BỒ-TÁT LONG THỌ
ĐỖ ĐÌNH ĐỒNG dịch

TRUNG LUẬN
(MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ)

VÀ

HỒI TRANH LUẬN
(VIGRAHAVYĀVARTANĪ)

2012 Phật Lịch 2556

BỒ TÁT LONG THỌ tạo luận
Luật sư THANH MỤC bình
Hán dịch: Pháp sư CƯU MA LA THẬP
Anh dịch: BRIAN BOCKING
Việt dịch: ĐỖ ĐÌNH ĐỒNG

Nāgārjuna (Ryūju Bosatsu)

NAM-MÔ LONG THỌ TỔ SƯ BỒ-TÁT

Một Số Tác Phẩm Tiêu Biểu của Bồ-tát Long Thọ

(hay được cho là của Bồ-tát Long Thọ)

1. *Trung Luận hay Trung Quán Luận* (Mūlamadhyamaka-kārikā).
2. *Hồi Tranh Luận* (Vigrahavyāvartanī).
3. *Đại Trí Độ Luận* còn gọi là *Ma-ha Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh Thích Luận* (Mahāprajñāpāramitā-upadeśa-śastra).
4. *Đại Thừa Phá Hữu Luận* (Bhavasaṃkrānti).
5. *Thập Nhị Môn Luận* (Dvādaśanikāya Śastra).
6. *Bảo Hạnh Vương Chánh Luận* (Rājaparikātharatnamālā).
7. *Bất Khả Tư Nghì Tụng* (Acyntyastava).
8. *Bồ-đề Tư Lương Luận* (Bodhisaṁbhṁāraka).
9. *Đại Thừa Nhị Thập Tụng Luận* (Mahāyānanaviṃśaka).
10. *Lục Thập Tụng Luận* (Yukiṣaṣtika-kārikā).
11. *Nhân Duyên Tâm Luận Tụng* (Pratītyamutpādahṛdaya-kṛārikā)
12. *Tánh Không Thất Thập Tụng* (Śūnyatāsaptati).
13. *Quảng Phá Luận* (Vaidalyaprakaraṇa)
14. *Xuất Thế Gian Tụng* (Lokātītastava)
15. *Pháp Giới Tụng* (Dharmadhātustava)…

Mục Lục

Một Số Tác Phẩm của Long Thọ, 4
Lời người dịch, 7

TRUNG LUẬN
Lời Tựa của Tăng Duệ, 11
Chương 1. Quán Nhân Duyên, 14
Chương 2. Quán Đi và Đến, 29
Chương 3. Quán Sáu Tình, 42
Chương 4. Quán Năm Uẩn, 47
Chương 5. Quán Sáu Đại, 54
Chương 6. Quán Nhiễm và Người Nhiễm, 60
Chương 7. Quán Ba Tướng, 66
Chương 8. Quán Tác và Tác Giả, 90
Chương 9. Quán Bản Trụ, 97
Chương 10. Quán Lửa và Nhiên Liệu, 105
Chương 11. Quán Bản Tế, 116
Chương 12. Quán Khổ, 120
Chương 13. Quán Hành, 126
Chương 14. Quán Hợp, 138
Chương 15. Quán Có và Không, 145
Chương 16. Quán Ràng Buộc và Giải Thoát, 152
Chương 17. Quán Nghiệp, 159
Chương 18. Quán Pháp, 176
Chương 19. Quán Thời, 190
Chương 20. Quán Nhân và Quả, 195
Chương 21. Quán Thành và Hoại, 206
Chương 22. Quán Như Lai, 220
Chương 23. Quán Thấy Điên Đảo, 231
Chương 24. Quán Bốn Thánh Đế, 242
Chương 25. Quán Niết-bàn, 260
Chương 26. Quán Mười Hai Nhân Duyên, 273
Chương 27. Quán Tà Kiến, 277

HỒI TRANH LUẬN
Tụng 1-20, trg. 297-308
Tụng 21-70, trg. 309-337

Thư Mục 338

Lời Người Dịch

***M**ūlamadhyamaka-kārikā* (Trung Luận hay Trung Quán Luận) của Nāgārjuna (Long Thọ, khoản 150-250 T.L.) là một trong số những tác phẩm nổi tiếng là khó đọc, khó thấu triệt, khó giải thích, khó dịch trong thế giới triết học, đạo lý của con người trên thế giới vì tánh cách uyên thâm siêu việt của tư tưởng và ngôn ngữ diễn đạt quá hàm súc, trừ những ai đã liễu ngộ tánh không của vạn vật trong vũ trụ và trong đời sống con người trên thế gian. Vì thế, rất nhiều nhà nghiên cứu tìm hiểu, dịch thuật, giải thích hay bình luận, xưa cũng như nay, cả Đông lẫn Tây, đã nỗ lực rất nhiều, trước tiên là để tự giúp mình và sau là giúp người đọc hiểu nó đến mức độ nào đó, do đó rất nhiều tác phẩm đã ra đời trong ngót hai nghìn năm qua. Bản dịch tiếng Việt này cũng không ngoại lệ.

Trên bước đường tìm học, người dịch đã có cơ hội được đọc *Trung Luận* tức *Mūlamadhyamaka-kārikā*, luận thư quan trọng nhất của Bồ-tát Long Thọ (Nāgārjuna), qua một số bản dịch tiếng Anh trước khi có cơ duyên đọc bản dịch tiếng Việt và bản Hán dịch các Tụng ngôn của Tam tạng Pháp sư Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva, 344-413 TL), và lời bình giải được qui cho là của Luật sư Thanh Mục (Vinaya Master Vimalāksa), là vị thầy Bà-la-môn (Brahman) trước kia của Pháp sư Cưu-ma-la-thập. Trong khi đọc và tham cứu, người dịch thấy rằng mình đã được soi sáng nhiều điểm trước đó chưa được rõ ràng. Thật là một niềm hân hoan và lợi ích lớn. Vì thế, người dịch mạo muội làm việc chuyển dịch sang tiếng Việt cả Tụng ngôn và Lời Bình để giới thiệu với độc giả trọn vẹn những gì vốn đã được chính Tam tạng Pháp sư Cưu-ma-la-thập làm cho Trung Luận và được Tăng Duệ, một trong những đệ tử chính của Pháp sư, chịu trách nhiệm làm ấn bản đầu tiên như trong Lời Tựa của sư cho biết. Đối với người chưa từng đọc hay học giáo lý Trung Luận của Bồ-tát Long Thọ mà muốn đọc, hoặc những người đang đọc hay đã đọc nhưng thấy có những

chỗ khó hiểu và chưa hiểu rõ ràng, thì lời bình giải đi kèm từng Tụng ngôn của Luật sư Thanh Mục là một trợ giúp lớn vì tính cách ngắn gọn, cụ thể, bình dị, và bắn đúng trọng điểm của các Tụng ngôn.

Tác giả của *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Trung Luận), Nāgārjuna (Long Thọ), là một Đại Bồ-tát ở Ấn độ, sống vào khoảng sau của thế kỷ thứ 2 và phần đầu của thế kỷ thứ 3 Dương lịch. Đời của ngài như đã được ghi chép và truyền tụng vừa có tính cách lịch sử vừa mang tính cách huyền thoại phi phàm, khó mà nhận diện cho thật chính xác. Địa vị của ngài trong Phật giáo nói chung, trong Phật giáo Đại thừa nói riêng, thật rất quan trọng. Như các học giả Phật học đi trước nhận định rằng ngài chỉ đứng sau đức Phật Thích-ca Mâu-ni, và ngài là Tổ sư của tám đại tông phái Phật giáo, trong đó có Tam Luận tông, Tịnh Độ tông, Thiền tông, Chơn Ngôn tông, Mật tông Tây tạng, v.v…Thiền tông công nhận ngài là Tổ thứ 14. Trong thực tế, các chùa và tự viện ở các nước châu Á như Trung hoa và Việt nam, cửa chùa được gọi là "cửa Không," phải chăng đây là do ảnh hưởng của giáo lý Tánh Không của ngài trong đời sống tu hành?

Đối với nhiều học giả Phật học của các nước phương Tây thì Nagarjuna cũng được xem là thứ nhì sau đức Phật, và là một triết gia Phật giáo vĩ đại nhất mà họ từng biết, tìm hiểu, và nghiên cứu tư tưởng trác việt của ngài. Họ thừa nhận giáo lý Tánh Không hay Triết lý Trung Quán của ngài nói chung và của Trung Luận nói riêng, trong ngót hai ngàn năm qua đã đứng vững chải như là một đỉnh cao thách thức cho toàn thể thế giới triết học cả Đông lẫn Tây và vẫn sẽ như vậy cho các thế hệ mai sau, và Trung Luận (Mūlamadhyamaka-kārikā) là một kiệt tác của Phật giáo Đại thừa.

Về bản dịch chữ Hán của Pháp sư Cưu-ma-la-thập. Các học giả Phật học phương Tây khi nghiên cứu triết học Phật giáo họ thường dịch trực tiếp từ nguyên tác Phạn ngữ (Sanskrit) hoặc từ bản dịch tiếng Tây tạng mà họ cho là

trung thành với nguyên tác Phạn ngữ hơn là bản văn Hán dịch của Pháp sư Cưu-ma-la-thập, sang ngôn ngữ của họ. Nhưng theo Giáo sư triết học David J. Kalupahana thuộc viện Đại học Hawaii (The University of Hawaii) thì không hẳn như vậy. Trong Lời Tựa của ông cho cuốn *Mūlamadhyamaka-kārikā of Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, ông cho biết: Ông đã dịch *Chung-lun* (Trung luận) của Pháp sư Cưu-ma-la-thập sang tiếng Anh để đối chiếu với nguyên tác Phạn ngữ. Sau khi so sánh và nghiên cứu kỹ lưỡng bản dịch Hán văn của Cưu-ma-la-thập với nguyên tác Phạn ngữ, ông thấy ý nghĩa trong hai bản văn không có gì khác biệt. Ông cũng khám phá ra rằng Kumārajīva là đệ tử còn trung thành và gần gũi hơn của Nāgārjuna.

Về dịch thuật. Phần các Tụng ngôn của Bồ-tát Long Thọ được dịch từ bản dịch Hán văn của Pháp sư Cưu-ma-la-thập do Thượng tọa Thích Viên Lý cho in lại trong bản dịch Việt ngữ *Trung Luận* của Thượng tọa, do Viện Triết Lý Việt Nam & Triết Học Thế Giới xuất bản năm 1998 ở California, Hoa kỳ. Phần bình giải của Luật sư Thanh Mục được dịch theo bản dịch tiếng Anh của Tiến sĩ Brian Bocking trong quyển *Nāgārjuna in China, A Translation of the Middle Treatise* do nhà The Edwin Mellon Press, Ltd. ở Anh quốc cho ấn hành ở Hoa kỳ vào năm 1995. Tiến sĩ Brian Bocking đã dịch theo bản Hán văn của Pháp sư Cưu-ma-la-thập rút từ Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh của Nhật Bản.

Khi dịch, chúng tôi có tham khảo bản dịch tiếng Việt của Thượng tọa Thích Viên Lý từ bản Hán dịch của Pháp sư Cưu-ma-la-thập, và các bản dịch tiếng Anh như của Brian Bocking từ bản dịch Hán văn, của Kenneth K. Inada, của David J. Kalupahana, và của Richard H. Jones từ nguyên tác Phạn ngữ, và của Jay L. Garfield từ bản dịch tiếng Tây tạng.

Hồi Tranh Luận (Vigrahavyāvartanī) là một tác phẩm ngắn gọn, chỉ gồm bảy mươi tụng ngôn. Trong số đó, hai mươi tụng ngôn đầu Bồ-tát Long Thọ tóm lược tất cả những phản luận của các đối thủ đã tranh luận với ngài về giáo lý Tánh Không và năm mươi tụng ngôn sau là những giải đáp của ngài. Lời giải thích cho các tụng ngôn cũng chính do ngài viết. Trong *Hồi Tranh Luận*, Bồ-tát Long Thọ đã trình bày vắn tắt, rõ ràng lập trường của ngài: *không lập trường* và cùng lúc bác bỏ luôn cả tri thức luận và luận lý học là không có căn bản tự hữu. Vì vậy, *Hồi Tranh Luận* được xem như là một bổ sung cho *Trung Luận,* nên chúng tôi dịch và cho vào tập sách để độc giả tiện bề tham khảo. Phần các tụng ngôn trong *Hồi Tranh Luận* được dịch theo nguyên văn tiếng Anh do Giáo sư Thomas E. Woods dịch từ nguyên tác Phạn ngữ trong quyển *Nāgārjunian Disputations* do University of Hawaii ấn hành năm 1994 ở Honolulu, Hoa Kỳ. Phần Lời Bình các tụng ngôn được dịch theo bản dịch tiếng Anh do Tiến sĩ Kamaleswar Bhattacharya dịch, cũng từ nguyên tác Phạn ngữ , trong quyển *The Dialectical Method of Nāgārjuna* và nhà Motial Banarsidass Publishers xuất bản năm 1998 ở Delhi, Ấn độ.

