

THẬP NHỊ MÔN LUẬN LUẬN VỀ MƯỜI HAI CỬA



Tác giả: Long Thọ (Nàgàrjuna)
Dịch giả Hoa Ngữ: Tam Tạng Pháp Sư Cựu Ma La Thập
Dịch giả Việt Ngữ: Thích Viên Lý
Viện Triết Lý Việt Nam và Thế Giới xuất bản 2000

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 27-7-2009

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

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

Mục Lục

LỜI GIỚI THIỆU

ĐÔI LỜI CỦA DỊCH GIẢ

LỜI MỞ ĐẦU CỦA DỊCH GIẢ

CỬA THỨ NHẤT : QUÁN NHÂN DUYÊN

CỬA THỨ NHÌ : QUÁN HỮU QUẢ VÀ VÔ QUẢ

CỬA THỨ BA : QUÁN DUYÊN
CỬA THỨ TƯ : QUÁN TƯỚNG
CỬA THỨ NĂM : QUÁN HỮU TƯỚNG HAY VÔ TƯỚNG
CỬA THỨ SÁU : QUÁN ĐỒNG NHẤT HAY DỊ BIỆT
CỬA THỨ BẢY : QUÁN HỮU VÀ VÔ
CỬA THỨ TÁM : QUÁN TÁNH
CỬA THỨ CHÍN : QUÁN NHÂN VÀ QUẢ
CỬA THỨ MƯỜI : QUÁN TÁC GIẢ - (QUÁN TẠO HÓA)
CỬA THỨ MƯỜI MỘT : QUÁN TAM THỜI
CỬA THỨ MƯỜI HAI : QUÁN SANH

---o0o---

LỜI GIỚI THIỆU

Một cách căn bản để và hiện thực, Phật pháp là lương dược để trị lành tận gốc bệnh khổ cho chúng sanh. Nhân của bệnh khổ là vô minh. Quả của bệnh khổ là khổ não. Do vậy, muốn trị lành bệnh để dứt sạch khổ não thì phương thức kiến hiệu nhất không gì bằng tận diệt vô minh. Tận diệt vô minh cần phải có thứ khí giới của lực và dụng siêu việt. Khí giới ấy chính là thanh kiếm bén chắc của trí tuệ Bát nhã. Trí tuệ Bát nhã liễu triệt đến tận nguồn cội thể-tướng-dụng của vạn pháp để thể nghiệm rằng các pháp hữu vi đều do duyên giả hợp mà thành, vô thường, giả hữu, không tự tánh, từ đó, siêu việt lên trên tất cả vọng chấp hữu-vô và thông dong tự tại nơi cảnh giới của Thánh trí tự chứng.

Bồ Tát Long Thọ dựa vào giáo nghĩa Bát nhã uyên áo ấy để diễn sâu rộng ra hầu trợ lực cho đức Phật trong sứ mệnh hoàng dương chánh pháp, phổ độ quần sanh, hiển chánh phá tà, và chinh đốn lại những vọng chấp điên đảo về cực hữu hoặc cực vô. Một trong những bộ luận giải tinh mật nhất về giáo nghĩa Tánh Không của ngài Long Thọ là bộ Thập Nhị Môn Luận. Qua mười hai cánh cửa này, Bồ Tát Long Thọ đã trang bị đầy đủ tất cả những phương tiện cần thiết để tẩy sạch mọi cấu uế vì vọng chấp do tâm vô minh của chúng sanh gây ra, mà cũng chính vì căn bệnh này chúng sanh bị trói buộc vào thế giới khổ đau của nghiệp lực và sống chết bất tận.

Bộ luận ưu thắng này đã được ngài Tam tạng pháp sư Cưu Ma La Thập dịch từ bản chữ Phạn ra chữ Hán. Phần Việt Ngữ nay đã được Thượng tọa Thích Viên Lý thực hiện. Đây là một đóng góp xứng đáng cho sứ mệnh hoàng dương Phật pháp và công cuộc hoàn thành bộ Đại tạng kinh cho Phật giáo Việt Nam. Thượng tọa Thích Viên Lý thực đã góp phần không nhỏ trong việc bảo lưu và phát huy văn hóa Phật giáo và dân tộc tại hải ngoại qua

hàng chục bộ sách giá trị mà Thượng tọa đã là tác giả hoặc dịch giả suốt thập niên qua.

Viện Triết Lý Việt Nam và Triết học Thế Giới thành kính tri ân công đức vô lượng của Thượng tọa đối với Phật giáo và nhân loại qua bản dịch Việt ngữ bộ Thập Nhị Môn Luận và hoan hỷ giới thiệu bộ luận này đến tất cả quý độc giả.

Los Angeles, đầu xuân Canh Thìn, 2000
Viện Triết Lý Việt Nam và Triết Học Thế Giới

---o0o---

ĐÔI LỜI CỦA DỊCH GIẢ

Thập Nhị Môn Luận là một trong ba bộ Luận nồng cốt chủ yếu tạo thành Tam Luận Tông, một trong những Tông phái nổi tiếng khó hiểu và thâm áo nhất của Phật giáo.

Chủ đích của Thập Nhị Môn Luận là lý giải nhằm làm sáng tỏ giáo nghĩa thâm sâu cùng cực của Đại thừa. Cốt lõi quan trọng của giáo nghĩa này chính là đạo lý tánh Không, mà danh từ thời thượng thường gọi là “Triết lý tánh Không”, do Bồ Tát Nàgàrjuna (Long Thọ) sáng tác.

Bồ Tát Nàgàrjuna là một bậc đại sĩ có tuệ giác siêu việt, đã từng được tôn xưng là “Bát Tông Cộng Tổ” và ngài còn là tác giả của rất nhiều bộ Luận được đánh giá là những kiệt tác xuất chúng vô tiền khoáng hậu, không chỉ riêng đối với Phật giáo mà còn đối với tất cả mọi nền học thuật, tư tưởng, triết lý kim cổ Đông Tây; trong đó bộ Ưu Bà Đề Xá gồm 10 vạn kệ, Trang Nghiêm Phật Đạo gồm 5 ngàn kệ, Đại Từ Phương Tiện Luận 5 ngàn kệ, Vô Úy Luận 10 vạn kệ v.v... và, Thập Nhị Môn Luận và Trung Luận là những tư tưởng tối thắng được đúc kết cô đọng từ Vô Úy Luận.

Tư tưởng chủ đạo của Bồ Tát Nàgàrjuna chính là tông chỉ Bát Nhã mà chủ điểm thù thắng của nó là triệt hủy mọi hữu kiến và không kiến nhằm hiển thị nhất chân pháp giới, thường tịch chân không, vô trú ngại, hiển chánh phá tà.

Luận này đã được dịch từ tiếng Phạn sang Hoa ngữ bởi ngài Tam Tạng Pháp Sư Cưu Ma La Thập ở vào đời Diêu Tần, theo thể kệ tụng và trường

hàng, trong đó có 26 kệ tụng được in từ trang 159 đến 167 trong Đại Chánh Tân tu số 1568.

Như một cung cấp tài liệu cần thiết, chúng tôi cố gắng chuyển dịch Thập Nhị Môn Luận này sang Việt ngữ từ chữ Hán, với sự đối chiếu bản dịch Anh ngữ của giáo sư HSUEH-LI CHENG thuộc phân khoa Nghiên Cứu Triết Học và Tôn Giáo, University of Hawaii, và cho in phần tóm lược lời nói đầu của ông về Thập Nhị Môn Luận để giúp cho mọi giới có thêm một cái nhìn về tướng tối cực ưu thắng của Không Tánh.

Dĩ nhiên như Bồ Tát Long Thọ đã tuyên bố “Giáo pháp vô thượng của Như Lai không phải dễ dàng có thể thâm nhập”, do vậy, rất mong các bậc thức giả hoan hỷ bỏ chính cho những điểm mà người dịch rất có thể chưa chuyển dịch trọn vẹn ý lời của tác giả.

Cẩn bút,

Thích Viên Lý
(Dịch xong vào ngày cuối đông 1996
tại tu viện Bảo Pháp, PL 2540)

---o0o---

LỜI MỞ ĐẦU CỦA DỊCH GIẢ

BẢN DỊCH ANH NGỮ Hsueh-Li Cheng

Tóm lược LỜI MỞ ĐẦU của dịch giả bản dịch từ Hoa ngữ sang Anh ngữ,
Giáo sư Hsueh-Li Cheng, thuộc phân khoa Nghiên Cứu Triết Học và Tôn
Giáo, University of Hawaii.

Tam Luận Tông và Không Tánh

Chữ không – chủ đề của Thập Nhị Môn Luận – có nhiều cách sử dụng và nhiều ý nghĩa trong kinh sách của phái Tam Luận Tông Trung Hoa, chẳng hạn như trong các sách Tam Luận Huyền Nghĩa và Nhị Đế Nghĩa của

Đại Sư Cát Tàng, một người đã dày công nghiên cứu kinh sách của Bồ Tát Long Thọ.

Do chính nó thì chữ không chẳng có một ý nghĩa rõ rệt mang tính khẳng định. Nhưng nó thường được các môn đồ Tam Luận dùng để chỉ “sự thiếu vắng cái gì đó.” Các Phật tử thuộc Tam Luận Tông muốn nói rằng các pháp đều là không, hiểu theo nghĩa chúng không có những tánh, tướng, và dụng đích xác. Như Bồ Tát Long Thọ nói trong Thập Nhị Môn Luận:

Chư pháp đều là không. Tại sao?
Cả hữu vi pháp lẫn vô vi pháp
đều không có tướng gì.
Vì chúng không có tướng
Nên chúng đều là không.

Chữ không cũng được dùng để “làm mất giá trị” các pháp hoặc ý niệm. Người đời sử dụng những ý niệm để mô tả “tánh” (nature) của vạn vật. Nói rằng “chư pháp đều là không” là hàm ý rằng các ý niệm hoặc phạm trù mà người ta dùng để mô tả những kinh nghiệm đều là “trống rỗng.” Thí dụ, khi biện luận rằng thực tại của sự vật không thể bày tỏ bằng sự kết hợp của những ý niệm, như “hữu” và “vô,” v.v..., Long Thọ nói: “Chư pháp đều là không. Tại sao? Hữu và vô không thể đạt được cùng một lúc và cũng không thể đạt được vào những lúc khác nhau.”

Không hoặc không tánh có khi được dùng để phủ định giá trị của sự vật và để nói lên sự vô thường của chúng. Bởi vì những thứ chỉ là không thì vô giá trị đáng để chúng ta từ bỏ. Vì vậy, thực hiện không tánh tức là loại trừ những phiền não và tai họa, như Đại Sư Cát Tàng của phái Tam Luận Tông đã nói trong Tam Luận Huyền Nghĩa: “Tinh nghĩa giáo lý về không tánh bao hàm sự diệt trừ tai họa.”

Khi khiến cho tâm trở thành không có nghĩa là cải biến cái tâm của mình. Hoặc không-tánh được coi là một phương thuốc để “chữa bệnh cho tất cả chúng sanh,” như ngài Cát Tàng đã nói trong Nhị Đế Nghĩa. Các đại sư của phái Tam Luận coi không-tánh như một thứ khí cụ để giúp con người giải thoát.

Con đường của không-tánh chính là con đường của Niết Bàn, và liên quan tới những phương diện của thân, tâm và trí huệ. Trên phương diện tôn giáo, không-tánh bao hàm moksa, sự giải thoát hoàn toàn khỏi vô minh, khỏi cái ác và đau khổ trên thế gian [Nhị Đế Nghĩa]. Trên phương diện tâm lý không

–tánh là “vô tham dục.” Nó đòi hỏi phải diệt trừ những tham ái thuộc cảm xúc và trí huệ, nguồn gốc của cái ác và đau khổ; hãy khiến cho cái tâm trống trơn, không còn dục vọng và ảo tưởng. Trên phương diện đạo đức, sự phủ nhận tham dục, nhất là sự chấp ngã vị kỷ, sẽ khiến chúng ta yêu thương tất cả mọi người. Niết Bàn là dành cho tất cả mọi người [Nhị Đế Nghĩa]

Người thực hành không-tánh là người thực hành hạnh từ bi, muốn giúp tất cả chúng sanh đạt tới Niết Bàn [Tam Luận Huyền Nghĩa]. Trên phương diện tri thức luận, không-tánh chính là trí huệ bát nhã, để thấy rằng chẳng có chân lý nào là chân lý tuyệt đối. Trên phương diện siêu hình học, không-tánh có nghĩa là chư pháp đều không có tánh, tướng và dụng. Nó bảo rằng những thực thể của các nhà siêu hình học không có thực trong vũ trụ mà chỉ là do trí óc tạo ra. Muốn đạt tới Niết Bàn người ta cần phải loại bỏ những suy đoán thuộc siêu hình học.

Đối với các môn đồ của Tam Luận tông, thuyết không tánh bao hàm “đạo sống.” Những người thế tục thường đam mê những lạc thú thuộc giác quan và tin rằng chúng là một trong những thứ có giá trị nhất trên đời. Mặc khác, những người thực hành tôn giáo coi trọng những giá trị tinh thần có thể khinh rẻ những người coi trọng lạc thú giác quan; họ cho rằng đời sống tinh thần không liên quan gì tới lạc thú.

Đối với người đi theo Trung Đạo, con đường đam mê lạc thú là một cực đoan và con đường khổ hạnh là một cực đoan khác. Thuyết không-tánh giúp cho người ta trút bỏ những cực đoan này và chuẩn bị bước vào con đường trung đạo. Các môn đồ của Tam Luận Tông thấy rằng coi không-tánh là trung đạo chính là đi theo giáo lý nguyên thủy của Đức Phật, như lời Ngài dạy trong bài thuyết pháp thứ nhất mà Ngài đã giảng cho năm vị tỳ kheo sau khi ngộ đạo:

Tu theo con đường khổ hạnh với xác thân tiêu tụy chỉ khiến cho tâm trí càng thêm mê lầm. Nó không đem lại ngay cả kiến thức thế tục, huống chi là siêu việt lên trên những cảm quan. Nó giống như cố gắng thắp một ngọn đèn bằng nước lã, điều đó không thể nào xóa tan được bóng tối...

Đam mê lạc thú cũng là sai lầm; điều này chỉ gia tăng sự mê muội của con người; sự mê muội này ngăn cản ánh sáng của trí huệ...

Ta đứng trên hai cực đoan này, trái tim ta ở giữa. Sự đau khổ trong ta đã đoạn diệt; không còn những sai lầm và vô minh phiền não, ta đã đạt được an lạc. Theo các môn đồ Trung Quán Phái, giáo lý của Đức Phật nhằm bác bỏ

lối suy nghĩ nhị nguyên. Các triết gia có thể dùng những ý niệm lưỡng cực như sanh diệt, thường hằng vô thường, giống nhau khác nhau, đến đi, để mô tả tánh chất của sự việc. Theo Bồ Tát Long thọ thì những ý niệm loại này là cực đoan và cần phải bác bỏ. Để mở đầu Trung Luận, ngài đưa ra “bát phủ định”:

Bất sanh diệt bất diệt,
Bất thường diệt bất đoạn,
Bất nhất diệt bất dị,
Bất lai diệt bất xuất.

