “không mất” có nghĩa là các nghiệp tương tợ và không tương tợ ở trong một giới địa khi ban đầu mới thọ thân bấy giờ duy chỉ quả báo riêng sanh. Nơi thân hiện tại, từ nghiệp lại phát sanh ra nghiệp, nghiệp ấy có hai thứ, tùy nghiệp nào nặng thọ quả báo trước. Hoặc có người nói nghiệp ấy vẫn tồn tại sau khi đã thọ quả báo; do vì niệm niệm không diệt. Nói rằng, hoặc vượt[10] quả thì diệt, hay chết rồi hủy diệt có nghĩa là nó hủy diệt sau khi đã siêu việt thánh quả như Tu-đà-hoàn v.v.. ở nơi các A-la-hán và các phạm phu nó hủy diệt sau khi đã chết. Nói rằng, “Trong đây phân biệt hữu lậu, vô lậu,” nghĩa là đối với các Hiền Thánh như Tu-đà-hoàn v.v.. thì cần phân biệt hữu lậu, vô lậu.

Đáp: Ý nghĩa ấy đều không lìa được lỗi đoạn, và thường. Thế nên cũng không thể chấp nhận.

Hỏi: Nếu thế không có quả báo của nghiệp sao?

Đáp:

211)Tuy không cũng không đoạn.

Tuy có mà không thường.

Quả của nghiệp không mất,

Ấy gọi lời Phật dạy.[11] [20]

Ý nghĩa mà luận này nói là lia cả đoạn, thường. Tại sao? Vì nghiệp rất ráo không; là tướng tịch diệt; tự tánh lia có; thì pháp gì có thể đoạn? pháp nào có thể mất? Chỉ vì như duyên điền đảo mà qua lại trong sanh tử, Đó cũng không phải là thường. Vì sao? Nếu pháp từ điền đảo phát khởi tức là hư vọng không thật; không thật nên không thường. Lại nữa, vì tham đắm điền đảo, chẳng biết thật tướng, cho nên nói “Nghiệp không mất.” Đây là lời Phật dạy.

Lại nữa:

212)Các nghiệp vốn không sanh,

Vì không tánh cố định.

Các nghiệp cũng không diệt,

Vì chúng chẳng sanh vậy. [21]

213)Nếu nghiệp có tự tánh,

Ấy tức gọi là thường;

Không tạo cũng gọi nghiệp,

Thường thì không thể tạo. [22]

214)Nếu có nghiệp không tạo,

Chẳng tạo mà có tội.

Không làm mất phạm hạnh,

Mà có lỗi bất tịnh? [23]

215)Thế thì phá tất cả,

Pháp ngôn ngữ thế gian.

Tạo tội và làm phúc,

Cũng chẳng có sai biệt. [24]

216) Nếu nói nghiệp quyết định,

Mà có tánh cố định.

Thọ nơi quả báo rồi,

Mà thọ lại nữa sao? [25]

217) Nếu các nghiệp thế gian,

Từ phiền não phát xuất,

Phiền não ấy không thật,

Nghiệp lẽ nào có thật. [26]

Trong đệ nhất nghĩa, các nghiệp không sanh. Tại sao? Vì không tánh, cho nên không sanh. Do nhân duyên, nên chẳng diệt. Không phải do thường mà không diệt. Nếu chẳng phải thế, thì nghiệp tánh mới quyết định có. Nếu nghiệp quyết định có, tức là thường. Thường thì không tạo nghiệp. Vì sao? Pháp thường không có tạo tác.

Lại nữa, Nếu có nghiệp do không tạo, thì người kia tạo tội, người này chịu quả báo. Lại người khác đoạn phạm hạnh mà người này có tội, thì pháp pháp thế tục. Nếu nghiệp trước có thì mùa đông không thể nghĩ việc mùa xuân; mùa xuân không thể nghĩ việc mùa hạ; có những lỗi như thế.

Lại nữa, người làm phúc và kẻ tạo tội sẽ chẳng có sai biệt. Khởi nghiệp bố thí, trì giới v.v... gọi là phúc; khởi nghiệp sát sanh, trộm cắp v.v.. gọi là tạo tội. Nếu không tạo mà có nghiệp thì chẳng phân biệt!

Lại nữa, nghiệp nếu quyết định có tánh, thì một lúc thọ quả báo rồi lại nên thọ nữa. Thế nên, ông nói do pháp không mất nên có nghiệp báo cố định, có những lỗi như thế.

Lại nữa, nếu nghiệp từ phiền não khởi; phiền não chẳng quyết định, chỉ từ nhớ tưởng phân biệt mà có. Nếu các phiền não không thật, nghiệp làm thế nào có thật? Tại sao? Vì như không tự tánh, nghiệp cũng không tự tánh.

Hỏi: Nếu các phiền não và nghiệp không tự tánh, không thật. Nhưng nay thân quả báo hiện có, nên phải thật?

Đáp:

218) Các phiền não và nghiệp,

Là nhân duyên của thân.

Phiền não các nghiệp không,

Hướng là có các thân. [27]

Các bậc Hiền Thánh nói, phiền não và nghiệp là nhân duyên của thân. Trong ấy tham ái có khả năng làm tươi nhuận sự sanh; nghiệp có khả năng đưa đến quả báo tốt, xấu, sang, hèn v.v.. với mức độ thượng, trung và hạ. Nay bằng mọi cách để xét nghiệm mà không thấy có tánh quyết định của các phiền não và nghiệp, hướng là có quả báo quyết định của các thân. Tại sao? Vì quả báo tùy nhân duyên.

Hỏi: Ông tuy dùng mọi cách, phá nghiệp và quả báo. Nhưng trong kinh nói có người tạo nghiệp. Vì có người tạo nghiệp, nên có nghiệp có quả báo.

Như nói:

219) Bị vô minh che lấp,

Bị ái kết ràng buộc.

Nhưng tác giả, thọ giả;

Không khác cũng không một. [28]

Trong kinh “Vô thí” nói chúng sanh bị vô minh che lấp, do ái kết ràng buộc, qua lại trong sanh tử từ vô thí, thọ đủ những khổ vui. Người đời nay thọ đối với người tạo đời trước, không phải một cũng chẳng phải khác. Nếu một thì người tạo tội chịu hình trâu, tức người không làm trâu, trâu không làm người. Nếu khác thì mất quả báo của nghiệp, rơi vào vô như. Vô như là

đoạn diệt. Thế nên người thọ đối với người tạo trước, không phải một cũng chẳng phải khác.

Đáp:

220) Nghiệp không từ duyên sanh,

Chẳng từ phi duyên sanh.

Thế nên không thật có,

Người hay khởi nghiệp ấy. [29]

221) Không nghiệp, không người tạo,

Quả nào do nghiệp sanh.

Nếu kia không có quả,

Sao có người thọ quả. [30]

Nếu không nghiệp, không có người tạo nghiệp, làm thế nào có quả sanh ra từ nghiệp? Nếu không có quả báo làm sao có người thọ quả báo? Nghiệp có ba thứ. Con người giả danh trong năm ấm gọi là tác giả. Nghiệp ấy hoặc sanh từ chỗ nào thiện, ác, gọi là quả báo. Nếu người tạo nghiệp còn không hưởng là có nghiệp có quả báo và có người thọ quả báo.

Hỏi: Ông tuy dùng mọi cách phá nghiệp, quả báo và người tạo nghiệp, nhưng nay hiện thấy chúng sanh tạo nghiệp, thọ quả báo, điều ấy thế nào?

Đáp:

222) Thế Tôn dùng thần thông,

Hóa ra người biến hóa.

Người biến hóa như thế,

Lại biến hóa người nữa. [12] [31]

223) Như người biến hóa đầu,

Ấy gọi là tác giả.

Các người hóa tạo ra,

Ấy tức gọi là nghiệp.[13] [32]

224) Các phiền não và nghiệp,

Người tạo và quả báo.

Đều như huyễn như mộng,

Như quang năng, âm vang. [33]

Như sức thần thông của Phật biến hóa ra một người huyễn hóa; rồi người huyễn hóa ấy, lại hóa làm người hoá khác như thế. Người biến hóa sự thật không có, chỉ có thể trông thấy. Lại người huyễn hóa ấy hóa khẩu nghiệp nói pháp, thân nghiệp bố thí v.v..

Nghiệp tuy không thật mà mắt có thể thấy. Vậy nên thân sanh tử, tác giả và nghiệp cũng nên biết như thế.

Các phiền não là ba độc, phân biệt thành vô lượng phiền não. Có 98 sử, 9 kết, 10 triền, 6 cấu v.v.. Nghiệp là nghiệp thân, khẩu, ý, đời nay, đời sau; phân biệt có thiện, bất thiện, vô ký. Có những quả báo khổ, lạc, không khổ không lạc; nghiệp hiện báo, nghiệp sanh báo và nghiệp hậu báo. Như thế v.v., vô lượng.

Tác giả là người hay tạo khởi các nghiệp phiền não. Người hay thọ quả báo là thọ giả.

Quả báo là từ nghiệp thiện, ác phát sanh thân năm ấm vô ký. Các nghiệp như thế đều không; không tự tánh, như huyễn, như mộng, như âm vang, như quang năng.

[1] Có người hỏi rằng: Các pháp chấp vọng tưởng đã bị công kích, nhưng các nghiệp không thể không có. Như trong kinh nói: “Tất cả chúng sinh đều từ nghiệp mà sinh. Kẻ tạo ác, đọa địa ngục, người tu phước được sanh thiên,

người tu đạo đắc Niết-bàn”. Cho nên không thể nói không có nghiệp. Long Thọ Bồ Tát dẫn lời Phật dạy: Nghiệp có ba là từ ý nghiệp, thân và khẩu nghiệp. Từ thân, khẩu, ý nghiệp tạo ra mười nghiệp ác và mười nghiệp lành. Tức gọi là thập thiện và thập ác. Người hành nghiệp lành thì hưởng quả an vui trong hiện tại và tương lai. Kẻ tạo ra mười điều ác thì bị quả báo khổ sở. Nghiệp còn chia hai thứ là hữu lậu và vô lậu. Người tạo phước nghiệp hữu lậu là hạnh nghiệp của Thánh nhân Siêu Thượng, diệt trừ những phiền não vi tế vô minh, đắc sanh Niết-bàn.

[2] Câu xá nói: tư cập tư sở tác.

[3] Nguyên bản Hán là tác nghiệp và vô tác nghiệp. Đây dịch theo chữ của luận Câu xá.

[4] Gọi là biểu, vì nó biểu ra bên ngoài cho người khác có thể nhận biết.

[5] Từ khi thành tựu căn bản nghiệp đạo, cho đến lúc phát sanh kết quả, nghiệp được tồn tại trong trạng thái không biểu lộ ra ngoài cho nên nói là vô biểu.

[6] Cát Tạng, Trung quán luận số 8A, dẫn Luật minh liễu nhị thập luận, về chủ trương của Chánh lượng bộ. Bộ này nói, khi một niệm ác khởi lên, hình thành hai loại nghiệp là chí đắc và bất thất. Chí đắc gồm cả ba tánh thiện, ác và vô ký. Bất thất duy chỉ vô ký. Với nghiệp ác đã tạo, nhưng trong khi kết quả chưa phát, sám hối mà diệt được; đó là chí đắc. Nghiệp bất thất thì không thể sám hối mà diệt được. Chỉ khi nào quả đã sanh, tức đã có báo ứng, bấy giờ cái bất thất mới mất. Như tờ khoán vay nợ. Chỉ khi nào món nợ được trả, tờ khoán mới bị hủy. Bất thất, tiếng Phạn là avipraīāza, không bị hủy.

[7] Nguyên Hán: nghiệp chí tương tợ. Giải thích của Thanh Biện, Bát nhã đang luận 10, “pháp không mất, cùng với nghiệp đi đến đời sau.” Túc nghiệp chuyển đến đời sau, rồi biến thái; lúc bấy giờ nghiệp này được coi là diệt, hay nợ đã được thanh toán. Nguyên tiếng Phạn là saukrama, nghĩa là cùng tiến hành, hay cùng đi. Giải thích của Cát Tạng: chí tức chí đắc (xem chú thích trên). Vì nghiệp chí đắc thông cả ba tánh, nên khi kết quả phát sanh, quả này cũng mang tánh thiện, ác hay vô ký, đó đó nói là tương tợ.

[8] Giai đoạn bắt đầu thấy Thánh đế, chứng Tu-đà-hoàn hướng. Sau đó tiếp tục tu tập để chứng từ Tu-đà-hoàn quả cho đến A-la-hán hướng, gọi là tu đạo. A-la-hán quả thuộc vô học đạo.

[9] Chí tương tợ, xem các chú thích trên.

[10] Từ quả thấp vượt lên quả cao. Ở đây giải thích sự tồn tại và báo ứng của nghiệp nơi các Thánh giả.

[11] Có người hỏi rằng: Các pháp chấp vọng tưởng đã bị công kích, nhưng các nghiệp không thể không có. Như trong kinh nói: “Tất cả chúng sinh đều từ nghiệp mà sinh. Kẻ tạo ác, đoạ địa ngục, người tu phước được sanh thiên, người tu đạo đắc Niết-bàn”. Cho nên, không thể nói không có nghiệp. Long Thọ Bồ Tát dẫn lời Phật dạy: Nghiệp có ba là từ ý nghiệp, thân và khẩu nghiệp. Từ thân, khẩu, ý nghiệp tạo ra mười nghiệp ác và mười nghiệp lành. Tức gọi là thập thiện và thập ác. Người thực hành nghiệp lành thì hưởng quả an vui trong hiện tại và tương lai. Kẻ tạo ra mười điều ác thì bị quả báo khổ sở. Nghiệp còn chia hai thứ là hữu lậu và vô lậu. Người tạo phước nghiệp hữu lậu thì được sanh cõi nhân thiên, hưởng phước báo. Người tạo nghiệp vô lậu là hạnh nghiệp của Thánh nhân Siêu Thượng, diệt trừ những phiền não vi tế, vô minh, đắc sanh Niết-bàn.

[12] Biên hoặc là các phiền não được đoạn trừ ở kiến đạo tức giai đoạn chứng nghiệm bốn Thánh đế và do đây mà chứng Tu đà hoàn. Tư hoặc là các phiền não được đoạn trừ ở Tu đạo tức giai đoạn tư duy và tu tập và do đây mà đắc bốn quả của Thanh văn là Tu Đà Hoàn quả, Tư Đà hàm quả, A na hàm quả và A la Hán quả.

[13] Bồ tát (vị tương tợ) trừ hết Trần sa hoặc chứng đắc thập địa và khi nào diệt hết vô minh hoặc liền chứng đắc vô thượng Phật quả.

Đúng trên phương diện tương đối tục đế thì chúng ta thấy có nghiệp nhân thọ báo và người tạo nghiệp chịu quả. Trên phương diện tuyệt đối, Chân đế, thì nghiệp nhân quả báo cũng như người tạo tác, tất cả đều không. Nó như khói lửa, như tiếng vang đầu gành, hiệp rồi tan.

---o0o---

CHƯƠNG XVIII: QUÁN PHÁP[1]

Hỏi: Nếu các pháp đều rốt ráo tánh không, không sanh, không diệt, đó là thật tướng của các pháp, thì làm thế nào thể nhập?

Đáp: Hủy diệt sự đắm chấp ngã, ngã sở, chứng đắc tất cả pháp là không; có trí tuệ vô ngã. Đó gọi là nhập.

Hỏi: Làm thế nào biết các pháp là vô ngã?

Đáp:

225) Nếu ngã là năm ấm,

Ngã ấy là sanh diệt.

Nếu ngã khác năm ấm,

Tất không tương năm ấm. [2] [1]

Nếu như không có ngã,

Đâu thể có ngã sở.

Do diệt ngã, ngã sở,

Gọi đặc trí vô ngã. [2]

Nếu được trí vô ngã,

Ấy gọi là thật quán.

Người đặc trí vô ngã,

Người đó là hy hữu. [3]

Trong ngoài ngã, ngã sở,

Vì diệt hết không còn;

Các thọ ấy cũng diệt,

Thọ diệt tức thân diệt. [4]

Nghiệp diệt, phiền não diệt,

Gọi đó là giải thoát.

Nghiệp, phiền não không thật,

Nhập không, hí luận diệt. [5]

Chư Phật hoặc nói ngã;

Hay nói là vô ngã.

Trong thật tướng các pháp,

Không ngã, chẳng phi ngã. [6]

Thật tướng các pháp đó,

Tâm hành ngôn ngữ đoạn;

Không sanh cũng không diệt,

Tịch diệt như Niết-bàn. [7]

Tất cả thật, phi thật,

Vừa thật vừa phi thật,

Không vừa thật phi thật;

Ấy gọi chư Phật pháp. [8]

Tự biết không do ai,

Tịch diệt, chẳng hí luận.

Không khác, không phân biệt;

Đó tất gọi thật tướng. [9]

Nếu pháp từ duyên sanh,

Không một, không khác hơn;

Thế nên gọi thật tướng,

Không đoạn cũng không thường. [10]

Không nhất, cũng không dị,

Không thường, cũng không đoạn;

Ấy là vị cam lồ,

Giáo hóa của Thế Tôn. [11]

Nếu Phật không xuất thế,

Phật pháp đã diệt tận.

Trí các Bích-chi-Phật,

Từ nơi xa lìa sanh. [12]

Nếu có ai chủ trương về thần ngã, thì có hai trường hợp. Hoặc năm ấm tức là thần ngã. Hoặc lìa năm ấm có thần ngã. Nếu năm ấm là thần ngã, thần ngã là tướng sanh diệt, như trong bài tụng nói, “Nếu ngã là năm ấm, ấy là tướng sanh diệt.” Tại sao? Vì sanh rồi bại hoại. Vì là tướng sanh diệt, năm ấm là vô thường. Như năm ấm vô thường, hai pháp sanh diệt cũng vô thường. Vì sao? Sanh diệt cũng sanh rồi bại hoại, nên vô thường.

Thần ngã nếu là năm ấm; vì năm ấm vô thường, thần cũng sanh diệt tướng vô thường. Song điều ấy không đúng. Nếu như lìa năm ấm có thần, thần ngã chẳng có tướng năm ấm. Như trong bài tụng nói, “Nếu thần ngã khác năm ấm thì không phải tướng năm ấm.” Vì lìa năm ấm không có pháp nào nữa. Nếu lìa năm ấm mà có pháp; bằng tướng gì, bằng pháp gì mà có?

Nếu nói rằng thần ngã như hư không, lìa năm ấm mà có, cũng không đúng. Vì sao? Trong chương “Phá lục chủng” đã hủy phá hư không; không có pháp gì gọi là hư không.

Nếu nói do có Tín nên có thần ngã; điều ấy không đúng. Tại sao? Tín có bốn thứ: 1) Việc hiện có, đáng tin. 2) Do loại suy nên tin: như thấy khói biết có lửa. 3) Thí dụ có thể tin: như trong nước không có đồng, dụ đồng như vàng. 4) Các bậc Hiền Thánh nói ra đáng tin; như nói có “địa ngục,” có “thiên đường,” có cõi “Uất-đơn-việt.” Không có người thấy, nhưng tin lời Thánh nhân mà biết. Thần ngã ấy không được nhận biết trong tất cả Tín. Trong việc

hiện tại cũng không; trong loại suy cũng không. Tại sao? Loại suy là vì trước thấy, sau so sánh cùng loại mà biết. Như người thấy trước lửa có khói, sau chỉ thấy khói biết có lửa. Nghĩa là thần ngã không phải thế, ai có thể trước thấy thần ngã cùng năm âm hiệp; sau thấy năm âm biết có thần? Nếu nói có ba thứ loại suy: 1) Như cái gốc. 2) Như cái còn lại. 3) Là thấy chung. Như cái gốc, nghĩa là trước thấy lửa có khói, nay thấy khói như trước biết có lửa. Như cái còn lại, như là thổi lửa nấu cơm một hạt cơm chín thì biết bao nhiêu hạt còn lại đều chín. Thấy chung, như là mắt trông thấy người từ đây đi đến kia và kia cũng thấy sự đi của nó. Mặt trời cũng như thế, từ phương đông xuất hiện đến phương tây, tuy không thấy nó đi nhưng vì tính cách đi của con người nên biết mặt trời cũng có đi. Cũng thế, khô, vui, yêu, ghét, giác, tri v.v... cũng phải có chỗ tựa. Như thấy nhân dân trong nước, biết họ tất tựa nơi vua. Điều ấy đều không đúng. Vì sao? Trong sự đi do tướng chung. Trước thấy người cùng sự đi phối hiệp mà đến phương khác; sau thấy mặt trời đến phương khác nên biết có sự đi. Nhưng không có trước thấy năm âm cùng thần ngã hiệp, để sau thấy năm âm biết có thần ngã. Thế nên trong loại suy bằng tướng chung cũng không thần ngã. Trong lời Thánh nhân nói cũng không thần ngã. Vì sao? Thánh nhân nói ra là trước mắt thấy rồi sau nói. Lại các bậc Thánh nhân nói những điều khác đều đáng tin. Nên biết nói địa ngục v.v.. cũng đáng tin. Nhưng thần ngã không phải thế, không có trường hợp trước thấy thần rồi sau nói. Thế nên trong bốn điều tin, toàn thần ngã không thể được. Vì tìm thần ngã chẳng thể nên không. Thế nên ngoài năm âm không riêng có thần ngã.