Chân thành cảm tạ tất cả các dịch giả của các ngôn ngữ khác nhau của các bản dịch mà người dịch đã sử dụng khi thực hiện bản dịch tiếng Việt này.

Dù đã cố gắng nhiều nhưng do sự hiểu biết có hạn, nên chắc có những sai sót trong bản dịch, xin các bậc cao minh rộng lượng chỉ bảo cho để có thể sửa đổi cho bản dịch tốt hơn khi có dịp. Xin đa tạ.

Frederick, Giữa Đông 2012
Đỗ Đình Đồng

Lời Tựa của Tăng Duệ*

Trong Trung Luận có năm trăm tụng ngôn, do Bồ-tát Long Thọ sáng tác. Lấy tên là "Trung" để tuyên bố cái thực của nó. Nó được gọi là "Luận" để làm cho trọn vẹn lời nói. Nếu không có danh người ta không hiểu được cái thực; do đó người ta định danh nó là "Trung" để công bố nó. Lời sẽ không trọn vẹn nếu không có giải thích; do đó họ chấp nhận chữ "Luận" để làm nó rõ ràng. Khi cái thực đã được tuyên bố và lời đã rõ ràng, thì theo dòng bồ-tát, trực giác của bồ-đề-đạo-tràng (Bodhimanda) chiếu sáng rực rỡ, và các "các sợi dây huyền được hợp nhất."

Tham và mê dấy lên từ tà niệm, và do đó mà ba cõi đắm chìm. Cái hiểu phiến diện phát sinh tri kiến [đặc thù] do ghét, và do đó có những sai lạc quyết định so với mục tiêu. Như vậy chúng ta biết rằng đại bồ-đề ở trong trực quan quảng đại, và tri kiến nhỏ bé thì bị tâm bóp méo trói buộc. Nếu trực quan không quảng đại, thì không đủ để phá bỏ hữu và vô, để hợp nhất thánh và phàm. Nếu kiến thức không hoàn bị thì người ta không thể băng qua Trung Đạo mà xóa bỏ hai giới hạn. Nếu thánh và phàm không hợp nhất, hai giới hạn không được xóa bỏ thì đó là điều gây phiền cho bồ-tát. Do đó, đại sĩ Nāgārjuna (Long Thọ) đã bình đẳng hóa chúng với Trung Đạo, làm cho người học có thể bị lạc mục tiêu (ý nghĩa) nhìn vào chỉ hướng siêu hình và hoàn toàn thay đổi. Đại sĩ đã tổng hợp chúng với [nguyên lý] đồng nhất với những biến thể, và khiến cho các thân chủ của tri thức siêu hình mất đi những hoạch định kỹ lưỡng của họ dưới ánh sáng ban mai trong suốt.

Quảng đại thay! Người ta có thể nói một cách đúng thực để đưa vào trật tự và làm phẳng con đường đi đến (dọc theo) "những bậc thang trống" để mở cánh cổng siêu hình

---

* *Dịch theo bản dịch tiếng Anh của Richard Robinson trong quyển* Early Mādhyamika in India and China *do Brian Bocking cho in lại trong quyển* Nāgārjuna in China, A Translation of the Middle Treatise.

bên trong vũ trụ, để quạt ngọn gió bát-nhã (prajñā) giữa những cành cây khô, tưới nước cam lồ (amṛita) lên những cây héo rũ. Khi một lâu đài với trăm cây đà (gỗ bách hương) dựng lên, làm sụp đổ túp lều tranh dường như là không tốt. Khi các vị thấy luận này vĩ đại làm sao, thì các vị biết cái hiểu phiến diện thấp kém thế nào. May sao đất Trung thổ này bỗng được núi Linh Thứu (Gṛidhrakūta) di chuyển đến đây làm núi chính cho nó, và những tâm trí thiên lệch ở những vùng xa xôi nhận được dòng ánh sáng của nó dồi dào từ ái. Từ nay trở đi, lần đầu tiên chư đại đức bàn thảo về Đạo có thể đàm luận về thực tại (cái thực).

Người ta nói rằng tất cả các bang của Thiên trúc (India) không có người nào dấn thân vào nghiên cứu mà không tham cứu luận này và coi nó như là kinh điển của họ. Rất nhiều người trong số đó đã thấm ướt bút lông và viết thành thích luận. Thích luận mà bây giờ chúng tôi xuất bản là thích luận của một vị Bà-la-môn Ấn độ tên là Pin-cha-lo, tiếng Tần (Ch'in) là "Thanh Mục."* Mặc dù sư tin và hiểu Pháp thâm sâu, ngôn ngữ của sư không đủ thanh nhã và thích hợp. Pháp sư (Cưu-ma-la-thập) đã hiệu đính và sửa tất cả các lỗi, những khiếm khuyết và chỗ thừa trong đó, chuyển dịch nó phù hợp theo các Tụng ngôn, như thế các nguyên tắc trở nên xác định, mặc dù ở vài chỗ ngôn ngữ vẫn còn chưa hoàn hảo.

Bách Luận rèn luyện người ngoại đạo (Tīrthikas) và ngăn chặn những sai lầm. Bản văn này giải thoát người trong đạo (Phật giáo) và giải trừ các chướng ngại của họ. *Đại Trí Độ Luận* thì sâu xa và quảng đại. *Thập Nhị Môn Luận* thì gọn rõ và đúng tâm điểm. Khi quí vị khảo sát bốn luận này, thì thật là như mặt trời và mặt trăng đi vào lòng của quí vị. Không có gì không được soi chiếu rõ ràng.

---

* *Vấn đề nhận diện "Thanh Mục," tác giả của luận thích về Trung Luận, đã được thảo luận và đi đến kết luận rằng "Thanh Mục" có lẽ không phải là "Pingala" (Pin-cha-lo) mà là Vimalaksa (Pin-lo-chia), vị thầy Ba-la-môn trước kia ở Kasmir của Pháp sư Cư-ma-la-thập.*

Tôi chịu trách nhiệm và tham cứu (sách này) và không thể để nó rời khỏi tay tôi. Vậy, hãy bỏ qua sự thấp kém và không thích hợp của tôi, tôi đã biểu lộ nội kiến và tình cảm của mình trong lời tựa, và đã lập một bản mục lục ở đầu [sách]. Nhưng tôi hy vọng gì mà giải thích được! Chỉ là để biểu lộ sự hân hoan vì cảm xúc đồng ý của riêng mình.

Chương 1

Quán Nhân Duyên
(16 tụng)

1 Tụng 1

Bất sinh diệc bất diệt	Chẳng sinh cũng chẳng diệt
Bất thường diệc bất đoạn	Chẳng thường cũng chẳng đoạn
Bất nhất diệc bất dị	Chẳng đồng cũng chẳng khác
Bất lai diệc bất xuất.	Chẳng đến cũng chẳng đi.

1 Tụng 2

Năng thuyết thị nhân duyên	Phật năng nói nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận	Khéo diệt các hý luận
Ngã khể thủ lễ Phật	Con cúi đầu lễ Phật
Chư thuyết trung đệ nhất.	Các thuyết, trung đệ nhất.

1 Bình 0

Hỏi: *Tại sao tạo luận này?*

Đáp: *Có người nói tất cả mọi vật do trời Đại Tự Tại (Maheśvara) sinh ra. Có người nói do thần Vi Nữu (Viśṇu) sinh ra, có người bảo do hoà hợp sinh ra, có người bảo do thời gian sinh ra, có người nói do bản tánh của thế giới sinh ra, có người nói do "biến hóa" sinh ra, có người nói do tự nhiên sanh ra và có người nói do vi trần sanh ra. Do những chủ trương sai lầm đó, họ rơi vào những cái thấy sai như vạn vật không có nhân duyên hoặc nhân duyên sai lầm, là thường hay đoạn, và vân vân... Bằng những cách khác nhau, họ giải thích "tôi" và "cái của tôi" mà chẳng biết chánh pháp. Đức Phật, muốn dẹp hết những cái thấy sai như vậy, ban đầu dạy mười hai nhân duyên trong pháp Thanh văn; nhưng vì lợi ích của những người đã tự ứng*

dụng, những người có đại tâm và những người có khả năng thọ nhận Pháp sâu xa, Phật xiển dương các tướng của nhân duyên trong Pháp Đại thừa, tức là tất cả các pháp chẳng sinh cũng chẳng diệt, chẳng đồng cũng chẳng khác...; hoàn toàn là không, chẳng gì có cả. Trong Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa nói, "Phật bảo Tu-bồ-đề: 'Khi Bồ-tát ngồi yên nơi đạo tràng thì thấy mười hai nhân duyên như hư không vô tận.'"

(ĐTK1b29)[1]

Sau khi Phật diệt độ, trong năm trăm năm thứ hai là thời kỳ tượng pháp, căn cơ con người trở nên chậm lụt, họ bị vướng mắc nơi tất cả các pháp, tìm kiếm các định tướng nơi mười hai nhân duyên, năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới, vân vân. Họ chẳng biết ý Phật, chỉ vướng mắc vào chữ và lời. Nghe trong Pháp Đại thừa dạy tánh không, họ không biết lý do các pháp không, vì thế suy nghĩ, nghi ngờ và thấy, ví dụ như, "Nếu tất cả các pháp hoàn toàn là không thì làm sao phân biệt được tội và phước, nghiệp báo vân vân? Nếu thế thì chẳng có tục đế, chẳng có đệ nhất nghĩa đế." Họ chấp giữ tướng "không" và sinh ra ràng buộc, tham lam, gây nên đủ thứ lỗi lầm vì không. Vì chính những lý do đó mà Bồ-tát Long Thọ viết ra Trung Luận.

1 Tụng 1

Bất sinh diệc bất diệt	Chẳng sanh cũng chẳng diệt
Bất thường diệc bất đoạn	Chẳng thường cũng chẳng đoạn
Bất nhất diệc bất dị	Chẳng đồng cũng chẳng khác
Bất lai diệc bất xuất.	Chẳng đến cũng chẳng đi.

1 Tụng 2

---

[1] *ĐTK… :chỉ Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh với số tờ và trang. ND.*

Năng thuyết thị nhân duyên	Phật thường nói nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận	Khéo dẹp các hí luận
Ngã khể thủ lễ Phật	Con cúi đầu lễ Phật
Chư thuyết trung đệ nhất.	Các thuyết, Trung đệ nhất.

Bình 2

Bằng hai tụng ngôn này, Bồ-tát Long Thọ bày tỏ lòng kính trọng Phật và trình bày vắn tắt nghĩa vô thượng.

Hỏi: *Pháp thì vô số. Tại sao chỉ phủ nhận có tám thôi?*

Đáp: *Mặc dù pháp nhiều vô số, nhưng tám điều ngắn gọn này tạo ảnh hưởng quyết định sự phủ nhận toàn vẹn tất cả các pháp khác.*

(ĐTK1c14)
Về "chẳng sinh," các luận sư giải thích tướng "sinh" theo nhiều cách khác nhau. Một số cho rằng nhân và quả đồng nhất, một số cho rằng nhân và quả khác biệt, một số cho rằng quả có sẵn trong nhân, một số cho rằng quả không có sẵn trong nhân, một số cho rằng quả sinh ra từ chính nó, một số cho rằng các pháp sinh ra từ các pháp, và một số cho rằng các pháp sinh ra từ cả hai, chính nó và pháp khác. Một số nói rằng sinh là hiện hữu, một số khác nói rằng sinh là không hiện hữu. Những cách giải thích tướng của "không" như thế là hoàn toàn sai, và các vấn đề này lại được làm lớn chuyện về sau. Vì định tướng của không là bất khả đắc, nên chẳng có sinh. Còn "chẳng diệt", nếu chẳng có sinh làm sao có diệt? Vì không có sinh và không có diệt, sáu cái còn lại cũng bị phủ định như vậy.