(Không sanh cũng không diệt,
Không thường hằng cũng không đoạn diệt,
Không giống cũng không khác,
Không đến cũng không đi.)

Quan điểm của Long Thọ về không tánh như loài trung đạo chẳng phải chỉ áp dụng cho tám điều phủ định này mà còn là phủ nhận tất cả những ý niệm cực đoan; đó là một tiến trình để giúp cho tâm trở nên thanh tịnh. Cần phải sử dụng sự phủ định cho tới khi nào những tham ái thuộc trí thức lẫn tình cảm hoàn toàn bị diệt trừ. Tiến trình này thuộc biện chứng pháp. Sự phủ nhận ý niệm “hữu” không có nghĩa rằng sẽ dẫn tới sự xác nhận ý niệm “vô,” bởi vì “vô” thì cũng mâu thuẫn và phi lý chẳng kém gì “hữu.” Biện chứng pháp của phái Trung Quán không nhắm vào việc thành lập một luận thuyết mà chỉ vạch trần sự phi lý mâu thuẫn bao hàm trong lời biện luận của đối phương. Thật ra, phương pháp này là sự phân tích rốt ráo cho tới khi không còn điểm nào để chứng minh. Như Đại Sư Cát Tàng đã viết trong Tam Luận Huyền Nghĩa:

Để làm sáng tỏ điểm này, Tam Luận thuyết dạy rằng mỗi luận đề liên quan tới tánh chất của chân lý phải bị phủ định bởi một phản đề của nó. Toàn thể tiến trình tiếp nối từng bước cho đến khi đạt tới sự phủ nhận hoàn toàn. Vì vậy, quan niệm về tồn hữu của thế-đế (chân lý thế gian) bị phủ định bởi quan niệm bất tồn của chân-đế (chân lý tối thượng). Kế đó, quan niệm bất-tồn – bây giờ trở thành thế-đế của một cặp luận đề và phản đề mới – lại bị phủ nhận bởi quan niệm “chẳng tồn cũng chẳng bất tồn,” và tiếp tục như vậy cho tới khi rốt cuộc mọi điều khẳng định về chân lý đã bị phủ nhận.

Mặt khác, phái Tam Luận Tông vạch ra rằng cái gì là thực thì nó phải có tự-tánh, chứ không thể tùy thuộc vào những sự vật khác hoặc sanh ra từ những

nhân duyên. Nhưng nếu nói rằng sự vật nào đó là thực một cách tối hậu thì sẽ mâu thuẫn với sự kiện rằng tất cả mọi hiện tượng đều bị ràng buộc bởi những liên hệ của nhân và quả, hợp và tan, trú và diệt. Đối với các môn đồ Trung Quán Phái thì đối tượng của nhận thức, chủ thể của nhận thức, và tri

thức, bị ràng buộc và tùy thuộc vào nhau. Bất cứ điều gì mà chúng ta có thể biết qua kinh nghiệm đều tùy thuộc vào những điều kiện, bởi vậy chúng ta không thể là thực một cách tối hậu.

Nếu sự sanh tồn của một vật là tuyệt đối thực thì nó phải tự-tồn và độc lập đối với các nhân và duyên. Nhưng chư pháp đều tùy thuộc vào những nhân và duyên. Vì vậy, một vật không thể tự hiện hữu và thực một cách tuyệt đối. Mặt khác, nếu vũ trụ chẳng hiện hữu và chỉ tuyệt đối là hư vô thì nó phải bất động và không có hiện tượng nào xuất hiện. Nhưng chúng ta thấy rằng có vô số sự vật phát sanh từ các nhân và duyên; vì vậy chúng không thể là tuyệt đối không có thực. Cho nên thuyết không-tánh của phái Trung Quán Tam Luận đích thị là trung đạo, đừng coi nó là một thuyết hư vô.

Thật ra, theo các môn đồ Tam Luận Tông thì chữ không chỉ là “một phương tiện hữu ích để hướng dẫn chúng sanh và để giúp họ giải thoát khỏi những tham ái.” [Cát Tàng, Tam Luận Huyền Nghĩa]. Các đại sư Tam Luận Tông cho rằng Đức Phật chú trọng việc cứu vớt thế gian và giáo lý của ngài coi trọng sự thực dụng. Mỗi quan tâm chính yếu của ngài là sự giải thoát của chúng sanh ra khỏi điều ác và đau khổ, và ngài áp dụng phương pháp truyền giảng dễ hiểu đối với những người thọ giáo. Đức Phật thấy rằng tâm trí của những người tầm thường luôn luôn ràng buộc vào những kiến chấp, khó có thể giải thoát đau khổ. Ngài muốn giúp họ giác ngộ, nhưng ngài nhận thấy rằng họ chỉ có thể hiểu những chuyện thế tục và loại ngôn ngữ tầm thường. Để giúp họ giải thoát, ngài dùng những từ ngữ mà đa số đều hiểu như nhân và quả, sanh và bất sanh, đúng và sai, xác định và phủ định, hữu và vô, v.v..., để thuyết giảng giáo lý của ngài. Thật ra, tất cả những từ ngữ như vậy chẳng là gì khác hơn là những khí cụ để giúp thanh lọc tâm trí.

Tuy rằng ngôn ngữ có thể khiến chúng ta hiểu lầm, nhưng các môn đồ Trung Quán Phái không phủ nhận giá trị hữu dụng của nó. Họ nhìn nhận rằng ngôn ngữ là hữu ích và cần thiết trong đời sống hằng ngày; bởi vì nếu không có ngôn ngữ thì con người không thể nói hoặc viết. Theo Bồ Tát Long Thọ, cần phải dùng tới ngôn ngữ để thuyết giảng chân lý tối thượng. Nên coi ngôn ngữ như là “thê đế” cần thiết để đạt tới “chân đế” và Niết Bàn. Bồ Tát

Long Thọ phát biểu trong Trung Luận: “Không có thể đế thì không thể đạt tới chân đế. Nếu không đạt tới chân đế thì không thể chứng quả Niết Bàn.”

Chức năng của ngôn ngữ có thể ví như một cái bè. Một người muốn sang bên kia sông – là nơi an lạc và thanh tịnh – thì người đó đóng một chiếc bè. Nhờ đó người này sang được bờ sông bên kia một cách an toàn. Nhưng dù chiếc bè đã rất hữu ích đối với người vượt sang sông, họ sẽ phải từ bỏ chiếc bè ở bờ sông để tiếp tục đi. Vì vậy ngôn ngữ, kể cả chữ “Chánh Pháp,” giống như chiếc bè, cần phải từ bỏ khi đạt tới Niết Bàn.

Các đại sư Tam Luận Tông dùng ý niệm không bất cứ khi nào họ cần bác bỏ những ý niệm cực đoan. Chữ này có hàm ý ở nhiều trình độ khác nhau. Ở trình độ thứ nhất, không-tánh có nghĩa rằng những ý tưởng thông thường hằng ngày là ảo tưởng và không có thực. Cát Tàng dùng ý nghĩa này để phủ nhận “hữu.” Trên trình độ thứ nhì, không-tánh hàm ý rằng những quan điểm của người theo chủ thuyết hư vô lẫn những nhân quan thông thường về vũ trụ và thế gian đều không thể chấp nhận được, và rằng cần phải bác bỏ tất cả những đường lối suy nghĩ phân biệt hoặc nhị nguyên. Ở trình độ thứ ba, không-tánh cho thấy rằng cần phải từ bỏ những quan điểm nhất nguyên, cũng như nhị nguyên và đa nguyên về vũ trụ và thế gian. Khi tất cả những ý niệm và các loại chấp thủ khác đã hoàn toàn bị diệt trừ thì không-tánh có nghĩa là “hoàn toàn tự do,” không còn bám víu vào bất cứ thứ gì.

Vì vậy, chữ không chính nó không có ý nghĩa riêng biệt nào mà chỉ mang ý nghĩa tùy theo nội dung của câu văn. Nó chỉ có những hàm ý trong tiến trình tư duy. Khi đã đạt tới Niết Bàn, nó mất đi ý nghĩa và cần phải loại bỏ. Giống như phương thuốc chữa bệnh, không-tánh chỉ hữu ích đối với một người trong khi họ ốm đau, chứ chẳng phải khi lành mạnh. Như Đại Sư Cát Tàng nói:

Khởi thủy, chúng ta thuyết giảng về Vô để chống lại căn bệnh của [sự tin tưởng vào] Hữu. Khi căn bệnh của [sự tin tưởng vào] Hữu đã biến đi thì Phương Thuốc Không-Tánh thành vô dụng. Cho nên chúng ta biết rằng đạo của bậc thánh hiền chẳng bao giờ chủ trương Hữu hoặc Vô [Nhị Đế Nghĩa].

---o0o---

Quan Điểm Của Bồ Tát Long Thọ Về Tạo Hóa

Khi Long Thọ khảo sát những ý niệm về tánh, tướng và dụng trong Thập Nhị Môn Luận, ngài cũng bàn tới một số vấn đề quan trọng về tôn giáo và triết học – mà ngài không nói tới trong các sách khác. Một trong những vấn đề đó là câu hỏi về sự hiện hữu của trời (Thiên). Trong chương Đệ Thập Môn, Long Thọ chẳng những bác bỏ sự hiện hữu của Trời như là đấng tạo hóa của vũ trụ mà còn bác bỏ cả ý niệm về Trời như là đấng cứu thế của loài người. Những người tín ngưỡng vào một số tôn giáo thường nghĩ tới trời như là một đấng cứu rỗi và cho rằng thân phận, định mạng và hạnh phúc của chúng ta là do Trời nắm trong tay. Nếu chúng ta qui phục Ngài thì Trời sẽ ân xá tội lỗi và ban cho chúng ta hạnh phúc. Nếu không có ân sủng của Trời thì không thể thoát khổ. Long Thọ đã kích những quan niệm đó và biện luận rằng chúng ta có những “năng lực tự tạo” chẳng hạn như kiểm soát dục vọng và cách ăn ở của mình để tạo những điều thiện và tránh những điều ác. Nếu sự giải thoát chỉ nhờ cậy vào trời thì không còn “nguyên tắc của thế gian,” nghĩa là người làm điều thiện được tưởng thưởng, và người làm điều ác thì bị trừng phạt. Nếu vậy người ta không cần phải sống một cách có ý thức, vì những hành vi thiện sẽ có thể không được tưởng thưởng, trong khi kẻ làm điều ác có thể cứu rỗi. Đó là chuyện phi lý, sự giải thoát không thể tùy thuộc vào ân sủng của Trời. Nếu Trời là nguồn cứu rỗi duy nhất thì những nguyên tắc tôn giáo chẳng có ích gì. Nhưng chẳng phải như vậy; cho nên Trời không thể là nguồn cứu rỗi duy nhất.

Chữ “Môn” trong nhan đề có nghĩa là cái cổng hoặc cửa, là chôn để ra khỏi nơi nào đó và bước vào một nơi khác. Ở đây nó có nghĩa như là đường lối hoàn hảo để thoát ra khỏi những quan điểm cực đoan và đi vào chánh kiến.

---o0o---

CỬA THỨ NHẤT : QUÁN NHÂN DUYÊN

Bồ Tát Long Thọ nói: “Nay tôi sẽ được giải những giáo lý của Đại Thừa (Mahayanaa).

Hỏi (lời người đối thoại): Việc giải thích Đại Thừa thì có những lợi ích và ý nghĩa gì?

Đáp: Đại Thừa là kho tàng giáo pháp vô cùng sâu xa của ba đời mười phương chư Phật. Nó đã được thuyết giảng cho những người có công đức lớn và trí thông minh ưu việt. Nhưng chúng sanh ở thời mạt pháp phước đức chẳng được sâu dày và thiếu căn tánh sáng suốt. Tuy họ cố gắng tìm cầu học hỏi kinh điển, họ vẫn không thể hiểu thấu. Tôi thương cảm những

người này và muốn họ được khai ngộ. Hơn nữa, tôi cũng muốn hoằng dương và làm sáng tỏ đại pháp vô thượng của Như Lai. Vì vậy tôi sẽ lược giải những giáo nghĩa của Đại Thừa.

Hỏi: Giáo nghĩa của Đại Thừa thì vô lượng vô biên, không thể đếm hết. Nếu chỉ kể riêng những lời dạy của Đức Phật cũng không sao nói hết. Vậy thì làm sao ngài có thể giải nghĩa đầy đủ ?

Đáp: Chính vì vậy mà ngay từ đầu tôi đã nói rằng tôi sẽ chỉ lược giải mà thôi.

Hỏi: Tại sao lại gọi là Đại Thừa (Cỗ Xe Lớn)?

Đáp: Đại Thừa là cỗ xe ở bậc cao hơn trong hai cỗ xe (nhị thừa), vì thế được gọi là “Cỗ Xe Lớn.” Thừa (cỗ xe) này có thể đưa người ta đạt tới quả vị to lớn tốt cùng của chư Phật, cho nên được gọi là “Đại.” Đây là cỗ xe mà chư Phật và các bậc đại nhân sử dụng, nên được gọi là “lớn”. Nó có khả năng diệt trừ những đau khổ lớn của chúng sanh và đem lại những lợi ích lớn, vì vậy gọi là “lớn”. Nó là cỗ xe được sử dụng bởi các bậc đại sĩ như các vị Bồ Tát: Quan Thế Âm (Avalokitesvara), Đại Thế Chí (Mahàsthàmapràta), Văn Thù Sư Lợi (Mañjuśrī) và Di Lặc (Maitreya); nên được gọi là “lớn”. Cỗ xe này có thể bao trùm cùng tận tất cả pháp (gồm cả pháp tánh và pháp tướng), vì vậy được gọi là lớn. Và lại, trong Kinh Bát Nhã chính Đức Phật dạy rằng, ý nghĩa của Đại Thừa là vô lượng vô biên. Vì vậy nó được gọi là “lớn”.

Một trong những giáo nghĩa thâm sâu nhất của Đại Thừa được gọi là “không-tánh”. Nếu người nào có thể hiểu được ý nghĩa của không-tánh thì có thể hiểu được Đại Thừa và lãnh hội được sáu Ba La Mật (pàramitā) mà không gặp trở ngại nào. Vì vậy, tôi chỉ muốn giải thích về không-tánh. Để giải thích không-tánh và đi sâu vào ý nghĩa của nó đương nhiên cần phải dùng tới Thập Nhị Môn (Mười Hai Cửa).

Cửa thứ nhất liên quan tới nhân duyên, được gọi là Nhân Duyên Môn, đó là:

Các pháp (mọi hiện tượng, mọi sự vật) sanh ra từ những duyên khác nhau,
Vì vậy chúng không có tự tánh.
Nếu chúng không có tự tánh,
Thì làm sao có những pháp đó?