Lại nữa, trong chương “Phá lục căn,” phá cái thấy, người thấy, cái bị thấy, thần ngã cũng đồng phá. Lại như mắt nhìn thấy những pháp thô còn không thể nắm bắt được, huống là ức tướng v.v... hư dối mà có thần ngã. Thế nên biết không có ngã.

Nhơn có ngã nên có ngã sở. Nếu không ngã, không có ngã sở. Tu tập tám phần thánh đạo là Nhơn duyên hủy diệt ngã và ngã sở, được trí tuệ quyết định về vô ngã, vô ngã sở. Lại vô ngã, vô ngã sở đối trong đệ nhất nghĩa cũng không thể nắm bắt được. Người đắc vô ngã, vô ngã sở có thể nhận thấy các pháp một cách chân thật. Người phàm phu do ngã và ngã sở ngăn che tuệ nhãn, không thể thấy sự thật. Nay thánh Nhơn vì vô ngã, vô ngã sở nên các phiền não tiêu diệt. Các phiền não diệt hết, cho nên có thể thấy tướng thật các pháp. Vì trong, ngoài, ngã, ngã sở hủy diệt nên các thọ cũng diệt. Vì các thọ diệt, vô lượng thân sau đều diệt, đó gọi là Vô dư Niết-bàn.

Hỏi: Hữu dư Niết-bàn như thế nào?

Đáp: Vì những phiền não và nghiệp hủy diệt nên gọi là tâm được giải thoát. Các phiền não, nghiệp đều từ ức tướng phân biệt, đều từ hí luận phát sanh. Chúng đắc thật tướng của các pháp rốt ráo không; những hí luận hủy diệt, thì gọi là Hữu dư Niết-bàn. Thật tướng các pháp là như thế. Chư Phật dùng Nhất thể trí quán các loài chúng sanh, tùy nghi giảng thuyết; có lúc nói có ngã, cũng có khi nói vô ngã. Nếu người tâm chưa thuần thực, chưa có phần Niết-bàn, chẳng biết sợ tội lỗi; vì những người ấy nói có ngã. Nếu có người đắc đạo, nhận biết các pháp là không, chỉ giả danh có ngã; vì những người đó nói hữu ngã cũng không lỗi. Lại, có người bố thí, trì giới, phúc đức v.v.. Chán lia khổ não sanh tử, sợ Niết-bàn là vĩnh viễn tịch diệt, thế nên đức Phật vì những người ấy nói vô ngã. Các pháp chỉ là nhân duyên hòa hiệp; khi sanh, chỉ là cái không sanh; lúc diệt chỉ là cái không diệt. Thế nên nói vô ngã; chỉ giả danh nói có ngã. Lại, vì người đắc đạo biết vô ngã, không rơi vào đoạn diệt, nói vô ngã không lỗi. Thế nên, trong bài tụng nói, “Chư Phật nói có ngã, cũng có lúc vô ngã. Nếu trong nghĩa chân thật, không nói ngã hay phi ngã.”

Hỏi: Nếu vô ngã là thật, chỉ vì thế tục nói có ngã có lỗi gì?

Đáp: Nhơn phá hủy pháp ngã nên có vô ngã. Ngã quyết định không thể được, huống là vô ngã. Nếu quyết định có vô ngã, tất là đoạn diệt; sẽ sanh sự tham đắm. Như trong kinh Bát-nhã nói, “Những vị Bồ-tát có ngã cũng chẳng phải là hành Bát-nhã; vô ngã cũng chẳng phải hành (Bát-nhã).”

Hỏi: Nếu không nói ngã, phi ngã, không, bất không, thì trong Phật Pháp nói cái gì?

Đáp: Đức Phật nói về thật tướng các pháp. Trong thật tướng không đường ngôn ngữ, diệt các tâm hành. Tâm do duyên sự chấp thủ tướng mà sanh, vì nghiệp quả báo bao đời trước nên có, không thể thấy thật các pháp, thế nên nói tâm hành diệt.

Hỏi: Nếu tâm của các phàm phu không thể thấy chân thật, nhưng tâm thánh nhân lẽ ra thấy chân thật. Tại sao? Vì tất cả tâm hành đều diệt.

Đáp: Thật tướng các pháp tức là Niết-bàn; Niết-bàn gọi là diệt. Diệt là hướng về Niết-bàn nên cũng gọi diệt. Nếu tâm ấy thật, cần gì ba giải thoát môn, Không, vô tướng, vô nguyên; và trong các thiền định tại sao lấy Diệt tận định làm bậc nhất? Lại, cũng chung qui về Vô dư Niết-bàn. Thế nên phải biết, tất cả tâm hành đều hư vọng. Vì hư vọng nên phải hủy diệt. Thật tướng

các pháp vượt ra các tâm sở pháp, không sanh, không diệt, tướng tịch diệt như Niết-bàn.

Hỏi: Trong kinh nói: “Các pháp từ trước đến giờ tướng là tịch diệt”; đây chính là Niết-bàn; sao lại nói như Niết-bàn?

Đáp: Bởi vì người chấp trước các pháp, phân biệt pháp có hai thứ, đây là thế gian, kia là Niết-bàn. Nói Niết-bàn là tịch diệt, không nói thế gian tịch diệt. Trong luận đây nói, tất cả pháp là tánh không, là tướng tịch diệt. Vì người chấp pháp, không hiểu rõ, nên lấy Niết-bàn làm tỉ dụ. Như ông nói, tướng Niết-bàn là không, vô tướng, tịch diệt, không hí luận. Tất cả pháp thế gian cũng như thế.

Hỏi: Nếu đức Phật không nói ngã, và phi ngã, các tâm hành diệt, đường ngôn ngữ chấm dứt; làm thế nào mọi người biết thật tướng các pháp?

Đáp: Chư Phật có vô lượng sức phương tiện. Đối các pháp không có tướng quyết định, vì độ chúng sanh mà hoặc nói, tất cả là thật; hoặc nói tất cả không thật; hoặc nói tất cả vừa thật vừa không thật; hay nói tất cả không phải vừa thật vừa không thật.

Tất cả thật, là do xét kỹ thật tánh các pháp, thấy đều nhập vào đệ nhất nghĩa; bình đẳng, nhất tướng, tức là vô tướng. Như các dòng sông, tuy màu sắc khác, vị khác, nhưng khi vào biển cả chỉ có một màu, một vị.

Tất cả không thật, là khi các pháp chưa nhập thật tướng, mỗi mỗi phân biệt quán sát đều không có thật, chỉ do các duyên hòa hợp nên có.

Tất cả vừa thật vừa không thật là chúng sanh có ba hạng, thượng căn, trung căn và hạ căn. Hàng thượng căn, quán tướng các pháp, chẳng thật, chẳng phải không thật. Hàng trung căn quán tướng các pháp, tất cả thật hoặc tất cả không thật. Hàng hạ căn vì trí lực cạn cợt, quán tướng các pháp, một ít thật và một ít không thật. Quán Niết-bàn là pháp vô vi không hoại diệt nên thật; quán sát sanh tử là pháp hữu vi hư ngụy nên không thật.

Không vừa thật, vừa không thật, là vì phá hủy cái vừa thật, vừa không thật nên nói không vừa thật, vừa không thật.

Hỏi: Đức Phật ở chỗ khác nói: “Lìa phi hữu, phi vô.” Trong đây sao lại nói “phi hữu, phi vô” bảo đó là lời Phật dạy?

Đáp: Những chỗ khác là vì phá bốn sự tham đắm nên nói. Nhưng trong đây đối với bốn cú không hí luận, nghe Phật dạy thì đắc đạo; thế nên nói, không thật chẳng phải không thật.

Hỏi: Biết rằng Phật nói bằng ngôn duyên tứ cú; nhưng do tướng nào để có thể biết sự chứng đắc thật tướng của các pháp, và thật tướng là gì?

Đáp: Nếu có thể không do ai khác là. Không do ai khác ấy là, hoặc ngoại đạo dùng sức thần thông hiển bày nói thế này là đạo, thế kia chẳng phải đạo; nhưng tự tin ở tâm mình chứ không theo kẻ đó. Cho đến biến hóa thân, tuy không[3] biết chẳng phải là Phật, nhưng khéo rõ thật tướng, tâm không bị chuyển theo họ. Trong đây không có pháp đáng thủ, đáng xả, gọi là tướng tịch diệt. Vì tướng tịch diệt, không bị hí luận bởi sự hí luận. Hí luận có hai thứ: 1) ái luận. 2) kiến luận. Trong đây không có hai thứ hí luận này. Vì không có hai thứ hí luận thì không có ức tướng phân biệt, không có tướng dị biệt; ấy gọi là thật tướng.

Hỏi: Nếu các pháp đều không, há không rơi vào đoạn diệt ư? Lại, không sanh không diệt, hoặc sẽ rơi vào thường chang?

Đáp: Không đúng. Trước nói thật tướng là không hí luận; tâm tướng tịch diệt, đường ngôn ngữ chấm dứt. Nay ông tham đắm chấp tướng, đối trong pháp chân thật mà phạm sai lầm của kiến chấp đoạn, thường. Người chứng đắc thật tướng, nói các pháp từ các duyên sanh, chẳng phải đồng nhất với ngôn cũng không phải là khác với ngôn, thế nên không đoạn, không thường. Nếu quả khác với nhân tức là đoạn, nếu quả không khác nhân ấy là thường.

Hỏi: Nếu hiểu rõ như thế có lợi ích gì?

Đáp: Nếu người hành đạo, mà có thể thấu suốt ý nghĩa như thế, thì đối tất cả pháp, không phải một, chẳng phải khác, không phải đoạn, chẳng phải thường. Nếu có thể như thế, liền hủy diệt các phiền não hí luận, được thường lạc Niết-bàn. Thế nên nói, chư Phật dùng vị cam lồ để giáo hóa. Như người thế gian nói, “Được nước cam lồ của chư thiên thì không có già, bệnh, chết và chẳng có các suy não. Pháp thật tướng này giống như vị cam lồ”.

Phật dạy thật tướng có ba thứ. Nếu chứng đắc thật tướng các pháp, diệt các phiền não gọi là pháp Thanh văn. Nếu sanh lòng đại từ bi, phát tâm vô thượng, gọi là Đại thừa. Nếu Phật không xuất thế, lúc không có Phật pháp, hàng Bích-chi Phật như sống viễn ly mà phát sanh trí tuệ. Hoặc Phật độ chúng sanh rồi nhập vô dư Niết-bàn, Pháp Phật lưu truyền bị diệt hết. Nếu

có người đời trước lý đáng đắc đạo, chỉ do nhờn duyên có thiếu phần quán yểm ly, nay một mình vào sơn lâm, xa lìa ồn náo đắc đạo, gọi là Bích-chi Phật.

[1] Tiêu đề chương trong bản Phạn: Ātma-parikwà, khảo sát về tự ngã, hay phẩm Quán ngã.

[2] Quán pháp là quán sát ngã pháp do đâu mà có . Thân ta là do 5 ấm hòa hiệp hình thành, nên nó không thật có. Ngã và vật sở hữu của ngã cũng là giả hữu. Nhận thức như thế thì không bị đắm nhiễm ngã, pháp và có trí vô ngại. Đức Thế Tôn nói thật tướng chơn Như, không phải thường, đoạn, một và khác. Chơn lý Phật như nước cam lồ làm tươi mát muôn vật sống động an vui, không từ bỏ một chúng sanh nào. Nhận thức các pháp vô thường vô ngã v.v.. theo kinh Phật nói có ba hạnh: 1) Hàng Thanh Văn, là do thính pháp văn Kinh từ pháp âm Phật mà giác ngộ. 2) Bồ tát, là những vị thực hành Bồ tát hạnh phá đại nguyện độ sanh mà chứng quả. 3) hàng Bích Chi Phật (Duyên Giác) là do tự quán tưởng các pháp từ nhân duyên sanh mà phát sanh, dù có Phật tại thế hay không, các vị Bích Chi Phật vẫn chứng quả, do tự mình quán tưởng, không đắm nhiễm các pháp mà được chứng đắc đạo quả.

[3] Bất tri phi Phật: trong các bản chú giải, chữ bất này bị bỏ.

---o0o---

CHƯƠNG XIX: QUÁN THỜI

Hỏi: Nên có thời gian, vì nhờn đối đãi nhau mà tự thành. Nhon có thời quá khứ thì có thời vị lai và hiện tại. Nhon thời hiện tại có thời quá khứ vị lai. Nhon có thời vị lai nên có thời quá khứ, hiện tại. Các pháp thượng, trung, hạ, đồng nhất, dị biệt v.v... cũng do bởi tương đãi mà tự thành.

Đáp:

Nếu nhờn thời quá khứ,

Có vị lai, hiện tại.

Vị lai và hiện tại,

Phải thuộc thời quá khứ.[1] [1]

Nếu như thời quá khứ có vị lai và hiện tại thì trong thời quá khứ phải có vị lai và hiện tại. Vì sao? Pháp thành tựu do bắt nguồn từ đâu thì ở đó phải có pháp đó. Như như ngọn đèn, thành có ánh sáng, tùy chỗ nào có đèn thì có ánh sáng chỗ đó. Như thế, như thời quá khứ mà thành thời vị lai, hiện tại; thì trong thời quá khứ nên có hiện tại, vị lai. Nếu trong thời quá khứ, có thời vị lai, hiện tại; thì ba thời đều gọi là thời quá khứ. Tại sao? Vì thời vị lai, hiện tại ở trong thời quá khứ. Nếu tất cả thời đều quá khứ thì không có thời vị lai và hiện tại, vì đều là quá khứ. Nếu không có hai thời vị lai, hiện tại thì cũng nên không có thời quá khứ. Tại sao? Vì như hai thời vị lai hiện tại nên gọi thời quá khứ. Cũng như như thời quá khứ mà thành thời vị lai và hiện tại; cũng như thế phải như thời vị lai, hiện tại mà thành thời quá khứ. Nay không có thời vị lai, hiện tại nên thời quá khứ cũng phải là không có. Thế nên, ở trên nói như thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại; điều ấy không đúng. Nếu trong thời quá khứ không có hai thời vị lai, hiện tại mà như thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại cũng không đúng. Vì sao?

Nếu trong thời quá khứ,

Không vị lai hiện tại.

Thời vị lai hiện tại,

Làm sao như quá khứ? [2]

Nếu thời vị lai, hiện tại không ở trong thời quá khứ, làm thế nào như thời quá khứ mà thành thời vị lai, hiện tại? Vì sao? Nếu ba thời đều có tướng dị biệt, không thể tương đãi mà thành. Như chiếc bình, chiếc áo v.v... muôn vật, mỗi cái tự riêng thành không như đối đãi. Nhưng nay không như thời quá khứ thì thời vị lai và hiện tại không thành; không như thời hiện tại, thời quá khứ, vị lai cũng không thành; không như thời vị lai, thời quá khứ, hiện tại cũng không thành. Trước ông nói, trong thời quá khứ, tuy không thời vị lai, hiện tại mà như thời quá khứ được thành thời vị lai, hiện tại điều ấy không đúng.

Hỏi: Nếu không như thời quá khứ, thành thời vị lai và hiện tại, có lỗi gì?

Đáp:

Không như thời quá khứ,

Thì không thời vị lai.

Cũng không thời hiện tại,

Thế nên không hai thời. [3]

Không như thời quá khứ, chẳng tự thành hai thời vị lai, hiện tại. Vì sao? Nếu không như thời quá khứ để có thời hiện tại, thì căn cứ chỗ nào mà có thời hiện tại? Vị lai cũng thế, ở chỗ nào có thời vị lai? Thế nên không như thời quá khứ thì không có hai thời vị lai, hiện tại. Như thế, do đối đãi mà có, sự thật không có thời gian.

Vì do nghĩa như thế,

Thì biết hai thời khác;

Thượng, trung, hạ, nhất, dị...

Các pháp ấy đều không. [4]

Vì ý nghĩa như thế, nên biết; ngoài ra, vị lai, hiện tại, cũng nên không; và: Trên, giữa, dưới, một, khác v.v.. các pháp cũng đều không thật. Như như trên có giữa, dưới; lia trên không có giữa và dưới. Nếu lia trên có giữa và dưới thì không nên làm như đối đãi nhau. Như một nên có khác, như khác nên có một. Nếu một thật có, không nên như khác mà có; nếu khác thật có, không nên như một mà có. Các pháp như vậy cũng nên như thế mà phá.

Hỏi: Như có những sự sai biệt của năm, tháng, ngày, khoảnh khắc, nên biết có thời gian.

Đáp:

Thời gian dừng không thể,

Thời gian đi cũng không.

Thời nếu không thể được,

Làm sao nói tướng thời. [5]

Nhơn vật nên có thời,

Ngoài vật đâu có thời.

Vật còn không thể có,

Huống là có thời gian. [6]

Thời gian nếu không dừng lại, thì không thể nắm bắt được nó. Thời gian dừng lại cũng không. Nếu thời gian không thể có, làm thế nào nói tương thời gian? Nếu không thời gian thì không có thời gian. Nhơn sự vật phát sanh nên quyết chắc có thời gian, nếu lìa sự vật không có thời gian. Từ trước đến nay dùng mọi cách phá hủy các pháp không thực, làm gì có thời gian.

[1] ý nghĩa chương thời gian không khác gì với chương khứ lai. Thời gian có quá khứ hiện tại và vị lai. Quá khứ đã qua vị lai chưa đến, hiện tại liên li không an trụ, cho nên tất cả đều không thật có. Có thời gian hay không chỉ là do tâm thức phân biệt của con người qua sự vật biến đổi....

---o0o---

CHƯƠNG XX: QUÁN NHƠN QUẢ[1]

Hỏi: Các nhơn duyên hòa hiệp, hiện có quả phát sanh; do đó biết rằng quả từ chúng duyên hòa hiệp mà có.

Đáp:

Nếu các duyên hoà hiệp,,

Mà có quả sanh ấy.

Trong hòa hiệp đã có,

Đâu cần hòa hiệp sanh.[2] [1]

Nếu nói các nhơn duyên hòa hiệp có quả phát sanh; quả ấy tất trong hòa hiệp đã có, rồi từ hòa hiệp sanh; điều ấy không đúng. Vì sao? Quả, nếu trước có định thể, không thể từ hòa hiệp sanh.

Hỏi: Trong các duyên hòa hiệp, tuy không có quả; mà quả từ các duyên sanh thì có lỗi gì?

Đáp:

Nếu các duyên hòa hiệp,

Trong ấy không có quả.

Làm sao từ các duyên,

Hòa hiệp mà sanh quả? [2]

Nếu từ các duyên hòa hiệp phát sanh quả, mà trong hòa hiệp không quả nhưng từ hòa hiệp phát sanh, cũng không đúng. Vì sao? Nếu vật không tự tánh, vật ấy không bao giờ sanh.

Lại nữa:

Nếu các duyên hòa hiệp,

Trong ấy mà có quả.

Trong hòa hiệp nên có.