(ĐTK1c21)

Hỏi: *Nếu "chẳng sinh cũng chẳng diệt" ám chỉ sự phủ nhận toàn triệt các pháp, tại sao phải lặp lại điều đó với sáu cái kia?*

Đáp: *Ấy là vì muốn làm rõ nghĩa "chẳng sinh cũng chẳng diệt". Có một số người không chấp nhận chẳng sinh cũng chẳng diệt, nhưng lại tin vào chẳng thường cũng chẳng đoạn. Sự truy tìm sâu trong chẳng thường cùng chẳng đoạn sẽ cho họ thấy cũng giống như chẳng sinh cũng chẳng diệt. Tại sao vậy? Nếu một pháp thực có thì rõ ràng nó không thể nào không có. Nếu trước kia nó đã có mà bây giờ nó không có, đây là đoạn. Nếu có bản tánh của nó đã hiện hữu từ trước, thì đây là thường. Đây là lý do để ngài (Long Thọ) dạy, "chẳng thường cũng chẳng đoạn," để dẫn vào nghĩa của "chẳng sinh cũng chẳng diệt."*

(ĐTK2a3)

Có một số người, mặc dù nghe nói đến bốn cách phủ định các pháp này, song lại lập các pháp qua bốn cách khác hay bốn thuyết khác, mà đây cũng là sai lầm nữa. Nếu tất cả các pháp là một thì không thể có liên hệ nhân quả, còn nếu là khác thì không thể có tương tục. Các diểm này sẽ bị phủ quyết bằng nhiều cách sau đây. Do đó, chúng tôi lại tuyên bố, chẳng đồng cũng chẳng khác. Có một số người, mặc dù thừa nhận sáu cách phủ nhận các pháp này song lại lập các pháp bằng các từ ngữ đến và đi. Về "đến", họ bảo rằng các pháp đến từ trời Tự Tại (Īśvara), từ thế giới tánh, hay từ vi trần, vân vân. Về "đi," họ nói rằng các pháp trở về chỗ gốc của chúng.

(ĐTK2a8)

Hơn nữa, muôn pháp chẳng sinh, vì sao? Ấy là vì thế gian thấy ngay trước mắt. Như với mắt thế gian, chúng ta thấy cây bắp ngay từ khởi thủy của một kiếp (kalpa) không sinh,

vì sao? Nếu ngay từ khởi thủy của đại kiếp không có cây bắp thì bây giờ không thể có cây bắp được. Nếu cây bắp hiện có bây giờ mà ly cách với cây bắp từ khởi thủy của một kiếp, thì sẽ có sinh, nhưng thực tế chẳng phải vậy, do đó chẳng có sinh.

Hỏi: *Nếu không có sinh, chắc phải có diệt?*

Đáp: *Không có sinh, và lý do chẳng sinh nằm ngay trong nhận thức thế gian. Như với mắt thế gian, chúng ta thấy bắp đã có ngay từ khởi thủy của đại kiếp đã không diệt. Nếu đã diệt thì bây giờ không có bắp, nhưng thực tế không phải vậy, do đó không có diệt.*

Hỏi: *Nếu không có diệt, chắc phải có thường?*

Đáp: *Không có thường, lý do chẳng thường nằm ngay trong nhận thức thế gian. Như với mắt thế gian, chúng ta thấy các pháp vô thường; chẳng hạn, khi bắp nảy mầm thì hạt bắp hư hoại, do đó chẳng có thường.*

Hỏi: *Nếu không có thường, chắc phải có đoạn?*

Đáp: *Chẳng có đoạn, lý do chẳng đoạn nằm ngay trong nhận thức thế gian. Như với mắt thế gian, chúng ta thấy các pháp chẳng bị cắt đứt chia lìa. Chẳng hạn, cái mầm lớn lên thành cây bắp, do đó không có đoạn. Nếu có đoạn thì chẳng có thường.*

(ĐTK2a20)

Hỏi: *Nếu vậy, tất cả các pháp là một?*

Đáp: *Chẳng phải một, lý do chẳng phải một nằm ngay trong nhận thức thế gian. Như với mắt thế gian, chúng ta thấy các pháp không phải một; chẳng hạn, cây bắp không*

tạo thành cái mầm và cái mầm không tạo thành cây bắp. Nếu cây bắp tạo thành cái mầm và cái mầm tạo thành cây bắp, thì chúng là một, nhưng thực tế không phải vậy, do đó chúng chẳng phải một.

Hỏi: *Nếu không là một, chắc phải là khác?*

Đáp: ***C****hẳng khác, lý do chẳng khác nằm ngay rong nhận thức thế gian. Như với mắt thế gian chúng ta thấy các pháp chẳng khác. Nếu các pháp khác hau, tại sao chúng ta xếp loại sự vật như là chồi bắp, thân bắp và lá bắp khác hơn là chồi cây, thân cây và lá cây? Do đó, chẳng khác.*

(ĐTK2a26)

Hỏi: *Nếu không khác, chắc phải có đến?*

Đáp: *Không có đến, lý do không có đến nằm ngay trong nhận thức thế gian. Như với mắt thế gian chúng ta thấy các pháp không đến; chẳng hạn, cái mầm trong hạt bắp không từ đâu đến. Nếu cái mầm có đến từ một nơi nào khác, như con chim đến đậu trên cây, nhưng thực tế chẳng phải vậy, do đó chẳng có đến.*

Hỏi: *Nếu không có đến, chắc phải có đi ?*
Đáp: *Không có đi, lý do không đi nằm ngay trong nhận thức thế gian. Như với mắt thế gian chúng ta thấy các pháp không đi. Nếu có đi, chúng ta ắt thấy cái mầm từ cây bắp đi ra, như con rắn từ cái hang đi ra; nhưng thực tế chẳng phải vậy, do đó chẳng có đi.*

(ĐTK2b4)

Hỏi: *Mặc dù ông đã luận rõ nghĩa của chẳng sinh cũng chẳng diệt, chúng tôi muốn nghe sự giải bày của người tạo luận này.*

Đáp:

1 Tụng 3

Chư pháp bất tự sinh	Các pháp chẳng tự sinh,
Diệc bất tùng tha sinh	Chẳng sinh từ pháp khác,
Bất cộng bất vô nhân	Từ cả hai, không nhân.
Thị cố tri vô sinh.	Do vậy biết không sinh.

Bình 3

Về "chẳng tự sinh," các pháp không hiện hữu do sinh ra từ bản thể của chúng mà tùy thuộc một cách khác nhau vào một nhóm nhân. Hơn nữa, nếu các pháp sinh ra từ bản thể của chúng thì mỗi một pháp sẽ có đến hai bản thể. Một là cái được sinh và cái kia là cái sinh. Nếu các pháp sinh ra từ bản thể riêng, không có nhân bên ngoài, thì chúng chẳng có nhân cũng chẳng có duyên. Thêm nữa, sinh sẽ đến lượt có sinh, và sẽ có sự suy thoái bất tận của sinh.

(ĐTK2b10)

Nơi nào không có "tự" thì cũng không có "tha", vì sao? Sự hiện hữu của tha tùy thuộc vào sự hiện hữu của tự. Nếu không có sinh ra từ chính mình thì cũng chẳng có sinh ra từ cái khác. Sinh ra từ cả hai mắc phải hai lỗi, tức là sinh ra từ chính mình và sinh ra từ cái khác. Nếu không có nhân mà muôn pháp hiện hữu, thì đây là thường hằng. Điều này không đúng. Nơi nào không có nhân thì không có quả; nếu không có nhân mà có quả, thì bố thí, giữ giới, vân vân... có thể lôi ông xuống địa ngục, trong khi mười điều ác và năm tội nghịch có thể đưa ông lên các cõi trời, bởi vì không có nhân duyên.
Lại nữa:

1 Tụng 4

Như chư pháp tự tánh	Tự tánh của các pháp
Bất tại ư duyên trung	Không tìm thấy trong duyên
Dĩ vô tự tánh cố	Vì không có tự tánh
Tha tánh diệc phục vô.	Nên chẳng có tha tánh.

1 Bình 4

Tự tánh của các pháp chẳng tìm thấy trong nhân. Tuy nhiên, bởi vì sự hòa hợp của các duyên, mà chúng ta có thuật ngữ. Tự tánh có cùng nghĩa với tự thể. Trong các duyên không có tự tánh, và vì tự tánh không hiện hữu, chẳng có tự sinh. Vì tự tánh không hiện hữu, nên tha tánh không hiện hữu, vì sao?

Bởi vì sự hiện hữu của tha tánh tùy thuộc vào sự hiện hữu của tự tánh. Vì cái tha đó, "tha tánh" thực ra là tự tánh. Nếu tự tánh bị bác bỏ thì tha tánh cũng bị bác bỏ, và do đó không thể có sự sinh ra từ tha tánh. Nếu tự tánh và tha tánh đều bị bác bỏ, thì ý niệm cả hai cũng bị bác bỏ. Nói "không có nhân" là sai lớn. Những cuộc tranh luận viện dẫn nhân đều có thể bị bác bỏ; huống chi ông nói không có nhân! Sinh không thể thiết lập được theo bất cứ cách nào trong bốn cách này, và do đó không có sinh.

Hỏi: *Một luận sư A-tì-đàm nói rằng các pháp sinh ra từ bốn loại duyên, thì tại sao ông bảo không có sinh? Bốn loại duyên này là gì?*

1 Tụng 5

Nhân duyên thứ đệ duyên	Nhân duyên, thứ đệ duyên
Duyên duyên tăng thượng duyên	Duyên duyên, tăng thượng duyên
Tứ duyên sinh chư pháp	Bốn duyên sinh các pháp
Cánh vô đệ ngũ duyên.	Không có duyên thứ năm.

1 Bình 5

Tất cả các duyên hiện hữu có thể tóm lược thành bốn loại, và tất cả các pháp sinh ra từ bốn loại duyên này. "Nhân duyên" chỉ tất cả các pháp hữu vi. "Thứ đệ duyên" chỉ các pháp của tất cả niệm tưởng và tâm sở thuộc quá khứ và hiện tại trừ các niệm tưởng và tâm sở cuối cùng của các vị A-la-hán quá khứ và hiện tại. "Duyên duyên" và "tăng thượng duyên" áp dụng cho tất cả các pháp.

Đáp:

1 Tụng 6

Quả vi tùng duyên sinh	Quả sinh từ duyên chăng
Vi tùng phi duyên sinh	Hay sinh từ phi duyên?
Thị duyên vi hữu quả	Duyên này có quả chăng
Thị duyên vi vô quả	Hay duyên này không quả?

1 Bình 6

Nếu như ông nói có quả, quả này sinh ra từ nhân chăng? Hay sinh ra từ không nhân? Nếu như ông nói có nhân, nhân này có quả hay không có quả? Cả hai đều sai, vì sao?

1 Tụng 7

Nhân thị pháp sinh quả	Nhân là pháp sinh quả
Thị pháp danh vi duyên	Pháp ấy gọi là duyên
Nhược thị quả vị sinh	Nếu quả ấy chưa sinh
Hà bất danh phi duyên.	Sao không gọi phi duyên?

1 Bình 7

Tất cả các nhân đều không có tính quyết định, vì sao? Bởi vì nếu quả chưa sinh, thì chúng chưa gọi là nhân. Chỉ vì

chúng ta thấy bằng mắt mình các quả sinh ra từ nhân nên chúng ta nói đó là nhân. Chúng trở thành nhân là do có quả. Vì quả theo sau và nhân đi trước, khi chưa có quả làm sao chúng ta có thể gọi cái gì đó là nhân? Như cái bình hình thành là do sự kết hợp của đất sét và nước. Vì thấy cái bình mà chúng ta biết đất sét và nước là nhân của cái bình, nhưng nếu cái bình chưa được tạo ra, làm sao chúng ta không thể nói đất và nước chẳng phải là nhân? Do đó, quả không sinh ra từ nhân, và nếu như không sinh ra từ nhân, còn nói chi đến chẳng phải nhân?