Các pháp (mọi sự vật) phát sanh do những duyên (điều kiện) khác nhau, và chúng gồm hai loại: loại thứ nhất là “nội” và loại thứ hai là “ngoại”. Tất cả các duyên cũng gồm hai loại, nội và ngoại. Các nhân duyên bên ngoài, chẳng hạn như đất sét, dụng cụ, và người thợ làm đồ gốm; những thứ đó cùng nhau sản xuất ra một cái bình. Một thí dụ khác: một tấm thảm được sản xuất từ những nhân duyên của sợi, khung cửi, và người thợ dệt. Tương tự như vậy, ngôi nhà được tạo thành là do sự kết hợp của các nhân duyên bên ngoài như sự chuẩn bị, chọn vị trí đất đai, lập nền móng, cột, gỗ, bùn, cỏ tranh, công nhân, v.v...Thí dụ khác là những thứ như sữa, hũ, và nhân lực, hợp lại để tạo thành phó-mát. Một thí dụ nữa là những thứ như hạt giống, đất, nước, ánh nắng mặt trời, gió, không khí, thời tiết và nhân lực hợp lại để cây có thể đâm chồi nảy mầm. Nên biết rằng tất cả các duyên ngoại tại của các pháp cũng giống như vậy.

Những thứ được gọi là nội nhân duyên (nhân duyên bên trong) gồm có vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử; mỗi thứ trước tiên phải có nhân rồi sau đó mới sanh ra.

Như vậy, cả nội pháp lẫn ngoại pháp đều do các nhân duyên khác nhau kết hợp lại mà sanh ra. Bởi vì chúng do nhân duyên khác nhau sanh ra, cho nên chúng không có tự-tánh.

Nếu các pháp không có tự-tánh thì chúng thì chúng không thể có tha-tánh, cũng không thể nào vừa có tự-tánh vừa có tha-tánh. Tại sao? Bởi vì cái gọi là tha-tánh cũng đương nhiên không có tự-tánh. Nếu chúng ta nói rằng cái gì đó sinh tồn là do tha-tánh, vậy thì một con bò sanh tồn là do tánh chất của con ngựa; một con ngựa sanh tồn là do tánh chất của con bò; một quả đào là hiện hữu là do tánh chất của một quả táo; một quả táo hiện hữu là do tánh chất của quả đào, v.v...Tất cả những điều đó không thể nào xảy ra. Người ta có thể nói rằng một vật hiện hữu chẳng phải do một “tha-tánh” nào đó mà là do một “tha” nào đó. Nhưng điều đó cũng không thể xảy ra. Tại sao? Nếu nói rằng một tấm chiếu hiện hữu do một số cỏ lát nào đó, vậy thì cỏ lát và chiếc chiếu là “nhất thể,” và, cỏ lát không thể được gọi là “tha.” Nếu ai nói rằng cỏ lát là “tha” đối với cái chiếu, thì người đó không thể nói rằng cái chiếu hiện hữu là vì cỏ lát. Và lại, ngay chính cái gọi là cỏ lát cũng đâu có tự-tánh. Tại sao? Vì cỏ lát cũng là do các nhân duyên khác nhau sanh ra. Một khi cỏ lát không có tự-tánh, người ta không thể nói rằng nhờ cỏ lát mà cái chiếu hiện hữu. Do đó, cỏ lát không thể là bản thể của cái chiếu. Cũng vì vậy, người ta không thể khẳng định sự sanh sản của chiếc bình, phó mát và những thứ khác thuộc ngoại nhân duyên.

Tương tự như vậy, người ta không thể xác định những gì do các nội nhân duyên sanh ra. Như được trình bày trong Bảy Mười Luận Tụng:

“Thập nhị nhân duyên thật sự là vô sanh. Nếu bảo rằng chúng hữu sanh thì chúng sanh ra ở nhất thời hay đa thời (nhất tâm hay đa tâm)?”

Những thứ gọi là nhập thị nhân duyên (12 nhân duyên) thật ra không có sanh khởi. Nhưng nếu có sanh khởi, thì sanh khởi đó xảy ra ở nhất thời hay đa thời? Nếu nó xảy ra cùng một lúc thì nhân và quả đã xảy ra cùng một lúc. Nhưng đó là điều vô lý? Tại sao? Bởi vì nhân phải đi trước quả. Nếu sự phát sanh xảy ra trong nhiều “tâm thời” thì mười hai nhân duyên đi trước phải tách riêng với nhau. Mỗi nhân duyên đi trước phải xảy ra ở trong tâm-thời nào đó và biến đi cùng với tâm-thời đó. Vậy thì đâu là nhân duyên của những nhân duyên theo sau nó? Khi một cái gì đó biến đi cùng với một tâm-thời nào đó thì có nghĩa là nó không hiện hữu, vậy thì sao nó có thể sanh ra các thứ khác? Nếu có mười hai nhân duyên thì hoặc là chúng xảy ra trong nhất thời hoặc là trong đa thời. Nhưng cả điều đó đều là vô lý.

[Chú giải: Ở đây Bồ Tát Long thọ muốn cho thấy rằng thập nhị nhân duyên chỉ là “không.” Ngài cũng biện luận rằng người ta không thể dùng tâm thức hoặc bất cứ yếu tố nội tại nào để giải thích thực tại của vũ trụ. Nhất tâm ở đây có nghĩa là nhân quả của nhất thời cộng sanh.]

Vì vậy, tất cả mọi nhân duyên đều là không. Vì nhân duyên đều là không, cho nên những sự vật (pháp) do nhân duyên sanh ra cũng đều là không. Vì vậy, người ta cần phải biết rằng tất cả “hữu vi pháp” (những pháp do nhân duyên sanh ra) đều là không. Nếu hữu vi pháp là không thì cái ngã nào có khác gì hơn? Người ta căn cứ vào các hữu vi pháp như “ngũ uẩn,” “thập nhị thập,” “thập bát giới” mà cho rằng có cái ngã. Chỉ khi nào có vật gì dẫn lửa thì mới xảy ra một đám cháy. Vậy thì khi các “uẩn,” các “nhập,” và các “giới” đều là không, thì chẳng có gì có thể gọi là cái ngã. Nếu không có vật gì có thể cháy thì không thể có đám cháy.

Trong kinh chép: “Đức Phật dạy các tỳ kheo rằng khi có cái ngã thì mới có những thứ thuộc về cái ngã. Nếu không có cái ngã thì không có những thứ thuộc về cái ngã.”

Vì vậy, khi các hữu vi pháp là không, chúng ta nên biết rằng vô vi pháp Niết Bàn cũng là không. Tại sao? Bởi vì sự diệt trừ ngũ uẩn mà không sanh ra một nhóm ngũ uẩn khác thì gọi là Niết Bàn. Nhưng ngũ uẩn chỉ là

không. Vậy thì phải diệt trừ cái gì để được gọi là Niết Bàn? Và, cái ngã cũng là không. Vậy thì ai có thể đạt tới Niết Bàn? Và lại, những vô sanh pháp được gọi là Niết Bàn; vậy nếu các hữu sanh pháp có thể thành lập, thì các vô sanh pháp cũng có thể thành lập. Như đã nói trong đoạn khảo sát về nhân duyên, hữu sanh pháp không thể được thành lập. Vậy hãy nhắc lại lần nữa rằng hữu sanh pháp không thể được thành lập. Bởi vì trong thế gian có các hữu sanh pháp, cho nên các pháp khác có thể được gọi là vô sanh. Nếu các hữu sanh pháp không thể được thành lập thì làm sao các vô sanh pháp có thể được thành lập?

Vì thế, tất cả các hữu sanh pháp, vô sanh pháp và cái ngã đều là không.

Chú thích:

-Hữu sanh pháp: Vật có sự sanh khởi

-Vô sanh pháp: vật không có sự sanh khởi

---o0o---

CỬA THỨ NHÌ : QUÁN HỮU QUẢ VÀ VÔ QUẢ

Nói thêm lần nữa rằng chư pháp là bất sanh. Tại sao?

Nếu một quả đã có thực,
không thể có sanh.
Nếu từ lúc đầu quả không thực
cũng không thể có sanh
Nếu vừa thực vừa không thực,
không thể có sanh.
Làm sao có thể sanh?

Nếu một quả đã có thực trong một nhân, sẽ không thể có sanh. Nếu ngay từ đầu quả không thực cũng sẽ không có sanh. Nếu một quả vừa thực vừa không thực, cũng sẽ không có sanh. Tại sao?

Nếu một quả đã là thực trong một nhân và lại trở thành một sản phẩm, thì sẽ tiếp nối vô cùng tận. Nếu một quả chưa được sanh ra mà đã trở thành một sản phẩm, thì vật đã được sanh ra rồi hẳn là phải có một sản phẩm nữa. Tại sao? Bởi vì khởi thủy chúng đã có sẵn trong một nhân. Ngay chính quả của cái đã sanh ra cũng lại sẽ có sản phẩm của nó, vì vậy sẽ vô cùng tận.

Nếu nói rằng cái đã được sanh ra rồi không bao giờ có thể lại được sanh ra có thể sẽ được sanh ra thì chẳng có nguyên tắc gì về sự sanh sản. Bởi vậy,

không thể có chuyện một quả đã có sẵn trong một nhân và trở thành một sản phẩm.

Nếu nói rằng một quả đã có sẵn trong một nhân, và cái chưa được sanh ra sẽ được sanh ra, nhưng sản phẩm đã được sanh ra rồi sẽ không được sanh ra lần nữa, thì đó là điều vô nghĩa. Vì cái chưa sanh và cái đã sanh đều là thực, [nên chúng có cùng tánh chất]. Không có lý do gì [khiến chúng có những chức năng khác nhau], khiến cái này được sanh ra mà cái kia không được sanh ra.

[Theo luận lý của bạn] nếu cái chưa được sanh ra là thực, thì cái đã được sanh ra là không thực. Tại sao? Vì cái đã được sanh và cái chưa được sanh là trái ngược nhau. Khi mà cái đã được sanh và cái chưa được sanh là trái ngược nhau thì sự sanh sản của chúng phải khác nhau.

Thực và không thực ra là trái ngược nhau. Giả thử cái được sanh ra là thực và cái chưa được sanh ra cũng là thực; nếu vậy chúng không khác nhau. Tại sao? Nếu cả hai đều là thực thì chúng khác nhau ở điều gì? Nhưng thực ra thì chẳng phải chúng không khác nhau. Vì vậy, nếu một nhân là thực trong một quả, vẫn không thể có sanh.

Bất cứ cái gì là thực thì đã được thực hiện, tại sao nó còn phải sanh ra lần nữa? Giống như cái gì đã làm thì không cần phải làm lần nữa, và cái gì đã đạt được thì không cần đạt được lần nữa. Vì vậy cái gì là thực không sanh ra lần nữa.

Nếu một quả là thực trong một nhân, thì người ta có thể nhận thấy quả trước khi nó sanh ra; nhưng sự thực thì

người ta không thể nhận thấy. Thí dụ, người ta không khận thấy cái bình trong đất sét, hoặc chiếc chiếu trong mớ cỏ. Vì vậy, nếu một nhân là thực trong một quả, không có sự sanh.

Hỏi: Tuy một Quả có trước, nhưng vì nó chưa biến đổi nên không nhận thấy.

Đáp: Nếu cái bình chưa được sanh ra, hình thể của nó chưa biến đổi cho nên không thể nhận thấy nó; vậy nhờ tướng gì để chúng ta biết và nói rằng cái bình có trước trong đất sét? Có phải nhờ tướng bình, hay tướng bò, hay tướng ngựa mà chúng ta biết có cái bình chăng? Nếu đất sét không chứa

đựng tướng của cái bình, tướng của con bò hoặc con ngựa, thì chẳng phải cái bình không hiện hữu hay sao? Vì vậy, không thể nói rằng một quả có trước trong một nhân và sẽ được sanh ra.

Một vật đã biến đổi thì được gọi là một quả, và do đó phải có sự biến đổi xảy ra từ trước trong nhân. Tại sao? Vì bạn nói rằng một quả có trước trong một nhân. Nếu những vật như cái bình đã trải qua biến đổi và có trước [trong nhân của chúng], thì người ta phải có thể nhận thấy chúng. Nhưng thực sự thì không thể nhận thấy chúng. Bởi vậy, không thể nói rằng vì quả không trải qua biến đổi cho nên không thể nhận thấy nó.

Nếu cái không trải qua biến đổi không được gọi là một quả, thì rốt cuộc không thể nào đạt được quả. Tại sao? Vì sự biến đổi không xảy ra trước sự sanh và cũng không xảy ra sau sự sanh. Bởi vậy, những quả như vái bình rốt cuộc không thể nào có được.

Nếu cái đã biến đổi được gọi là một quả thì một quả không ở trong một nhân. Do đó bạn không biết chắc một quả đã có trước trong một nhân hay không có trong một nhân.

Hỏi: Sự biến đổi có trước nhưng không thể trông thấy. Một vật có thể thực sự hiện hữu, tuy rằng người ta không nhận thấy sự hiện hữu của nó. Thí dụ, không thể nhận ra một vật vì (1) nó quá gần, hoặc vì (2) nó quá xa; người ta không thể nhận ra một vật khi (3) có khuyết tật giác quan; hoặc người ta không nhận ra một vật vì (4) không để ý tới nó. Người ta không thể nhận ra một vật vì (5) có những chướng ngại hoặc vì (6) sự giống nhau. Người ta không thể nhận ra một vật vì (7) nó bị vật khác lấn át. Một vật (8) quá nhỏ thì không thể nhận ra. Thuốc trong mắt là một thí dụ rằng khi một vật quá gần thì không nhận ra nó. Một con chim bay quá cao và biến đi trong bầu trời là một thí dụ rằng không thể nhận ra một vật ở quá xa. Một số thí dụ cho thấy người ta không thể nhận biết một vật khi có khuyết tật giác quan: Một người mù không thể trông thấy màu sắc; một người điếc không thể nghe; cái mũi bị nghẹt không thể ngửi thấy mùi; cái miệng của một người bệnh không thể biết vị của thức ăn; một thân thể tê liệt không có cảm giác; một tâm trí điên loạn không thể nhận biết thực tại. Một thí dụ rằng chúng ta không nhận ra một vật khi không chú ý tới nó: khi chúng ta chú tâm vào những màu sắc hay những vật nào đó thì chúng ta không nghe một tiếng nói nhỏ. Những thí dụ cho thấy chúng ta không nhận biết một vật vì có những chướng ngại: mặt đất cản trở tầm mắt khiến chúng ta không trông thấy nước lụt tràn dâng, và một bức tường cản trở khiến chúng ta không trông thấy

những vật ở bên trong. Một thí dụ rằng chúng ta không nhận ra một vật vì sự giống nhau: một cái chấm màu đen trên nền màu đen. Một thí dụ cho thấy chúng ta không nhận ra một vật khi nó bị vật khác lấn át: chúng ta không nhận ra tiếng nói nhỏ khi đang có những tiếng chuông, tiếng trống. Một thí dụ rằng những vật quá nhỏ thì không nhận ra: chúng ta không trông thấy những hạt bụi cực nhỏ. Do đó, dù các vật hiện hữu nhưng người ta không nhận ra chúng vì tám nhân duyên nói trên. Ngài không đúng khi nói rằng vì không thể thấy cái bình trong nhân của nó, cho nên nhân không thể hàm chứa sự biến đổi. Tại sao? Một vật có thể hiện hữu nhưng người ta không nhận thấy nó vì tám nhân duyên nói trên.