Nhưng thật không thể được. [3]

Nếu từ các duyên hòa hiệp, trong ấy có quả; nếu là màu sắc, lẽ ra mắt có thể thấy; hoặc là phi sắc thì ý có thể biết. Nhưng thật trong hòa hiệp không tìm thấy có quả; cho nên nói: “Trong hòa hiệp có quả” điều ấy không đúng.

Lại nữa:

Nếu các duyên hòa hiệp,

Trong đó không có quả.

Vậy nó từ các duyên,

Cùng phi duyên giống nhau. [4]

Nếu trong sự hòa hiệp của các duyên không có quả thì non duyên hay phi non duyên đều như nhau. Như sữa là non duyên của bơ. Nếu trong sữa không có bơ, mà trong nước cũng không có bơ. Nếu trong sữa không có bơ thì cũng giống như nước, không nên nói chỉ từ sữa mới sanh bơ. Thế nên, trong sự hòa hiệp của các duyên không có quả, ấy thế không đúng.

Hỏi: Cái non, sau khi làm nhân cho quả rồi thì diệt, mà có nhân quả phát sanh, như thế không lỗi.

Đáp:

Nhân làm nhân cho quả,

Làm nhân rồi thì diệt.

Nhân ấy có hai thể,

Một cho và một diệt. [5]

Nếu nhân sau khi làm nhân cho quả rồi diệt; nhân ấy tất có hai thể; một, nhân cho; hai, nhân diệt. Ấy không đúng. Vì trong một pháp có hai thể. Thế nên nhân sau khi làm nhân cho quả rồi hủy diệt; điều ấy không đúng.

Hỏi: Nếu nói nhân không làm nhân cho quả rồi hủy diệt mà cũng có sanh quả, có lỗi gì?

Đáp:

Nếu nhân không cho quả,

Làm nhân rồi mà diệt.

Nhân diệt rồi sanh quả,

Quả ấy tất không nhân. [6]

Nếu nhân không làm nhân cho quả xong, rồi hủy diệt; nhân diệt rồi, phát sanh quả, thì quả đó không nhân. Ấy không đúng. Vì sao? Hiện thấy tất cả quả chẳng có cái nào không nhân. Thế nên, ông nói nhân không làm nhân cho quả xong rồi hủy diệt, cũng có sanh ra quả; điều ấy không đúng.

Hỏi: Khi các duyên hiệp có quả phát sanh, có lỗi gì?

Đáp:

Các duyên khi hòa hiệp,

Rồi có quả sanh ấy.

Năng sanh và sở sanh,

Là một thời cùng có. [7]

Nếu lúc các duyên hòa hiệp có quả sanh thì cái sanh và cái được sanh một thời đồng có; nhưng điều ấy không đúng. Vì sao? Như cha và con không thể sanh một lúc; thế nên ông nói khi các duyên hiệp nhất sanh quả không đúng.

Hỏi: Nếu trước có quả sanh, sau chúng duyên hòa hiệp, có lỗi gì?

Đáp:

Nếu trước có quả sanh,

Rồi sau các duyên hiệp.

Tức lia ngoài nhân duyên,

Gọi là quả không nhân. [8]

Nếu các duyên chưa hiệp mà trước có quả sanh; điều ấy không đúng. Vì quả đó lia nhân duyên tất gọi quả không có nhân. Thế nên ông nói khi các duyên chưa hiệp, trước có quả sanh, điều ấy giải quyết không thể.

Hỏi: Nhân hủy diệt, biến làm quả có lỗi gì?

Đáp:

Nếu nhân biến làm quả,

Nhân tắt đi đến quả.

Thì nhân ấy sanh trước,

Sanh rồi mà lại sanh. [9]

Nhân có hai thứ: 1. Sanh trước. 2. Cùng sanh. Nếu nhân diệt biến làm quả; quả, thì nhân sanh trước, rồi trở lại sanh nữa. Điều ấy không đúng. Tại sao? Vật đã sanh không nên sanh nữa. Nếu nói nhân ấy tức biến làm quả cũng không đúng. Vì sao? Nếu tức là (cái ấy ấy) không gọi là biến; nếu biến thì không gọi tức là.

Hỏi: Nhơn không diệt hết, chỉ danh tự diệt, mà thể của nhân biến làm quả. Như đất sét biến làm chiếc bình, mất tên đất sét có tên bình.

Đáp: Đất sét trước diệt mà có bình, không gọi là biến. Lại thể của đất sét không những làm bình mà có thể làm bồn, ghè, hũ v.v...; đều từ đất sét phát sanh. Nếu đất sét chỉ có tên, không thể biến làm bình. Biến, là như sữa biến thành bơ; thể nên ông nói, tên nhân tuy diệt, nhưng nhân biến làm quả; ấy không đúng.

Hỏi: Nhân tuy diệt mất mà hay sanh quả; thể nên có quả, không có những lỗi như thế.

Đáp:

Làm sao nhân diệt mất,

Mà hay sanh ra quả?

Lại, nếu nhân có quả,

Làm sao nhân sanh quả? [10]

Nếu nhân diệt mất rồi, làm thế nào có thể phát hiện quả? hoặc nhân không diệt mà cùng quả hiệp, làm sao có thể sanh quả nữa?

Hỏi: Nhân ấy biến có quả mà sanh quả.

Đáp:

Nếu nhân biến có quả,

Sanh ra quả gì nữa.

Thấy nhân không thấy quả,

Cả hai đều không sanh. [11]

Nhân nếu không thấy quả, còn không thể sanh quả, huống là thấy. Nếu nhân tự nó không thấy quả, không thể sanh quả. Vì sao? Nếu không thấy quả, quả tất không tùy theo nhân. Lại, chưa có quả làm thế nào sanh quả? Nếu, nhân trước thấy quả, không nên sanh quả nữa; vì đã có.

Lại nữa:

Nếu trong nhân quá khứ,

Mà có quả quá khứ;

Quả vị lai, hiện tại,

Chúng không bao giờ hiệp. [12]

Nếu nhân trong vị lai

Mà có quả vị lai;

Quả hiện tại, quá khứ,

Chúng không bao giờ hiệp. [13]

Nếu nhân trong hiện tại

Mà có quả hiện tại;

Quả quá khứ, vị lai

Chúng không bao giờ hiệp. [14]

Quả quá khứ, không cùng với nhân hiện tại, vị lai, quá khứ hòa hiệp. Quả vị lai không cùng với nhân vị lai, hiện tại, quá khứ hòa hiệp. Quả hiện tại không cùng với nhân hiện tại, vị lai và quá khứ hòa hiệp. Như thế, ba thứ quả đều không cùng nhân quá khứ, vị lai và hiện tại hòa hiệp.

Lại nữa:

Nếu không hòa hiệp ấy,

Nhân làm sao sanh quả?

Nếu có hòa hiệp ấy,

Nhân làm sao sanh quả? [15]

Nếu nhân quả không hòa hiệp thì không có quả. Nếu không quả, làm thế nào nhân phát sanh quả? Nếu nói nhân quả hòa hiệp thì nhân có thể sanh quả. Ấy cũng không đúng. Vì sao? Nếu quả ở trong nhân; thì trong nhân đã có quả, cần gì phát sanh nữa.

Lại nữa:

Nếu nhân không, không quả,

Nhân làm sao sanh quả?

Nhân chẳng không, có quả,

Nhân làm sao sanh quả? [16]

Nếu nhân không có quả, và vì không có quả, nên nhân là không, làm sao nhân có thể phát sanh quả? Như người không mang thai làm thế nào sanh con? Nếu nhân, trước có quả, vì đã có quả, không thể sanh nữa.

Lại nữa: Nay sẽ nói quả.

Quả chẳng không chẳng sanh;

Quả chẳng không chẳng diệt.

Bởi vì quả chẳng không,

Không sanh cũng không diệt. [17]

Quả không nên chẳng sanh,

Quả không nên chẳng diệt.

Vì quả ấy là không,

Không sanh cũng không diệt. [18]

Quả nếu là bất không, chẳng thể sanh, không thể diệt. Vì sao? Nếu trong nhân, trước quyết định có quả; quả không thể sanh nữa. Vì không sanh nên không diệt. Thế nên, do quả là bất không nên không sanh, không diệt. Nếu nói quả là không nên có sanh diệt. Ấy cũng không đúng. Tại sao? Quả nếu là không; không gọi là “không có gì”; làm thế nào có sanh có diệt? Thế nên, nói quả mà là không, nên không sanh, không diệt.

Lại nữa, nay dùng một và khác để phá nhân quả.

Nhân quả là nhất thể,

Điều này tất không đúng.

Nhân quả là dị thể,

Điều này cũng không đúng. [19]

Nếu nhân quả nhất thể,

Năng sanh sở sanh một,

Nếu nhân quả dị thể,

Nhân tất đồng phi nhân. [20]

Quả quyết định có tánh,

Nhân sẽ sinh cái gì?

Quả quyết định không tánh,

Nhân sẽ sinh cái gì? [21]

Nếu như không sanh quả,

Thì không có tướng nhân.

Nếu chẳng có tướng nhân,

Cái gì có quả ấy. [22]

Nếu do các nhân duyên,

Mà có pháp hòa hiệp.

Hòa hiệp không tự sanh,

Làm thế nào sanh quả? [23]

Thế nên quả không từ,

Duyên hiệp chẳng hiệp sanh.

Nếu quả mà không có,

Thì pháp hiệp ở đâu? [24]

Pháp do các duyên hòa hiệp, không thể sanh ra tự thể. Vì tự thể không có, làm thế nào sanh ra quả? Thế nên, quả không từ các duyên hòa hiệp sanh, cũng không từ cái không hòa hiệp phát sanh. Nếu không có quả thì pháp hòa hiệp sẽ hiện hữu chỗ nào?

[1] Tiêu đề theo bản Phạn hiện tại: sàmagrì-parikwà, quán hòa hiệp. Danh từ hòa hiệp này có thể tìm thấy trong các trường hợp sau: “Ngọn đèn là nhân của ánh sáng, hay là do sự hòa hiệp của các nhân sanh trước mà ngọn đèn và ánh sáng cùng sanh khởi?” Câu xá 6 (Phân biệt căn, tụng 51). Ý niệm nhân quả ở đây không phải là từ nhân sanh quả; mà là từ sự hòa hiệp hay hòa điệu của nhiều yếu tố và điều kiện để phát sinh ra kết quả. Đối tượng chính của chương này, không phải là khảo sát quan hệ nhân quả, mà chính là quan hệ phối hợp để tác thành luật nhân quả. TS

[2] Quán nhân quả biện luận cũng giống như chương quán nhân duyên, tìm hiểu nhân và quả hòa hiệp nảy nở kết quả như thế nào. Nhân có trước hay quả có trước, nhân ở trong quả hay quả có sẵn trong nhân, nhân và quả là một thứ hay không phải, đồng thể hay khác tánh... Nếu quan niệm rằng nhân sanh ra quả, thử hỏi rằng nhân và quả khác nhau hay không khác nhau? Nếu nhân khác với quả, thì nhân ấy không sinh ra quả được. Như hạt đậu không thể sanh cây bắp. Còn nhân quả không khác nhau, không khác tức là nhân và quả là một. Là một thì không cần phân biệt đây là nhân kia là quả hay nói nhân sanh quả. Nếu nói rằng nhân quả khác nhau, khác nhau mà có sanh quả, thì quả ấy giống như phi nhân, không nhân mà có quả. Cái lỗi

không phải là có hay không, mà chính nguyên nhân cố chấp quyết định có không, nên thành có lỗi.

---o0o---

CHƯƠNG XXI: QUÁN THÀNH, HOẠI[1]

Hỏi: Tất cả sự kiện thế gian, chính có hiện tượng hoại diệt, thế nên có hoại.

Đáp:

Lìa thành và cộng thành,

Trong ấy không có hoại.[2]

Lìa hoại và cộng hoại,

Trong đó cũng không thành.[3] [1]

Hoặc có thành hay không có thành, vẫn không hoại. Hoặc có hoại hay không hoại, đều không có thành. Vì sao?

Nếu lìa thành ấy ra,

Làm thế nào có hoại?

Như lìa sanh có tử,

Điều ấy tất không đúng. [2]

Thành, hoại cùng có chung,

làm sao có thành hoại?

Như thế gian sanh tử,

Đồng thời thì không đúng. [3]

Nếu lìa hoại ấy ra,

Làm thế nào có thành?

Không bao giờ vô thường,

Không ở nơi các pháp. [4]

Nếu lìa thành, hoại không có thể có. Vì sao? Nếu lìa thành mà có hoại thì không nhân nơi thành mà có hoại, hoại ấy tất không nhân. Lại nữa, không có pháp thành mà có thể hoại. Thành, là các duyên phối hiệp. Hoại, là chúng duyên ly tán. Nếu lìa thành mà có hoại; không có tụ thành, cái gì hoại diệt? Như không có cái bình, chẳng được nói chiếc bình hủy hoại. Thế nên là thành không có hoại. Nếu nói cùng với thành mà có hoại, cũng không đúng. Vì sao? Sự vật trước tụ thành riêng sau mới có hiệp. Pháp hiệp không thể không có tính cách dị biệt. Nếu hoại mà không có tính cách dị biệt thì hoại ấy không nhân. Thế nên, cùng với thành cũng không hoại. Nói rằng lìa hoại hay cùng với hoại không có thành, nghĩa là nếu lìa hoại có thành tất thành đó thường; thường là tướng không hoại diệt. Nhưng sự thật chẳng thấy có pháp thường hằng tướng hoại diệt, thế nên lìa hoại không có thành. Nếu nói rằng cùng với hoại mà có thành cũng không đúng. Vì sao? Thành và hoại nó trái nhau, làm thế nào trong một lúc có cả thành và hoại. Như người không thể cùng một lúc vừa có tóc vừa không tóc; thành hoại cũng vậy. Thế nên, cùng với hoại mà có thành, điều ấy không đúng. Vì sao? Nếu bảo phân biệt pháp, nói trong thành thường có hoại, điều ấy không đúng. Vì sao? Nếu trong thành thường có hoại thì không thể có pháp đình trú. Nhưng thật có pháp trú. Thế nên lìa hoại hay cùng hoại không thể có thành.

Lại nữa:

Thành hoại chung, không thành;

lìa cũng không có thành.

Hai cái đều không thể,

Làm thế nào có thành? [5]

Nếu thành hoại chung, không có thành. Lìa cũng chẳng có thành. Nếu chung thành thì hai pháp trái nhau, làm thế nào đồng thời có? Nếu lìa thì không có nhọn, cả hai đều không tụ thành, làm sao sẽ có thành? Nếu có thì hãy nói thử.

Hỏi: Hiện có pháp có tướng tận diệt. Pháp vốn là tướng diệt tận ấy. Nói là tận cũng nói là bất tận. Như thế, tất có thành hoại.

Đáp:

Tận thì không có thành;

Không tận cũng chẳng thành.

Tận thì không có hoại;

Không tận cũng chẳng hoại. [6]

Các pháp trong ngày đêm mỗi niệm mỗi niệm thường diệt tận quá khứ; như dòng nước chảy mãi không ngừng nên gọi là tận diệt. Cái ấy không thể chấp thủ, không thể nói. Như bóng ngựa đồng[4] không thể tìm thấy tánh quyết định. Cũng thế, diệt tận không có tánh quyết định để có thể nắm được; làm thế nào có thể phân biệt mà nói thành? Thế nên, nói tận cũng không thành. Vì thành không, nên cũng chẳng có hoại. Thế nên nói tận cũng không có hoại. Lại, niệm niệm sanh diệt tương tục không dứt, nên gọi bất tận. Như thế pháp quyết định thường trụ không đoạn; làm sao phân biệt được rằng hiện nay là thành? Thế nên nói không có diệt tận cũng không thành. Vì thành không, nên không hoại. Thế nên nói bất tận cũng không hoại. Như thế, tìm xét kỹ sự thật không thể được, nên không thành không hoại.

Hỏi: Hãy gác lại việc thành hoại đi, chỉ cho hiện nay có pháp có, có lỗi gì?

Đáp:

Nếu lìa thành hoại ra,

Thì không có pháp có.

Nếu lìa các pháp ra,

Cũng không có thành hoại.[5] [7]

Lìa thành và hoại, không có pháp. Nghĩa là nếu pháp không có thành, hoại; pháp ấy phải hoặc là không, hoặc là thường. Nhưng thế gian này không có pháp nào thường. Ông nói lìa thành hoại có pháp, điều ấy không đúng.

Hỏi: Nếu lìa pháp chỉ có thành hoại, có lỗi gì?

Đáp: Lìa pháp, có thành hoại cũng không đúng. Vì sao? Nếu lìa pháp, cái gì thành, cái nào hoại? Thế nên, lìa pháp có thành, hoại, điều ấy không đúng.

Lại nữa:

Nếu pháp tánh là không,

cái gì có thành, hoại.

Pháp tánh nếu bất không,

Cũng chẳng có thành hoại. [8]

Nếu pháp tánh là không; không, thì nào có thành hoại. Nếu các pháp tánh bất không; bất không tức là quyết định có, cũng không thể có thành hoại.

Lại nữa:

Thành hoại nếu nhất thể,

Điều ấy thì không đúng.

Thành hoại nếu dị thể,

Điều ấy cũng không đúng. [9]

Tìm xét kỹ thành, hoại là một không thể được. Tại sao? Bởi tướng khác, vì nhiều khía cạnh phân biệt. Lại thành và hoại là khác, cũng không thể. Tại sao? Vì không có riêng khác, và cũng không có nhân.

Lại nữa:

Nếu nói cho mắt thấy,

Có những pháp sanh diệt.

Thì đó do vọng si,

Nên thấy có sanh diệt. [10]

Nếu nói do mắt nhìn thấy có sanh diệt, vì sao dùng ngôn ngữ để phá? Điều ấy không đúng. Tại sao? Mắt thấy sanh diệt là vì kẻ ngu si điên đảo. Thấy các pháp tánh không, không có quyết định, như huyền như mộng. Chỉ những kẻ phàm phu bởi nhơn duyên điên đảo đời trước mà có được con mắt này; vì đời này do nhơn duyên nhớ nghĩ phân biệt, nói mắt thấy sanh diệt. Trong đệ

nhất nghĩa thật không có sanh diệt; điều ấy đã nói rộng trong chương pháp tướng[6].

Lại nữa:

Từ pháp không sanh pháp[7],

Cũng không sanh phi pháp.

Từ phi pháp không sanh,

Pháp và cả phi pháp. [11]

Từ pháp không sanh pháp là, hoặc “đến” (đến: từ cái này sanh cái kia); hoặc “mất” (hoại mất cái này thành cái kia) cả hai đều không đúng.

Từ pháp sanh pháp là, hoặc đến, hoặc mất đều là vô nhân. Vô nhân thì rơi vào thường kiến, đoạn kiến. Nếu đã đến, từ pháp sanh pháp; pháp ấy đã đến mà gọi là sanh, tức là thường. Lại, sanh rồi sanh nữa và cũng là vô nhân mà phát sanh; điều ấy không đúng. Nếu do mất mà từ pháp sanh pháp tức là mất nhân, sanh ấy vô nhân. Thế là từ cái đã mất cũng không sanh pháp.

Từ pháp không sanh phi pháp; phi pháp[8] là không có gì cả. Pháp là có, làm thế nào từ tướng có phát sanh tướng không? Thế nên, từ pháp không sanh phi pháp.

Từ phi pháp không sanh pháp; phi pháp là không. Không làm thế nào sanh có? Nếu từ không phát hiện có, tức là vô nhân. Không nhân có lỗi rất lớn. Thế nên, không từ phi pháp sanh pháp.

Không từ phi pháp sanh phi pháp; phi pháp gọi là không, làm thế nào từ không có mà sanh không? Như sừng con thỏ không sanh lông rùa. Thế nên không từ phi pháp sanh phi pháp.

Hỏi: Pháp và phi pháp, được phân biệt dưới nhiều hình thức nên không sanh. Nhưng theo lẽ, pháp sanh pháp.

Đáp:

Pháp không từ tự sanh,

Cũng không từ tha sanh.