1 Tụng 8

Quả tiên ư duyên trung	Quả trước ở trong duyên
Hữu vô câu bất khả	Có, không đều chẳng được
Tiên vô vi thùy duyên	Trước không, duyên làm gì?
Tiên hữu hà dụng duyên.	Trước có, duyên làm chi?

1 Bình 8

Trong nhân không có sự hiện hữu trước của quả, cũng không có sự không hiện hữu trước của quả. Nếu quả đã có sẵn trong nhân, không cái gì có thể gọi là nhân của nó, vì quả đã có sẵn. Tương tự, nếu trong tất cả thời, quả không hiện hữu, chúng ta không thể nói cái gì là nhân của nó, vì nó sẽ không sinh ra một vật nào nữa.

Hỏi: *Ông đã bác bỏ nhân quả một cách toàn diện, nhưng bây giờ chúng tôi muốn nghe bác bỏ từng cái một.*

1 Tụng 9

Nhược quả phi hữu sinh	Nếu quả chẳng có sinh
Diệc phục phi vô sinh	Lại chẳng phải không sinh
Diệc phi hữu vô sinh	Chẳng có sinh, không sinh
Hà đắc ngôn hữu duyên.	Làm sao nói có duyên?

1 Bình 9

Nếu nhân có thể tạo ra quả, các quả ấy thuộc ba loại: hoặc hiện hữu, hoặc không hiện hữu, hoặc vừa hiện hữu vừa không hiện hữu. Như đã luận trong tụng ngôn trước, nếu quả đã có sẵn trong nhân, thì chúng ta không thể bảo rằng quả đã được sinh ra, vì nó đã hiện hữu, và nếu nó không hiện hữu trước trong nhân, chúng ta không thể nói nó được sinh ra, bởi vì, một cách tương tự, nó không có nhân sinh ra nó. Về các quả "vừa có vừa không có" cũng vậy, chẳng có sinh; "vừa có vừa không có" có nghĩa là nửa có nửa không có, nên nói cả hai cùng lúc là sai. Hơn nữa, có đối lập với không có, và không có đối lập với có; làm sao một pháp có thể có hai tướng? Vì ba cách tìm tướng của "nhân sinh ra quả" này không đưa đến đâu cả, làm sao ông có thể khẳng định rằng có "nhân duyên"?
Về "thứ đệ duyên;"

1 Tụng 10

Quả nhược vị sinh thời	Quả chưa sinh sao diệt?
Tắc bất ưng hữu diệt	Một pháp đã diệt rồi
Diệt pháp hà năng duyên	Làm sao làm duyên sinh?
Cố vô thứ đệ duyên.	Thứ đệ duyên chẳng có.

1 Bình 10

Tất cả các pháp thuộc niệm tưởng và tâm sở được tạo ra liên tục trong ba thời. Sự diệt của các pháp thuộc niệm tưởng hay tâm sở thời hiện tại tạo thành thứ đệ duyên cho niệm tưởng thời vị lai. Nhưng nó tạo thứ đệ duyên để làm gì nếu pháp thời vị lai chưa sinh? Nếu pháp thời vị lai ấy có rồi, sinh rồi, thì thứ đệ duyên dùng để làm gì?

Chẳng có thời nào cho các pháp niệm tưởng và tâm sở thuộc thời hiện tại dừng nghỉ cả. Nếu các pháp ấy không

bao giờ dừng nghỉ, làm sao chúng có thể hành tác như là thứ đệ duyên? Nếu trụ, các pháp ấy là pháp vô vi. Tại sao vậy? Bởi vì các pháp hữu vi luôn luôn có tướng diệt; nếu đã diệt, chúng không thể hành tác như là thứ đệ duyên. Nếu ông nói một pháp đã diệt vẫn còn hiện hữu, thì đây ám chỉ sự thường hằng, mà nếu là thường hằng thì không thì có tội và phước, và vân vân. Nếu ông chủ trương rằng sát na diệt có thể hành tác như một thứ đệ duyên, thì sát-na diệt ấy phải là nửa diệt và nửa chưa diệt. Lìa các pháp này không có pháp thứ ba nào có thể gọi là sát-na diệt. Hơn nữa đức Phật có dạy rằng, "Tất cả pháp hữu vi, từng sát-na luôn diệt, không một sát na nào các pháp trụ lại cả," như vậy ông làm sao có thể bảo rằng một pháp hiện thời vừa ở tại điểm diệt vừa không ở tại điểm diệt? Nếu ông khẳng quyết rằng một sát-na không bao gồm cái vừa ở điểm diệt vừa không ở điểm diệt là ông phủ nhận pháp của ông. Luận gia A-tì-đàm của ông nói đến pháp diệt, pháp không diệt, pháp ở điểm diệt và pháp ở điểm không diệt. Pháp ở điểm diệt bao gồm các pháp thờ hiện tại sắp diệt; pháp không ở điểm diệt bao gồm các pháp hiện thời còn lại cùng với các pháp vô vi thời quá khứ và thời vị lai, ngoại trừ các pháp hiện tại sắp diệt; các pháp này được gọi là các pháp không ở điểm diệt. Vì các lý do này, không có "thứ đệ duyên".
Về "sở duyên duyên;"

1 Tụng 11

Như chư Phật sở thuyết	Như chư Phật đã dạy
Chân thực vi diệu pháp	Pháp chân thực vi diệu
Ư thử vô duyên pháp	Trong ấy pháp không duyên
Vân hà hữu duyên duyên.	Làm sao có duyên duyên?

1 Bình 11

Trong Đại thừa, Phật dạy rằng tướng của các pháp, hoặc có sắc hoặc không có sắc, hoặc có hình hay không có hình,

hoặc có rỉ lậu hay không có rỉ lậu, hoặc hữu vi hay vô vi, vân vân – tất cả các tướng này đều nhập vào Pháp tánh; mọi thứ hoàn toàn là không, và như vậy không có tướng, không có duyên. Tựa như mọi thứ chảy vào biển cả và nhập vào một thể tánh. Ông có thể tin vào chánh Pháp, nhưng những gì đã dạy là phương tiện không tạo ra chân thực tại. Do đó, không có duyên duyên.
Về "tăng thượng duyên;"

1 Tụng 12

Chư pháp vô tự tánh	Các pháp không tự tánh
Cố vô hữu hữu tướng	Nên không có tướng có.
Thuyết hữu thị sự cố	Nói "Cái này có, nên
Thị sự hữu bất nhiên.	Cái kia có," không đúng.

1 Bình 12

Liên hệ lời kinh dạy về mười hai nhân duyên, nói rằng, "vì cái này có nên cái kia có" là sai, vì sao? Vì các pháp đều sinh ra từ duyên và không có định tánh riêng. Vì không có định tánh riêng, các pháp không có tướng "có." Đã không có tướng có, làm sao ông có thể nói "cái này có nên cái kia có?" Cho nên, không có tăng thượng duyên. Chỉ tùy theo sự phân biệt giữa có và không có của phàm nhân mà đức Phật nói như vậy.
Lại nữa:

1 Tụng 13

Lược quảng nhân duyên trung	Nhân duyên xét rộng hẹp
Lai quả bất khả đắc	Không tìm thấy được quả.
Nhân duyên trung nhược vô	Không ở trong nhân duyên
Vân hà tùng duyên xuất.	Sao nói từ duyên đến?

1 Bình 13

"Hẹp" có nghĩa là, trong các nhân, xét theo hòa hợp, không có quả. "Rộng" có nghĩa là, trong các nhân, xét từng cái một, cũng không có quả. Nếu không có quả trong nhân, hoặc xét đại lược hoặc xét tỉ mỉ, làm sao ông có thể nói quả sinh ra từ nhân?
Lại nữa:

1 Tụng 14

Nhược vị duyên vô quả	Nếu nói duyên không quả
Nhi tùng duyên trung xuất	Mà quả từ duyên ra.
Thị quả hà bất tùng	Sao quả ấy không từ
Phi duyên trung nhi xuất.	Trong phi duyên mà ra?

1 Bình 14

Nếu ông tìm quả trong duyên mà không thể tìm được, vậy sao quả không sinh ra từ không duyên. Thí dụ, không có cái bình trong đất sét, vậy sao cái bình không sinh ra từ sữa?
Hơn nữa:

1 Tụng 15

Nhược quả tùng duyên sinh	Nếu quả từ duyên sinh
Thị duyên vô tự tánh	Duyên ấy không tự tánh
Tùng vô tự tánh sinh	Từ không tự tánh sinh
Hà đắc tùng duyên sinh.	Sao nói từ duyên sinh?

1 Tụng 16

Quả bất tùng duyên sinh	Quả chẳng từ duyên sinh
Bất tùng phi duyên sinh	Chẳng từ phi duyên sinh
Dĩ quả vô hữu cố	Quả ấy vốn không có
Duyên phi duyên diệc vô.	Duyên, phi duyên cũng không.

1 Bình 16

Quả sinh ra từ nhân, nhưng "nhân" này không có tự tánh. Nếu không có tự tánh thì nhân ấy không phải là pháp. Nếu không phải là pháp, làm sao nhân có thể sinh? Do đó, quả không sinh từ nhân. Vì không sinh từ phi nhân; khi phủ định các nhân, chúng tôi tuyên bố có phi nhân, nhưng thực tế không có các pháp phi nhân như thế, và do đó không có sinh từ phi nhân. Nếu không có sinh từ cả hai cái này thì không có quả. Vì không có quả, nên chẳng có nhân cũng chẳng có phi nhân.

*

* *

Chương 2

Quán Đi và Đến
(25 tụng)

2 Bình 0

Hỏi: *Với mắt thế gian, chúng ta thấy ba thời vận hành. Vì ba pháp này vận chuyển mà chúng ta biết tất cả các pháp hiện hữu.*

Đáp:

2 Tụng 1

Dĩ khứ vô hữu khứ	Đã đi không có đi
Vị khứ diệc vô khứ	Chưa đi không có đi
Ly dĩ khứ vị khứ	Lìa đã đi, chưa đi
Khứ thời diệc vô khứ.	Đang đi cũng không đi

2 Bình 1

Đã đi không có đi, vì nó đã đi rồi. Nếu ở đó có quá trình đi (khứ nghiệp) tách rời "đi", điều này không đúng. Tương tự, lúc chưa đi cũng không có đi, bởi vì chưa có pháp nào đi cả. "Đang đi" có nghĩa là nửa đã đi và nửa chưa đi, bởi vì nó không tách rời lúc đã đi và lúc chưa đi.

Hỏi:

2 Tụng 2

Động xứ tắc hữu pháp	Chỗ động ắt có đi
Thử trung hữu pháp thời	Trong đó có đang đi
Phi dĩ khứ vị khứ	Không đã đi, chưa đi
Thị cố khứ thời khứ.	Vậy nên đang đi đi.

2 Bình 2

Chừng nào còn có chỗ cho hành động diễn ra, thì ở đó ắt có đi. Với mắt thế gian, chúng ta thấy rằng trong lúc đi có chỗ của hành động (nghiệp hành). Trong lúc đã đi, hoạt động đã diệt, trong lúc chưa đi hoạt động chưa có. Do đó, chúng ta biết rằng có đi trong đang đi.

Đáp:

2 Tụng 3

Vân hà ư khứ thời	Làm sao lúc đang đi
Nhi đương hữu khứ pháp	Mà lại có pháp đi
Nhược ly ư khứ pháp	Nếu xa lìa pháp đi
Khứ thời bất khả đắc.	Không thể có đang đi.

2 Bình 3

"Trong lúc đi có pháp đi." Không phải vậy, vì sao? Lìa pháp đi không thể tìm thấy lúc đi. Nếu có thể có lúc đi mà không có pháp đi, thì sẽ có đi ở trong lúc đi, như thế, giống như trái cây ở trong đĩa.
Hơn nữa:

2 Tụng 4

Nhược ngôn khứ thời khứ	Nếu nói đang đi đi
Thị nhân tắc hữu cữu	Người ấy ắt có lỗi
Ly khứ hữu khứ thời	Lìa đi có đang đi
Khứ thời độc khứ cố.	Đang đi "đi" một mình.