Đáp: Sự kiện rằng chúng ta không thể nhận ra những biến đổi và những quả như cái bình chẳng phải vì tám nhân duyên nói trên. Tại sao? Những biến đổi và những quả quá gần sẽ có thể nhận ra nếu chúng đừng quá gần; và những gì ở quá xa sẽ có thể nhận ra nếu chúng ở gần hơn. Tuy những khả năng cơ thể của chúng ta không đủ tốt để nhận ra chúng, nhưng nếu các khả năng đó thanh tịnh và tốt thì có thể nhận ra chúng. Tuy tâm trí tản mạn nên không nhận ra chúng, nhưng có thể nhận ra nếu chúng ta chú tâm. Những chướng ngại vật có thể ngăn cản chúng ta trông thấy vật nào đó, nhưng chúng ta có thể nhận ra những biến đổi và quả khi không có chướng ngại vật. Khi các đối tượng giống nhau nên chúng ta không trông thấy, nhưng khi chúng không giống nhau thì chúng ta có thể thấy. Khi các đối tượng bị lấn át nên chúng ta không nhận thấy, nhưng khi chúng không bị lấn át thì chúng ta có thể nhận thấy. Một vật có thể quá nhỏ nên không trông thấy, nhưng cái bình và những quả khác thì đủ lớn và có thể trông thấy.

Nếu một cái bình quá nhỏ nên không trông thấy ở trong nhân, thì cũng không thể trông thấy sau khi nó sanh ra. Tại sao? Vì cái đã sanh ra và cái chưa sanh ra có cùng đặc tính nhỏ bé, nếu cả hai đều là thực.

Hỏi: Một vật là nhỏ khi chưa sanh ra, nhưng nó trở thành lớn sau khi sanh. Vì vậy, cái đã sanh có thể nhận ra, trong khi cái chưa sanh không thể nhận ra.

Đáp: Nếu như vậy thì nhân không bao gồm quả vì không có cái lớn ở trong nhân.

Không có cái gì lớn trong nhân trước sự sanh sản. Nếu có cái gì lớn trong nhân thì bạn không nên nói rằng quả quá nhỏ nên không trông thấy. Nay quả là lớn, nhưng bạn bảo là quá nhỏ nên không thấy; nếu vậy cái gì lớn

không thể được gọi là một quả. Vậy thì rốt cuộc người ta không thể đạt được quả. Nhưng thực ra người ta có thể đạt được quả. Vậy bạn nhìn nhận rằng chẳng phải vì nó quá nhỏ nên không trông thấy. Do đó, không thể nói rằng nhân bao gồm quả và rằng vì tám nhân duyên nên không trông thấy quả.

Nếu một nhân bao gồm một quả và rồi sanh ra quả, thì cả nhân và quả đều mất đi những tướng của chúng. Tại sao? Vì giống như một cái mền trong những sợi dệt hoặc một trái cây trong cái bát. Trong những trường hợp này, cái gọi là nhân chỉ là nơi chốn và không thể gọi là nhân. Tại sao? Vì sợi dệt và cái bát chẳng phải là nhân của cái mền và trái cây. Khi một nhân bị hủy diệt thì quả cũng bị hủy diệt. Một vật như sợi dệt chẳng phải là nhân của cái mền. Nhưng nếu không có nhân thì sẽ không có quả. Tại sao? Vì nhờ có nhân duyên nên quả mới thành. Nếu nhân không thể thành thì làm sao quả có thể thành?

Nếu không có sự tạo thành thì không thứ gì có thể được gọi là một quả. Các nhân như những sợi dệt không thể sanh ra các thứ quả như những cái mền. Tại sao? Những sợi dệt không sanh ra cái mền vì chúng chỉ cung cấp một nơi chốn không có quả. Cho nên không có nhân và cũng không có quả. Nếu không có nhân không có quả, người ta không nên tìm xem nhân bao gồm quả hay không bao gồm quả.

Giả thử một nhân bao gồm quả và người ta không nhận ra quả. Nhưng các tướng của quả thì phải có thể nhận ra. Thí dụ, chúng ta ngửi thấy mùi thơm và biết rằng có những bông hoa; chúng ta nghe thấy tiếng chim hót và biết rằng có một con chim; chúng ta nghe thấy tiếng cười và biết rằng có một con người; chúng ta trông thấy khói và biết rằng có lửa; chúng ta trông thấy con hạc và biết rằng có hồ nước ở gần. Vì vậy, nếu một nhân bao gồm một quả thì phải có những dấu hiệu. Nay, không có vật thể và cũng không có những tướng một quả; cho nên chúng ta biết rằng nhân không bao gồm quả ở trong nó.

Nếu trong nhân bao gồm quả và rồi sanh ra quả thì người ta không nên nói rằng những sợi dệt gây ra cái mền hoặc mớ cỏ lát gây ra cái chiếu. Nếu nhân không bao gồm quả thì chẳng có cái gì có thể sanh ra quả. Thí dụ, nếu có cái mền không làm bằng sợi dệt, nó có thể được làm bằng cỏ hay không? Nếu nó không làm bằng sợi hay cỏ thì chúng ta có nên nói rằng nó không sanh ra chẳng? Nếu nó không sanh ra, chúng ta có thể gọi nó là quả. Nếu

không có quả thì không có nhân, như đã nói trước đây. Vì vậy, chẳng phải là nhân đã bao gồm quả ở trong nó và rồi sanh ra quả.

Nếu một quả không phải do bất cứ thứ gì tạo nên thì nó phải là thường hằng như Niết Bàn. Nếu quả là thường hằng thì tất cả hữu vi pháp đều là thường hằng. Tại sao? Vì tất cả hữu vi pháp đều là quả. Nếu chư pháp đều là thường hằng thì chẳng có vô thường. Nhưng nếu không có vô thường thì cũng không có thường hằng. Tại sao? Vì có thường hằng nên mới có vô thường, và có vô thường nên mới có thường hằng. Nếu vậy, chẳng có thường hằng mà cũng chẳng có vô thường. Nhưng đó là điều bất khả. Vì vậy, người ta không nên nói rằng nhân đã bao gồm quả ở trong nó rồi sanh ra quả.

Nếu nhân đã bao gồm quả ở trong nó rồi sanh ra quả, thì quả sẽ sanh ra quả khác. Thí dụ, một cái chiếu khiến có người ngồi lên nó, một cái màn tạo ra sự che phủ, và một cái xe tạo ra sự vận tải. Nhưng thực ra những quả này chẳng phải được gây ra như vậy. Cho nên, người ta không nên nói rằng nhân đã bao gồm quả ở trong nó và sanh ra quả.

Một người nào đó có thể lý luận rằng đất có mùi thơm, nhưng nếu không có mưa thì mùi thơm đó không toát ra. Một quả chỉ giống như sau: Nó sẽ không sanh ra nếu không có sự phối hợp của các nhân duyên. Nhưng không phải vậy. Tại sao? Như bạn nói, một cái gì đó chỉ được gọi là quả sau khi nó đã được tạo ra, vậy thì những vật như cái bình không phải là quả. Tại sao? Bởi vì vật gì được tạo ra là do tạo ra. Nhưng theo lý luận của bạn những vật như cái bình đã có thật và không phải là những thứ đã được tạo ra. Vì vậy, nếu quả là cái gì đã được tạo ra thì không thể nói rằng nhân đã bao gồm quả ở bên trong và sản xuất ra quả.

Thứ nhân soi sáng có thể soi sáng như không thể sanh sản ra những vật gì. Thí dụ, khi một ngọn đèn được thắp để soi sáng chiếc bình trong bóng tối thì nó cũng soi sáng cả cái giường và những vật khác trong phòng ngủ. Những nhân duyên phối hợp để làm ra một cái bình không thể sản xuất một cái giường và những đồ vật khác. Vì vậy, người ta nên hiểu rằng một nhân không bao gồm một quả ở bên trong.

Nếu một quả đã thực sự có sẵn trong một nhân rồi được sản xuất ra thì người ta không thể phân biệt giữa cái đã được tạo ra và cái chưa được tạo ra. Nhưng bạn đã phân biệt như vậy. Cho nên, chẳng phải một nhân đã có sẵn một quả và sản xuất ra nó.

Bây giờ giả thử một quả không có sẵn một nhân ở trong nó nhưng nó sản xuất ra quả. Điều này không thể được. Tại sao? Nếu cái gì đó có thể sanh ra từ hư không, thì người ta có thể mọc thêm cái đầu thứ nhì và cái tay thứ ba. Tại sao? Bởi vì một cái gì đó có thể sanh ra từ hư không.

Hỏi: Những vật như cái bình có nhân duyên cho nên chúng có thể sanh ra. Nhưng cái đầu thứ nhì và cái tay thứ ba không có nhân duyên, vì vậy, làm sao chúng có thể sanh ra được? Cho nên điều ngài vừa nói là không đúng.

Đáp: Một cái đầu thứ nhì, một cái tay thứ ba, một cái bình và những quả khác đều không có trong nhân của chúng. Thí dụ, không phải có cái bình trong đất sét và không có cái bình trong tảng đá. Vậy tại sao chúng ta coi đất sét là nhân của cái bình mà không coi tảng đá là nhân của nó? Tại sao chúng ta gọi sữa là nhân của phó mát, và gọi sợi dệt là nhân của tấm thảm mà không gọi cỏ lát là nhân của nó.

Nếu một nhân không có một quả ở trong nó nhưng nó sanh ra quả thì bất cứ cái gì cũng có thể sanh ra bất cứ cái gì khác. Nếu vậy một ngón tay có thể sanh ra xe, ngựa, thực phẩm và những thứ khác. Tương tự như vậy, sợi dệt chẳng những có thể sản xuất ra tấm thảm mà còn sản xuất ra xe, ngựa và thực phẩm. Tại sao? Nếu vật nào đó có thể sanh ra từ hư không thì tại sao sợi dệt lại không thể sản xuất ra xe, ngựa, thực phẩm, mà chỉ có thể sản xuất ra tấm thảm – vì tất cả những thứ đó đều không có thực trong nhân?

Nếu nhân không có quả ở trong mà sanh ra quả thì nhân chẳng cần có năng lực đặc biệt nào đó để sản xuất ra quả đặc biệt nào đó. Thông thường, nếu chúng ta muốn có dầu, chúng ta lấy ra từ mè, chứ chẳng phải từ cát. Nhưng nếu chúng không có liên hệ gì với nhau, tại sao chúng ta lấy dầu từ mè chứ không phải từ cát?

Có lẽ bạn nói rằng chúng ta từng trông thấy mè sản xuất ra dầu, nhưng chúng ta không bao giờ trông thấy cát sản xuất ra dầu. Vì vậy chúng ta kiếm dầu từ mè chứ không phải từ cát. Nói vậy là không hợp lý. Tại sao? Nếu cái gọi là “sanh tướng” (dấu hiệu của sự sanh sản), thì người ta có thể nói rằng vì chúng ta từng nhìn thấy mè sản xuất dầu nhưng không bao giờ trông thấy cát sản xuất dầu, nên chúng ta tìm dầu mè mà không tìm từ cát. Tuy nhiên, không có “sanh tướng,” cho nên người ta không thể nói rằng vì chúng ta đã trông thấy mè sản xuất dầu, nên chúng ta tìm dầu từ mè mà không tìm từ cát.

Nay tôi không những bác bỏ một thí dụ của sự sanh sản từ nhân mà còn bác bỏ tất cả những nhân và quả. Nếu nói rằng một nhân đã có sẵn một quả ở

trong nó và sanh ra quả, rằng một nhân không có sẵn một quả và sanh ra quả, rằng một nhân vừa có sẵn vừa không có sẵn quả và sanh ra quả, thì những lập luận đó không đứng vững. Thí dụ của bạn nói rằngt bạn đã trông thấy mè sản xuất dầu [cho nên tìm dầu từ mè] là căn cứ vào ý niệm sanh sản từ nhân, nhưng ý niệm đó không đứng vững.

Nếu quả không có nhân ở trong nó mà lại sanh ra quả, thì đặc tính của nhân không thể có. Tại sao? Nếu một nhân không có cái gì [ở trong nó] thì làm sao nó có thể sanh sản ra cái gì? Làm sao nó có thể sanh sản hoặc đạt được cái gì? Nếu không có sự chế tạo hoặc sanh sản thì làm sao nó có thể được gọi là nhân? Vì vậy một tác nhân không thể tạo cái gì, và cái được tạo ra cũng không thể tạo cái gì khác.

Nếu nhân đã có quả ở trong nó thì không có sự khác biệt giữa sự tạo tác, tác nhân, và vật được tạo ra. Bởi vì nếu quả đã có thật rồi thì tại sao nó lại còn được tạo ra lần nữa? Bởi vậy, bạn có thể nói rằng vì sự tạo tác, tác nhân, vật được tạo ra, và các nhân khác không thể thiết lập, cho nên tôi phải chấp nhận lập luận rằng một nhân không bao gồm một quả ở trong nó. Tuy nhiên điều đó không nhất thiết là đúng. Tại sao? Nếu người ta chấp nhận sự khác biệt giữa sự tạo tác và tác nhân, và sự sanh sản từ nhân, thì họ phải chấp nhận lời biện luận của bạn. Nhưng tôi khẳng định rằng sự tạo tác, tác nhân, và nhân quả đều là không. Hơn nữa, việc bác bỏ sự tạo tác, tác nhân và nhân quả của bạn phù hợp với lập trường của tôi và không chống lại tôi. Vì vậy tôi vẫn cho rằng lập luận “một nhân không bao gồm một quả rồi sản xuất ra quả” là không đứng vững. Nếu người nào chấp nhận rằng một nhân bao gồm một quả, thì bạn bác bỏ ý niệm đó. Nhưng tôi không nói rằng một nhân đã bao gồm sẵn một quả ở trong nó; vì vậy tôi không cần phải chấp nhận sự phản bác của bạn, và tôi cũng không cần phải chấp nhận luận điểm rằng một nhân không bao gồm một quả ở trong nó.

Lập luận “một nhân vừa bao gồm vừa không bao gồm một quả nhưng sanh ra quả” cũng không đứng vững. Tại sao? Vì “bao gồm” và “không bao gồm” là trái ngược nhau trong bản chất. Làm sao những thứ trái ngược nhau trong bản chất lại có thể ở cùng nhau? Giống như ánh sáng và bóng tối, đau khổ và sung sướng, đi và ở, trói buộc và cởi mở, không thể ở cùng nhau; vì vậy một nhân vừa bao gồm vừa không bao gồm một quả thì không thể sanh sản. Và lại, lập luận “một nhân vừa bao gồm vừa không bao gồm một quả” đã bị bác bỏ ở phần trên khi chúng ta xét những trường hợp bao gồm và không bao gồm.