Không từ tự, tha sanh,

Làm thế nào có sanh. [12]

Sự vật lúc chưa phát sanh là không có gì cả. Và lại, tự nó không sanh nó. Thế nên pháp không tự sanh. Nếu pháp chưa sanh thì cũng không có cái khác. Vì cái khác không có, chẳng được nói từ cái khác sanh. Lại, chưa sanh thì không có tự. Không tự đâu có tha? Cộng[9] cũng không sanh. Nếu trong cả ba trường hợp đều không sanh; làm thế nào có từ pháp sanh pháp?

Lại nữa:

Nếu có pháp chấp nhận[10],

Tức rơi vào đoạn thường.

Phải biết pháp chấp nhận,

Hoặc thường hoặc vô thường. [13]

Pháp chấp nhận, nghĩa là phân biệt thiện, bất thiện, thường, vô thường v.v.. Người ấy, tất rơi vào hoặc thường kiến hay đoạn kiến. Tại sao? Pháp được chấp nhận có hai thứ, hoặc thường hoặc vô thường. Cả hai đều không đúng. Vì sao? Nếu thường tức rơi bên thường kiến, nếu vô thường là rơi bên đoạn kiến.

Hỏi:

Những gì được chấp nhận,

Không rơi vào đoạn thường.

Vì nhân quả tương tục,

Không đoạn cũng không thường. [14]

Có người tuy tin thọ phân biệt nói các pháp, nhưng không rơi vào đoạn thường. Như kinh nói, năm ấm là vô thường, khổ, không, vô ngã mà không đoạn diệt. Tuy nói tội phúc vô lượng kiếp số không mất, nhưng không phải thường kiến. Tại sao? Vì pháp ấy, do nhân quả, thường sanh diệt tương tục, qua lại không chấm dứt. Bởi sanh diệt nên không thường. Vì tương tục nên không đoạn.

Đáp:

Nếu nhân quả sanh diệt,

Tương tục mà không đoạn.

Diệt rồi không sanh nữa,

Nên hơn tức đoạn diệt. [15]

Nếu ông nói các pháp do hơn quả tương tục nên không đoạn, không thường. Nếu pháp diệt rồi, không có sanh nữa; thế thì nhân đoạn. Nếu nhân đoạn làm thế nào có tương tục; vì đã diệt rồi không sanh vậy.

Lại nữa:

Pháp trú ở tự tánh,

Không nên có hữu vô.

Niết-bàn diệt tương tục,

Thì rơi vào đoạn diệt. [16]

Pháp, nếu quyết định trong tướng có, lúc bấy giờ chẳng có tướng không. Như chiếc bình quyết định ở trong tướng bình, lúc ấy không có tướng hoại diệt. Tùy khi có bình không có tướng hoại diệt, lúc ấy không bình cũng chẳng có hoại tướng. Vì sao? Nếu không bình tất không có tướng để hoại. Do ý nghĩa ấy nên diệt không thể có được. Vì lìa diệt, nên cũng không sanh. Tại sao? Sanh diệt là nhân đối đãi. Lại, có lỗi thường v.v.. Thế nên, không thể trong một pháp mà có cả hữu lẫn vô. Lại, vì trước ông nói, “Nhân quả do sanh diệt tương tục, tuy thọ các pháp mà không rơi vào đoạn, thường.” Điều ấy không đúng. Tại sao? Ông nói, do nhân quả tương tục cho nên có ba cõi tương tục; hủy diệt tương tục gọi đó Niết-bàn. Nếu vậy, thì Niết-bàn sẽ rơi vào đoạn diệt. Bởi vì diệt sự tương tục của ba cõi.

Lại nữa:

Nếu thân sơ hữu diệt,

Thì không có hậu hữu.

Sơ hữu nếu không diệt,

Cũng không có hậu hữu. [17]

Sơ hữu là thân đời hiện tại, hậu hữu là thân đời vị lai. Nếu thân sơ hữu hủy diệt, kế đó là thân hậu hữu; thế tức là không nhân. Điều ấy không đúng. Thế nên không được nói thân ban đầu diệt có thân sau. Nếu sơ hữu không diệt cũng không nên có hậu hữu. Vì sao? Nếu sơ hữu chưa diệt mà có hậu hữu tức là đồng thời có hai thân. Điều ấy không đúng. Thế nên, sơ hữu không diệt cũng không có hậu hữu.

Hỏi: hậu hữu không do sơ hữu diệt mà sanh; chẳng do không diệt mà sanh; chỉ khi đang hủy diệt nó phát sanh, có lỗi gì?

Đáp:

Nếu sơ hữu hủy diệt,

Mà hậu hữu phát sanh.

Khi diệt, một cái hữu.

Lúc sanh là một hữu. [18]

Nếu khi diệt sơ hữu, sanh hậu hữu; tức hai thân đồng một thời. Một thân đang diệt, một thân đang sanh.

Hỏi: Đang diệt, đang sanh; hai cái đều có thì không đúng. Nhưng hiện thấy thân sơ hữu hoại diệt, thân hậu hữu phát sanh.

Đáp:

Nếu nói đối sanh diệt,

Mà gọi là nhất thời.

Ngay khi ám này diệt,

Tức là ám kia sanh. [19]

Nếu đang sanh và đang diệt, cùng một thời không có hai cái hữu, mà nói rằng lúc sơ hữu diệt, sanh hậu hữu; thì nay phải ở trong ám nào mà chết,

ngay trong âm ấy mà sanh; chứ không thể ở trong âm khác sanh. Tại sao? Vì chết tức là sanh. Như thế, pháp sanh tử trái nhau, không thể đồng thời có. Thế nên, trước ông nói, đang diệt, đang sanh, cùng một lúc không có hai sự hữu, chỉ hiện thấy khi diệt sơ hữu có sanh hậu hữu. Điều ấy không đúng.

Lại nữa:

Trong ba đời tìm hữu,

Tương tục không thể được.

Trong ba đời nếu không,

Đâu có thân tương tục. [20]

Tam hữu là cõi Dục, cõi Sắc và cõi Vô sắc. Bởi trong sanh tử từ vô thủy, vì không được thật trí, thường có ba cõi tương tục. Nay đời trong ba đời tìm kỹ không thể. Nếu trong ba đời không có, sẽ ở chỗ nào có hữu tương tục? Nên biết rằng, hữu tương tục đều từ ngu si điên đảo nên có, trong chân thật thì không.

[1] Tiêu đề theo bản Phạn hiện tại: sambhava-vibhava-pàrikwà, khảo sát về khái niệm sambhava (xuất sanh) và vibhava (phi hữu), tức là vấn đề xuất hiện và biến mất. Như vậy, hai từ thành và hoại ở đây không nằm trong ngữ cảnh thành trụ hoại không như là chu kỳ không đầu không cuối. TS

[2] Tham chiếu Phạn văn: vinà và saha và nàsti vibhavahī sambhavena vai, “Tách rời (ly) sự xuất hiện hay cấu hữu (cọng) với sự xuất hiện (thành), đều không có sự biến mất (hoại).”

[3] Quán thành hoại là quán sát các pháp hình thành và hoại diệt. Vũ trụ quan thì có thành, trụ, hoại và không. Nhân sanh quan thì có sanh, lão, bệnh và tử. Câu 281, 282, ý nói rằng khi các pháp cùng nhau hòa hiệp hình thành thì gọi là thành. Khi không còn hòa hiệp thì gọi đó là hoại diệt. Không có tướng thành thì không có tướng hoại diệt và ngược lại.

[4] Xem chú thích 1 trang 61 trên.

[5] Thành và hoại không thể đồng thời có. Như tối và sáng, không thể một lúc có. câu 286... là nói các pháp trong ngày đêm. Mỗi niệm mỗi niệm sanh rồi diệt, diệt rồi sanh, tương tượng như nó có tận cùng. Nhưng sự thật sanh diệt nó tiếp tục mãi mãi, tợ hồ như vô tận. Do đó, nên không thể chấp đoạn, chấp thường, trụ hay không trụ....

[6] Túc chương “Quán Ba tướng.”

[7] Hán: pháp; bản Phạn: bhàva, cái hữu; thể, tánh; hữu thể, hữu tánh.

[8] Hán: phi pháp. Phạn: abhàva, vô thể.

[9] Các bản Tống-Nguyên-Minh: bất cộng.

[10] Hán: sở thọ pháp. Phạn: bhavam abhyupapannasya, (đối với ai chấp nhận (đồng ý, tin tưởng) hữu. Xem các chú thích trang trước.

---o0o---

CHƯƠNG XXII: QUÁN NHƯ LẠI

Hỏi: Bậc tôn quý nhất trong tất cả thế gian chỉ có Như Lai là đấng Chánh biến tri, hiệu là Pháp Vương. Lẽ tất nhiên phải có bậc Nhất thế trí,

Đáp: Nay hãy suy nghĩ kỹ, nếu có nên chấp nhận, nếu không thì nhận cái gì?
Tại sao?

Như Lai,

Không ấm, chẳng lìa ấm,

Đây kia không trong nhau.[1]

Như Lai không có ấm,

Chỗ nào có Như Lai?[2] [1]

Nếu Như Lai thật có, thì năm ấm chính là như Lai hay là lìa năm ấm có Như Lai? Hay trong Như Lai có năm ấm? Hay trong năm ấm có Như Lai? Hay Như Lai có năm ấm? Điều ấy không đúng. Năm ấm chẳng phải Như Lai. Tại sao? Vì năm ấm là tướng sanh diệt. Nếu Như Lai tức là năm ấm; Như Lai tức là tướng sanh diệt. Nếu là tướng sanh diệt, thì Như Lai tức có những lỗi

vô thường, đoạn diệt v.v.. Lại, thọ giả, thọ pháp là một. Thọ giả là Như Lai. Thọ pháp là năm ấm. Điều ấy không đúng. Thế nên, Như Lai chẳng phải tức là năm ấm.

Lìa năm ấm cũng không có Như Lai. Nếu lìa năm ấm mà có Như Lai, thì không nên có tướng sanh diệt. Nếu vậy Như Lai có những lỗi thường v.v.. Lại, mắt v.v.. các căn không thể thấy biết Như Lai. Song điều ấy không đúng. Thế nên lìa năm ấm cũng không Như lai.

Trong Như Lai cũng không năm ấm, Vì sao? Nếu trong Như Lai có năm ấm, như trong đĩa có trái cây, hay là trong nước có cá; thế là có dị biệt. Nếu dị biệt tức có lỗi thường v.v.. như trên. Thế nên, trong Như Lai không năm ấm.

Lại trong năm ấm cũng không có Như Lai, Vì sao? Nếu trong năm ấm có Như Lai, như trên giường có người, như trong ly có sữa; như thế thì có sự cá biệt và dị biệt, mắc lỗi đã nói như trên. Thế nên trong năm ấm không có Như Lai.

Như Lai cũng không có năm ấm. Vì sao? Nếu Như Lai có năm ấm, như người có con, thế là có cá biệt và dị biệt; nếu vậy, có lỗi như trên. Điều ấy không đúng. Thế nên Như Lai không có năm ấm. Như thế trong năm, thử tìm kỹ, không thể được. Vậy, cái gì là Như Lai?

Hỏi: Bằng những nghĩa như thế mà tìm Như Lai không thể có. Nhưng năm ấm hòa hiệp có Như Lai được chăng?

Đáp:

Ấm hiệp[3] có Như Lai,

Thì không có tự tánh.

Nếu không có tự tánh,

Làm sao Nhơn tha có?[4] [2]

Nếu Như Lai do năm ấm hòa hiệp mà có, tức là không tự tánh. Tại sao? Vì Nhơn năm ấm hòa hiệp mà có.

Hỏi: Như Lai không do tự tánh mà có; nhưng Nhơn tha tánh có?

Đáp: Nếu không có tự tánh, làm thế nào hơn tha tánh có. Vì sao? Tha tánh cũng không tự tánh. Lại, vì không có nhân tương đãi, nên tha tánh không thể. Vì không thể được nên không gọi là tha.

Lại nữa:

Pháp nếu nhân tha tánh,

Ấy là chẳng phải ngã.

Nếu pháp không phải ngã,

Làm gì có Như Lai? [3]

Pháp nếu do các duyên hòa hiệp sanh thì không có ngã. Như hơn năm ngón tay mà có nắm tay; nắm tay không có tự thể. Như thế, nhân năm ấm gọi là ngã. Ngã đó tức là không tự thể. Ngã có nhiều tên; hoặc là chúng sanh, hoặc gọi Trời, người, Như Lai v.v... Nếu Như Lai nhân năm ấm mà có, tức là không có tự tánh. Vì không có tự tánh nên không có ngã. Nếu không có ngã; làm thế nào nói là Như Lai? Thế nên trong bài tụng nói, “Pháp nếu nhân tha sanh, thì chẳng phải có ngã. Nếu pháp không có ngã, cái gì là như Lai?”

Lại nữa:

Nếu không có tự tánh,

Làm sao có tha tánh?

Lìa tự tánh, tha tánh,

Đâu gọi là Như Lai? [4]

Nếu không có tự tánh, tha tánh cũng không thể có. Vì nhân tự tánh nên gọi tha tánh; bởi đây không, kia cũng không; thế nên tự tánh, tha tánh cả hai đều không. Nếu ngoài tự tánh, tha tánh, cái gì là Như Lai?

Lại nữa:

Nếu không nhân năm ấm[5],

Mà trước có Như Lai;

Thì nay vì thọ ấm,
Nên nói là như Lai. [5]
Nay thật không thọ ấm[6],
Lại không pháp Như lai.
Nếu không, vì không thọ,
Nay làm sao có thọ?[7] [6]
Nếu kia chưa có thọ,
Sở thọ không gọi thọ[8] .
Chẳng có pháp không thọ,
Mà gọi là như Lai. [7]
Nếu đối trong nhất, dị[9],
Như Lai không thể được.
Năm thứ tìm cũng không,
Làm sao có trong thọ? [8]
Lại sở thọ năm ấm,
Không từ tự tánh có[10].
Nếu không có tự tánh,
Làm gì có tha tánh? [9]

Nếu chưa có thọ (chấp thủ) năm ấm, mà trước có Như Lai ấy; thì Như Lai ấy nay sau khi thọ năm ấm rồi cũng có thể đã là Như Lai. Nhưng thật sự khi chưa thọ năm ấm, trước không có Như lai, nay làm thế nào có thể thọ? Lại không thọ năm ấm, thì năm ấm không được gọi là thọ; không thể không có thọ mà gọi là Như Lai. Lại, Như Lai trong nghĩa nhất dị tìm không thể được; trong năm ấm, bằng năm cách, tìm cũng chẳng thể; nếu vậy làm thế nào

trong năm ấm nói có Như Lai? Lại, sở thọ năm ấm không từ tự tánh có, làm thế nào có từ tha tánh. Vì sao? Bởi không có tự tánh thì tha tánh cũng không.

Lại nữa:

Bởi vì nghĩa như thế,

Thọ không, thọ giả không.

Làm sao chính do không,

Mà nói không Như Lai? [10]

Theo nghĩa đó mà tư duy, thọ và người thọ đều không. Nếu Thọ không, làm sao do thọ không mà nói Như Lai không?

Hỏi: Ông nói thọ không, thọ giả không; thế thì quyết định có cái không chăng?

Đáp: Không phải vậy. Vì sao?

Không thì không thể nói,

Chẳng không cũng không thể.

Không nói cộng bất cộng,

Chỉ bằng giả danh nói. [11]

Các pháp không, thì không thể nói. Các pháp bất không, cũng không thể nói. Các pháp vừa không vừa bất không cũng không thể nói. Tại sao? Vì để loại bỏ mâu thuẫn (tương vi), nên bằng vào giả danh mà nói. Như thế, chánh quán mà tư duy, trong thật tướng các pháp, không nên dùng các pháp để vấn nạn. Vì sao?

Trong tịch diệt không có

Thường, vô thường vân vân.

Trong tịch diệt không có

Biên, vô biên vân vân. [12]

Thật tướng các pháp là tịch diệt vi diệu như thế. Căn cứ đời quá khứ khởi bốn thứ tà kiến: Thế gian hữu thường; thế gian vô thường; thế gian vừa thường vừa vô thường; thế gian phi thường phi vô thường. Trong tướng tịch diệt đều không có những cái như vậy. Vì sao? Thật tướng các pháp cứu kính thanh tịnh, không thể chấp thủ. Không, còn chẳng thể thọ hưởng là có bốn thứ kiến chấp đều do thọ phát sanh. Thật tướng các pháp không có sở nhân bởi thọ. Trong bốn thứ kiến chấp, đều cho kiến chấp của mình là quý, còn kiến chấp của kẻ khác là thấp kém. Thật tướng các pháp không có đây kia. Thế nên nói trong tịch diệt không có bốn thứ kiến chấp. Cũng như căn cứ đời quá khứ mà có bốn thứ kiến chấp, cũng như thế: Thế gian hữu biên, thế gian vô biên; thế gian vừa hữu biên vừa vô biên, thế gian phi hữu biên phi vô biên.

Hỏi: Nếu bác bỏ Như Lai như thế, thì không có Như Lai chăng?

Người tà kiến thâm hậu,

Thì nói không Như Lai.

Như Lai tướng tịch diệt,

Phân biệt có, chẳng phải. [13]

Tà kiến có hai thứ: 1- Bác bỏ sự an lạc của thế gian. 2- Bác bỏ đạo Niết-bàn.

Bác bỏ sự an lạc thế gian là tà kiến thô; nói không tội, không phước, không có quả báo của tội phước, không có Như Lai và những bậc hiền, thánh v.v...; khởi các tà kiến, bỏ thiện, làm ác. Ấy là phá sự an lạc thế gian.

Phá đạo Niết-bàn, là do tham đắm nơi ngã, phân biệt có, không, khởi niệm thiện, ác; vì làm thiện thì được sự an lạc thế gian; bởi phân biệt có và không nên chẳng đắc Niết-bàn. Thế nên, nếu nói không có Như Lai chính là tà kiến sâu dày làm mất sự an lạc thế gian hưởng là Niết-bàn.

Nếu nói có Như Lai cũng là tà kiến. Vì sao? Như Lai vốn là tướng tịch diệt nhưng do các thứ phân biệt, thế nên trong tướng tịch diệt mà phân biệt có Như lai; ấy cũng không đúng.

Như thế trong tánh không,

Suy nghĩ cũng không thể.

Như Lai sau khi diệt,

Phân biệt thành có không. [14]

Thật tướng của các pháp là Tánh Không, cho nên không thể tư duy phân biệt rằng Như Lai sau khi diệt độ hoặc có, hoặc không hay vừa có vừa không. Như Lai từ trước đến giờ, rốt ráo là không, huống là sau khi diệt độ.

Như Lai vượt hí luận.

Mà người sanh hí luận.

Hí luận mất tuệ nhãn,

Đều không thể thấy Phật.[11] [15]

Hí luận, là do tướng tượng mà chấp thủ tướng, rồi phân biệt đây kia. Nói Phật diệt độ hay là không diệt v.v.. người ấy bị hí luận che lấp mất trí tuệ, không thể thấy Pháp thân Như Lai. Trong chương như Lai này, từ khoảng đầu khoảng giữa và khoảng cuối, suy nghĩ về Như Lai mà không thể tìm thấy có tánh quyết định. Thế nên bài tụng nói:

Như Lai mà có tánh,

Tức là tánh thế gian.

Như Lai không có tánh,

Thế gian cũng không tánh[12]. [16]

Trong chương này, tư duy suy tầm về tánh Như Lai cũng tức là tánh tất cả thế gian.

Hỏi: Những gì là tánh Như Lai?

Đáp: Như Lai không có tự tánh cũng đồng thế gian không có tự tánh.

[1] Hán: bỉ thử bất tương tại. Phạn: nàsmiur skandhà na tewu sahī, các uẩn không ở trong Như Lai; Như Lai không ở trong các uẩn.

[2] Như Lai: Như nghĩa là như như bất động, trước sau không sai khác. Lại nghĩa là đến tam giới, độ sanh không gì chướng ngại. Thân Như Lai không phải là thân ngũ ấm cũng không phải hoàn toàn không ngũ ấm. Nó là phi hữu phi vô. Thân ngũ ấm do nhân duyên hòa hiệp, thân Như Lai không phải từ sự hòa hiệp của ngũ ấm tứ đại. Do thân Như Lai không phải từ sự thọ lãnh mà có hoặc không từ sự thọ lãnh mà có. Bởi vì thân Như Lai là chân không (Sùnya), ngoài bốn tà kiến và biên kiến.