2 Bình 4

Nếu có người nói rằng trong lúc đã đi và lúc chưa đi không có đi, nhưng nói trong lúc đi độc lập với pháp đi, thì cả hai

chẳng tùy thuộc vào nhau. Tại sao vậy? Nếu ông nói rằng có đi trong lúc đi, như vậy ám chỉ hai hành tác, nhưng sự thực không phải vậy. Do đó ông không thể nói có lúc đi tách biệt với đi.
Hơn nữa:

2 Tụng 5

Nhược khứ thời hữu khứ	Nếu đang đi có đi
Tắc hữu nhị chủng khứ	Ắt có hai thứ đi
Nhứt vị vi khứ thời	Một gọi là đang đi
Nhị vị khứ thời khứ.	Hai là đang đi đi.

2 Bình 5

Nếu ông nói rằng lúc đi có đi, như vậy là sai vì nó ám chỉ có hai thứ đi. Một là lúc đi mà nó tùy thuộc vào đi; còn một nữa là đi ở trong lúc đi.

Hỏi: *Có hai thứ đi thì có gì sai ?*

Đáp:

2 Tụng 6

Nhược hữu nhị khứ pháp	Nếu có hai pháp đi
Tắc hữu nhị khứ giả	Ắt có hai người đi
Dĩ ly ư khứ giả	Xa lìa với người đi
Khứ pháp bất khả đắc.	Pháp đi không tìm thấy

2 Bình 6

Nếu có hai pháp đi, thì phải có hai người đi, vì sao? Bởi vì người đi có do pháp đi. Một người, hai sự đi và hai kẻ đi? Điều này chẳng đúng. Do đó, lúc đi cũng không có đi.

Hỏi: *Mặc dù đúng là người đi không có (tách rời) đi, nhưng trong ba thời nhất định có người đi.*

Đáp:

2 Tụng 7

Nhược ly ư khứ giả	Nếu xa lìa người đi
Khứ pháp bất khả đắc	Pháp đi không tìm thấy
Dĩ vô khứ pháp cố	Đã không có pháp đi
Hà đắc hữu pháp giả.	Làm sao có người đi?

2 Bình 7

Nếu ông biệt lập người đi, không thể tìm thấy pháp đi (riêng lẻ). Khi không có pháp đi, làm sao ông có thể nói rằng trong ba thời nhất định có người đi.
Hơn nữa:

2 Tụng 8

Khứ giả tắc bất khứ	Người đi không có đi
Bất khứ giả bất khứ	Người không đi không đi
Ly khứ bất khứ giả	Lìa người đi, người không đi
Vô đệ tam khứ giả.	Không người thứ ba đi.

2 Bình 8

Không có người đi. Tại sao vậy? Nếu có người đi thì sẽ có hai phạm trù, hoặc người đi hoặc người không đi. Ngoài hai (phạm trù) này, không có (phạm trù) thứ ba về người đi.

Hỏi: *Nói rằng người đi đi thì có gì sai?*

Đáp:

2 Tụng 9

Nhược ngôn khứ giả khứ	Nếu nói người đi đi
Vân hà hữu thử nghĩa	Nói vậy có nghĩa gì?
Nhược ly ư khứ pháp	Nếu xa lìa pháp đi
Khứ giả bất khả đắc.	Không tìm thấy người đi.

2 Bình 9

Nếu ông nói rằng nhất định có người đi, và y dùng pháp đi, điều này không đúng, vì sao? Vì lìa pháp đi không thể tìm được người đi. Nếu nói rằng lìa người đi nhứt định có pháp đi, thì người đi có thể dùng pháp đi, nhưng điều này không xảy ra.
Hơn nữa:

2 Tụng 10

Nhược khứ giả hữu khứ	Nếu người đi có đi
Tắc hữu nhị chủng khứ	Ắt có hai thứ đi
Nhất vị khứ giả khứ	Một là người đi đi
Nhị vị khứ pháp khứ.	Hai là pháp đi đi.

2 Bình 10

Nếu nói rằng người đi dùng pháp đi, nói vậy mắc hai lỗi, vì chỉ một người đi có đến hai thứ đi. Một, bằng phương tiện pháp đi mà người đi được thành (như một người đi). Một nữa, bằng phương tiện người đi mà pháp đi được thành. Người đi, đã thành, dùng pháp đi. Điều này không đúng. Do đó, trước ông đã khẳng quyết rằng trong ba thời nhứt định phải có người đi và người đi dùng pháp đi, điều này không đúng. Lại nữa:

2 Tụng 11

Nhược vị khứ giả khứ	Nếu nói người đi đi
Thị nhân tắc hữu cữu	Người ấy ắt có lỗi.
Ly pháp hữu pháp giả	Lìa pháp mà có pháp
Thuyết khứ giả hữu khứ.	Nói người đi có đi.

2 Bình 11

Nếu có người dạy rằng người đi có thể dùng pháp đi, người này mắc phải lỗi (cho rằng) lìa pháp đi riêng có người đi. Vì sao vậy? Dạy rằng người đi có thể dùng pháp đi ám chỉ người đi có trước và pháp đi có sau, nhưng như vậy không đúng. Do đó, trong ba thời chẳng có người đi. Hơn nữa, nếu nhất định rằng có đi và có người đi, thì phải có sự khởi đầu, nhưng nếu ông tìm sự khởi đầu như thế trong ba thời, ông không thể tìm được. Tại sao vậy?

2 Tụng 12

Dĩ khứ trung vô phát	Đã đi không phát xuất
Vị khứ trung vô phát	Chưa đi không phát xuất
Khứ thời trung vô phát	Đang đi không phát xuất
Hà xứ đương hữu phát.	Vậy, phát xuất ở đâu?

2 Bình 12

Tại sao trong ba thời không đều không có phát xuất?

2 Tụng 13

Vị phát vô khứ thời	Chưa phát xuất, không có
Diệc vô hữu dĩ khứ	Đang đi hay đã đi.
Thị nhị ưng hữu phát	Cả hai có phát xuất,
Vị khứ hà hữu phát.	Chưa đi có phát xuất?

2 Tụng 14

Vô khứ vô vị khứ	Không đi, không chưa đi
Diệc phục vô khứ thời	Và cũng không đang đi
Nhứt thiết vô hữu phát	Tất cả không phát xuất
Hà cố nhi phân biệt.	Làm sao mà phân biệt?

2 Bình 14

Nếu một người chưa khởi hành, thì không có lúc đang đi cũng không có lúc đã đi. Nếu có khởi hành, thì khởi hành sẽ được định vị ở hai vị trí, nghĩa là lúc đang đi và lúc đã đi. Cả hai vị trí này đều sai, vì lúc một người chưa khởi hành, thì chưa có khởi hành nào cả. Vậy thì làm sao có thể có khởi hành trong lúc chưa đi. Nếu không có khởi hành thì không có đi. Nếu không có đi, không có người đi; như vậy làm sao có thể có lúc đã đi, lúc chưa đi, và lúc đang đi?

Hỏi: *Dù cho không có đi và không có người đi, chắc có trụ và người trụ?*

Đáp:

2 Tụng 15

Khứ giả tắc bất trụ	Người đi thì không trụ
Bất khứ giả bất trụ	Người không đi không trụ
Ly khứ bất khứ giả	Lìa người đi, (người) không đi
Hà hữu đệ tam trụ.	Người thứ ba nào trụ?

2 Bình 15

Nếu có sự trụ (đứng yên) và người trụ, thì đây phải là người đi đang trụ hoặc người không đi đang trụ, hoặc ngoài hai người đó, có kẻ thứ ba nào đó đang trụ, nhưng như vậy không đúng. Người đi thì không trụ vì y chưa trụ. Đi có nghĩa đối lập với trụ. Người không đi cũng không

trụ, vì sao? Vì sự diệt cuả pháp đi đang trụ hiện hữu ở đó, vậy không có đi thì không có trụ. Ngoài người đi và người không đi, không có người thứ ba nào nào nữa trụ. Nếu có người thứ ba dừngtrụ, thì người ta phải thấy y hoặc ở nơi người đi hoặc ở nơi người không đi. Do đó, ông không thể nói người đi trụ.
Hơn nữa:

2 Tụng 16

Khứ giả nhược đương trụ	Người đi nếu mà trụ
Vân hà hữu thử nghĩa	Làm sao có nghĩa ấy?
Nhược đương ly ư khứ	Nếu xa lìa pháp đi
Khứ giả bất khả đắc.	Người đi không tìm thấy.

2 Bình 16

Ông nói rằng người đi đang trụ nhưng điều này không đúng, vì sao? Lìa pháp đi không thể có người đi. Nếu người đi ở trong tướng đi, thì tại sao ông giả định rằng y trụ, vì đi và trụ, hai cái trái nghịch nhau?
Hơn nữa:

2 Tụng 17

Khứ vị khứ vô trụ	Đi, chưa đi không trụ
Khứ thời diệc vô trụ	Đang đi cũng không trụ
Sở hữu hành chỉ pháp	Các pháp động và ngừng
Năng đồng ư khứ nghĩa.	Cũng đồng nghĩa với đi.

2 Bình 17

Nếu ông nói rằng người đi trụ, thì y phải trụ hoặc trong lúc đang đi, hoặc trong lúc đã đi, hoặc lúc chưa đi. Không lúc nào trong ba tình huống này y đứng trụ cả. Do đó, khi ông nói rằng "Người đi trụ" điều này không đúng. Nó phủ

nhận cả pháp đi và pháp trụ. Đối với động và dừng cũng vậy. "Động", cũng giống như hạt bắp, qua một quá trình liên tục, phát triển trở thành mầm, thân, lá và vân vân. "Ngừng" là khi thân và lá chết bởi vì hạt bắp chết. Có tương tục nên chúng ta gọi nó là chuyển động; có diệt nên chúng ta gọi nó là ngừng. Giống như quá trình của vô minh, hành, vân vân... cho đến già chết, cũng gọi là chuyển động, và khi hành, vân vân, dừng lại vì sự diệt của vô minh, đây gọi là ngừng.

Hỏi: *Mặc dù ông đã bác bỏ đi và người đi, trụ và người trụ bằng nhiều cách khác nhau, tuy nhiên chúng ta có thể thấy bằng mắt có đi và có trụ.*

Đáp: *Những gì ông thấy bằng mắt thịt của ông là không thể tin được. Nếu thực sự có đi và có người đi, thì đây có thành bằng cách gọi một pháp hay gọi hai pháp? Cả hai cùng một lúc là sai. Tại sao vậy?*

2 Tụng 18

Khứ pháp tức khứ giả	Pháp đi tức người đi
Thị sự tắc bất nhiên	Điều này ắt không đúng.
Khứ pháp dị khứ giả	Pháp đi khác người đi
Thị sự diệc bất nhiên.	Điều này cũng không đúng.

2 Bình 18

Nếu nói pháp đi và người đi là đồng, điều này không đúng. Nếu nói khác, cũng không đúng.

Hỏi: *Đồng hay là khác có gì là sai ?*

Đáp:

2 Tụng 19

Nhược vị ư khứ pháp	Nếu nói rằng pháp đi
Tức vi thị khứ giả	Là đồng với người đi,
Tác giả cập tác nghiệp	Người tạo tác và nghiệp
Thị sự tắc vi nhất.	Cũng chỉ là một thôi.

2 Tụng 20

Nhược vị ư khứ pháp	Nếu bảo rằng pháp đi
Hữu dị ư khứ giả	Là khác với người đi.
Ly khứ giả hữu khứ	Lìa người đi có đi,
Ly khứ hữu khứ giả.	Lìa đi có người đi?

2 Bình 20

Cả hai đều sai, vì sao? Nếu pháp đi là một với người đi, thì đây là lầm lẫn và phủ nhận lý nhân quả. Có người đi vì có đi. Có đi vì có người đi. Hơn nữa, "đi" có nghĩa là một pháp, trong khi người đi có nghĩa là một người. Người thì thường còn, pháp thì chóng vánh [nhân thường pháp vô thường]. Nếu là đồng, thì cả hai vừa thường vừa vô thường. Đây là loại lỗi thấy trong (quan niệm về) nhất thể. Nếu là khác, cả hai sẽ tương phản nhau. Phải có người đi dù chưa có pháp đi, và phải có pháp đi dù chưa có người đi. Vì không tùy thuộc nhau, một pháp có thể đã diệt trong khi pháp kia còn hiện diện. Đây là loại lỗi thấy trong (khái niệm) dị biệt.
Hơn nữa:

2 Tụng 21

Khứ khứ giả thị nhị	Đi, người đi là hai
Nhược nhất dị pháp thành	Dù nói đồng hay khác
Nhị môn câu bất thành	Cả hai đều chẳng thành.
Vân hà đương hữu thành.	Làm sao mà có thành?