Vì vậy, nếu một nhân không bao gồm một quả ở trong nó, thì không có sự sanh sản. Nếu một nhân bao gồm một quả ở trong nó thì cũng không có sự sanh sản. Và nếu một nhân vừa bao gồm vừa không bao gồm một quả thì cũng không có sự sanh sản. Không thể biện luận xa hơn nữa, chúng ta đã khảo sát tất cả những phương diện và không thể tìm thấy sự sanh sản. Vậy thì rốt cuộc quả chẳng phải được sanh sản ra.

Khi mà rốt cuộc không có sự sanh sản ra quả thì tất cả những sự vật được tạo ra (hữu vi pháp) đều là không. Tại sao? Vì tất cả mọi sự vật được tạo ra đều là nhân và quả.

Khi mà những vật được tạo ra đều là không thì những thứ không được tạo ra (vô vi pháp) cũng là không.

Khi mà cả hữu vi pháp lẫn vô vi pháp đều là không thì cái “ngã” chẳng là không hay sao?

---o0o---

CỬA THỨ BA : QUÁN DUYÊN

Duyên của chư pháp không thể thành. Tại sao?

Nói tóm tắt,
Duyên không chứa đựng quả.
Nếu trong duyên không có quả,
thì làm sao có thể nói rằng quả sanh ra từ duyên?

Những quả như cái bình không ở trong duyên nào và cũng không ở trong sự kết hợp nào [của duyên]. Nếu chúng ta không ở trong hai thứ đó thì làm sao có thể nói rằng chúng do duyên mà sanh ra?

Hỏi: Những duyên đó là gì?

Đáp:
Bốn duyên sanh ra chư pháp,
không có duyên thứ năm nào cả.
Bốn duyên đó là: nhân-duyên,
thứ đệ duyên,
duyên của nhân duyên,
và tăng thượng duyên.

Bốn duyên đó là: nhân-duyên, thứ đệ duyên, duyên của duyên, và tăng thượng duyên. “Nhân duyên” được gọi như vậy là vì nó sanh ra quả, như những gì đã được sanh ra, những gì đang được sanh ra và những gì sẽ được sanh ra. “Thứ đệ duyên” được gọi như vậy là vì nó khiến cho những biến cố liên tiếp xảy ra. “Duyên của duyên” được gọi là như vậy là vì nó cung cấp điều kiện chủ quan, như thân nghiệp, khẩu nghiệp và trạng thái của tâm. “Tăng thượng duyên” là nhân duyên nhờ đó mà các pháp khác đạt tới tột đỉnh.

Bốn duyên này cho thấy rằng một quả không bao gồm một nhân. Nếu có một quả trong một nhân thì quả hiện hữu ngay cả khi không có duyên. Nhưng thực ra nếu không có duyên thì không có quả. Nếu như quả có trong duyên thì quả có thể sanh ra mà không cần nhân. Nhưng thực ra không có quả nào mà không có nhân. Người ta có thể cho rằng có quả ở trong cả duyên và nhân. Nhưng sau khi phân tách một cách hữu lý, điều đó không thể chứng minh. Cho nên cả hai trường hợp đều không đúng. Vì vậy, quả không có ở trong mỗi duyên cũng không có ở trong sự kết hợp của các duyên. Làm sao có thể xác quyết rằng quả sanh ra từ duyên?

Nếu quả không hiện hữu trong duyên mà quả lại sanh ra duyên, Vậy nó có thể sanh từ phi-duyên hay không?

Nếu nói rằng quả không hiện hữu trong duyên nhưng do duyên sanh ra, vậy thì tại sao nó không sanh ra từ phi-duyên? Bởi vì nó không hiện hữu trong cả hai thứ đó; vì vậy, không có thứ nhân-duyên nào có thể sanh ra quả.

Vì quả không sanh ra cho nên duyên cũng không sanh ra. Tại sao? Vì duyên có trước quả. Vì duyên và quả không hiện hữu cho nên tất cả hữu vi pháp (những vật được tạo ra) đều là không. Vì vi hữu vi pháp là không cho nên vô vi pháp cũng là không. Khi mà cả hữu vi pháp lẫn vô vi pháp đều là không thì cái “ngã” chẳng là không hay sao?

---o0o---

CỬA THỨ TƯ : QUÁN TƯỞNG

Các pháp đều là không. Tại sao?

Cả hữu vi pháp lẫn vô vi pháp
đều không có tướng (đặc tánh) gì.

Vì chúng không có tướng
nên chúng đều là không.

Hữu vi pháp không được hình thành bởi các tướng.

Hỏi: Cái gì là hữu vi tướng (những đặc tính được tạo ra)?

Đáp: Mọi vật đều có hữu vi tướng nào đó. Thí dụ như cái sừng của một con bò thì nhọn và ở cuối cái đuôi của nó có cụm lông; đó là tướng của một con bò. Đáy của cái bình thì bằng phẳng, bụng nó lớn, cổ nó nhỏ, miệng nó tròn; những điểm đó là tướng của cái bình. Bánh xe, trục xe, càng xe, v.v... là những tướng của một cỗ xe. Một con người có đầu, mắt, thân, xương sống, vai, chân, tay, v.v... là những tướng của họ. Bây giờ hỏi rằng “sinh, trú, diệt” là ba tướng của các hữu vi pháp, vậy chúng là hữu vi hay vô vi?

Hỏi: Có điều gì sai nếu nói rằng tướng là những hữu vi pháp?

Đáp: Nếu sinh là một hữu vi pháp, nó phải có ba tướng.

Nếu sinh là một vô vi pháp, thì làm sao có thể gọi nó là một hữu vi tướng?

Nếu sinh là một hữu vi pháp, nó phải có ba tướng (sinh, trú, diệt), và mỗi thứ trong ba tướng này lại có ba tướng khác, tiếp tục cho tới vô cùng. Điều này cũng được áp dụng cho trú và diệt. Nếu sinh là vô vi pháp, làm sao cái vô vi có thể là tướng của một hữu vi pháp? Ai có thể biết được sinh mà không có sinh trú diệt? Sinh, trú, diệt là những thứ được phân biệt và đều có sinh. Nhưng các vô vi pháp không thể phân biệt thành sinh, trú và diệt, cho nên không thể có sinh. Điều này cũng áp dụng cho trú và diệt.

Sinh, trú, và diệt là không. Vì vậy hữu vi pháp là không. Khi mà hữu vi pháp là không thì vô vi pháp cũng là không, bởi vì có hữu vi nên mới có vô vi. Vì hữu vi pháp và vô vi pháp đều là không cho nên tất cả chư pháp đều là không.

Hỏi: Ngài nói rằng mỗi thứ trong ba tướng lại có ba tướng khác, cho nên cứ tiếp tục tới vô cùng. Vì vậy, sinh không thể là một hữu vi pháp. Nhưng người ta nói:

Sinh của sinh là từ bản sinh (sự sinh đầu tiên)

Và bản sinh được sinh ra từ cái đã sinh của cái đã sinh

(Sanh sanh chi sở sanh/Sanh ư bỉ bản sanh/Bản sanh chi sở sanh/Hoàn sanh)

ư sanh sanh)

Khi một vật (pháp) sanh ra thì có bảy hiện tượng: (1) pháp, (2) sanh, (3) trú, (4) diệt, (5) sanh của sanh, (6) trú của trú, (7) diệt của diệt. Trong số bảy hiện tượng này, bản sanh (sự sanh đầu tiên) có thể sanh ra hiện tượng khác ngoài chính nó. Và sanh của sanh có thể sanh ra bản sanh. Rồi bản sanh lại sanh ra của sanh. Vì vậy, tuy rằng ba tướng này là hữu vi nhưng chúng không phải vô cùng tận. Trú và diệt cũng giống như vậy.

Đáp: Nếu bảo rằng sanh của sanh sanh ra bản sanh, thì làm sao sanh của sanh có thể sanh ra bản sanh nếu chính nó do bản sanh sanh ra?

Nếu nói rằng sanh của sanh có thể sanh ra bản sanh thì làm sao sanh của sanh có thể sanh ra bản sanh khi bản sanh không sanh ra sanh của sanh?

Nếu bảo rằng bản sanh,
sanh ra sanh của sanh,
thì làm sao bản sanh
có thể sanh ra sanh của sanh
nếu chính nó sanh ra bởi sanh của sanh?

Nếu bảo rằng bản sanh có thể sanh ra sanh của sanh, và rằng sanh của sanh (là thứ đã được sanh ra) có thể sanh ra bản sanh, thì không thể đúng. Tại sao? Sanh của sanh sanh ra bản sanh cho nên được gọi là sanh của sanh; nhưng bản sanh chưa được sanh ra, vậy thì làm sao nó có thể sanh ra sanh của sanh?

Bảo rằng trong khi sanh của sanh đang được sanh ra nó có thể sanh ra bản sanh thì cũng không thể đúng. Tại sao?

Khi sanh của sanh đang được sanh
nó có thể sanh ra bản sanh
làm sao nó có thể sanh ra bản sanh
nếu chính nó chưa được sanh ra?

Khi sanh của sanh đang được sanh ra, nó có thể sanh ra bản sanh. Nhưng chính sanh của sanh chưa được sanh ra thì nó không thể sanh ra bản sanh (nguồn gốc căn bản để sản sanh).

Nói rằng khi sanh của sanh đang được sanh ra nó có thể sanh ra chính nó và cũng sanh những thứ khác, cũng giống như khi ngọn đèn chiếu sáng thì nó có thể soi sáng chính nó và những thứ khác, là không thể đúng. Tại sao?

Trong đèn tự nó không có bóng tối
nơi chôn tự nó cũng không có bóng tối.
Sự diệt trừ bóng tối gọi là soi sáng.
Vậy đèn có thể soi sáng cái gì?

Thân đèn tự nó không có bóng tối. Nơi chôn được soi sáng tự nó cũng không có bóng tối. Nếu không có bóng tối trong đèn và không có bóng tối ở nơi chôn thì làm sao người ta có thể nói rằng đèn soi sáng chính nó và những thứ khác? Sự diệt trừ bóng tối gọi là soi sáng. Nhưng đèn không diệt bóng tối của chính nó hoặc bóng tối của những thứ khác. Vì vậy câu nói của bạn rằng “giống như ngọn đèn soi sáng chính nó và những thứ khác, sự sanh tự sanh ra chính nó và những thứ khác” là không hợp lý.

Hỏi: Khi đèn được thắp sáng nó có thể diệt bóng tối. Cho nên, không có sự tối trong đèn hoặc nơi chôn.

Đáp:
Làm sao có thể diệt trừ bóng tối
bằng cách thắp sáng ngọn đèn,
khi đèn được thắp sáng,
nó không tiếp xúc với bóng tối?

Nếu đèn không thể tiếp xúc với bóng tối khi nó được thắp sáng, và nếu nó không tiếp xúc với bóng tối thì người ta không nên nói rằng diệt trừ bóng tối.

Nếu đèn có thể diệt trừ bóng tối
trong khi không tiếp xúc với bóng tối,
thì đèn ở tại nơi này
phải có thể diệt trừ tất cả bóng tối.

Nếu nói rằng dù đèn không tiếp xúc với bóng tối nhưng năng lực của nó có thể diệt bóng tối thì đèn ở chỗ này sẽ có thể diệt tất cả bóng tối trên thế gian. Bởi vì tất cả bóng tối không tiếp xúc với đèn. Nhưng thật ra nếu bạn thắp đèn ở chỗ này thì nó không thể diệt trừ tất cả bóng tối trên thế gian. Do đó, lập luận của bạn rằng “tuy đèn không tiếp xúc với bóng tối nhưng nó có thể diệt trừ bóng tối” là không hợp lý.

Nếu đèn soi sáng chính nó
và những thứ khác

thì bóng tối cũng sẽ che phủ chính nó
và những thứ khác.

Nếu bạn nói rằng đèn soi sáng cả chính nó cùng những thứ khác, thì bóng tối, là thứ trái ngược với ánh sáng của đèn, cũng có thể che phủ cả chính nó cùng những thứ khác. Nếu bóng tối, là thứ trái ngược với ánh sáng, không thể che phủ chính nó và những thứ khác, thì không thể nói rằng ánh sáng có thể soi sáng chính nó và những thứ khác. Do đó, thí dụ của bạn là không đúng. Nên nói rằng:

Nếu sanh chưa được sanh ra,
thì làm sao nó có thể sanh ra chính nó?
Nếu nó đã được sanh ra và rồi lại sanh ra chính nó,
thì tại sao nó cần được sanh ra?

Khi sự sanh này sắp sanh nó không giống như cái đã được sanh cũng chẳng giống như cái chưa sanh ra, rồi nó sanh. Nếu nó giống như cái chưa sanh được sanh ra và rồi nó sanh, thì làm sao nó có thể tự sanh ra chính nó, bởi vì cái chưa được sanh là chưa hiện hữu? Nếu nói rằng nó giống như đã được sanh ra và rồi sanh ra chính nó, thì tại sao nó cần sanh? Trong nó không còn sanh, trong cái đã được tạo ra không còn hành động tạo tác. Do đó, sự sanh không sanh ra ngay cả chính nó, thì làm sao nó có thể sanh ra những thứ khác? Bạn sai khi nói rằng sự sanh ra chính nó và những thứ khác. Trường hợp của trú và diệt cũng giống như vậy.

Do đó, lập luận rằng sanh, trú, và diệt là những hữu vi tướng là không đúng. Khi mà lập luận rằng sanh, trú, và diệt là những vô vi tướng là sai thì các hữu vi pháp là không.

Các hữu vi pháp là không, do đó các vô vi pháp cũng là không. Tại sao? Sự hủy diệt của những hữu vi pháp gọi là vô vi Niết Bàn. Do đó Niết Bàn là không.

Vô sanh, vô trú và vô diệt được coi là những tướng của các vô vi pháp. Nhưng không có sự vật gì hiện hữu mà không có sanh, trú, và diệt. Cái vô hiện hữu thì không thể là tướng của bất cứ cái gì.

Người ta có thể nói rằng “vô tướng” là tướng của Niết Bàn, nhưng lập luận này không đứng vững. Nếu “vô tướng” là tướng của Niết Bàn thì chúng ta nhờ vào tướng gì để biết nó là “vô tướng”? Nếu chúng ta biết “vô tướng” nhờ một tướng nào đó thì tại sao lại gọi nó là “vô tướng”? Nếu chúng ta biết “vô tướng” nhờ vô tướng, thì điều đó không thể là biết, vì vô tướng không hiện hữu.

Người ta có thể nói nó giống như y phục, đều có tướng, nhưng duy có một y phục vô tướng, vì nó lấy chính “vô tướng” làm tướng. Nếu có người bảo rằng hãy đem ra cái áo không có tướng, thì chúng ta biết rằng điều đó có thể làm được. Tương tự như vậy, sanh, trú và diệt là những tướng của các hữu vi pháp. Bất cứ khi nào có vô sanh, vô trú và vô diệt, thì chúng ta có thể biết chúng là những tướng của các vô vi pháp. Do đó, một trạng thái thiếu vắng các tướng tức là Niết Bàn. Nhưng lập luận này không đứng vững. Tại sao? Những nhân duyên như sanh, trú và diệt là không? Các hữu vi tướng không thể thành. Làm sao người ta có thể nhận biết các vô vi pháp? Bạn nhờ những tướng xác đáng nào của các hữu vi pháp để biết rằng “sự thiếu vắng những tướng đó cho thấy sự hiện hữu của những vô vi pháp”? Lập luận của bạn rằng “cái áo không có tướng trong số các y phục là một thí dụ của vô tướng của Niết Bàn” là không hợp lý. Vấn đề liên quan tới thí dụ về y phục này sẽ được thảo luận chi tiết trong Chương Năm (Đệ Ngũ Môn).