[3] Hán: ấm hiệp. Phạn: skandhàn upàdàya, y chỉ trên các uẩn.

[4] Hán: nhân tha hữu. Phạn: sa parabhàvatahī, từ tha thể (tha tánh) mà có.

[5] Hán: nhân ngũ ấm. Phạn: skandhàn upàdàya. Từ Phạn này ở đây được dùng theo hai nghĩa: y chỉ trên các uẩn; và chấp thủ các uẩn, mà từ kép thường gặp là upàdàna-skandha, thủ uẩn, uẩn do chấp thủ.

[6] Hán: bất thọ ấm. Phạn: skandhàn anupàdàya, không y chỉ trên các uẩn; từ đó dẫn đến khái niệm anupàdàna-skandhà, phi thủ uẩn, tức uẩn không do chấp thủ, hay không được chấp thủ.

[7] Hán: nhược dĩ bất thọ vô, kim đương vân hà thọ. Phạn: yaz ca nàsty anupàdàya sa upàdàsyate katham? Cái gì không do y chỉ (= cái gì có không do chấp thủ), làm sao bị y chỉ (= làm sao bị chấp thủ)?

[8] Hán: nhược kỳ vị hữu thọ, sở thọ bất danh thọ. Phạn: na bhavaty anupàdattam upàdànaur ca kiucana, nếu không có cái bị chấp thủ, thì cái chấp thủ cũng không.

[9] Hán: ư nhất dị trung. Phạn: tatvanyatvena, bằng thật thể và dị thể

[10] Phạn: yad apìdam upadànau tat svabhàvan na vidyate, thủ không được tìm thấy từ tự thể.

[11] Hí luận: là chỉ tư tưởng vọng chấp sai lầm tà kiến.

[12] Phạn: tathàgato yat svabhàvas tat svabhàvau idaur jagat, tathàgato nihīsvabhàvo nihīsvabhàvam idaur jagat: tự tánh (hay tự thể) của Như Lai cũng chính là tự tánh của thế gian này. Như Lai ly tự tánh, thế gian này cũng là ly tự tánh.

---o0o---

CHƯƠNG XXIII: QUÁN ĐIÊN ĐẢO

Hỏi:

Từ ức tưởng phân biệt,

Phát sanh tham, sân, si.

Tịnh, bất tịnh điên đảo,

Đều từ chúng sanh duyên[1] [1]

Trong kinh nói: “Nhơn ức tưởng điên đảo mà phân biệt tịnh, bất tịnh, rồi phát khởi tham, sân, si.” Thế nên biết có tham, sân, si.

Đáp:

Nếu nhân tịnh, bất tịnh,

Điên đảo sanh ba độc.

Ba độc là không tánh,

Nên phiền não không thật. [2]

Nếu các phiền não do tưởng tượng điên đảo phân biệt tịnh và bất tịnh mà phát sanh, tức không tự tánh. Thế nên, các phiền não không thật.

Lại nữa:

Ngã pháp, có và không,

Điều ấy không tự thành.

Không ngã, các phiền não,

Có không cũng chẳng thành. [3]

Ngã không thành do bởi nhân duyên hoặc có hoặc không. Nay ngã không có, các phiền não làm thế nào có hay không để có thể tự thành? Vì sao?

Ai có phiền não này?

Không thể chứng thành được.

Lìa người ấy mà có,

Phiền não sẽ không chủ. [4]

Phiền não nghĩa là cái hay làm não hại người khác. Cái người khác bị não hại ấy chính là chúng sanh. Chúng sanh ấy đối tất cả mọi trường hợp tìm kỹ không thể có. Nếu nói ngoài chúng sanh riêng có phiền não; phiền não ấy tức không sở thuộc. Nếu nói, tuy không có ngã mà phiền não thuộc về tâm, điều ấy cũng không đúng. vì sao?

Như năm loại thân kiến,

Tim ngã không thể được.

Phiền não nhiễm ô tâm,

Năm thứ tìm không có. [5]

Cũng như trong năm trường hợp đều không tìm thấy có thân kiến. Trong năm ám cũng vậy, trong năm trường hợp cũng không tìm thấy các phiền não trong tâm ô nhiễm. Lại nữa, trong năm trường hợp cũng không tìm thấy có tâm ô nhiễm trong phiền não.

Lại nữa:

Tịnh, bất tịnh điên đảo,

Đó là không tự tánh.

Sao nhơn hai cái này,

Mà sanh những phiền não? [6]

Tịnh, bất tịnh điên đảo; điên đảo gọi là hư vọng. Nếu là hư vọng, là không tự tánh. Không có tự tánh thì không điên đảo. Nếu không có điên đảo, làm thế nào nhơn điên đảo mà khởi những phiền não?

Hỏi:

Sắc, thanh, hương, vị, xúc

Và pháp là sáu thứ.

Như thế sáu thứ là,

Căn bản của ba độc. [7]

Cội gốc của ba độc ấy là sáu nhập. Do lục nhập này sanh khởi điên đảo tịnh, bất tịnh. Nhân bởi điên đảo tịnh, bất tịnh mà phát khởi tham, sân, si.

Đáp:

Sắc, thanh, hương, vị, xúc,

Và pháp thể sáu thứ,

Không, như quáng, như mộng,

Như thành phố giữa trời. [8]

Trong sáu thứ như thế,

Nào có tịnh, bất tịnh.

Ví như người huyễn hóa,

Cũng như ảnh trong gương. [9]

Tự thể của sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp khi chưa cùng tâm hòa hiệp, thì không có gì cả, chỉ như quáng nắng, như giấc mộng, như người huyễn hóa, như ảnh trong gương, không có tướng quyết định, chỉ do tâm mê hoặc. Như thế trong sáu nhập, có cái gì có tướng tịnh và bất tịnh?

Lại nữa:

Không nhân nơi tướng tịnh,

Không có tịnh, bất tịnh.

Nhơn tịnh có bất tịnh,

Thế nên không bất tịnh. [10]

Nếu chẳng như nơi tịnh, trước không có bất tịnh; do đâu mà nói bất tịnh?
Thế nên không có bất tịnh.

Lại nữa:

Chẳng như nơi bất tịnh,

Thì cũng không có tịnh.

Như bất tịnh có tịnh,

Thế nên không có tịnh. [11]

Nếu chẳng như bất tịnh, trước không có tịnh; do đâu mà nói tịnh? Thế nên,
không có tịnh.

Lại nữa:

Nếu là không có tịnh,

Do đâu mà có tham?

Nếu không có bất tịnh,

Do đâu mà có sân? [12]

Vì không có tịnh và bất tịnh, tất không sanh khởi tham, sân, si.

Hỏi: Kinh nói: “Bốn thứ điên đảo, thường v.v.” Nếu trong vô thường mà thấy thường gọi là điên đảo. Bằng trong vô thường mà thấy vô thường; đây không phải điên đảo. Ngoài ra ba thứ điên đảo khác cũng như thế. Vì có điên đảo cũng nên có người điên đảo, do gì nói đều không?

Đáp:

Đôi vô thường chấp thường,

Thế gọi là điên đảo.

Trong không chẳng có thường,

Nào có thường điên đảo. [13]

Nếu đối trong vô thường mà chấp thường gọi là điên đảo. Trong tánh không của các pháp, không có thường; trong ấy, chỗ nào có sự điên đảo về thường? Ngoài ra, ba thứ kia cũng thế.

Lại nữa:

Nếu ở trong vô thường,

Chấp vô thường không đảo.

Trong không, chẳng vô thường,

Đâu có không điên đảo. [14]

Nếu chấp rằng, vô thường nói là vô thường thì chẳng gọi là điên đảo; nhưng trong tánh không của các pháp, chẳng có vô thường. Vì vô thường không có, thế thì cái gì không phải là điên đảo? Ngoài ra ba thứ kia cũng như thế.

Lại nữa:

Người, sở chấp, cái chấp,

Và phương tiện để chấp;

Đều là tướng tịch diệt,

Làm thế nào có chấp? [15]

Người chấp là tác giả. Sở chấp là sự vật. Cái chấp là nghiệp. Pháp sở dụng chấp là phương tiện để chấp; thấy đều tánh không, tướng tịch diệt, như trong chương “Như Lai” đã nói; thế nên không có cái chấp.

Lại nữa:

Nếu không có pháp chấp,

Nói tà là điên đảo.

Nói chính không điên đảo,

Cái gì có như thế? [16]

Chấp nghĩa là tưởng tượng phân biệt vật này, vật kia, có, không v.v... Nếu không có những pháp chấp này thì cái gì là tà điên đảo, cái gì là chánh không điên đảo?

Lại nữa:

Có đảo không sanh đảo,

Không đảo chẳng sanh đảo.

Người đảo không sanh đảo,

Không đảo cũng chẳng đảo. [17]

Nếu chính khi điên đảo,

Cũng không sanh điên đảo.

Ông có thể quán sát,

Cái gì sanh điên đảo? [18]

Cái gì điên đảo, thì không sanh điên đảo nữa, vì đã sanh khởi điên đảo. Cái không điên đảo cũng chẳng khởi điên đảo, vì không có điên đảo. Cái đang điên đảo cũng không điên đảo, vì có hai lỗi. Nay ông nên trừ tâm kiêu mạn, khéo tự quán sát, cái gì là người điên đảo?

Lại nữa:

Những điên đảo không sanh,

Làm sao có nghĩa này?

Vì không có điên đảo,

Đâu có người điên đảo? [19]

Vì dùng mọi cách để phá điên đảo tận cùng đến chỗ bất sanh, kia lại chấp bất sanh; cho rằng bất sanh là thật tướng của điên đảo. Thế nên lời tụng nói, “Làm thế nào bất sanh, gọi là tướng điên đảo?” Cho đến pháp vô lậu còn

không gọi tướng bất sanh, huống là điên đảo là tướng bất sanh. Vì điên đảo không, làm gì có pháp điên đảo mới có người điên đảo. Nhơn điên đảo mà có người điên đảo.

Lại nữa,

Nếu thường, lạc, ngã, tịnh,

Mà là thật có ấy;

Thường, lạc, ngã, tịnh đó,

Tất chẳng phải điên đảo. [20]

Nếu bốn thứ thường, lạc, ngã và tịnh có thật tánh; thì thường, ngã, lạc, tịnh ấy tức chẳng phải điên đảo. Tại sao? Vì quyết định có sự thật làm sao nói điên đảo? Nếu nói bốn thứ thường, lạc, ngã, tịnh là không; thế thì bốn thứ vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh ấy thật có, không gọi điên đảo vì cùng điên đảo trái nhau. Nếu nói không điên đảo, điều ấy không đúng. Tại sao?

Nếu ngã, thường, lạc, tịnh,

Mà là thật không có.

Vô thường, khổ, bất tịnh,

Thì cũng nên không có. [21]

Nếu bốn thứ thường, lạc, ngã và tịnh thật không; vì thật không, nên bốn điều vô thường v.v.. cũng không nên có. Tại sao? Vì không làm nhân đối đãi nhau.

Lại nữa:

Như thế điên đảo diệt,

Vô minh tất cũng diệt.

Do vì vô minh diệt,

Hành vân vân cũng diệt. [22]

Như thế, nghĩa là theo như ý nghĩa đó, vì diệt những điên đảo thì vô minh là căn bản của hai nhân duyên cũng diệt. Vì hủy diệt vô minh; ba thứ hành nghiệp cho đến lão tử v.v.. đều hủy diệt.

Lại nữa:

Nếu phiền não thật tánh,

Mà là có sở thuộc.

Làm sao có thể đoạn,

Ai sẽ đoạn tánh kia? [23]

Nếu những phiền não tức là điên đảo mà thật có tự tánh, làm thế nào có thể đoạn? cái gì đoạn tánh kia? Nếu nói các phiền não đều hư vọng, không tánh mà có thể đoạn thì không đúng. Vì sao?

Nếu phiền não hư vọng,

Không tánh không sở thuộc.

Làm sao có thể đoạn,

Ai hay đoạn không tánh? [24]

Nếu những phiền não hư vọng không có tánh, thì không có sở thuộc, làm thế nào có thể đoạn, cái gì đoạn pháp không có tánh?

[1] Trong chương này, Long Thọ Bồ tát nhấn mạnh sự quan sát điên đảo phiền não, tam độc tham sân si, từ đâu có phát sanh. Phiền não tự nó không có tự tánh. Nếu thật có tự tánh thì không thể nào diệt được. Chính bản ngã và tất cả phiền não điên đảo đều do nhân duyên hòa hợp mà có. Nó không thật có thể tánh. Do đó người tạo phiền não và sự tạo tác phiền não chính cũng không có, không có sở thuộc. Cho nên, không ai là người sở hữu phiền não. Phiền não không sở hữu của ai, nên không có người đoạn phiền não. Tất cả là nhân duyên sanh. Nếu nói có người có pháp, có phiền não, có đoạn

diệt phiền não, là chính mình bị vô minh ràng buộc lấy mình.

---o0o---

CHƯƠNG XXIV: QUÁN TỨ ĐỀ

Hỏi: Phá được bốn diên đảo, thông đạt bốn Thánh đế, đắc bốn quả sa môn.

Nếu tất cả đều không,

Không sanh cũng không diệt;

Như thế thì không có,

Pháp bốn Thánh đế ấy.[1] [1]

Vì bốn Thánh đế không;

Thấy khổ cùng đoạn tập,

Chứng diệt và tu đạo,

Việc như thế đều không. [2]

Bởi vì việc ấy không,

Không có bốn đạo quả.

Vì không có bốn quả,

Đắc, hương[2] ấy cũng không. [3]

Nếu không Tám Hiền Thánh[3],

Thì không có Tăng bảo.

Do vì không Tứ đế,

Cũng không có Pháp bảo. [4]

Pháp, Tăng bảo không có,

Cũng không có Phật bảo.

Nói nghĩa không như vậy,

Thế là phá Tam Bảo. [5]

Nếu tất cả thế gian đều không, không thật có, tức không sanh không diệt. Bởi vì không sanh, không diệt nên không có pháp bốn Thánh đế. Vì sao? Từ Tập đế sanh Khổ đế. Tập đế là nhân, Khổ đế là quả. Diệt “khổ tập đế” gọi là Diệt đế. Có khả năng đưa đến Diệt đế gọi là Đạo đế. Đạo đế là nhân, Diệt đế là quả. Như thế Tứ đế có nhân, có quả. Nếu không sanh không diệt thì không Tứ đế. Vì Tứ đế không có, nên không thấy khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo. Vì bốn sự kiện ấy là không nên không có bốn Sa môn quả; và không bốn sa môn quả cho nên không có bốn hướng và bốn đấng. Nếu không có bốn bậc Hiền Thánh này thì không có Tăng bảo. Lại vì bốn Thánh đế không; Pháp bảo cũng không. Nếu không Pháp bảo và Tăng bảo, làm sao có Phật bảo? Đấng Pháp gọi là Phật, không pháp làm thế nào có Phật? Ông nói các pháp đều không thì phá hoại Tam bảo.

Lại nữa:

Pháp Không, hoại nhân quả,

cũng hoại lý tội phước.

Cũng là hoại tất cả,

Nhất thiết pháp thế gian. [6]

Nếu người chấp nhận pháp không thì phá tội phước và quả báo tội phước, cũng phá luôn pháp thế tục. Vì có những lỗi như thế v.v.. nên các pháp chẳng thể không.

Đáp:

Nay ông thật không thể,

Biết không, nhân duyên không[4];

Và chẳng biết nghĩa không;

Thế nên tự sanh não. [7]

Ông không hiểu rõ tánh không là gì? vì nhân duyên gì mà nói không? Cũng chẳng hiểu rõ nghĩa không. Vì không thể biết như thật nên sanh khởi nghi nạn như thế.

Lại nữa:

Chư Phật y hai đế,

Vì chúng sanh nói pháp.

Một là thế tục đế.

Hai đế nhất nghĩa đế. [8]

Nếu người không thể biết,

Phân biệt hai đế này;

Đôi thậm thâm Phật Pháp,

Không biết nghĩa chân thật. [9]

Thế tục đế, theo đó, tất cả pháp tánh là không, nhưng vì thế gian điên đảo sanh khởi pháp hư vọng; đối với thế gian, nó là thật. Chư Hiền Thánh biết một cách chân thật tánh nó điên đảo; biết tất cả pháp đều không, không sanh. Đối với bậc Thánh nhân đệ nhất nghĩa đế đó được gọi là thật. Chư Phật y trên hai đế vì chúng sanh nói pháp. Nếu người không thể biết như thật phân biệt hai đế, đối với pháp thậm thâm của Phật, không thể biết nghĩa chân thật. Nếu nói, tất cả pháp không sanh là đệ nhất nghĩa đế mà không cần cái thứ hai là thế tục đế; điều ấy cũng không đúng. Tại sao?

Không y thế tục đế,

Không được đệ nhất nghĩa.

Không đạt đệ nhất nghĩa,

Thì không đắc Niết-bàn. [10]

Đệ nhất nghĩa đều hơn ngôn thuyết; ngôn thuyết là thế tục. Thế nên, nếu không y thế tục thì đệ nhất nghĩa không thể nói. Nếu không được đệ nhất

nghĩa, làm thế nào đạt đến Niết-bàn? Thế nên, các pháp tuy không sanh mà có hai đế.

Lại nữa:

Không thể chánh quán không,

Độn căn tất tự hại.

Như không khéo chú thuật,

Không khéo bắt rắn độc. [11]

Nếu người độn căn không khéo hiểu rõ pháp không; do hiểu sai lạc Không mà sanh khởi tà kiến. Như người vì ham lợi mà bắt rắn độc; không biết khéo bắt, trở lại bị nó làm hại. Cũng như chú thuật, muốn làm điều gì mà không thể khéo thành, tất trở lại tự hại. Người độn căn quán pháp không cũng như thế.

Lại nữa:

Thế Tôn biết pháp ấy,

Tướng thậm thâm vi diệu;

Độn căn không thể đạt,

Thế nên chẳng muốn nói. [12]

Đức Thế Tôn đối với pháp thậm thâm vi diệu, chẳng phải kẻ độn căn có thể hiểu; thế nên không muốn nói.

Lại nữa:

Ông nói tôi chấp Không,

Mà bảo tôi sai lầm.

Sai lầm mà ông nói,

Không có trong Tánh không. [13]

Ông nói tôi vì chấp Không là tôi có lỗi. Nhưng tánh Không mà tôi tuyên bố là Không cũng không, nên chẳng có lỗi như thế.

Lại nữa:

Bởi vì có nghĩa không,

Tất cả pháp được thành.

Nếu không có nghĩa không,

Nhất thiết pháp không thành. [14]

Vì có nghĩa không nên tất cả pháp thế gian và Xuất thế gian đều tự thành. Nếu không có nghĩa Không thì không tự thành.

Lại nữa:

Nay ông tự có lỗi,

Mà xoay về cho tôi.

Như người cỡi lưng ngựa,

Tự quên mình đang cỡi! [15]

Ông đối trong pháp Có, có những lỗi làm không thể tự biết; mà đối trong pháp Không lại thấy lỗi tôi. Như người cỡi trên lưng ngựa mà quên con ngựa đang cỡi. Vì sao?

Nếu ông thấy các pháp,

có tánh quyết định ấy;

Tức là thấy các pháp,

Không nhân cũng không duyên. [16]

Ông nói các pháp có tánh quyết định; nếu thế, tất thấy các pháp không nhân, không duyên. Tại sao? Nếu pháp có tánh quyết định thì lẽ ra không sanh không diệt. Pháp như thế cần gì đến nhân duyên? Nếu các pháp từ nhân duyên khởi thì không có tự tánh. Những pháp ấy quyết định có tự tánh thì

không nhân duyên. Nếu nói các pháp quyết định trụ tự tánh, thế thì không đúng. Vì sao?

Tức là phá nhân quả,

Tác, tác giả, tác pháp.