2 Bình 21

Nếu ông nói có một người đi và một pháp đi, ông phải thiết định chúng bằng cách gọi một pháp hay gọi các pháp khác nhau. Cả hai cách gọi này đều không thể được (bất khả đắc), và chúng tôi đã tuyên bố rằng không có pháp thứ ba. Nếu ông chủ trương rằng chúng được thành (như là thực thể) thì ông sẽ phải khẳng quyết, nói theo ngôn ngữ nhân quả, rằng không có đi và không có người đi. Bây giờ chúng tôi bàn đến điều này:

Tụng 22

Nhân khứ tri khứ giả	*Do đi biết người đi*
Bất năng dụng thị khứ	*Không thể dùng pháp đi.*
Tiên vô hữu khứ pháp	*Trước không có pháp đi*
Cố vô khứ giả khứ.	*Nên không người đi đi.*

2 Bình 22

Dù pháp đi là gì, nhờ đó mà chúng ta nhận biết người đi. Người đi đó không thể dùng pháp đi như thế. Tại sao vậy? Vào lúc chưa có pháp đi, không có người đi; chẳng có đang đi, đã đi hoặc chưa đi; tựa như trước tiên có người đi một thành phố hay một thị trấn mà y sẽ đến, và một nơi y khởi hành. Một pháp đi và một người đi là không đúng. Người đi thành do pháp đi và pháp đi thành do người đi. Hơn nữa:

2 Tụng 23

Nhân khứ tri khứ giả	Do đi biết người đi
Bất năng dụng dị khứ	Không thể dùng đi khác
Ư nhất khứ giả trung	Ở nơi một người đi
Bất đắc nhị khứ cố.	Không thể có hai đi.

2 Bình 23

Bất cứ pháp đi là gì, chúng ta nhận biết người đi. Người đi này không thể dùng bất cứ pháp đi nào khác, vì sao? Vì không thể có hai pháp đi trong một người đi.
Lại nữa:

2 Tụng 24

Quyết định hữu khứ giả	Quyết định có người đi
Bất năng dụng tam khứ	Không thể dùng ba đi.
Bất quyết định khứ giả	Không quyết định người đi
Diệc bất dụng tam khứ.	Cũng không dùng ba đi.

2 Tụng 25

Khứ pháp định bất định	Pháp đi định, bất định
Khứ giả bất dụng tam	Người đi không dùng ba
Thị cố khứ khứ giả	Như vậy đi, người đi,
Sở khứ xứ giai vô.	Chỗ đi đều không có.

2 Bình 25

"Quyết định" có nghĩa là có sự hiện hữu đích thực từ lúc bắt đầu và không do pháp đi sinh ra. "Pháp đi" có nghĩa là sự chuyển động của thân thể. "Ba" có nghĩa là chưa đi, đã đi, và đang đi. Nếu người đi quyết định hiện hữu, như thế y phải hiện hữu tách biệt với pháp đi, dù cho y không trụ. Đây là lý do tại sao nói người đi quyết định hiện hữu không thể dùng ba pháp đi. Còn "nếu người đi không quyết định"; "không quyết định" có nghĩa là thực sự xưa nay không hiện hữu. Vì chính do pháp đi mà chúng ta nhận biết ai đó là người đi, nơi không có pháp đi thì y không thể dùng ba pháp đi. Chính do pháp đi mà có người đi. Nếu không có pháp đi thì không có người đi, làm sao ông chủ trương người đi không quyết định có thể dùng ba pháp đi? Những gì áp dụng cho người đi cũng áp dụng cho pháp đi. Nếu một pháp đi quyết định là hiện hữu trước khi có người

đi, thì pháp đi đó không hiện hữu bởi vì người đi, và vì lý do này, y không thể dùng ba pháp đi. Nếu pháp đi này quyết định là không hiện hữu thì người đi dùng cái gì?

(ĐTK5c10)

Nếu truy tìm và quán xét toàn diện các pháp đi, người đi và chỗ đi theo cách này, chúng ta có thể cho rằng các thứ đi này hoàn toàn tùy thuộc vào nhau; người đi có do pháp đi, và pháp đi có do người đi. Vì hai pháp này mà có tình huống trong đó sự đi xảy ra. Không thể nói là quyết định có cũng không thể nói là quyết định không. Như vậy, chúng ta có thể biết chắc chắn rằng ba thứ đi này là giả và không có bản thể. Chúng là không và không hiện hữu, chỉ là hư giả, không thực, giống như ảo ảnh hay huyễn hoá.

*

* *

Chương 3

Quán Sáu Tình
(8 tụng)

3 Bình 0

Hỏi: *Trong các kinh nói có sáu căn, tức là:*

3 Tụng 1

Nhãn nhĩ cập tỵ thiệt	Mắt, tai, v.v… mũi , lưỡi
Thân ý đẳng lục tình	Thân, ý và sáu tình
Thử nhãn đẳng lục tình	Mắt ấy và sáu tình
Hành sắc đẳng lục trần.	Hành, sắc và sáu trần.

3 Bình 1

Trong trường hợp này, mắt thành nội căn và sắc thành ngoại trần, và mắt có thể thấy hình sắc, và vân vân cho đến ý là nội căn, các pháp là đối tượng bên ngoài và ý nhận thức các pháp.

Đáp: *Không phải vậy, vì sao?*

3 Tụng 2

Thị nhãn tắc bất năng	Mắt ấy không thể thấy
Tự kiến tự kỷ thể	Ngay chính tự thể nó.
Nhược bất năng tự kiến	Nếu không thể tự thấy
Vân hà kiến dư vật.	Làm sao thấy vật khác?

3 Bình 2

Mắt không thể thấy chính nó. Vì sao không? Như cái đèn sáng tự nó có thể chiếu sáng vật khác, mắt cũng vậy, nếu

nó có tướng thấy này, nó sẽ tự thấy nó và các vật khác. Nhưng thực tế không phải vậy. Vì vậy, tụng nói: khi mắt không thấy chính nó, làm sao nó có thể thấy được vật khác?

Hỏi: *Dù cho mắt không thể tự thấy nó, nhưng nó có thể thấy các vật khác. Cũng như lửa có thể đốt cháy các vật khác mà không thể đốt cháy chính nó.*

Đáp:

3 Tụng 3

Hỏa dụ tắc bất năng	Dụ lửa không thể thành.
Thành ư nhãn kiến pháp	Thành nơi mắt thấy vật
Khứ vị khứ khứ thời	Như đi, chưa đi, đã đi
Dĩ tổng đáp thị sự.	Chúng tôi đã nói rồi.

3 Bình 3

Dù ông đưa ra thí dụ lửa, điều này chẳng chứng minh được gì cho mắt và thấy. Đề mục này đã được nói rõ trong chương quán đi và đến. Giống như trong đã đi, chưa đi và đang đi thì không có đi; cũng vậy, trong đã cháy, chưa cháy và đang cháy, thì chẳng có cháy gì cả. Cũng vậy, trong đã thấy, chưa thấy và đang thấy, không thể tìm được tướng "thấy" ở đâu hết.
Lại nữa:

3 Tụng 4

Kiến giả vị kiến thời	Thấy trước lúc đang thấy
Tắc bất danh vi kiến	Thì không gọi là thấy.
Nhi ngôn kiến năng kiến	Nói thấy có thể thấy,
Thị sự tắc bất nhiên.	Điều này chẳng phải vậy.

3 Bình 4

Khi mắt không chạm phải hình sắc, thì nó không thể thấy. Đến điểm này chúng ta không gọi nó là "thấy." Chính vì chạm phải hình sắc mà chúng ta gọi nó là thấy. Đây là lý do tại sao trong tụng nói: trước khi có thấy thì không có thấy. Vì vậy, làm sao chúng ta có thể thấy bằng phương tiện thấy? Hơn nữa, bên trong hai cơ sự này không có pháp thấy, vì sao?

3 Tụng 5

Kiến bất năng hữu kiến	Thấy không thể có thấy.
Phi kiến diệc bất kiến	Không thấy không thể thấy.
Nhược dĩ phá ư kiến	Nếu đã phá cái thấy,
Tắc vi phá kiến giả.	Cũng là phá người thấy.

3 Bình 5

Thấy không thể thấy, vì các lý do đã giải thích trong lời bác bỏ các sai lầm kia. Không thấy cũng không thể thấy vì nó không có tướng thấy, và khi không có tướng thấy, làm sao có thể có thấy? Không có pháp thấy, thì không có người thấy, vì sao? Nếu lìa thấy mà có người thấy, thì những người không mắt cũng có thể thấy bằng cách dùng các thức khác. Nếu chúng ta thấy bằng phương tiện thấy, thì tướng thấy sẽ hiện hữu trong hành vi thấy. Nhưng một người thấy thì không có tướng thấy. Đây là lý do tại sao trong tụng nói: khi bác bỏ thấy cũng ám chỉ bác bỏ người thấy.
Lại nữa:

3 Tụng 6

Ly kiến bất ly kiến	Lìa thấy, không lìa thấy
Kiến giả bất khả đắc	Người thấy không tìm được.
Dĩ vô kiến giả cố	Vì không có người thấy,

Hà hữu kiến khả kiến.	Sao có thấy, vật thấy?

3 Bình 6

Khi có thấy, thì người thấy không thể thành; khi không có thấy, người thấy cũng không thể thành. Vì không có người thấy, làm sao có thấy hay bị thấy? Nếu không có người thấy, ai ở đó dùng pháp thấy để phân biệt hình sắc bên ngoài? Vì các lý do này, trong tụng nói: Vì không có người thấy, sao có thấy và vật thấy?
Lại nữa:

3 Tụng 7

Kiến khả kiến vô cố	Không có thấy, vật thấy.
Thức đẳng tứ pháp vô	Bốn pháp thức...cũng không
Tứ thủ đẳng chư duyên	Bốn thủ[2], mười hai duyên[3]
Vân hà đương đắc hữu.	Làm sao hiện hữu được?

3 Bình 7

Vì các pháp thấy và vật thấy không hiện hữu, không một pháp nào trong bốn pháp: thức, xúc, thọ, và ái hiện hữu; vì không có ái vân vân, bốn thủ vân vân, và tương tự mỗi nhân duyên trong mười hai nhân duyên cũng không hiện hữu.
Lại nữa:

3 Tụng 8

Nhĩ tỵ thiệt thân ý	Mắt, mũi, lưỡi, thân, ý
Thanh cập văn giả đẳng	Âm thanh và nhĩ thức, v. v. . .
Đương tri như thị nghĩa	Cũng phải hiểu cùng cách

---

1. Tức bốn chấp giữ là: ham muốn, thấy sai, ôm giữ, và thấy có ta.
2. Tức mười hai nhân duyên: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, và tử.

Năng đồng ư thượng thuyết. Như những điều luận trên.

3 Bình 8

Giống như các pháp thấy và bị thấy đều là không vì chúng hoàn toàn tùy thuộc vào các duyên và bất định. Như vậy năm căn còn lại: tai, vân vân và năm trần như thanh, vân vân, phải hiểu cùng cách như thấy và bị thấy, vân vân. Bởi vì các pháp này có thể giải thích theo cùng một nguyên tắc mà chúng đã không được luận giải riêng.

*

* *

Chương 4

Quán Năm Uẩn
(9 tụng)

4 Bình 0

Hỏi: *Các kinh nói có năm uẩn. Ông nói thế nào?*

4 Tụng 1

Nhược ly ư sắc nhân	Nếu lìa nhân của sắc
Sắc tắc bất khả đắc	Không thể tìm thấy sắc.
Nhược đương ly ư sắc	Nếu lìa sắc tìm nhân
Sắc nhân bất khả đắc.	Thì không thể thấy nhân.

4 Bình 1

Về nhân của sắc, thì như sợi chỉ là nhân của tấm vải. Nếu ông rút các sợi chỉ đi, sẽ không còn tấm vải; và nếu ông vứt tấm vải đi, sẽ không có sợi chỉ nào cả. Tấm vải giống như sắc, các sợi chỉ giống như nhân của sắc.