Do đó, tất cả các hữu vi pháp đều là không. Khi hữu vi pháp là không thì vô vi pháp cũng là không. Khi hữu vi pháp và vô vi pháp là không thì cái ngã cũng là không. Khi tất cả ba thứ này là không, thì chư pháp đều là không.

---o0o---

CỬA THỨ NĂM : QUÁN HỮU TƯỚNG HAY VÔ TƯỚNG

Các pháp đều là không. Tại sao?

Nếu pháp đã có tướng,
cần gì phải tạo ra tướng?
Nếu pháp không có tướng,
không thể có sự tỏ tướng.
(Thì tướng làm sao có tướng?)

Ngoài hai điều đó, còn có điều gì có thể tỏ tướng?

Khi pháp có tướng không có sự tạo ra tướng. Tại sao? Nếu các pháp đã có tướng, chúng cần gì phải có thêm tướng nữa? Nếu còn có sự tạo ra tướng trong trường hợp pháp đã có tướng, thì sẽ có sự làm lẫn, vì có hai loại tướng: tướng mà pháp đã có sẵn và tướng dùng để tạo ra tướng. Vì vậy, không thể có sự tạo ra tướng khi pháp đã có tướng.

Cũng chẳng có sự tỏ tướng khi pháp không có tướng. Những thứ không có tướng thì làm sao có thể tỏ tướng? Một con voi có hai ngà, một cái vòi dài, một cái đầu lớn, tai như cái quạt, xương sống cong như cây cung, một cái bụng lớn, cuối đuôi có cụm lông, bốn chân vững chắc và tròn; những điểm này là những tướng của một con voi. Nếu không có những tướng này thì chẳng có voi để mà làm ra tướng. Một con ngựa có đôi tai vểnh, một cái bờm ở cổ, bốn chân có móng và đuôi có cụm lông. Nếu không có những tướng này thì chẳng có con ngựa để làm ra tướng. Như vậy là không có sự tạo ra tướng khi pháp có tướng cũng như khi chúng không có tướng. Ngoài hai trường hợp có tướng và không có tướng, không thể có trường hợp thứ ba nào mà sự tỏ tướng có thể xảy ra. Cho nên “tướng vô sở tướng.”

Bởi vì không có sự tỏ tướng, cho nên không có “cái gì có thể tạo ra tướng” (không có “khả tướng” pháp). Tại sao? Bởi vì nhờ có tướng cho nên một vật nào đó mới được coi là “khả tướng” có thể tỏ tướng. Nhưng vì nhân duyên, các tướng và các “khả tướng” đều là không. Khi mà các tướng và khả tướng là không, thì vạn vật đều là không. Tại sao? Bởi vì không thể có thứ gì không có tướng và khả tướng. Khi mà vạn vật là không thì không thể có “phi vật.” Sự hủy diệt của một vật được gọi là “vô vật.” Nhưng nếu vật không hiện hữu thì lấy cái gì để hủy diệt? Lấy cái gì để gọi là vô-vật? Cả vật lẫn vô-vật đều là không. Vì vậy, tất cả hữu vi pháp đều là không. Khi mà hữu vi pháp là không thì vô vi pháp cũng là không. Khi mà hữu vi pháp và vô vi pháp đều là không thì cái ngã cũng là không.

---o0o---

CỬA THỨ SÁU : QUÁN ĐỒNG NHẤT HAY DỊ BIỆT

Các pháp đều là không. Tại sao?

Tướng và khả tướng
không giống nhau cũng
không khác nhau.
Nếu chúng không giống nhau

và không khác nhau
Thì cả hai làm sao có thể thành?

Tướng và khả tướng không giống nhau và cũng không khác nhau. Nếu không thể lập sự đồng nhất hay dị biệt của chúng thì chúng không thể thành. Vì vậy, tướng và khả tướng đều là không. Khi mà tướng và khả tướng là không thì tất cả vạn vật đều là không.

Hỏi: Tướng và khả tướng thường thành. Tại sao chúng ta lại không thành? Ngài bảo rằng tướng và khả tướng cũng không giống nhau và cũng không khác nhau. Nay ngài nên nói rằng các tướng của bất cứ vật gì đều không giống, cũng không khác những khả tướng; hoặc là nói rằng sự vật có tướng một phần nào đó và có khả tướng một phần nào đó. Thí dụ, tướng của ý thức là tình trạng nhận thức; nếu không có tình trạng nhận thức thì không có ý thức. Tướng của cảm giác là tình trạng cảm nhận; nếu không có tình trạng cảm nhận thì không có cảm giác. Vậy thì tướng là đồng nhất với khả tướng.

Đức Phật dạy rằng sự tận diệt của ái dục là tướng của Niết Bàn. Ái dục là hữu vi “hữu lậu pháp” (pháp hữu vi phát tiết ra ngoài). Sự tận diệt dục vọng là vô vi “vô lậu pháp” (pháp vô vi không phát triển ra ngoài). Một người tín ngưỡng có ba tướng: họ muốn thân cận với các thiện nhân, họ mong được nghe chân lý, và họ muốn thực hành hạnh bố thí. Ba thứ đó là những nghiệp của thân và khẩu, và thuộc vào những sắc ngoại diện. Nhưng sự tín ngưỡng là ở tâm và thuộc vào những hành vi tinh thần. Nơi đây các tướng và khả tướng là khác nhau.

Chánh kiến là một tướng của Bát Chánh Đạo, và có một phần đồng nhất với Bát Chánh Đạo. Sanh, trú, và diệt là những tướng khác của các hữu vi pháp; chúng có một phần nào giống như các hữu vi pháp. Do đó các khả tướng là phần nào giống như các tướng.

Vậy thì các tướng hoặc là giống, hoặc là khác, hoặc là phần nào giống như các khả tướng. Lập luận của ngài nói rằng “vì không thể thành lập sự giống nhau và khác nhau, nên các tướng và khả tướng không thể thành lập” là không đứng vững.

Đáp: Lập luận của bạn rằng các tướng là khả tướng, giống như trường hợp của ý thức, v.v..., không đứng vững. Tại sao? Vì cái mà người ta có thể biết qua tướng được gọi là khả tướng; cái đã được dùng để biết được gọi là tướng. Nhưng một vật không thể tự biết chính nó. Thí dụ, một ngón tay không thể sờ chính nó và một con mắt không thể trông thấy chính nó. Vì

vậy lập luận của bạn rằng ý thức vừa là tướng vừa là khả tướng không đúng vững.

Nếu tướng và khả tướng đồng nhất thì nhân và quả cũng đồng nhất. Tại sao? Vì tướng là nhân và khả tướng là quả; cả hai là một. Nhưng thật sự thì chúng không phải là một. Do đó, nếu nói rằng tướng và khả tướng là một thì không đúng.

Lập luận của bạn rằng tướng và khả tướng là khác nhau cũng không đúng. Bạn nói rằng sự tận diệt dục vọng là tướng của Niết Bàn, chứ chẳng phải dục vọng là tướng của Niết Bàn. Nếu nói rằng dục vọng là tướng của Niết Bàn thì tướng khác với khả tướng. Nếu nói rằng sự diệt trừ dục vọng là tướng của Niết Bàn thì không nên nói rằng tướng khác với khả tướng.

Bạn cũng nói rằng một người tín ngưỡng có ba tướng. Thực ra một người tín ngưỡng và ba tướng chẳng khác gì nhau. Nếu không có sự tín ngưỡng thì không có ba sự kiện đó. Vì vậy tướng và khả tướng không thể khác nhau. Và lại, nếu tướng và khả tướng là khác nhau thì một tướng sẽ có những tướng khác, và sẽ tiếp nối vô cùng tận; nhưng đó là điều bất khả. Vì vậy, tướng và khả tướng không thể khác nhau.

Hỏi: Giống như ngọn đèn có thể soi sáng chính nó và những vật khác, vậy tướng có thể tự tỏ tướng cho chính nó và những thứ khác.

Đáp: Thí dụ của bạn về ngọn đèn đã bị đả phá trước đây, khi chúng ta bàn về ba tướng hữu vi. Ngoài ra, có vẻ như bạn tự mâu thuẫn với chính quan điểm của mình: trước đây bạn nói rằng tướng và khả tướng là khác nhau, nhưng bây giờ bạn nói rằng tướng có thể tự tỏ tướng cho chính nó và những vật khác. Điều này không đúng vững.

Bạn nói rằng tướng là thành phần của khả tướng. Điều này không đúng vững. Tại sao? Vì ý nghĩa nằm trong sự giống nhau hoặc sự khác nhau. Những ý nghĩa về sự giống nhau và sự khác nhau bị đả phá trước đây. Vì vậy, quan điểm nói rằng tướng là thành phần của khả tướng cũng bị đả phá.

Như vậy là tướng và khả tướng của các nhân duyên không đồng nhất với nhau cũng chẳng khác biệt với nhau. Và không thể có trường hợp thứ ba nào khác. Do đó, tướng và khả tướng đều là không. Khi mà cả hai đều là không thì chư pháp đều là không.

CỬA THỨ BẢY : QUÁN HỮU VÀ VÔ

Chư pháp đều là không. Tại sao? Hữu vô không thể đạt được cùng một lúc và cũng không đạt được vào những lúc khác nhau. Như đã được nói trong những câu kệ sau đây:

Không thể có hữu cùng với vô,
cũng không thể có hữu mà không có vô.
Nếu có thể có hữu cùng với vô,
thì hữu sẽ luôn luôn là vô.

Hữu và vô có bản chất tương phản. Trong một pháp không thể bao gồm cả hai. Thí dụ khi có sự sống thì không có cái chết. Khi có cái chết thì không có sự sống. Điều này đã được bàn trong Trung Luận. Có lẽ bạn cho rằng không có sự sai lầm nếu nói rằng khi hữu tồn tại thì không có vô. Nhưng không phải vậy. Tại sao? Làm sao có thể có hữu mà không có vô! Như trước đây đã nói, khi một pháp nào sanh ra thì bảy hiện tượng cũng sanh ra cùng với nó. Như đã nói trong Luận Abhidharma (Thượng Pháp) rằng hữu và vô-thường được sanh ra cùng với nhau. Vô thường là tướng của diệt, cho nên được gọi là vô thường. Do đó, nếu không có vô (và tướng của nó, vô thường) thì hữu không thể sanh ra. Nếu hữu có thể sanh cùng với vô thường thì hữu luôn luôn là vô. Nếu hữu luôn luôn là vô thì không thể có thể có trú, bởi vì sự thường hằng bị hủy diệt. Nhưng thực ra có trú. Do đó hữu không luôn luôn là vô. Nếu nói rằng hữu có thể sanh ra mà không có vô thường thì không đúng. Tại sao? Vì nếu không có vô thường thì hữu không thể sanh ra.

Hỏi: Khi hữu sanh ra, vô thường đã có sẵn ở trong nó nhưng chưa phát tác. Khi có diệt, vô thường phát tác và hữu bị hủy diệt. Vì vậy, sanh, trú, diệt và lão phải chờ đợi thời của chúng để phát tác. Vào lúc khởi đầu, sanh có hiệu lực cho nên sanh ra hữu. Ở giai đoạn giữa sanh và diệt thì trú có hiệu lực cho nên hữu được duy trì. Vào lúc cuối cùng, vô thường có hiệu lực cho nên hữu bị hủy diệt. Lão là sự thay đổi từ sanh tới trú và từ trú tới diệt. Vô thường hủy diệt thường hằng và điều này khiến cho bốn hiện tượng có thể xảy ra. Cho nên, dù rằng các pháp sanh cùng với vô thường, hữu không luôn luôn là vô.

Đáp: Bạn nói rằng vô thường cũng là tướng của diệt và sanh ra cùng với hữu. Vậy thì vào lúc hữu được sanh ra nó cũng đang bị hủy diệt; và vào lúc bị hủy diệt hữu cũng sanh được sanh ra.

Không thể có sanh cùng với diệt. Tại sao? Vào lúc đang bị hủy diệt không thể có sanh. Và vào lúc đang sanh không thể có diệt, vì sanh và diệt tương phản nhau.

Bạn nói rằng vô thường và trú được sanh ra cùng với nhau. Nhưng vào thời của diệt không thể có trú, và vào thời của trú không thể có diệt. Tại sao? Vì trú và diệt tương phản nhau. Vào thời của lão không có trú, và vào thời của trú không có lão.

Vì vậy, lập luận của bạn rằng vô thường được sanh ra cùng với sanh, trú diệt và lão là phi lý. Tại sao? Giả thử rằng hữu được sanh ra cùng với vô thường. Vô thường là tướng của diệt. Khi một vật được sanh ra nó không có tướng của diệt, và khi sinh tồn nó cũng không có tướng của diệt. Vậy thì vào lúc nào có thể có vô thường?

Nhờ tình trạng ý thức cho nên có ý thức; nếu không có tình trạng ý thức thì không thể có tướng của ý thức. Nhờ khả năng cảm nhận cho nên có cảm giác; nếu không thể cảm nhận thì không có tướng của cảm giác. Nhờ có khả năng hồi tưởng cho nên có ký ức; nếu không có khả năng hồi tưởng thì không có thể có tướng của ký ức. Khởi là một tướng của sanh, bất khởi không có phải là một tướng của sanh. Chịu đựng là một tướng của trú; bất chịu đựng không phải là một tướng của trú. Thay đổi là một tướng của lão, không thay đổi không phải là một tướng của lão. Sự hủy diệt của đời sống là một tướng của cái chết. Bất hủy diệt của đời sống không phải là một tướng của vô thường. Nếu không có hủy diệt thì không có tướng của vô thường.

Giả thử rằng tuy có vô thường nhưng nó không hủy diệt hữu vào thời của sanh và trú, nhưng nó sẽ hủy diệt về sau này. Tại sao chúng lại cùng sanh ra? Chỉ vào lúc hữu bị hủy diệt thì mới cần tới vô thường. Vì vậy nếu nói rằng “vô thường sanh ra cùng với hữu và sau này hủy diệt nó” là không đúng.

Vì vậy, sự hợp nhất của hữu và vô không thể thành, và sự phân li của hữu và vô cũng không thành. Do đó, hữu và vô là không.

Khi mà hữu và vô là không, tất cả các hữu vi pháp là không, tất cả vô vi pháp cũng là không. Khi mà hữu vi pháp và vô vi pháp là không thì tất cả chúng sanh cũng là không.

CỬA THỨ TÁM : QUÁN TÁNH

Chư pháp đều là không. Tại sao? Vì chư pháp đều không có tánh. Như đã nói trong những câu:

Nhận thấy rằng tướng của chư pháp biến đổi,
nên chúng ta biết chư pháp đều không có tánh.
Những thứ không có tánh thì chỉ là không,
vì vậy chư pháp đều là không.