Cũng là hoại tất cả,

Sanh diệt của vạn vật. [17]

Các pháp có tánh cố định thì không có những điều nhân quả v.v. Như bài tụng nói:

Pháp do các duyên sanh,

Tôi nói đó là không,

Cũng chính là giả danh,

Cũng là nghĩa Trung đạo. [18]

Chưa từng có một pháp,

Chẳng từ nhân duyên sanh.

Thế nên tất cả pháp,

Không gì không phải Không. [19]

Pháp do các duyên sanh, tôi nói tức là không. Vì sao? Các duyên đầy đủ hòa hiệp phát sanh sự vật. Sự vật ấy thuộc các duyên, nên không có thể tánh. Vì không tự tánh nên không. Cái Không đó cũng không, chỉ vì dẫn đạo chúng sanh dùng giả danh mà nói. Lìa hai bên có và không gọi là Trung đạo. Bởi pháp ấy không tự tánh không thể nói Có. Vì cũng chẳng có cái Không nên chẳng được nói không. Nếu pháp có thể tính và thật tướng thì không đợi các duyên mà có. Nếu không nhờ các duyên thì không có pháp. Thế nên chẳng có pháp bất không. Pháp Không mà ông chỉ trích là sai lầm ở trên, sai lầm ấy nay trở về ông. Vì sao?

Nếu tất cả bất không,

Thì không có sanh diệt.

Như thế là không có,

Pháp bốn Thánh đế ấy. [20]

Nếu tất cả pháp mỗi mỗi có thể tính, không phải là không, thì không có sanh diệt. Vì không sanh, không diệt nên không có pháp bốn Thánh đế. Vì sao?

Nếu không từ duyên sanh,

Làm thế nào có khổ?

Nghĩa khổ là vô thường,

Định tánh chẳng vô thường. [21]

Nếu không từ duyên sanh thì không có khổ. Vì sao? Kinh nói vô thường là nghĩa khổ. Nếu khổ có tánh quyết định, làm sao có vô thường, vì nó không bỏ mất tự tánh.

Lại nữa:

Nếu khổ có tự tánh,

Làm sao từ tập sanh?

Thế nên không có tập,

Bởi vì phá nghĩa Không. [22]

Nếu khổ quyết định có tự tánh thì không thể sanh nữa, vì trước đã có. Nếu vậy, không có Tập đế, vì ông phá hủy nghĩa không.

Lại nữa:

Khổ nếu cố định tánh,

Thì không nên có diệt.

Ông chấp tánh cố định,

Tức phá nghĩa Diệt đế. [23]

Khổ nếu có tánh cố định thì không thể diệt. Vì sao? Tánh, tất không hoại diệt.

Lại nữa:

Nếu khổ, tánh cố định,

Thì không có tu Đạo.

Đạo có thể tu tập,

Thì tánh không cố định. [24]

Pháp nếu có tánh cố định thì không có tu đạo. Vì sao? Nếu pháp thật tức là thường. Thường nên không thể thêm. Nếu Đạo có thể tu tất không có tánh cố định.

Lại nữa:

Nếu không có Khổ đế,

Và không Tập, Diệt đế.

Thì Đạo diệt trừ khổ,

Sẽ đi đến chỗ nào? [25]

Các Pháp nếu trước có tánh cố định thì không có Khổ, Tập, Diệt đế. Vậy nay Đạo diệt khổ sẽ dẫn đến chỗ diệt khổ nào?

Lại nữa:

Nếu khổ có định tánh,

Từ trước giờ không thấy.

Nay đây làm sao thấy,

Vì tánh kia không khác. [26]

Nếu trước kia khi còn là phàm phu, không thể thấy tánh khổ, nay cũng không thể thấy. Tại sao? Vì không thấy tánh cố định.

Lại nữa:

Như thấy Khổ, không đúng,

Đoạn Tập và chứng Diệt,

Tu Đạo và chứng quả,

Cũng đều là không đúng. [27]

Như tự tánh trước Khổ để trước không thể thấy, sau cũng không nên thấy. Như thế cũng không nên có đoạn Tập, chứng Diệt, tu Đạo. Vì sao? Tánh của Tập ấy, từ trước tới giờ không đoạn, nay cũng không thể đoạn. Vì tự tánh thì không thể bị đoạn. Diệt từ trước đến giờ không chứng, nay cũng không thể chứng, vì từ trước đến giờ không chứng. Đạo không thể tu, vì từ trước đến giờ không tu. Thế nên bốn hành tướng của bốn Thánh để là kiến, đoạn, chứng và tu, đều không thể có. Vì bốn hành tướng không, bốn Đạo Quả cũng không. Vì sao?

Tánh bốn Đạo Quả ấy,

Trước giờ không thể đắc.

Nếu các pháp định tánh,

Nay làm sao khả đắc? [28]

Nếu các pháp có tánh cố định, bốn quả Sa môn trước giờ chưa chứng đắc, nay làm thế nào có thể chứng đắc? Nếu có thể chứng đắc, thì tánh không cố định.

Lại nữa:

Nếu không có tứ quả,

Thì không có Đắc, Hương.

Vì không có Tám, Thánh,

Nên không có Tăng bảo. [29]

Vì không có bốn quả Sa môn nên không có đặc quả, hương quả. Vì không có tám bậc Hiền Thánh nên không có Tăng bảo; mà kinh nói tám bậc Hiền Thánh là Tăng bảo.

Lại nữa:

Vì không bốn Thánh đế,

Cũng không có Pháp bảo.

Không Pháp bảo, Tăng bảo,

Làm sao có Phật bảo.[30]

Tu hành bốn Thánh đế đặc pháp Niết-bàn. Nếu không có bốn Thánh đế thì không có Pháp bảo. Không có hai bảo, làm thế nào có Phật bảo? Ông bằng như duyên như thế mà nói các pháp có tánh cố định, tất là phá hoại Tam bảo:

Hỏi: Ông tuy phá các pháp, nhưng cứu cánh đạo Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác nên có, vì như Đạo ấy mà gọi là Phật.

Đáp:

Nói thế thì, chẳng phải

Nhơn Bồ đề có Phật.

Cũng không phải như Phật

Mà có đạo Bồ đề. [31]

Ông nói các pháp có tánh cố định thì không nên như Bồ đề mà có Phật; như Phật[5] có Bồ đề; vì hai tánh ấy thường quyết định.

Lại nữa;

Tuy là cần tinh tấn,

Tu hành đạo Bồ đề.

Nếu trước không Phật tính,

Chẳng thể đắc Phật quả. [32]

Do vì trước không có tánh, như sắt không có tánh chất của vàng, tuy được luyện lọc theo nhiều cách, nhưng không thể thành vàng.

Lại nữa:

Nếu các pháp bất không,

Không người tạo tội phước.

Bất không tác dụng gì?

Bởi vì kia định tánh. [33]

Nếu các pháp Bất không, thì không bao giờ có người tạo tội, tu phước. Tại sao? Vì tánh tội phước trước đã cố định, lại do không có tác, tác giả.

Lại nữa:

Ông cho trong tội phước,

Không sanh quả báo ấy.

Thế thì lìa tội phước,

Mà có các quả báo? [34]

Ông cho rằng trong nhân duyên của tội phước, thấy đều không có quả báo; thế thì lìa nhân duyên của tội phước mà có quả báo. Tại sao? Vì quả báo không đợi nhân mà phát hiện.

Hỏi: Lìa tội phước có thể không có quả báo thiện, ác, nhưng từ tội phước có quả báo thiện, ác.

Đáp:

Nếu nói từ tội phước,

Mà phát sanh quả báo.

Quả từ tội phước sanh,

Làm sao nói bất không. [35]

Nếu lia tội phước thì không có quả thiện, ác; vậy làm thế nào nói quả là bất không? Nếu vậy, lia tác và tác giả thì không tội phước: Ở trên ông nói các pháp bất không, điều ấy không đúng.

Lại nữa:

Ông phá tất cả pháp,

Các nhân duyên, nghĩa không;

Cũng hủy phá tất cả,

Các pháp thế tục khác. [36]

Ông, nếu bác bỏ đệ nhất nghĩa không của các pháp do nhân duyên, thì cũng phá tất cả pháp thế tục. Tại sao?

Nếu hủy phá nghĩa không,

Tức là không tạo tác.

Không tác mà có tác,

Không tác gọi tác giả. [37]

Nếu phá nghĩa không thì tất cả quả đều không có nhân. Lại, cái không tạo tác mà tạo tác. Lại nữa, tất cả tác giả không thể có sở tác gì cả. Lại nữa, lia tác giả nên có nghiệp, có quả báo, có thọ giả. Song những điều ấy không đúng. Thế nên không thể bác bỏ Không.

Lại nữa:

Nếu có tánh cố định,

Mọi tướng trạng thế gian.

Sẽ không sanh không diệt,

Thường trú mà không hoại. [38]

Nếu các pháp có tánh cố định, thì mọi tướng trạng sai biệt của thế gian như trời, người, súc sanh, vạn vật, đều nên không sanh, không diệt, thường tồn không hoại diệt. Tại sao? Vì có thật tánh nên không thể biến đổi. Nhưng hiện thấy vạn vật đều có tướng biến đổi sanh diệt biến dị, thế nên không thể có tánh cố định.

Lại nữa;

Nếu mà chẳng có Không,

Chưa đắc không thể đắc;

Cũng không đoạn phiền não,

Cũng chẳng việc khổ tận. [39]

Nếu chẳng có pháp không, thì những công đức thế gian và xuất thế gian vốn chưa chứng đắc đều không thể chứng đắc; cũng không nên có đoạn phiền não và không có sự diệt tận khổ. Tại sao? Vì tánh cố định.

Thế nên trong kinh nói,

Nếu thấy pháp như duyên.

Thế là hay thấy Phật,

Thấy Khổ, Tập, Diệt, Đạo.[6] [40]

Nếu người thấy tất cả pháp đều từ các duyên mà sanh khởi; người ấy tức thấy pháp thân Phật, thêm lớn trí tuệ, có thể thấy được bốn Thánh đế Khổ, Tập, Diệt, Đạo. Thấy bốn Thánh đế, chứng đắc bốn Thánh quả, diệt những khổ não; bởi thế không nên hủy phá nghĩa Không. Nếu phá nghĩa Không tức phá pháp nhân duyên. Phá pháp nhân duyên thì phá Tam bảo. Nếu hủy phá Tam bảo tức là tự phá hủy mình.

[1] Chương này đặt lại vấn đề là có Tứ Thánh đế hay không? Bởi lẽ tất cả pháp đều không, trong ấy có pháp tứ diệu đế. Khổ, tập, diệt và đạo. Nếu cho

rằng Tứ Thánh đế là pháp thật có thì thành ra chấp thường. Thật có tức là do định tánh. Có định tánh thì nó không thể thay đổi, không thay đổi thì khi người hiểu biết khổ, họ cần phải tu tập, diệt khổ, chứng Niết-bàn không thành vấn đề, vì khổ nó có định tánh, thay đổi, đoạn diệt. Tập đế, diệt đế và đạo đế cũng vậy, đều có định tánh cả, có tu hay không tu, nó vẫn như thế không đổi thay.

Nếu nói rằng Tứ Thánh đế không có. Ấy là chấp đoạn. Tứ Thánh đế thuộc Pháp bảo, nếu Pháp bảo không có thì Tăng bảo và Phật bảo cũng không. Tăng bảo là nhân vật thực hành giáo pháp tu tập chánh lý, giác pháp chánh lý không, tu hành cái gì mà gọi là Tăng bảo. Không có Tăng chúng tu hành thì ai thành Phật mà gọi là Phật bảo.

[2] Tức bốn quả và bốn hướng, gồm tám bậc Hiền Thánh trong bốn bậc Thanh văn.

[3] Tám Hiền Thánh, tức bốn quả và bốn hướng nói trong bài kể trước. Xem cht. trên.

[4] Phạn: ...zùnyatayàur na tvaur vetsi prayojanaur..., vì ông không hiểu mục tiêu (nguyên nhân hay động cơ) của tánh không.

[5] Các bản Tống-Nguyên-Minh: như Phật đạo.

[6] Phạn: yahī pratīyasamutpādaur paṣyīdāur sa paṣyati, duḥkhaur samudayaur caiva nirodhaur mārgam eva ca, ai thấy duyên khởi, người ấy cũng thấy cái này, là khổ, tập, diệt và đạo.

---o0o---

CHƯƠNG XXV: QUÁN NIẾT BÀN

Hỏi:

Nếu tất cả pháp không,

Không sanh cũng không diệt;

Đoạn cái gì, diệt gì,

Mà gọi là Niết-bàn? [1]

Nếu tất cả pháp Không thì không sanh, không diệt. Không sanh, không diệt, thì đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi Niết-bàn? Thế nên, tất cả pháp không thể Không. Bởi vì pháp là bất không, cho nên đoạn các phiền não, diệt ngũ ấm gọi là Niết-bàn.

Đáp:

Nếu các pháp bất không,

Thì không sanh, không diệt.

Đoạn cái gì, diệt gì,

Đó gọi là Niết-bàn?[1] [2]

Nếu tất cả thế gian là bất không, không có sanh diệt; đoạn cái gì, diệt gì mà gọi là Niết-bàn? Thế nên, hai cánh cửa có và không chẳng mở vào Niết-bàn. Được gọi là Niết-bàn:

Không đắc cũng không đến[2],

Không đoạn cũng không thường;

Không sanh cũng không diệt,

Ấy gọi là Niết-bàn. [3]

Không đắc, không có gì là sở đắc đối với hành và đối với quả. Không đến, là không chỗ nào để đạt đến. Không đoạn, là năm ấm từ trước đến giờ rốt ráo Không; khi đắc đạo, nhập Vô dư Niết-bàn cũng không có cái bị đoạn trừ. Không thường là, nếu có pháp nào có thể phân biệt được tức gọi là thường. Niết-bàn là tịch diệt, không có pháp nào có thể phân biệt, nên không gọi thường. Sanh diệt cũng vậy. Tương như thế gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Kinh nói Niết-bàn chẳng phải có; chẳng phải không; chẳng phải vừa có vừa không; chẳng phải vừa chẳng có vừa chẳng không. Đối tất cả pháp mà không thọ, nội tâm tịch diệt; đó là Niết-bàn. Vì sao?

Niết-bàn không gọi có,

có tức tướng lão tử.

Không hề có pháp có,

Lìa tướng lão tử ra.[3] [4]

Nhận thấy thực tế rằng tất cả vạn vật đều sanh diệt, là tướng già chết. Niết-bàn nếu có thì cũng phải có tướng già chết. Song điều ấy không đúng. Cho nên Niết-bàn không gọi là có. Lại không thấy lìa sanh tử riêng có pháp cố định nào gọi là Niết-bàn. Nếu Niết-bàn là Có, tức có tướng sanh diệt, già chết. Bởi vì lìa tướng già chết mà gọi là Niết-bàn.

Lại nữa:

Nếu Niết-bàn là hữu,

Niết-bàn tức hữu vi.

Không có pháp hữu nào,

Mà gọi là vô vi. [5]

Niết-bàn chẳng phải là hữu. Vì sao? Tất cả vạn vật từ các duyên sanh khởi, đều là hữu vi không có một pháp nào gọi là vô vi. Tuy pháp thường hằng được giả danh là vô vi, nhưng dùng lý suy xét, pháp vô thường còn không có huống là pháp thường hằng. Vì không thể thấy, không thể đắc.

Lại nữa:

Nếu Niết-bàn là hữu,

Làm sao gọi vô thủ[4]?

Không có một pháp nào,

Chẳng từ thủ mà hữu.[5] [6]

Nếu nói Niết-bàn là pháp có (hữu thể) thì kinh tất không nên nói Vô thủ là Niết-bàn, Vì sao? Chẳng có pháp có (hữu thể) nào không có thủ mà hiện hữu. Thế nên Niết-bàn chẳng phải có (hữu thể).

Hỏi: Nếu có chẳng phải Niết-bàn thì không là Niết-bàn chăng?

Đáp:

Có[6] còn chẳng Niết-bàn,

Huống là không[7] ấy u!

Niết-bàn không có Hữu,

Chỗ nào sẽ có Vô? [7]

Nếu có (hữu) chẳng phải Niết-bàn thì không (vô) làm sao là Niết-bàn? Vì sao? Như có hữu nên có vô; nếu không cái hữu làm gì có cái vô. Như kinh nói, “Trước có nay không thì gọi không (vô).” Niết-bàn không phải thế. Tại sao? Vì chẳng phải là pháp có (hữu) biến đổi thành không (vô), nên cái không (vô) cũng chẳng trở thành Niết-bàn.

Lại nữa:

Nếu Niết-bàn là không(vô),

Làm sao nói không thủ?

Chưa từng có vô thủ,

Mà gọi là pháp không (vô)[8]. [8]

Nếu nói không (vô) là Niết-bàn; thì kinh tất đã không nói, “không chấp thủ là Niết-bàn.” [9] Vì sao? Không có trường hợp nào không chấp thủ mà được gọi là pháp không (vô pháp). Thế nên Niết-bàn chẳng phải không (vô).

Hỏi: Nếu Niết-bàn chẳng phải hữu chẳng phải vô, thì cái gì là Niết-bàn?

Đáp:

Chấp thủ các nhân duyên,

Luân chuyển trong sanh tử.

Không thủ các nhân duyên,

Ấy gọi là Niết-bàn[10]. [9]

Bởi không biết như thật những điên đảo, như năm thú ẩm mà qua lại trong sanh tử. Vì biết như thật các thứ điên đảo thì không trở lại chấp thủ năm thú

ấm qua lại sanh tử. Do năm ấm vốn không tự tánh chẳng còn tiếp nối trở lại, gọi đó là Niết-bàn.

Lại nữa:

Như trong kinh Phật dạy:

Đoạn hữu, đoạn phi hữu.

Thế nên biết, Niết-bàn

Chẳng có cũng chẳng không. [10]

Hữu chỉ cho ba cõi. Phi hữu chỉ cho sự đoạn diệt của ba cõi. Phật dạy đoạn trừ hai sự này, nên biết Niết-bàn chẳng phải hữu cũng chẳng phải vô.

Hỏi: Nếu hữu hay vô đều không chẳng phải là Niết-bàn, nay hữu và vô chung hiệp, đó là Niết-bàn chăng?

Đáp:

Nói sự hữu và vô,

Hiệp lại thành Niết-bàn.

hữu, vô tức giải thoát,

Điều ấy thì không đúng. [11]

Nếu nói sự hợp nhất hữu và vô là Niết-bàn; tức là hợp nhất hai điều hữu và vô thành giải thoát; điều ấy không đúng. Vì sao? Hai sự thể hữu và vô trái nhau, làm thế nào cùng tồn tại ở một chỗ?

Lại nữa:

Nếu nói hữu và vô,

Hiệp lại thành Niết-bàn.

Niết-bàn phi vô thủ,

Hai sự từ thủ sanh. [12]

Nếu hữu và vô hiệp thành Niết-bàn thì kinh không nên nói Niết-bàn là vô thủ. Vì sao? Hai điều hữu và vô từ thủ mà sanh, đối đãi nhau mà có; thế nên hai điều hữu và vô chẳng thể hiệp thành Niết-bàn.

Lại nữa:

Hữu, vô chung hiệp thành,

Làm sao gọi Niết-bàn?

Niết-bàn là vô vi,

Hữu vô là hữu vi. [13]

Hai sự thể hữu và vô chung hiệp không thể gọi Niết-bàn. Niết-bàn là vô vi. Hữu và vô là hữu vi. Thế nên hữu và vô chẳng phải Niết-bàn.

Lại nữa:

Hai sự hữu, vô hiệp,

Làm sao là Niết-bàn?

Hai sự không cùng chỗ,

Như sáng, tối bất đồng. [14]

Hai điều hữu và vô, chẳng thể gọi Niết-bàn, Vì sao? Hữu và vô mâu thuẫn nhau, không thể có chung một chỗ. Như sáng và tối không cùng chung. Thế nên, lúc có thì chẳng thể không, khi không thể chẳng thể có. Làm thế nào Có và Không chung hiệp mà gọi Niết-bàn?