Hỏi: *Nếu nói lìa nhân của sắc có sắc thì có gì sai?*

Đáp:

4 Tụng 2

Ly sắc nhân hữu sắc	Lìa sắc nhân có sắc
Thị sắc tắc vô nhân	Sắc ấy không có nhân
Vô nhân nhi hữu pháp	Không nhân mà có pháp
Thị sự tắc bất nhiên.	Như vậy thì chẳng đúng.

4 Bình 2

Tựa như có tấm vải không có chỉ, tức là tấm vải không có nhân. Sự vật không do nhân không thể tìm đâu ra trên thế gian này.

Hỏi: *Trong Phật pháp, trong các học thuyết ngoại đạo và trong những lời dạy của thế gian đều có các pháp không nhân. Phật giáo có ba (pháp) vô vi mà vô vi tức là thường hằng và do đó không có nhân. Trong các giáo lý ngoại đạo thì có không gian, thời gian, phương hướng, ngã, vi trần, tịch diệt (nirvana), vân vân. Trong các lời dạy của thế gian thường tình thì có hư không, thời gian, phương hướng vân vân. Ba pháp này, không hiện hữu ở đâu cả, do đó được gọi là thường hằng. Là thường hằng, chúng không do duyên sinh, vậy thì làm sao ông có thể bảo rằng các pháp không do duyên sinh không hiện hữu trên thế gian này?*

Đáp:

(ĐTK6c3)

Các pháp không do duyên sinh này chỉ hiện hữu như là những hình ảnh của lời nói. Nếu chúng ta suy nghĩ và phân tích thì thấy rằng chúng không hiện hữu. Nếu các pháp hiện thể qua nhân duyên, chúng ta không nên nói rằng chúng không do duyên sinh. Nếu chúng không có nhân và duyên thì giống như chúng tôi đã nói vậy.

Hỏi: *Nhân có hai thứ: một là tác nhân, một nữa là ngôn thuyết nhân [nhân do lời nói mà có]. Các pháp không do duyên sinh này không có tác nhân, chúng chỉ có do lời nói mà có, khiến cho người ta biết đến chúng.*

Đáp: *Mặc dù chúng có nhân do lời nói mà có, nhưng ông không đúng. Như hư không bị bác bỏ trong [chương kế tiếp về] sáu đại, các pháp còn lại cũng sẽ bị bác bỏ sau đó. Hơn nữa, vì ngay cả các vật có thể nhìn thấy được còn có*

thể bác bỏ, huống chi là vi trần và các pháp vô hình khác? Đây là lý do chúng tôi tuyên bố rằng không có các pháp không do duyên sinh trên thế gian.

Hỏi: *Nếu nói nhân của sắc hiện hữu biệt lập với sắc, có gì là sai?*

Đáp:

4 Tụng 3

Nhược ly sắc hữu nhân	Nếu lìa sắc có nhân
Tắc thị vô quả nhân	Thì nhân này không quả.
Nhược ngôn vô quả nhân	Nói rằng nhân không quả
Tắc vô hữu thị xứ.	Thì chẳng có ở đâu.

4 Bình 3

Nếu chúng ta loại bỏ quả, tức sắc, và chỉ có nhân của sắc, đây sẽ là nhân không có quả.

Hỏi: *Có nhân không có quả có gì là sai?*

Đáp: *Không nơi nào trên thế gian ông tìm được một nhân không có quả, vì sao? Ấy là nhờ có quả của nó mà chúng ta gọi một vật nào đó là nhân. Nếu không có quả làm sao chúng ta gọi nó là nhân? Hơn nữa, nếu không có quả bên trong nhân, tại sao các pháp không sinh ra từ không nhân? Đề mục này tương tự với đề mục đã bàn đến trong chương một, bác bỏ nhân và duyên. Do đó, không nhân nào không có quả.*
Hơn nữa:

4 Tụng 4

Nhược dĩ hữu sắc giả	Nếu thực đã có sắc

Tắc bất dụng sắc nhân	Chẳng cần nhân của sắc.
Nhược vô hữu sắc giả	Nếu đã không có sắc
Diệc bất dụng sắc nhân.	Cũng không cần sắc nhân.

4 Bình 4

Trong cả cả hai trường hợp, không có nhân nào cho sắc. Nếu sắc có trước trong nhân, nhân sẽ không gọi là nhân của sắc. Nếu sắc không có trước trong nhân, thì trong trường hợp này sắc cũng gọi là nhân của sắc.

Hỏi: *Nếu cả hai trường hợp đều sai, chỉ là sắc không do nhân sinh, thì có gì sai?*

Đáp:

4 Tụng 5

Vô nhân nhi hữu sắc	Không nhân mà có sắc
Thị sự chung bất nhiên	Điều này ắt không đúng.
Thị cố hữu trí giả	Vì vậy người trí tuệ
Bất ưng phân biệt sắc.	Sẽ không phân biệt sắc.

4 Bình 5

Hoặc quả ở trong nhân, hoặc quả không ở trong nhân: những chuyện như thế còn không thể nghĩ biết. Nói chi chuyện có sắc mà không có nhân? Đây là lý do tại sao nói không nhân mà có sắc, cũng là chuyện không đúng, và do đó người thông đạt sẽ không phân biệt sắc. "Người phân biệt" là danh từ gọi thường nhân, do vô minh ràng buộc, ham muốn và chấp vào sắc, do cái thấy tà vạy, y triển khai phân biệt và biện luận vô ích, suy lý rằng quả ở trong nhân hay không ở trong nhân, vân vân. Nếu ông tìm sắc theo kiểu này, không bao giờ ông có thể tìm được, do đó một người trí tuệ sẽ không phân biệt.

4 Tụng 6

Nhược quả tựa ư nhân	Nếu quả giống như nhân
Thị sự tắc bất nhiên	Như vậy thì không đúng.
Quả nhược bất tựa nhân	Nếu quả không giống nhân
Thị sự diệc bất nhiện	Như vậy cũng không đúng.

4 Bình 6

Nói quả và nhân giống nhau, điều này chẳng đúng, bởi vì nhân tinh mà quả thô. Nhân và quả, sắc và lực, vân vân khác nhau. Cũng như vải giống chỉ, nhưng chúng ta không gọi vải là chỉ, vì chỉ thì nhiều mà vải có một, như vậy chúng ta không thể nói nhân và quả giống nhau. Nói nhân và quả không giống nhau cũng sai, ví như chỉ gai không dệt thành lụa mỏng, chỉ thô không tạo thành vải mịn, như vậy chúng ta không thể nói rằng nhân và quả không giống nhau. Cả hai quan niệm đều sai, vì vậy không có sắc cũng không có nhân của sắc.

4 Tụng 7

Thọ ấm cập tưởng ấm	Thọ uẩn và tưởng uẩn
Hành ấm thức ấm đẳng	Hành uẩn và thức uẩn
Kỳ dư nhất thiết pháp	Tất cả pháp còn lại,
Năng đồng ư sắc ấm.	Cũng đồng như sắc uẩn

4 Bình 7

Bốn uẩn (khác) và tất cả các pháp cũng được quán xét và bác bỏ theo cùng một cách. Bây giờ luận chủ, muốn tôn xưng quan niệm về tánh không, nói trong tụng ngôn:

4 Tụng 8

Nhược nhân hữu vấn giả	Nếu ai đặt câu hỏi

Ly không nhi dục đáp	Không dùng "không" trả lời
Thị tắc bất thành đáp	Câu trả lời của y
Câu đồng ư bỉ nghi.	Đồng cái nghi người khác.

4 Tụng 9

Nhược nhân hữu nạn vấn	Kẻ phê bình không dựa
Ly không thuyết kỳ quá	Vào "không" giải thích lỗi.
Thị bất thành nạn vấn	Lời phê bình của y
Câu đồng ư bỉ nghi.	Đồng cái nghi người khác.

4 Bình 9

Trong lúc bàn luận, nếu mỗi bên giữ một vị thế đặc biệt và họ tranh luận mà không liên hệ quan niệm tánh không, họ sẽ không bao giờ kết thúc cuộc tranh luận, và tất cả sẽ cùng nhau ở trong nghi ngờ. Nhằng hạn, một người nói cái bình thì vô thường. Đối thủ của y hỏi tại sao nó vô thường? Và y trả lời bởi vì nó sinh ra từ một nhân vô thường. Người ta sẽ không gọi đây là câu trả lời. Tại sao không? Bởi vì vẫn còn có sự không chắc chắn, không biết cái nhân ấy là thường hay vô thường.

(ĐTK7a25)

Nếu muốn giải thích những cái thấy sai lầm của người khác mà y không dựa vào tánh không, chỉ đơn giản tuyên bố rằng tất cả các pháp đều vô thường. Đây chẳng phải cái mà người ta gọi là phê bình, vì sao? Bởi vì, ông bằng vào cái vô thường của ông đã bác bỏ cái thường của tôi mà tôi bằng vào cái thường của tôi có thể bác bỏ cái vô thường của ông. Nói rằng nếu sự vật thực sự là vô thường, sẽ chẳng có nghiệp và hậu quả, rằng các pháp mắt, tai, vân vân sẽ diệt từng sát-na và sẽ không có phân biệt (giữa tội và phước, vân vân). Những ngụy biện như thế không bao

giờ thành công như một bình luận, và ở cùng một bình diện như những hoài nghi của kẻ khác.

(ĐTK7b1)

Tuy nhiên, nếu một người dựa vào tánh không để bác bỏ vô thường, thì chẳng mắc vào sai lầm nào, vì sao? Bởi vì một người như thế không chấp vào tướng không. Do đó, nếu một người ngay cả muốn tranh luận, y cũng phải dựa vào quan niệm tánh không, nói chi đến y muốn tìm thực tướng của giải thoát khổ và niết bàn.

*

* *

Chương 5

Quán Sáu Đại
(8 tụng)

5 Bình 0

Hỏi: *Sáu đại tất cả đều có định tướng. Chính vì có định tướng nên chúng là sáu đại.*

Đáp:

5 Tụng 1

Không tướng vị hữu thời	Trước khi có tướng không
Tắc vô hư không pháp	Không có pháp hư không.
Nhược tiên hữu hư không	Nếu hư không có trước
Tức vi thị vô tướng.	Thì hư không không tướng.

5 Bình 1

Nếu pháp hư không có trước khi có tướng hư không, thì hư không không có tướng, vì sao? Với tướng hư không chúng ta muốn nói là "một chỗ không có hình sắc." Hình sắc là cái gì được tạo ra và vô thường. Trước khi hình sắc sinh ra, chưa sinh ra, chúng không diệt, như vậy vào lúc ấy không có tướng hư không. Ấy chỉ vì có hình sắc mà có những nơi không hình sắc. Tướng hư không có nghĩa là một nơi không hình sắc.

Hỏi: *Nói có hư không không có tướng, có gì sai?*

Đáp:

5 Tụng 2

Thị vô tướng chi pháp	Pháp mà không có tướng
Nhất thiết xứ vô hữu	Không tìm thấy ở đâu.
Ư vô tướng pháp trung	Nơi pháp không có tướng
Tướng tắc vô sở tướng.	Tướng ắt không tướng riêng.

5 Bình 2

Nếu ông tìm các pháp không có tướng trong các pháp hoặc thường hoặc vô thường, ông sẽ không tìm thấy. Như các luận gia nói, "Làm sao chúng ta biết 'Cái này có' và 'Cái này không có?' Bởi vì mỗi thực thể có tướng riêng." Sinh, trụ và diệt là các tướng của (các pháp) hữu vi; không sinh, không trụ và không diệt là các tướng của vô vi. Nếu hư không không có tướng thì nó chẳng phải là hư không. Nói rằng nó trước không có các tướng, nhưng rồi các tướng của nó hiện thành tướng là sai. Nếu trước kia đã không có tướng, thì không có pháp hiện thành tướng, vì sao?

5 Tụng 3

Hữu tướng vô tướng trung	Trong có tướng không tướng,
Tướng tắc vô sở trụ	Tướng ắt không chỗ trụ,
Ly hữu tướng vô tướng	Ngoài có tướng, không tướng
Dư xứ diệc bất trụ.	Không trụ chỗ nào khác.