Nếu chư pháp có tánh thì chúng phải không biến đổi. Nhưng chúng ta thấy rằng tất cả mọi sự vật luôn luôn biến đổi. Vì vậy chúng ta biết rằng chúng không có tánh.

Nếu chư pháp có định tánh thì chúng đã chẳng do duyên sanh ra. Nếu tánh do duyên sanh ra thì nó là cái mà nó được làm nên. Nhưng [theo định nghĩa] tánh là cái không do cái khác làm nên và không tùy thuộc vào những cái khác. Vì vậy, chư pháp đều là không.

Hỏi: Nếu chư pháp đều là không thì không thể có sanh hoặc diệt. Nếu không có sanh và diệt thì không thể có “khổ đế.” Nếu không có khổ đế thì không có “tập đế.” Nếu không có khổ đế và tập đế thì không có “diệt khổ đế.” Nếu không có sự diệt khổ thì không có thể có “đạo diệt khổ.” Nếu chư pháp đều là không và không có tánh thì không thể có Tứ Diệu Đế. Nếu không có Tứ Diệu Đế thì không thể có “Tứ Sa Môn Quả.” Nếu không có Tứ Sa Môn Quả thì không thể có thánh hiền. Nếu không có những thứ này thì không có thể có Phật, Pháp và Tăng, và không thể có thế gian pháp. Nhưng không phải như vậy. Do đó, chư pháp không thể là không.

Đáp: Có hai chân lý: chân lý thế gian (Thế Đế) và chân lý tuyệt đối (Đệ nhất Nghĩa Đế). Nhờ chân lý thế gian cho nên có thể đạt tới chân lý tuyệt đối. Nếu không dựa vào chân lý thế gian thì không thể đạt tới chân lý tuyệt đối. Nếu không đạt tới chân lý tuyệt đối thì không thể đạt tới Niết Bàn. Nếu người nào không biết hai chân lý, họ không thể biết tự lợi, tha lợi, và công lợi. Vì vậy, nếu người nào biết chân lý thế gian thì sẽ biết chân lý tuyệt đối, và nếu họ biết chân lý tuyệt đối thì họ biết chân lý thế gian. Nay bạn nghe nói chân lý thế gian và gọi nó là chân lý tuyệt đối, cho nên bị lạc lối. Thuyết nhân duyên mà chư Phật dạy là chân lý thâm sâu. Nhân duyên không có tự tánh, cho nên tôi nói tất cả chư pháp đều là không.

Nếu chư pháp không do các duyên sanh ra thì chúng phải có định tánh riêng của chúng.

Không thể có những tướng của sanh và diệt trong ngũ uẩn. Nếu không có sanh và diệt trong ngũ uẩn thì không thể có vô thường. Nếu không có vô thường thì không thể có khổ đế. Nếu không có khổ đế thì không thể có tập đế. Nếu chư pháp có định tánh thì không thể có diệt khổ đế. Tại sao? Vì tánh không thể biến đổi. Nếu không có diệt khổ đế thì không thể có đạo diệt khổ. Do đó, nếu chúng ta không chấp nhận thuyết không-tánh thì không thể có Tứ Diệu Đế. Nếu không có Tứ Diệu Đế thì không có sự nắm vững Tứ Diệu Đế. Nếu không có sự nắm vững Tứ Diệu Đế. Nếu không có sự nắm vững Tứ Diệu Đế thì không thể có những điều như: biết về khổ, diệt trừ căn của khổ, chứng minh sự diệt khổ, và tu theo đạo (theo con đường hay phương pháp) diệt khổ. Nếu không có những thứ đó thì không thể có “tứ sa môn quả.” Nếu không có tứ sa môn quả thì không thể có định hướng [tu hành]. Nếu không có định hướng thì không thể có Phật. Nếu nhân duyên pháp bị bác bỏ thì không thể có Đạo Pháp. Nếu không có Đạo Pháp thì không thể có Tăng. Nếu không có Phật, Pháp, Tăng thì không thể có Tam Bảo. Nếu không có Tam Bảo thì thế gian pháp bị hoại. Nhưng điều nay là phi lý. Vì vậy chư pháp là không.

Nếu chư pháp có định tánh thì không có sanh, không có diệt, không có thiện hay ác. Nếu không có tướng thưởng hay trừng phạt (quả báo) cho thiện và ác thì thế gian sẽ chỉ là một cảnh giới duy nhất. Vì vậy, chúng ta nên biết rằng chư pháp là vô tánh.

Nếu bảo rằng chư pháp không có tự tánh, và do tha tánh tạo nên, thì điều này cũng không đúng. Tại sao? Vì nếu không có tự tánh thì làm sao chư pháp có thể sanh ra từ tha tánh, vì nhờ tự tánh mới có tha tánh. Tại sao? Bởi vì tha tánh là tự tánh của những cái khác.

Nếu tự tánh bất thành thì tha tánh cũng không thể thành. Nếu không có tự tánh và tha tánh thì làm sao có thể có bất cứ cái gì? Nếu hữu bất thành thì vô cũng bất thành.

Vì vậy, chúng ta suy luận rằng nếu không có tự tánh, không có vô tánh, không có hữu và không có vô, thì tất cả hữu vi pháp đều là không. Khi hữu vi pháp là không, vô vi pháp là không, thì làm gì có cái ngã.

CỬA THỨ CHÍN : QUÁN NHÂN VÀ QUẢ

Chư pháp đều là không. Tại sao? Chư pháp tự chúng không có tánh, cũng không có tánh đến từ nơi khác. Như đã nói trong những câu:

Không thể có quả trong tất cả các duyên.
Quả cũng không đến từ nơi khác.
Làm sao có thể sanh quả?

Như đã nói trước đây, không có quả ở trong bất cứ một duyên nào, cũng không có quả ở trong sự kết hợp của các duyên. Quả cũng chẳng đến từ những nơi khác. Nếu nó đến từ nơi khác thì nó sanh ra bởi nhân duyên. Và sự kết hợp của những duyên khác nhau không có tác dụng. Nếu quả chẳng ở trong duyên và cũng chẳng đến từ nơi khác thì nó là không.

Quả là không, vì vậy tất cả hữu vi pháp là không. Hữu vi pháp là không thì vô vi pháp cũng là không.

Ngay cả hữu vi pháp và vô vi pháp đều là không thì cái ngã cũng là không.

---o0o---

CỬA THỨ MƯỜI : QUÁN TÁC GIẢ - (QUÁN TẠO HÓA)

Các pháp đều là không? Tại sao? Vì một pháp không thể tự nó làm ra, hoặc do cái khác làm ra, hoặc do cả tự nó lẫn cái khác, hoặc chẳng do bất cứ nhân nào. Như đã nói trong những câu:

Khổ không phải tự nó sanh ra
không phải cái khác sanh ra,
không phải do tự nó và cái khác sanh ra.
Vì vậy không có khổ.

Khổ không thể tự tác. Tại sao? Nếu nó tự tạo ra, tức là nó làm nên bản thể (thể tánh) của chính nó. Nhưng một vật không thể dùng chính nó để tạo chính nó. Thí dụ, ý thức không thể ý thức về chính nó, và một ngón tay không thể sờ chính nó. Vì vậy không có thứ gì có thể tự tác.

Khổ cũng chẳng do thứ khác sanh ra. Làm sao nó có thể do thứ khác sanh ra?

Hỏi: Các duyên được gọi là tha. Các duyên tạo nên khổ: điều này gọi là “tha tác.” Làm sao ngài có thể nói khổ chẳng phải do tha (một cái gì khác) làm nên?

Đáp: Nếu các duyên được gọi là tha, và khổ do các duyên tạo ra; nếu khổ sanh ra từ duyên thì bản chất (tánh) của nó là duyên. Nếu bản chất của nó là duyên, tại sao gọi duyên là tha? Thí dụ, trong một cái bình bằng đất sét, đất sét không được gọi là tha; trong một cái vòng bằng vàng, vàng không được gọi là tha. Điều này cũng áp dụng đối với trường hợp của khổ. Nếu nó do các duyên làm nên thì duyên không thể được gọi là tha.

Các duyên không có tự tánh. Chúng không tự hiện hữu. Vì vậy không thể nói rằng quả là từ duyên sanh ra. Như đã được nói trong Trung Luận:

Quả từ duyên sanh ra,
nhưng duyên không tự hiện hữu.
Nếu duyên không tự hiện hữu,
làm sao duyên có thể sanh ra quả?

Vì vậy khổ không thể do tha làm nên. Nó cũng không thể được tạo ra bởi cả chính nó và ngoài (tha), vì cả hai đều là sai. Cho nên không thể nói rằng khổ do cả hai thứ tạo ra.

Cũng không đúng nếu nói rằng khổ chẳng do bất cứ nhân nào tạo ra, vì nói như vậy là sai vô cùng tận.

Như trong kinh đã dạy: Một đạo sĩ Tirthika lỏa hình [“naked Tirthika” trong bản dịch Anh ngữ] hỏi Đức Phật: “Khổ tự tác chăng?” Đức Phật im lặng không trả lời. “Bạch Thế Tôn! Nếu khổ không tự tác thì có phải là tha tác chăng?” Đức Phật vẫn không trả lời. “Thế Tôn! Vậy nó chẳng do nhân nào sanh ra chăng?” Đức Phật vẫn không trả lời. Vì Đức Phật không trả lời bốn câu hỏi này cho nên chúng ta nên biết rằng khổ là không.

Hỏi: Trong kinh Đức Phật không nói khổ là không, nhưng ngài tùy theo khả năng giác ngộ của chúng sanh [trong trường hợp này là vị đạo sĩ Tirthika] mà thuyết pháp.

Đáp: Các đạo sĩ thuộc phái Tirthika cho rằng con người là nhân của khổ. Những người tin rằng cái ngã thực sự hiện hữu nói rằng thiện và ác là do cái ngã tạo ra. Họ tin rằng cái ngã thì trong sạch và không có khổ và phiền não; cái ngã có khả năng hiểu biết; nó tạo thiện, ác, khổ, sướng, và nó hiện thân

trong những hình thái khác nhau. Vì họ có những quan niệm sai lầm đó nên họ hỏi Đức Phật: “Khổ tự tác chăng?” Đức Phật không trả lời. Khổ chẳng phải là do cái ngã tạo ra.

Nếu ngã là nhân của khổ thì thể vì ngã mà sanh ra. Vậy ngã là vô thường. Tại sao? Nếu các pháp là các nhân và sanh ra từ các nhân thì chúng đều là vô thường. Nếu ngã là vô thường thì những quả báo của thiện và ác đều đoạn diệt. Nếu vậy những công đức của người đạo hạnh Bà La Môn cũng là không.

Nếu ngã là nhân của khổ thì không thể có giải thoát. Tại sao? Nếu ngã tạo ra khổ: nếu không có khổ thì sẽ không có cái ngã tạo ra khổ; nếu không có cái ngã thì ai sẽ đạt được giải thoát? Nếu khổ được tạo ra mà không có cái ngã thì sẽ vẫn còn khổ dù sau khi giải thoát; và sẽ không có giải thoát thực sự. Nhưng thực ra có giải thoát. Vì vậy, không thể nói rằng khổ tự nó sanh ra.

Khổ cũng chẳng phải sanh ra từ tha. Nếu khổ tách ra từ tha, làm sao có thể có một cái ngã khác tạo ra khổ rồi truyền nó cho người khác?

Câu “khổ sanh ra từ tha” có thể hàm ý nghĩa rằng khổ do Trời (Tự tại Thiên) tạo ra. Một số người có tà kiến này hỏi Đức Phật nhưng ngài không trả lời. Thực sự nó chẳng phải do Trời sanh ra. Tại sao? Vì Trời và khổ có bản tánh mâu thuẫn. Một con bê sanh ra từ một con bò thì vẫn là một con bò. Nếu chúng sanh do Trời sanh ra thì chúng sanh phải giống như Trời. Vì chúng sanh là con của Trời.

Nếu Trời sanh ra tất cả chúng sanh thì Trời đã không khiến chúng sanh phải khổ. Vì vậy người ta không nên nói rằng Trời sanh ra khổ.

(*Tự tại thiên ở đây có nghĩa là Trời hoặc đấng tạo hóa tự mình có thể hiện hữu, tồn tại mà không nhờ vào những nhân duyên khác.)

Hỏi: Tất cả chúng sanh do Trời (Tự tại Thiên) sanh ra, đau khổ và hạnh phúc cũng do Trời gây ra. Vì chúng sanh không biết nguyên nhân của hạnh phúc cho nên Trời tạo ra khổ.

Đáp: Nếu chúng sanh là con của Trời thì Trời đã dùng hạnh phúc để che đậy khổ và đã không gây ra khổ cho chúng sanh. Và những người tôn thờ Trời không phải chịu khổ mà chỉ hưởng hạnh phúc. Nhưng trên thực tế không đúng như vậy. Con người tự tác động và họ có cả hạnh phúc lẫn khổ

đau, và họ nhận được tương thưởng theo luật nhân duyên. Tất cả những điều này chẳng phải do Trời tạo ra.

Nếu Trời tự hiện hữu thì chắc hẳn Ngài chẳng cần thứ gì. Nếu ngài cần thứ gì thì Ngài không được coi là tự hiện hữu (tự tại). Nếu Ngài không cần thứ gì thì tại sao Ngài tạo biến hóa, giống như đứa trẻ con chơi đùa, để tạo ra chúng sanh?

Nếu Trời tạo ra tất cả chúng sanh thì ai đã tạo ra Ngài? Nói rằng Trời tự tạo ra chính Ngài thì không thể đúng, vì không có thứ gì có thể tự tạo chính mình. Nếu Ngài do một tạo hóa khác tạo ra thì Ngài chẳng phải là tự hiện hữu.

Nếu Trời là đấng tạo hóa toàn năng thì không thể có chương ngại gì trong tiến trình tạo tác của Ngài; Ngài có thể tức thời tạo mọi thứ. Kinh sách viết về Trời nói: Trời muốn tạo ra vạn vật. Ngài thực hành khổ hạnh và tạo ra các loài côn trùng bò dưới đất. Rồi Ngài lại thực hành khổ hạnh và tạo ra tất cả loài chim bay. Rồi Ngài lại thực hành khổ hạnh và tạo ra con người và thiên thần. Nếu như các loài trùng, chim, người và thiên thần lần lượt do những hành vi khổ hạnh sanh ra, thì chúng ta nên biết rằng chúng sanh được sanh ra từ nghiệp và nhân duyên chứ chẳng phải do Trời thực hành những hành vi khổ hạnh.

Nếu Trời là đấng tạo hóa của vạn vật thì Ngài tạo ra chúng ở đâu? Có phải chính Ngài tạo ra nơi đó không? Hay là ai khác tạo ra nơi đó? Nếu nơi đó do Trời tạo ra thì Ngài tạo ra nó ở đâu? Nếu Ngài đứng ở nơi khác để tạo ra nơi này thì ai tạo ra cái nơi khác đó? Những câu hỏi thì phải có hai Trời, nhưng điều này không thể đúng. Vì vậy vạn vật trong vũ trụ chẳng phải do Trời tạo ra.