Hỏi: Nếu hữu và vô chung hiệp chẳng phải Niết-bàn; nay chẳng phải hữu chẳng phải vô, nên là Niết-bàn chăng?

Đáp:

Nếu phi hữu phi vô,

Gọi đó là Niết-bàn;

Phi hữu phi vô này,

Do đâu mà phân biệt? [15]

Nếu Niết-bàn là phi hữu phi vô; phi hữu phi vô này do đâu mà phân biệt?
Thế nên, phi hữu phi vô là Niết-bàn, điều ấy không đúng.

Lại nữa:

Phân biệt phi hữu vô,

Như thế là Niết-bàn.

Nếu hữu, vô thành tựu,

Phi hữu phi vô thành. [16]

Ông phân biệt phi hữu phi vô là Niết-bàn; điều ấy không đúng. Vì sao? Nếu hữu vô mà thành nhiên phi hữu phi vô mới tựu thành. Trái hẳn với hữu gọi là vô; trái hẳn với vô gọi là hữu. Hữu vô ấy, trong cú nghĩa thứ ba đã phá. Vì không có hữu vô, làm thế nào có phi hữu phi vô? Thế nên, Niết-bàn chẳng phải phi hữu, chẳng phải phi vô.

Lại nữa:

Như Lai sau diệt độ,

Không nói Có cùng Không.

Cũng không nói Có Không,

Chẳng Có và chẳng Không. [17]

Như Lai đang hiện tại,

Không nói Có cùng Không.

Cũng không nói Có không.

Chẳng Có và chẳng Không. [18]

Như Lai sau khi diệt độ, hoặc đang hiện tại, mà nói rằng có Như Lai, không được thừa nhận[11]; nói rằng không có Như Lai, cũng không được thừa nhận; vừa có Như Lai vừa không có Như Lai, cũng không được thừa nhận; chẳng phải có Như Lai, chẳng phải không Như Lai cũng không được thừa nhận. Bởi vì không chấp thủ, không nên phân biệt Niết-bàn là hữu hay vô. Lià Như Lai ra, ai sẽ chứng đắc Niết-bàn? Khi nào, ở đâu? bằng pháp gì mà nói đắc Niết-bàn? Thế nên, tất cả thời, và mọi cách, tìm tướng Niết-bàn không thể được.

Lại nữa:

Niết-bàn cùng thế gian,

Không có chút phân biệt.

Thế gian và Niết-bàn,

Cũng không chút phân biệt. [19]

Vì nhân duyên năm ấm tương tục qua lại mà gọi là thế gian. Tánh của năm ấm hoàn toàn không, không chấp thủ, tịch diệt; nghĩa này trước đã nói. Bởi vì tất cả pháp không sanh, không diệt; nên thế gian không khác biệt Niết-bàn; Niết-bàn cũng không khác biệt thế gian.

Lại nữa:

Thật tế của Niết-bàn,

Và thật tế Thế gian.[12]

Như thế hai thật tế

Không hào ly sai biệt. [20]

Cứu cánh tìm kỹ, thật tế của Niết-bàn và thế gian đều là biên tế vô sanh; bởi vì bình đẳng, bất khả đắc, không hào ly sai biệt.

Lại nữa:

Sanh diệt, có hay không,

Hữu biên, thường vân vân.

Kiến chấp y Niết-bàn,

Đời quá khứ, vị lai. [21]

Như Lai sau khi diệt độ, Như Lai tồn tại, hay Như Lai không tồn tại, hay Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại, hay Như lai chẳng phải vừa tồn tại vừa không tồn tại. Thế gian là hữu biên; thế gian là vô biên; thế gian vừa hữu biên vừa vô biên; thế gian chẳng hữu biên chẳng vô biên. Thế gian là thường; thế gian là vô thường; thế gian vừa thường vừa vô thường; thế gian chẳng phải vừa thường vừa vô thường. Ba thứ này cộng thành mười hai kiến chấp. Như Lai sau khi diệt độ, có hay không các thứ, bốn kiến chấp này y trên Niết-bàn mà sanh khởi. Thế gian hữu biên, vô biên các thứ, bốn kiến chấp, y đời vị lai phát khởi; thế gian Thường, Vô Thường v.v.. 4 kiến chấp này y theo đời quá khứ sanh khởi. Như Lai sau khi diệt độ còn tồn tại hay không tồn tại, không thể nhận thức được. Niết-bàn cũng như thế. Như thế gian tiền tế, hậu tế, hữu biên, vô biên, hữu thường, vô thường các thứ; đều không thể nhận thức. Niết-bàn cũng vậy. Thế nên nói, Thế gian và Niết-bàn v.v.. không có sai biệt.

Vì hết thấy pháp Không,

Nào có biên, vô biên.

Vừa biên vừa vô biên,

Chẳng hữu chẳng vô biên. [22]

Cái gì là nhất, dị?

Nào có thường, vô thường,

Vừa thường vừa vô thường,

Phi thường, phi vô thường. [23]

Các pháp bất khả đắc,

Diệt tất cả hí luận.

Không người cũng không xứ,

Phật cũng không tuyên thuyết. [24]

Tất cả pháp, tất cả thời, tất cả mọi thứ, đều từ các duyên sanh, cứu cánh là Không, nên không có tự tánh. Trong các pháp như thế, cái gì là hữu biên? cái gì là vô biên? ai là vô biên? cái gì vừa hữu biên vừa vô biên? cái gì là phi hữu biên phi vô biên? ai là phi hữu biên phi vô biên? cái gì là thường? ai thường? cái gì là vô thường; vừa thường vừa vô thường; phi thường phi vô thường? ai là phi thường phi vô thường? Sao là thân tức ngã; sao là thân khác ngã? Như thế trong tất cả sáu mươi hai thứ tà kiến cứu kính Không, thấy đều bất khả đắc, những gì là sở đắc đều dứt bật, mọi hí luận đều diệt. Vì hủy diệt hí luận nên không đạt thật tướng các pháp, đạt được con đường an ổn.

Từ chương “Nhân duyên” cho đến đây, phân biệt quán sát các pháp, hữu cũng không; vô cũng không; hữu vô cũng không; phi hữu phi vô cũng không; đó gọi thật tướng các pháp, cũng gọi là Chân như, là Pháp tánh, là Thật tế, là Niết-bàn. Thế nên Như Lai không thời gian, không xứ sở, vì người nói Niết-bàn là tướng cố định, thế nên nói: ‘Những gì là sở đắc đều dứt bật, mọi hí luận hủy diệt.’”

[1] Niết-bàn tiếng Phạn gọi là Nirvana. VANA nghĩa là dục vọng đau khổ, như thế Niết-bàn là nơi an tịnh tuyệt đối. Nói thế chúng ta đừng nghĩ Niết-bàn có một cảnh giới riêng có vị trí thanh tịnh an lạc. Niết-bàn được nhận thức bằng chân không (Sùnya), nó không nằm trong cái hữu hay vô, siêu việt đối đãi. Vì phương tiện đối với chúng sanh mà đức Phật dùng ngôn ngữ để diễn tả thế nào là cảnh giới Niết-bàn. Chúng ta nhờ giải thích để hiểu biết cụ thể Niết-bàn. Do đó không nên nghĩ ngôn ngữ là có hay không. Như người dùng ngón tay chỉ mặt trời để người khác trông mặt trời. Ngón tay người chỉ, không phải mặt trời, song nhờ ngón tay chỉ mặt trời, người khác có thể nương nơi đó nhìn hướng mặt trời. Khi đã trông thấy rõ mặt trời rồi, thì ngón tay kia không cần dùng nữa.

[2] Hán: vô đắc diệt vô chí. Bát nhã đặng: vô thối diệt vô đắc. Phạn: aprahijam asampraptam, không có cái gì bị đoạn trừ, không có cái gì được chứng đắc.

[3] sau khi Đức Như Lai nhập Niết-bàn, nghĩa là trở về bản tính tịch tịnh, chúng sanh sinh nhiều vọng chấp, nói Niết-bàn, cảnh giới Niết-bàn thường trú vô biên. Niết-bàn khác với thế gian v.v. tất cả bàn bạc như thế nào cũng

đều sai lầm. Vì Như Lai Niết-bàn là ly ngôn ngữ văn tự, ly tâm duyên tướng, bất khả đắc, bất khả tư nghì. Như Kinh Kim Cang Bát Nhã nói: “Niết-bàn vô Niết-bàn thị danh Niết-bàn”, “Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm”.

[4] Hán: vô thọ. Phạn: anupàdàya, không chấp thủ; không y chỉ (các uẩn).

[5] Hán dịch của Bát-nhã đấng: Niết-bàn nhược hữu thể, vân hà thị vô nhân? Diệc vô hữu nhất pháp, ly nhân nhi đắc hữu, “Niết-bàn nếu là hữu thể, làm sao lại không nhân? Cũng không một pháp nào, không cần nhân mà hiện hữu.” Phạn: bhàvaz ca yadi nirvàiam anupàdàya tat kathau, nirvàiaur nàanupàdàya kazcid bhàvo hi vidyate, “ Nếu Niết-bàn là hữu thể, làm sao cái đó lại không chấp thủ (không y chỉ)? Không có bất cứ hữu thể không chấp thủ nào được nhận thức như là Niết-bàn.”

[6] Hán: hữu. Phạn: bhàva (hữu thể).

[7] Hán: vô. Phạn: abhàva: vô thể.

[8] Hán dịch của Bát nhã đấng: Nhược Niết-bàn vô thể, vân hà thị vô nhân, “Niết-bàn nếu là vô thể, làm sao đó lại là vô nhân?” Phạn: nirvàiaur na hy abhàvo ‘sti yo ‘nupàdàya vidyate, “Niết-bàn là vô thủ nên hoàn toàn không phải là vô thể.” Về cách dùng từ upàdàya (và anupàdàya) trong bản Phạn, và cách dịch của bản Hán, xem ch. 1 tr. 150 chương XXII.

[9] Hán: Bất thọ danh Niết-bàn. Xem Pali, Sn. 638: anupàdàya nibbuto, “Sau khi không còn chấp thủ (không thủ trước hay không sở y), vị ấy chứng tịch diệt (tức Niết-bàn).

[10] Bát nhã đấng: Nhược vô nhân vô duyên, thị danh vi Niết-bàn. Phạn: so’ pratityànu- pàdàya nirvàiam upadiwyate, “Không lệ thuộc các duyên, không còn chấp thủ, cái đó được nói là Niết-bàn.”

[11] Hán: bất thọ; cũng hiểu là không chấp thủ.

[12] Phạn: nirvàiasya ca yà koiihī koiihī saursarasya ca: biên tế của Niết-bàn và biên tế của sanh tử.

CHƯƠNG XXVI: QUÁN THẬP NHỊ NHƠN DUYÊN.

Hỏi: Ông đã thuyết con đường đệ nhất nghĩa bằng pháp Đại thừa. Nay tôi muốn nghe pháp Thanh văn để vào đạo đệ nhất nghĩa.

Chúng sanh bị si phủ,

Về sau khởi ba hành.

Bởi vì khởi ba hành,

Theo hành vào sáu nẻo[1]

Do nhân duyên các hành,

Thức thọ thân sáu đạo. [1]

Vì do các thức nhiễm,

Tăng trưởng nơi danh sắc. [2]

Vì danh sắc tăng trưởng,

Nhân đó sanh sáu nhập.

Tình, trần, thức hòa hiệp,

Mà sanh ra sáu xúc.[2] [3]

Vì nhân nơi sáu xúc,

Liên sanh khởi ba thọ.

Bởi do sanh ba thọ,

Mà phát sanh khát ái. [4]

Nhân ái có bốn thủ,

Nhân thủ nên có hữu.

Nếu thủ ấy không thủ,

Thì giải thoát không hữu. [5]

Từ hữu mà có sanh,

Từ sanh có lão tử.

Từ lão tử mà có,

Ưu bi các khổ não. [6]

Như thế tất cả sự,

Đều từ sanh mà có.

Chỉ là do nhân duyên,

Tụ tập đại khổ ảm. [7]

Ấy gọi là sanh tử,

Căn bản của các hành.

Tạo tác là vô minh,

Người trí không tạo tác. [8]

Vì do cái này diệt,

Nên cái ấy không sanh.

Chỉ là tụ khổ ảm,

Như thế là chánh diệt. [9]

Phàm phu vì bị vô minh làm mù tối. Với ba nghiệp thân, khẩu, ý mà sanh khởi các hành dẫn vào sáu nẻo tạo thành thân đời sau. Sự phát khởi sáu hành có ba bậc, thượng, trung, hạ. Thức đi vào sáu nẻo, tùy theo hành mà thọ thân. Do bởi nhân duyên thức đắm nhiễm mà có danh sắc tụ tập. Vì danh sắc tụ tập, nên có sáu nhập. Do nhân duyên sáu nhập mà phát khởi sáu xúc. Bởi nhân duyên sáu xúc, mà có ba thọ. Vì nhơn duyên ba thọ mà phát sanh khát ái. Do nhân duyên khát ái, mà có bốn thủ. Khi chấp thủ bốn thủ, do thân, khẩu, ý khởi nghiệp tội phước, khiến cho có tương tục của ba cõi ở đời sau.

Từ hữu mà có sanh; từ sanh mà có lão tử; từ lão tử mà có ưu bi khổ não, đủ mọi sự đau khổ, chỉ là tụ tập của khổ ấm. Thế nên kẻ phàm phu vô trí khởi căn bản của các hành dẫn đến sanh tử này. Người trí không khởi những hành đó. Do thấy biết như thật nên vô minh diệt. Do vô minh diệt, các hành cũng diệt. Bởi nhân duyên diệt nên quả cũng diệt. Như thế, tu tập Trí quán mười hai nhân duyên sanh diệt, nên sự ấy diệt. Do sự ấy diệt, cho đến, sanh, lão tử, ưu bi, đại khổ ấm, đều như thật chánh diệt. Chánh diệt là cứu cánh diệt tận. Nghĩa mười hai nhân duyên sanh diệt ấy, như trong Kinh, Luận đã nói rộng.

[1] Phần Quán Thập nhị nhân duyên có tính cách quan trọng trong bộ T.Q.L. nhưng vì chương I Quán nhân duyên trước kia Ngài Thanh Mục đã luận bàn nhiều về vấn đề Nhân duyên rồi nên chương này chỉ giải thích sơ lược những từ ngữ và Pháp số mà thôi. Mười hai nhân duyên là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, sanh và lão tử.

[2] Ba nghiệp là thân khẩu và ý. Sáu đường là ngạ quỷ, súc sanh, Thiên, Nhơn, A tu la, sắc: là sắc pháp. Tâm là thọ, Tưởng, hành và thức. Sáu thứ xúc: Chỉ sáu căn tiếp xúc sáu trần mà có cảm xúc: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc và pháp. Ba thọ: là khổ thọ, lạc thọ và xả thọ. Bốn ái thủ: Dục thủ, ngã thủ, kiến thủ và giới cấm thủ.

Nguồn gốc sanh tử là vô minh. Khi vô minh đoạn diệt, thì các khổ phiền não ngũ ấm theo đó tiêu diệt hết.

---o0o---

CHƯƠNG XXVII: QUÁN TÀ KIẾN

Hỏi: Đã nghe pháp Đại thừa phá tà kiến, nay muốn nghe pháp Thanh văn phá tà kiến.

Đáp:

Tôi ở đời quá khứ,

Là có hay là không?

Thế gian thường, các kiến,

Đều y đời quá khứ.[1] [1]

Tôi ở đời vị lai,

Là tác, là vô tác.

Chấp hữu biên, vô biên,

Đều y đời vị lai. [2]

Nay tôi ở đời quá khứ là có hay là không? Là vừa có vừa không? là chẳng phải có chẳng phải không? Đó gọi là những kiến chấp thường v.v.. ;đều y đời quá khứ. Tôi ở đời vị lai là tạo tác hay không tạo tác? Là vừa tạo tác vừa không tạo tác? chẳng phải tạo tác chẳng phải không tạo tác? Ấy là những tà kiến hữu biên, vô biên v.v.. căn cứ đời vị lai. Những tà kiến như thế, bởi nhân duyên gì mà gọi tà kiến? Điều ấy nay sẽ nói:

Đời quá khứ có tôi,

Điều ấy không thể được.

Tôi trong đời quá khứ,

Không làm tôi đời nay. [3]

Nếu nói ngã tức thị,

Mà thân có tướng khác.

Nếu như lìa thân này,

Chỗ nào riêng có ngã?[2] [4]

Lìa thân không, có ngã,

Điều ấy là đã thành.

Nếu nói thân tức ngã,

Hoặc đều không có ngã.[3] [5]

Nhưng thân không là ngã,

Vì thân tướng sanh diệt.

Làm sao cho cái thọ,

Mà làm thành Thọ giả? [6]

Nếu lìa thân có ngã,

Điều ấy tất không đúng.

Không thủ mà có ngã,

Nhưng thật không thể được. [7]

Nhưng nay không lìa thủ,

Mà chẳng phải chính thủ.

Chẳng không thủ chẳng không,

Đây tức nghĩa quyết định. [8]

Tôi có mặt trong đời quá khứ; điều ấy tất không đúng. Vì sao? Tôi trong đời trước, không phải là tôi hiện nay. Vì có lỗi về thường hằng. Nếu chấp thường có thì vô lượng lỗi. Vì sao? Như người do nhân duyên tu phước làm trời sau đó làm người; nếu tôi đời trước tức là tôi đời nay thì trời tức là người. Lại, vì người bởi nhân duyên gây nghiệp tội lỗi làm Chiên-đà-la, sau làm Bà-la-môn; nếu tôi đời trước tức là tôi hiện nay thì Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn. Thí như người Bà-la-môn ở nước Xá-vệ tên là Đề-đạt đi đến thành Vương xá nó cũng gọi là Đề-đạt, không vì đến thành Vương xá mà có tên khác. Nếu trước làm trời sau làm người, thời trời tức là người, Chiên-đà-la tức Bà-la-môn. Song điều ấy không đúng. Vì sao? Trời không phải là người, Chiên-đà-la không phải là Bà-la-môn. Có những lỗi về sự thường hằng như vậy.

Nếu nói tôi đời trước không trở thành tôi hiện nay, như người khi giặt áo gọi là người giặt, khi cắt cỏ gọi là người cắt; nhưng người giặt cùng người cắt tuy hành động có khác nhưng thân không khác. Như thế, tôi khi thọ thân trời gọi là trời, tôi lúc thọ thân người gọi là người, tôi không khác mà thân có khác. Điều ấy không đúng. Vì sao? Nếu chính là người, không thể nói trời làm người. Nay người giặt y và người cắt cỏ là khác hay là không khác? Nếu

không khác người giặt y tức là người cắt cỏ, như thế trời đòi trước chính là người, Chiên-đà-la, chính là Bà-la-môn, nếu thế tôi cũng có lỗi thường. Nếu là khác, người giặt y, tức không trở thành người cắt cỏ, như thế, trời không trở thành người, tôi cũng vô thường. Vô thường thì không có tướng tôi; thế nên không được nói “chính là” (tức thị).

Hỏi: Tôi chính là một, song vì nhơn bởi thủ mà phân biệt là trời, là người. Thủ là thân ngũ âm; vì nhân duyên nghiệp cho nên phân biệt là trời, là người, là Chiên-đà-la là Bà-la-môn mà tôi thật chẳng phải trời, người, Chiên-đà-la, Bà-la-môn. Thế nên, không có những sai lầm như vậy.

Đáp: Điều ấy không đúng. Vì sao? Nếu thân là là trời, là người, là Chiên-đà-la là Bà-la-môn chứ chẳng phải là tôi, tất khi lia thân mà có ngã riêng biệt. Nay tạo tội phước, sanh tử qua lại, đều chính là thân ấy mà chẳng phải là tôi. Vì nhân duyên tạo tội bị đọa trong ba nẻo. Là do nhân duyên làm phước được sanh vào ba đường lành. Nếu những buồn, vui, giận, mừng, lo sợ v.v.. đều là thân ấy mà chẳng phải là tôi thì cần có tôi làm gì? Như trị tội kẻ thế tục, không liên hệ người xuất gia. Nhơn duyên ngũ âm tương tục tội phước không mất cho nên có giải thoát. Nếu đều là thân ấy nhưng chẳng phải là tôi, thì cần có tôi làm gì?