Nếu Trời là tạo hóa thì tại sao Ngài phải thực hành khổ hạnh giống như thể Ngài thờ phụng và vầu xin một đấng nào khác để đạt được ý nguyện của Ngài? Nếu Ngài phải thực hành khổ hạnh cầu xin ân huệ của ai khác thì chúng ta nên biết rằng Trời chẳng phải là tự hiện hữu.

Nếu Trời tạo ra tất cả vạn vật thì chúng phải có định tánh ngay từ khi sanh ra chứ không biến đổi. Một con ngựa luôn luôn là một con ngựa, và một con người luôn luôn là một con người. Nhưng nay vạn vật biến đổi tùy theo nghiệp. Vì vậy, chúng ta nên biết rằng vạn vật chẳng phải do Trời sanh ra.

Nếu là Trời tạo hóa thì đã chẳng có tội lỗi và phước đức, vì thiện, ác, cái đẹp, cái xấu toàn là lo Trời tạo nên. Nhưng thực tế thì có tội lỗi và phước đức. Bởi vậy, vạn vật chẳng phải do Trời tạo ra.

Nếu tất cả chúng sanh do Trời sanh ra thì chúng phải tôn kính và yêu quý Trời, giống như các con yêu quý cha của chúng. Nhưng thực tế thì không đúng như vậy; một số người oán ghét Trời và một số người yêu quý Trời. Bởi vậy, chúng ta nên biết rằng vạn vật chẳng phải do Trời sanh ra.

Nếu Trời là tạo hóa thì tại sao Ngài không khiến cho tất cả mọi người đều hạnh phúc hoặc tất cả mọi người đều khổ? Tại sao Ngài khiến một số người hạnh phúc và một số khác đau khổ. Chúng ta thấy Trời hành động do lòng yêu và ghét, vì vậy Trời không tự hiện hữu. Khi mà Trời không tự hiện hữu thì vạn vật chẳng phải do Trời sanh ra.

Nếu Trời là tạo hóa của tất cả vạn vật thì mọi sinh vật không thể tạo nên thứ gì. Nhưng trên thực tế mỗi sinh vật có thể tạo ra vật khác. Vì vậy, chúng ta nên biết rằng vạn vật chẳng phải do Trời sanh ra.

Nếu Trời là tạo hóa thì thiện, ác, khổ và hạnh phúc tự chúng sẽ tới, chứ không do con người tạo ra. Nhưng nếu vậy không còn luật của thế gian [người làm điều thiện được thưởng, người làm điều ác bị trừng phạt]. Nếu vậy đời tu hành khổ hạnh và những công đức của người đạo hạnh Bà La Môn là vô ích. Nhưng không đúng như vậy. Cho nên chúng ta biết rằng vạn vật chẳng phải do Trời sanh ra.

Nếu do nhân duyên Trời là bậc cao cả trong chúng sanh thì chúng sanh nào thực hành phước nghiệp là cũng cao cả. Tại sao chỉ có Trời được nhân duyên, thì tất cả chúng sanh cũng phải tự hiện hữu. Nhưng sự thực không phải như vậy. Nếu Trời đến từ một căn nguyên khác thì cái đó cũng đến từ một căn nguyên khác nữa; nếu vậy nguồn gốc là vô tận. Nếu nguồn gốc là vô tận thì không hề có nguyên nhân.

Vì vậy, có những nhân duyên khác nhau sanh ra vạn vật. Bạn nên nói rằng vạn vật chẳng phải do Trời tạo ra và rằng Trời không hiện hữu. Khi một người có nhãn quan sai lầm hỏi Đức Phật có phải khổ do tha sanh ra hay không, Ngài không trả lời.

Cũng không thể có trường hợp một vật được sanh ra bởi cả chính nó lẫn tha (vật khác), vì như vậy là có hai điều sai lầm [như đã nói trước đây].

Sự phối hợp của các nhân duyên sanh ra chư pháp, vì vậy chẳng có thứ gì sanh ra mà không có nhân. Cho nên Đức Phật cũng không trả lời câu hỏi đó.

Hỏi: Vậy kinh sách chỉ phản bác bốn tà kiến [của đạo sĩ Tirthaka] chứ không nói khổ là không.

Đáp: Tuy Đức Phật dạy sự phối hợp của nhân duyên sanh ra khổ, nhưng việc phản bác bốn tà kiến cũng giống như nói rằng khổ là không. Nếu khổ là không. Tại sao? Vì bất cứ cái gì sanh ra từ nhân duyên đều không có tự tánh. Bất cứ cái gì không có tự tánh đều là không.

Nếu khổ là không, bạn nên biết rằng tất cả hữu vi pháp, vô vi pháp và chúng sanh đều là không.

---o0o---

CỬA THỨ MƯỜI MỘT : QUÁN TAM THỜI

Các pháp đều là không. Tại sao? Một nhân không có trước, hay sau, hay đồng thời với quả. Như đã nói trong những câu:

Nhân có trước quả, có sau quả, hay có đồng thời với quả,
Những biến cố như vậy đều không thành.
Làm sao nhân có thể sanh ra biến cố?

Nếu nói chân có trước quả là không đúng. Tại sao? Nếu một nhân có trước và từ nó sanh ra quả sau, thì không có quả ngay từ đầu, vậy thì nhân của nó là gì? Nếu một quả có trước nhân thì quả đã thành khi chưa có nhân, vậy tại sao nó cần tới nhân? Nếu nhân và quả cùng một lúc thì không có sự sanh sản. Thí dụ, hai cái sừng của một con bò sanh ra cùng một lúc; sừng bên trái và sừng bên phải không sanh ra lẫn nhau. Bởi vậy có thể suy luận rằng khi hai cái cùng sanh ra một lúc thì chúng chẳng phải là những liên hệ “tam thời” (trước, sau, và đồng thời) giữa nhân và quả.

Hỏi: Việc ngài bác bỏ liên hệ nhân quả trong tam thời cũng không thành. Nếu sự bác bỏ có trước cái có thể bác bỏ thì không thể có cái bị bác bỏ, vậy thì lấy cái gì để mà bác bỏ? Nếu cái có thể bác bỏ có trước sự bác bỏ, có nghĩa là cái có thể bác bỏ đã thành, cần gì bị bác bỏ? Nếu sự bác bỏ và cái có thể bác bỏ có cùng một thời gian với nhau thì cũng không có nhân. Thí dụ, hai sừng của một con bò được sanh ra đồng thời; sừng bên trái và sừng

bên phải không sanh ra nhau. Cho nên sự bác bỏ không sanh ra cái có thể bác bỏ, hay ngược lại.

Đáp: Sự bác bỏ của bạn và có thể bác bỏ đều có cùng sai lầm giống nhau. Nếu các pháp là không thì không thể có sự bác bỏ lẫn cái bị bác bỏ. Nay bạn nói rằng sự bác bỏ của tôi là không, vậy có nghĩa là điều tôi nói là đúng [vì tôi nói các pháp đều là không]. Nếu tôi nói rằng phải có sự bác bỏ và cái có thể bác bỏ thì tôi sai lầm như bạn nói; nhưng tôi không nói rằng phải có sự bác bỏ và cái có thể bác bỏ, vì vậy tôi sẽ không bị bạn coi là sai lầm.

Hỏi: Chúng ta nhận thấy một nhân có trước một quả; thí dụ: người thợ gốm tạo một cái bình. Một nhân không thể có sau một quả; thí dụ: vì có đệ tử cho nên có thầy' và họ chỉ được coi là đệ tử sau khi đã thụ huấn. Một nhân và một quả cũng có thể đồng thời hiện hữu; thí dụ: ngọn đèn và ánh sáng hiện hữu cùng một lúc. Vì vậy, nếu nói rằng một nhân không có trước, không có sau, không đồng thời với một quả là không đúng.

Đáp: Thí dụ của bạn về người thợ gốm làm cái bình là không đúng. Tại sao? Nếu chưa có cái bình thì người thợ gốm là nhân của cái gì? Giống như trường hợp của người thợ gốm, không có thứ gì có thể là nhân trước quả.

Cũng không thể có nhân sau quả. Nếu không có đệ tử thì ai có thể là thầy? Vì vậy không thể có nhân sau quả.

Nếu bạn nói rằng giống như ngọn đèn và ánh sáng, nhân và quả hiện hữu đồng thời, thì nhân mà bạn nói đó vẫn không đúng. Hãy cho rằng ngọn đèn và ánh sáng hiện hữu đồng thời, làm sao chúng có thể sanh ra nhau?

Vì vậy nhân và duyên là không. Do đó, bạn nên biết rằng tất cả hữu vi pháp, vô vi pháp và chúng sanh đều là không.

---o0o---

CỬA THỨ MƯỜI HAI : QUÁN SANH

Các pháp đều là không. Tại sao? Vì cái đã sanh ra, cái chưa sanh ra, và cái đang sanh ra, tất cả đều không đạt được. Cái đã sanh không sanh nữa. Cái chưa sanh thì chưa sanh. Cái đang sanh cũng không sanh nữa. Như đã nói trong những câu:

Quả đã sanh không sanh nữa;
cái chưa sanh thì chưa sanh.
[Nếu không có cái đã sanh
và không có cái chưa sanh,
cái đang sanh không sanh.

Cái đã sanh là quả đã sanh ra rồi. Cái chưa sanh là cái chưa sanh ra, hoặc không sanh, hoặc không sanh, hoặc không hiện hữu. Cái đang sanh là cái đang phát khởi nhưng chưa thành.

Quả của sự sanh không được sanh, vì cái đã được sanh rồi thì không được sanh ra nữa. Tại sao? Vì nếu lại sanh nữa thì sẽ dẫn tới sự sai lầm vô cùng tận. Nếu cái đã được sanh lại sanh ra cái thứ nhì, cái thứ nhì được sanh ra cái thứ ba, rồi cái thứ ba đã sanh lại sanh ra cái thứ tư. Điều này giống như vật nguyên thủy đã sanh sản phẩm thứ nhì và rồi lại sanh thêm vô cùng tận; nhưng không thể được. Vì vậy cái đã được sanh ra không sanh.

Nếu bạn nói rằng cái đã được sanh ra lại sanh, cái mà nó dùng để sanh là cái chưa sanh được sanh ra. Nhưng đó là điều bất khả. Tại sao? Vì dùng cái chưa được sanh để sanh liên quan tới hai loại sanh sản; có nghĩa là cái đã được sanh được sanh ra và cái chưa được sanh được sanh. Lập trường của bạn thay đổi và không đứng vững.

Giống như điều sau đây: cái đã được tạo không cần tạo; cái đã bị đốt không cần đốt; cái đã được chứng minh không cần chứng minh. Cho nên cái đã được sanh không cần sanh. Do đó, cái đã được sanh không sanh.

Cái chưa được sanh ra cũng không được sanh. Tại sao? Vì nó không có liên hệ với sự sanh. Nếu không, sẽ dẫn tới sự việc tất cả những gì chưa được sanh được sanh. Nếu cái mà không có hành động sanh sản. Vì vậy, không có hành động sanh sản.

Nếu có sự sanh sản mà không có hành động sanh sản, thì sẽ có sự tạo tác mà không có hành động tạo tác, sẽ có sự ra đi mà không có hành động ra đi, sẽ có sự ăn uống mà không có hành động ăn uống. Nếu như vậy thì phép tắc thế gian bị hủy hoại; điều đó không đúng. Vì vậy, cái chưa được sanh không được sanh.

Nếu cái không sanh mà sanh, thì tất cả những thứ không sanh sẽ sanh. Tất cả những kẻ phàm phu không sanh ra giác ngộ thượng đẳng (Anuttara-samyak-sambodhi) sẽ sanh ra giác ngộ thượng đẳng; một vị A La Hán đạo

hạnh hoàn hảo không sanh ác ý sẽ sanh ác ý; thỏ và ngựa không mọc sừng sẽ mọc sừng. Nhưng những chuyện đó là bất khả. Vì vậy bạn không nên nói rằng cái không sanh sẽ sanh.

Hỏi: Cái không sanh chỉ sanh khi nó có sự hòa hợp những nhân duyên. Nếu những nhân duyên như thời gian, không gian, tác nhân, phương tiện thích nghi, đều hiện hữu, thì một số những cái không sanh sẽ sanh, nhưng chẳng phải tất cả mọi cái đều sẽ sanh. Vì vậy ngài không nên bác bỏ ý kiến của tôi bằng cách nói rằng tất cả sẽ không sanh.

Đáp: Giả thử cái không sanh sẽ sanh khi nó có sự hòa hợp các nhân duyên thích nghi như thời gian, không gian, tác nhân, phương tiện tốt. Không có sự sanh sản khi nó hiện hữu [trước một sản phẩm]. Cũng không có sự sanh sản khi nó không hiện hữu trước [sản phẩm]. Cũng không có sự sanh sản khi nó vừa hiện hữu trước vừa không hiện hữu trước [sản phẩm]. Cho nên không thể đạt được sự sanh sản trong cả ba trường hợp như đã nói trước đây. Vì vậy, cái không sanh sẽ không sanh.

Cái đang sanh cũng không sanh. Tại sao? Vì điều đó liên quan tới sự sai lầm rằng cái đã sanh lại sanh, và cũng liên quan tới sự sai lầm khác là cái chưa sanh mà sanh. Như đã nói trước đây rằng cái đã sanh – là một phần của cái đang sanh – không sanh. Và, như đã nói, cái chưa sanh – là một phần khác của cái đang sanh – cũng không sanh.

Nếu có cái đang sanh mà không có hành động sanh sản, thì cái đang sanh sanh. Nhưng thực ra nếu không có hành động sanh sản thì không thể có cái đang sanh. Vì vậy cái đang sanh không sanh.

Nếu người nào nói rằng có hành động sanh sản trong cái đang sanh, thì tức là có hai hành động sanh sản: (1) cái đang sanh được sanh, và (2) cái đang sanh sanh. Nhưng cả hai điều đó không thể thành; vậy làm sao người ta có thể nói có hai hành động sanh sản này? Do đó, không có sự sanh sản trong cái đang sanh.

Nếu không có sự sanh sản thì không có cái đang sanh. Sự sanh sản thực hiện ở đâu? Nếu không có nơi chốn để sản phẩm được sanh ra thì không thể có cái đang sanh. Vì vậy, cái đang sanh không sanh.

Do đó, cái đã sanh, cái chưa sanh, và cái đang sanh không thể thành. Khi mà chính thành động sanh không thể thành thì sanh, trú, và diệt cũng không thể thành.

Khi mà sanh, trú và diệt không thể thành thì hữu vi pháp không thể thành. Khi mà hữu vi pháp không thể thành, thì vô vi pháp không thể thành. Khi mà hữu vi pháp và vô vi pháp không thể thành, tất cả chúng sanh không thể thành.

Vì vậy, bạn nên biết rằng các pháp đều là vô sanh; rốt cuộc chúng đều là không và tịch tịnh.

---o0o---

HẾT