Hỏi: Tội phước v.v.. là y chỉ ở ngã; vì ngã có sở tri, thân không sở tri, tri tức là ngã. Nhơn duyên khởi nghiệp tội, phước là pháp tạo, nên biết phải có tác giả. Tác giả là ngã, thân là sở dụng của ngã cũng là nơi sở trú của ngã. Thí như ông chủ nhà dùng cỏ, nước, đất, bùn, gạch v.v.. làm nhà, tùy theo sự ưa thích của mình mà xây dựng ngôi nhà có tốt hay xấu; ngã cũng như thế, tùy theo sự tạo tác, tu thiện v.v.. mà có thân tốt, xấu. Sáu đường sanh tử đều do ngã tạo nên, thế nên, thân tội phước đó đều thuộc ở ngã. Ví như ngôi nhà chỉ thuộc của ông chủ nhà, không thuộc người khác.

Đáp: Dụ ấy không đúng. Tại sao? Vì ông chủ nhà có hình tướng, có xúc chạm, có khí lực cho nên có thể sửa sang nhà. Ngã mà ông nói không có hình dáng, xúc chạm nên không có sức tạo tác. Tự nó không có sức tạo tác cũng không thể bảo người khác tạo tác. Nếu trong thế gian có một pháp nào không hình tướng, không xúc chạm mà có thể tạo tác được thì tôi có thể tin nhận, biết có tác giả; song điều ấy không đúng. Nếu ngã là tác giả thì lẽ ra không nên tự tạo những việc khổ; nếu là người nghĩ nhớ, nên nghĩ điều vui thích không thể quên mất. Nếu ngã không tạo khổ mà khổ miễn cưỡng sanh; thì ngoài ra tất cả cũng tự phát sanh, chẳng phải cái do tôi tạo. Nếu người thấy là tôi, thì khi mắt nhìn thấy sắc; mắt tức là ngã. Nếu mắt thấy sắc nhưng

nó không phải là tôi thì trái với lời trước của ông, nói rằng người thấy là ngã. Nếu người thấy là ngã; ngã tất không thể nghe ra tiếng v.v.. Tại sao? Vì mắt là người thấy, không thể nghe tiếng vậy. Thế nên nói rằng ngã thấy, điều ấy không đúng. Nếu nói như người cắt cỏ dùng liềm để cắt cỏ, ngã cũng như thế, dùng tay v.v.. để làm các công việc như vậy. Dụ ấy không đúng. Vì sao? Nay rời liềm, riêng có người cắt cỏ; nhưng lia thân tâm, các căn, không thể riêng có tác giả. Nếu nói, tác giả tuy chẳng phải sở đắc các thứ mắt, tai v.v...nhưng cũng có tạo tác, thì người thạch nữ có thể sinh con. Như thế tất cả các căn đều nên không có ngã. Nếu nói, mắt bên hữu nhìn thấy sự vật mà mắt bên trái nhận biết, nên biết riêng có người thấy; điều ấy không đúng. Tại sao? Nay, tay bên hữu quen làm, mà tay bên trái thì không thể; thế nên không riêng có tác giả. Nếu riêng có tác giả thì điều mà tay mặt quen làm, tay trái cũng làm được, mà thật không thể; thế nên không có tác giả. Lại nữa, người chủ trương ngã có tạo tác[4] nói rằng thấy người khác ăn quả me, trong miệng chảy nước miếng; đó là tướng ngã, điều ấy không đúng. Tại sao? Vì đó là niệm lực, không phải sức của ngã vậy; do không phải sức của ngã, lại cũng tức là như duyên phá ngã. Như người ở trong đám đông biết hồ thẹn lúc chảy nước miếng mà nước miếng vẫn chảy; không được tự tại, nên biết không có ngã.

Lại nữa, nếu có tội lỗi điên đảo. Đòi trước là cha đòi nay là con, thì cha và con, ngã là một, nhưng thân có khác. Như từ một nhà đến một nhà, cha vẫn là cha, không do vào nhà khác mà có khác. Nếu có ngã thì cả hai (cha và con) tức là một; như thế thì có đại lỗi.

Nếu nói, vô ngã trong năm ấm tương tục; cũng có lỗi ấy. Điều đó không đúng. Vì sao? Năm ấm tuy tương tục, nhưng có khi hữu dụng, hoặc có lúc vô dụng. Như nước nho, người giữ giới nên uống; nhưng cũng nước ấy đem làm rượu, không nên uống; nếu là rượu thuốc để trị bệnh thì được uống. Năm ấm tương tục cũng vậy, có lúc hữu dụng, có lúc vô dụng. Nếu thủy chung một ngã, có lỗi như vậy; nhưng năm ấm tương tục không có lỗi như thế. Song ngũ ấm hòa hiệp giả danh là ngã, không có quyết định. Như kèo và đòn tay phối hợp làm nhà, ngoài đòn tay và kèo không riêng có nhà.. Cũng vậy, năm ấm hòa hợp cho nên có ngã. Nếu lia năm ấm, thật không riêng có ngã. Thế nên ngã chỉ có giả danh, không quyết định có thật.

Ông, trước nói, lia thủ, riêng có người chấp thủ[5]. Do thủ mà phân biệt kẻ chấp thủ là trời, là người; ấy đều không đúng. Nên biết, chỉ có thủ, không riêng người chấp thủ. Nếu lia thủ, riêng có ngã, điều ấy không đúng. Nếu lia thủ có ngã, làm thế nào có thể được nói đó là tướng của ngã? Nếu không có

tướng để có thể nói, thì lia thủ không có ngã. Nếu nói, lia thân không có ngã, nhưng chính thân là ngã; điều đó cũng không đúng. Vì sao? Thân có tướng sanh diệt, ngã không phải thế.

Lại nữa, làm sao cho rằng thủ tức là người chấp thủ? Nếu bảo, lia thủ có người chấp thủ; điều ấy cũng không đúng. Nếu không chấp thủ năm ấm mà có người chấp thủ thì nên lia năm ấm riêng có người chấp thủ. Nhãn căn v.v.. khả đắc (có ngã) mà thật bất khả đắc; thế nên ngã không lia thủ, không tức là thủ, cũng chẳng phải không thủ, cũng lại chẳng phải là không. Đây là nghĩa quyết định. Thế nên, phải biết, đời quá khứ có ngã, điều ấy không đúng. Vì sao?

Ngã quá khứ không tạo,

Điều ấy tất không đúng.

Ngã trong đời quá khứ,

Khác nay cũng không đúng. [9]

Nếu nói ngã có khác,

Lìa kia nên có nay.

Ngã trú ở quá khứ,

Mà ngã nay tự sanh. [10]

Như thế thì đoạn diệt,

Mất hết nghiệp quả báo.

Kia tạo mà đây thọ,

Có những lỗi như thế. [12]

Trước không mà nay có,

Trong đây cũng có lỗi.

Ngã tất là tác pháp,

cũng chính là vô nhơn. [13]

Ngã trong đời quá khứ không tạo ra ngã hiện nay, điều ấy không đúng. Vì sao? Ngã đời quá khứ và ngã hiện nay không khác. Nếu ngã ngày nay ngã đời quá khứ khác thì nên lia ngã kia, có ngã này. Lại ngã đời quá khứ cũng nên trú ở đó, còn thân này thì tự sinh ra. Nếu thế, rơi vào cực đoan đoạn diệt, mất những quả báo của nghiệp. Lại người kia tạo tội, người này chịu quả báo; có những vô lượng lỗi như thế. Lại, ngã ấy, là trước không nay có, cũng có lỗi. Ngã tất là tác pháp (tự tạo ra) cũng là không nhơn mà sanh. Thế nên ngã quá khứ không tạo ngã hiện nay; điều ấy không đúng.

Lại nữa:

Như trong đời quá khứ,

Chấp có ngã không ngã.

Hoặc cộng hoặc bất cộng,

Điều ấy đều không đúng. [14]

Như thế, suy tìm tà kiến liên hệ đời quá khứ: có, không; vừa có vừa không; chẳng phải có, chẳng phải không; những tà kiến đó, trước dùng mọi cách đã nói sai lầm rồi, nên đều không đúng.

Ngã ở đời vị lai,

Có tạo hay không tạo;

Kiến chấp như thế đó,

Đều đồng thời quá khứ. [15]

Ngã trong đời vị lai là tạo hay không tạo, bốn cú nghĩa như thế cũng như lỗi trong đời quá khứ, cần phải hiểu theo đó.

Lại nữa:

Nếu trời tức là người,

Đó là cực đoan thường.

Trời như vậy không sanh;

Vì pháp thường, không sanh. [16]

Nếu trời tức là người; như thế là thường. Nếu trời không sanh vào loài người, làm sao được gọi là người? Vì pháp thường, là không sanh. Như vậy, là không đúng.

Nếu trời khác với người,

Như thế là vô thường.

Nếu trời mà khác người,

Thì tất không tương tục. [17]

Nếu trời và người là khác, như thế là vô thường. Vô thường thì phạm các sai lầm của cực đoan đoạn diệt. Lỗi như trước đã nói. Nếu trời và người có khác, như thế thì không tương tục. Nếu có tương tục, không được nói là khác. Lại nữa:

Nếu nửa trời, nửa người,

Thì rơi vào nhị biên,

Thường cùng với vô thường;

Điều ấy thì không đúng. [18]

Nếu chúng sanh, phân nửa thân là trời, nửa thân là người; nếu thế, tất là vừa thường vừa vô thường: phân nửa trời là thường, phân nửa người là vô thường, song điều ấy không thể. Tại sao? Vì có lỗi một thân mà hai tướng.

Lại nữa:

Nếu thường và vô thường,

Hai sự thể mà thành;

Như thế thì nên thành,

Phi thường, phi vô thường. [19]

Nếu thường và vô thường, cả hai đều tụ thành, nhiên hậu mới tụ thành phi thường phi vô thường, vì cùng với thường vô thường trái nhau. Nay thật sự thường và vô thường không thành, thế nên phi thường phi vô thường, cũng không thành. Lại nữa, hiện nay sanh từ vô thi, ấy cũng không thành. Vì sao?

Pháp quyết định có đến,

Và quyết định có đi;

Sanh tử tất vô thủy.

Mà thật không việc này. [20]

Pháp nếu quyết định có chỗ đến và có chỗ đi thì sanh tử hẳn là vô thủy. Pháp ấy, bằng trí tuệ mà suy tìm, không thể có từ chỗ nào đến và sẽ đi về đâu; cho nên sanh tử vô thi; điều ấy không đúng.

Lại nữa:

Nay nếu không có thường,

Làm sao có vô thường?

Vừa thường vừa vô thường?

Phi thường phi vô thường? [21]

Nếu vậy, bằng trí tuệ mà tìm kỹ, không có pháp nào có thể được nhận thức như là thường, thế thì ai sẽ có cái vô thường? Vì nhân bởi thường mà có vô thường; nếu cả hai đều không, làm thế nào có vừa thường vừa vô thường? Nếu không có thường và vô thường, làm sao có phi thường phi vô thường? Vì hơn vừa thường vừa vô thường mà có phi hữu thường phi vô thường. Thế nên căn cứ đời quá khứ với bốn cú nghĩa thường v.v.. là bất khả đắc. Y chỉ đời vị lai với bốn cú nghĩa hữu biên, vô biên v.v..; điều ấy không thể được. Vì sao? Nay sẽ nói:

Hoặc thế gian hữu biên,

Làm sao có đời sau?

Nếu thế gian vô biên,

Làm gì có đời sau? [22]

Nếu thế gian hữu biên, không thể có đời sau. Nhưng nay thật có đời sau. Vậy nên, thế gian hữu biên, không đúng. Nếu thế gian vô biên, cũng không thể có đời sau, mà thật có đời sau; vậy nên, thế gian vô biên, cũng không đúng. Lại nữa, hai biên ấy là bất khả đắc. Vì sao?

Năm ấm thường tương tục,

Cũng như ngọn đèn cháy.

Vì vậy, nên thế gian,

Không hữu biên, vô biên. [23]

Từ năm ấm lại sanh năm ấm. Năm ấm ấy thứ tự tiếp nối nhau, như các duyên hòa hợp có ngọn đèn cháy; nếu các duyên không hết thì ngọn đèn không tắt; nếu các duyên hết thì đèn tắt. Thế nên, không thể nói, thế gian hữu biên hay vô biên.

Lại nữa:

Nếu năm ấm trước hoại,

Không như năm ấm này,

Lại sanh năm ấm khác,

Thế gian tất hữu biên. [24]

Nếu năm ấm trước không hoại,

Cũng không như năm này,

Mà sanh năm ấm sau,

Thế gian tất vô biên. [25]

Nếu năm ấm trước hoại diệt, không như năm ấm này để sanh năm ấm sau; như vậy, tất thế gian là hữu biên. Nếu năm ấm trước hoại diệt rồi lại không

sinh năm âm khác, ấy gọi là biên tế. Biên tế là thân cuối cùng. Nếu năm âm trước không hoại diệt thì không hơn năm âm này mà sinh năm âm sau, thế gian tất vô biên, ấy là thường. Nhưng thật không phải. Thế nên, thế gian vô biên. Điều ấy không đúng. Thế gian có hai thứ, quốc độ thế gian và chúng sanh thế gian. Ở đây, là chúng sanh thế gian.

Lại nữa: Như trong Luận “Tứ bách quán”[6] nói:

Pháp, người nói, người nghe,

Ba chân thật, khó có.

Như thế tất sanh tử,

Phi hữu biên vô biên. [26]

Vì nhân duyên không được pháp chân thật, nên sanh tử qua lại không có biên tế. Hoặc giả có khi được nghe chân pháp, đắc đạo; không thể nói không biên tế. Nay sẽ lại phá vừa hữu biên vừa vô biên.

Thế gian nửa hữu biên,

Thế gian nửa vô biên;

Thế gian vừa hữu biên

Vừa vô biên, không đúng. [27]

Nếu thế gian nửa hữu biên, nửa vô biên thì có thể vừa hữu biên vừa vô biên. Nếu vậy, thì một pháp có hai tướng; điều ấy không đúng. Vì sao?

Kia chấp thủ năm âm,

Làm sao một phần phá,

Và một phần không phá?

Điều ấy tất không đúng. [28]

Thủ cũng lại như thế,

Làm sao một phần phá,

Và một phần không phá?

Điều ấy tất không đúng. [29]

Năm âm bị chấp thủ ấy, làm thế nào một phần bị phá một phần không bị phá? Cùng một sự thể, không thể vừa thường vừa vô thường. Thủ cũng như thế, làm sao một phần bị phá, một phần không bị phá? Vì có lỗi về hai tướng thường và vô thường. Thế nên, thế gian vừa hữu biên vừa vô biên; ấy tất không đúng.

Nay sẽ hủy phá kiến chấp, phi hữu biên, phi vô biên.

Vừa hữu biên, vô biên,

Hai điều ấy nên thành;

Phi hữu, phi vô biên,

Điều này mới được thành. [30]

Trái với hữu biên mà có vô biên; trái với dài mà có ngắn; trái với cái có và không thì mới có cái vừa có vừa không. Trái với cái vừa có vừa không thì mới có cái phi có cái phi không. Nếu cái vừa hữu biên vừa vô biên quyết định tự thành thì mới có phi hữu biên phi vô biên. Tại sao? Vì tương đãi vậy. Trên đã phá cú nghĩa thứ ba là vừa hữu biên vừa vô biên, nay làm thế nào có phi hữu biên phi vô biên? Bởi vì không đối đãi nhau. Như thế suy tìm hữu biên, vô biên v.v.. bốn kiến chấp y chỉ đời vị lai đều không thể.

Lại nữa:

Vì tất cả pháp không,

Thế gian thường vân vân,

Ở xứ nào thời nào,

Ai khởi các kiến đó? [31]

Trên đã dùng pháp Thanh văn phá các kiến chấp. Nay đây trong pháp Đại thừa nói các pháp từ xưa đến nay cứu kính Không tánh, trong pháp tánh Không như thế, không người, không pháp, không nên sanh tà kiến, chánh kiến.

Xứ là chỉ đất đai. Thời chỉ cho số ngày tháng năm. Ai [7] là chỉ về người. Đó là thể của những kiến chấp. Nếu có kiến chấp hữu thường vô thường v.v.. , thì quyết định phải có người xuất sanh kiến chấp này. Vì phá ngã cho nên không người sanh khởi kiến chấp ấy. Sắc pháp có nơi chốn được thấy bằng hiện thực, còn có thể bị phá, huống là thời gian phương sở. Nếu có những tà kiến thì nên có quyết định thật, nếu có định thật thì không nên phá. Từ trước đến đây đã dùng mọi cách để phá; thế nên phải biết kiến chấp không có tự thể cố định, làm thế nào được sanh? Như bài tụng nói: “Chỗ nào, thời nào, ai khởi cá kiến chấp ấy.”

Đại Thánh chúa Cù-đàm,

Thương tưởng nói pháp này;

Đoạn tất cả kiến chấp,

Con nay cúi đầu lễ.

Tất cả kiến chấp, lược nói năm thứ, nói rộng thì 62 kiến chấp. Vì để đoạn trừ những kiến chấp mà nói pháp. Đức Đại Thánh Chúa Cù Đàm là người trí tuệ vô lượng, vô biên bất khả tư nghì, thế nên con cúi đầu đánh lễ.

[1] Chương Quán Tà Kiến là chương cuối cùng trong bộ T.Q.L. Ngài Long Thọ Bồ Tát mục đích muốn để chương này sau cùng là muốn nhắc hành giả nghiên cứu chân lý Phật giáo. Sở dĩ chúng sanh say đắm trong lục đạo sanh tử luân hồi, chính là do nhận thức sai lầm, nhận giả làm chân, thấy tà làm chánh, chấp các pháp vô thường cho là thường. Nếu nhận thức sai lầm, cực đoan thiên vị, thì tâm hồn được thanh thoát. Muốn chấm dứt tà kiến, thì phải nhận định rằng các pháp đều do nhân duyên sanh, không thật có. Như trong chương I giải bày.

[2] Phạn: sa evàtmeti tu bhaved upàdànaur viziwyate, upàdànavinirmukta àtmà te katamahī punahī, Nếu cho rằng ‘Nó là tự ngã’ thế thì nó khu biệt với thủ. Nếu tách biệt thủ, làm sao có tự ngã của người?

[3] .Hai câu 416, 417, Long Thọ Bồ Tát đem cái ngã thời quá khứ và thân ngã hiện tại và cái ngã vị lai, dùng để phân tích cái ngã thời nào có thật, hay không thật. Nó là thường tồn hay đoạn diệt; Nó là thuộc hữu biên, có gia hạn, hay vô biên không ngần mé? Ngã quá khứ có đồng với thân hay khác

với thân ngã hiện tại... Ngã quá khứ hiện tại, nó có thể tạo cái ngã tương lai không?

Kết Luận: Đức Phật thuyết pháp giáo hóa, có sự, có lý, có tánh, có tướng. Đứng về phương diện sự tướng, thì muôn sự muôn vật ngoại cảnh không phải không có. Nhưng đứng về lý tánh, thì tất cả các pháp là Chân không tánh không bao la pháp giới, không pháp nào đứng ngoài mà có.

[4] Đề bản: hữu ngã. Tống-Nguyên-Minh: hữu ngã tác.

[5] Hán: thọ và thọ giả.

[6] Tứ bách quán luận, hay Tứ bách luận, tác phẩm của Thánh Thiên (Ārya-Deva). Cát Tạng phân vân không biết bài tụng này do chính Long Thọ tụng dẫn hay do người chú giải trích dẫn. Trong bản Phạn hiện không ghi bài kệ này.

[7] Xứ, thời và ai: Các từ trong bài kệ được giải thích.

---o0o---

HẾT

Chân Thành Cảm Tạ Sư Bà Thích Nữ Chân Hiền Đã Trao Tặng Thư Viện Hoa Sen Cuốn Sách Đây Nhân dịp Ban Biên Tập Đến Thăm Sư Bà Vào Đầu Xuân Giáp Thân 2004 tại Huế (Tâm Diệu)