5 Bình 3

Chẳng hạn, có bướu, sừng, lông đuôi và cái yếm toòng teng dưới cổ, gọi là các tướng của con bò; lìa các tướng này chẳng có con bò. Nếu không có con bò, thì không có chỗ nào cho các thứ tùy thuộc này trú ngụ. Đây là lý do chúng tôi nói rằng các tướng không có chỗ hiện thân nơi một thực thể không có tướng. Nơi các sự vật có tướng cũng vậy, không có chỗ cho các tướng trú ngụ, bởi vì các tướng đã hiện hữu. Thí dụ, các tướng của lửa không ở trong các tướng của nước, vì nước đã có các tướng riêng của nó.

Hơn nữa, nếu các tướng đều ở nơi (một vật) không có tướng, thì ấy là không do duyên sinh và một sự vật không do duyên sinh không được xem như là một pháp. Sự vật có tướng, các tướng và sự hiện thành tướng luôn luôn tương tùy. Hơn nữa, không có trạng thái thứ ba của sự hiện thành tướng tách lìa một pháp hoặc có tướng hoặc không có tướng. Đây là lý do trong tụng nói "ngoài có tướng, không tướng, không trụ chỗ nào khác.
Hơn nữa:

5 Tụng 4

Tướng pháp vô hữu cố	Pháp có tướng không có,
Khả tướng pháp diệc vô	Pháp khả tướng cũng không.
Khả tướng pháp vô cố	Pháp khả tướng không có,
Tướng pháp diệc phục vô.	Pháp có tướng cũng không.

5 Bình 4

Vì không có chỗ nào cho (pháp) có tướng trú ngụ, nên không có pháp khả tướng. Vì không có pháp khả tướng, nên không có pháp có tướng. Tại sao vậy? Bởi vì có khả tướng là do có các tướng, các tướng có là do có khả tướng: hai cái này nhân duyên tương tùy.

5 Tụng 5

Thị cố kim vô tướng	Do vậy không có tướng
Diệc vô hữu khả tướng	Cũng không có khả tướng.
Ly tướng khả tướng dĩ	Lìa tướng và khả tướng
Cánh diệc vô hữu vật.	Không có vật hiện hữu.

5 Bình 5

Nếu ông quán xét nhân duyên từ đầu đến cuối, ông sẽ không tìm thấy một định tánh nào cho các tướng và khả

tướng. Bởi vì cả hai đều không thể tìm thấy, tất cả các pháp hoàn toàn không hiện hữu. Tất cả các pháp hoàn toàn bao gồm trong hai pháp có tướng và khả tướng. Thí dụ, khói được coi là một tướng của lửa, nhưng mặt khác, lửa có thể được coi là một tướng của khói.

Hỏi: *Nếu không có hiện hữu, thì chắc phải có không hiện hữu?*

Đáp:

5 Tụng 6

Nhược sử vô hữu hữu	Nếu nói không có có
Vân hà đương hữu vô	Làm sao mà có không?
Hữu vô ký dĩ vô	Có, không đều không có
Tri hữu vô giả thùy.	Thì biết ai có, không.

5 Bình 6

Khi các vật thông thường hoặc do chúng tự tiêu hoại hoặc do bị cái khác tiêu diệt, thì gọi là không có. Cái không có tự nó không có mà phát sinh từ cái có. Đây là lý do tụng nói, "nếu nói không có cái có, làm sao có cái không có?" Nếu như cái thấy của mắt, cái nghe của tai cũng không thể tìm thấy, nói chi đến "các vật không có"?

Hỏi: *(Cho) rằng bởi vì cái có không hiện hữu, cái không có cũng không hiện hữu, chắc phải có người biết có và không có?*

Đáp: *Nếu như có người biết, thì y phải ở trong có hoặc y phải ở trong không có. Vì có và không có đã bị bác bỏ, như vậy người biết cũng bị bác bỏ.*

5 Tụng 7

Thị cố tri hư không	Do vậy biết hư không
Phi hữu diệc phi vô	Chẳng có cũng chẳng không,
Phi tướng phi khả tướng	Chẳng tướng, chẳng khả tướng.
Dư ngũ đồng hư không.	Năm đại khác cũng vậy.

5 Bình 7

Như một người tìm tướng hư không bằng nhiều cách nhưng chẳng tìm được, năm đại khác cũng vậy.

Hỏi: *Hư không chẳng phải đại đầu tiên hay đại cuối cùng (của sáu đại), vì sao ông bác bỏ nó trước?*

Đáp: *Đất, nước, lửa và gió là do các duyên hòa hợp, và do đó dễ bác bỏ, và vì thức là nhân của đau khổ và khoái lạc, nó được thừa nhận là vô thường và hay thay đổi, như thế cũng dễ bác bỏ. Hư không không có các tướng như thế nhưng người thường tưởng nó có thực. Đây là lý do chúng tôi bác bỏ nó. Hơn nữa, hư không có nhiệm vụ yểm trợ bốn đại kia và thức có là do bốn đại. Do đó, chúng tôi bác bỏ cái căn bản trước và các cái kia tự động bị bác bỏ.*

Hỏi: *Người thường thấy tất cả sự vật là có hoặc không có. Tại sao một mình ông, nghịch lại cả thiên hạ, nói rằng cái gì thấy được thì không hiện hữu?*

Đáp:

5 Tụng 8

Thiển trí kiến chư pháp	Trí cạn thấy các pháp
Nhược hữu nhược vô tướng	Có tướng hoặc không tướng.
Thị tắc bất năng kiến	Vì vậy không thể biết
Diệt kiến an ẩn pháp.	Dứt thấy pháp an ẩn.

5 Bình 8

Khi một người chưa đạt Đạo, thì y không thể nhận thức được thực tướng của các pháp, vì dục vọng và nhận thức sai lầm, y tạo ra tất cả những tranh luận vô ích. Thấy một pháp khi nó hiển lộ, y khẳng quyết rằng nó "có". Bám vào các tướng của nó, y nói nó hiện hữu. Thấy một pháp ngừng hiện hữu, y khẳng định rằng nó đoạn diệt và bám vào tướng này y nói rằng nó không có. Người trí tuệ, khi thấy các pháp sinh, thì dứt cái thấy các pháp không hiện hữu, và khi thấy các pháp diệt, thì dứt cái thấy các pháp hiện hữu. Cho nên, dù có cái gì đó liên hệ đến các pháp y thấy, nó tựa như ảo ảnh, như giấc mộng, vì vậy y thôi bám giữ ngay cả cái thấy "Đạo vô lậu".

Do đó, một người không giác ngộ pháp dứt thấy an tịch, chỉ thấy sự vật là có hoặc là không có.

*

* *

Chương 6

Quán Nhiễm và Người Nhiễm
(10 tụng)

6 Bình 0

Hỏi: *Các kinh nói rằng tham, sân và si là căn bản của thế gian. Tham có nhiều tên khác nhau. Nó được gọi là ái, ràng buộc, đam mê, thèm khát hay ham muốn, và những tên tương tự như thế. Những phiền nhiễu như thế tùy thuộc vào chúng sinh và đây là những kẻ "bị nhiễm." Tham có nghĩa là pháp nhiễm. Bởi vì có pháp nhiễm và người nhiễm mà có tham. Với hai nhiễm kia cũng vậy; ở đâu có tức giận thì ở đó có người tức giận; ở đâu có ngu si thì ở đó có kẻ ngu si. Chính vì ba độc này mà ba nghiệp phát khởi; chính vì ba nghiệp mà ba giới phát khởi và do đó tất cả các pháp hiện hữu.*

Đáp: *Dù cho các kinh có nhắc đến tên của "ba độc", nếu ông tìm thực thể của chúng ông sẽ không tìm thấy, vì sao?*

6 Tụng 1

Nhược ly ư nhiễm pháp	Nếu nói lìa pháp nhiễm
Tiên tự hữu nhiễm giả	Người nhiễm riêng có trước,
Nhân thị nhiễm dục giả	Vì có người nhiễm ái
Ưng sinh ư nhiễm pháp.	Nên pháp nhiễm phát sinh.

6 Tụng 2

Nhược vô hữu nhiễm giả	Nếu không có người nhiễm
Vân hà đương hữu nhiễm	Làm sao có nhiễm được?
Nhược hữu nhược vô nhiễm	Nhiễm có hoặc không có
Nhiễm giả diệc như thị.	Đối người nhiễm như nhau.

6 Bình 2

Nếu thực sự trước đã có một người nhiễm rõ ràng thì chẳng cần thêm nhiễm nào khác, bởi vì người nhiễm đã có sẵn nhiễm rồi. Nếu trước không có sẵn một người nhiễm, trong trường hợp này cũng vậy, sẽ không có nhiễm nào phát sinh, vì trước phải có người nhiễm để cho nhiễm phát sinh. Nếu trước không có sẵn một người nhiễm thì sẽ không có ai nhận lấy nhiễm. Đối với chính sự nhiễm cũng vậy. Nếu ly cách với cá nhân mà nhiễm thực sự có trước, thì nhiễm không có nhân, vậy làm sao nó phát sinh được? Giống như lửa không củi. Nếu trước có nhiễm quyết định hiện hữu, thì sẽ không có người nhiễm. Vì lý do này trong tụng nói, "nhiễm có hoặc không có, đối người nhiễm như nhau".

Hỏi: *Nếu nhiễm và người nhiễm không thể nào cái này sinh trước cái kia theo cách tương tùy, thì cả hai đồng thời sinh, có gì sai?*

Đáp:

6 Tụng 3

Nhiễm giả cập nhiễm pháp	Nói nhiễm và người nghiễm
Câu thành tắc bất nhiên	Cùng thành là không đúng.
Nhiễm giả nhiễm pháp câu	Nhiễm, người nhiễm cùng thành
Tắc vô hữu tương đãi.	Vậy không có tương tùy.

6 Bình 3

Nếu nhiễm và người nhiễm đồng thời thành, cả hai sẽ không tùy thuộc vào nhau. Sẽ có nhiễm độc lập với người nhiễm và người nhiễm độc lập với nhiễm; cả hai sẽ là thường hằng, đã thành sẵn và không có nhân. Một khi đã chấp nhận là thường hằng thì sẽ có nhiều lỗi theo sau, mà không có

giải thoát. Hơn nữa, bây giờ chúng tôi sẽ bác bỏ nhiễm và người nhiễm qua các từ đồng nhất và khác biệt.

6 Tụng 4

Nhiễm giả nhiễm pháp nhất	Nếu nhiễm đồng người nhiễm
Nhất pháp vân hà hợp	Một pháp làm sao hợp?
Nhiễm giả nhiễm pháp dị	Nếu nhiễm khác người nhiễm,
Dị pháp vân hà hợp.	Khác pháp làm sao hợp?

6 Bình 4

Hoặc nhiễm và người nhiễm hòa hợp như một pháp duy nhất, hoặc nhiễm và người nhiễm hòa hợp như các pháp khác nhau. Nếu cả hai là một thì không có hòa hợp, vì sao? Làm sao một pháp có thể hòa hợp với chính nó? Giống như đầu ngón tay không thể sờ chính nó. Nói cả hai hòa hợp như những pháp khác nhau, cũng không thể được, vì sao? Bởi vì hai cái khác nhau. Nếu mỗi pháp đã đầy đủ thì tuyệt đối không cần hòa hợp chi nữa, vì dù có hòa hợp, chúng vẫn cứ khác nhau.

Hơn nữa, đồng nhất và dị biệt cả hai đều không thể được, vì sao?

6 Tụng 5

Nhược nhất hữu hợp giả	Nếu là một mà hợp
Ly bạn ưng hữu hợp	Sẽ là hợp không bạn.
Nhược dị hữu hợp giả	Nếu là khác mà hợp
Ly bạn diệc ưng hợp.	Cũng là hợp không bạn.

6 Bình 5

Nếu nhiễm và người nhiễm là một, đây là cưỡng ép mà gọi là hợp; nhiễm và người nhiễm sẽ lìa nhau vì những nhân duyên khác. Hơn nữa nếu là một, ắt không có hai tên, "nhiễm" và "người nhiễm". Nhiễm là một pháp, người nhiễm là một cá nhân. Vì xem một người và một pháp đồng nhất là một lầm lẫn lớn. Nếu nhiễm và người nhiễm khác nhau, mà ông nói họ hợp thì họ sẽ không cần nhân duyên nào khác để hợp. Còn nếu là khác nhau mà hợp, thì họ sẽ hợp dù cho xa cách nhau đến đâu.

Hỏi: *Có thể cho rằng một pháp không có hợp, nhưng mắt chúng ta thấy các pháp khác nhau hợp.*

Đáp:

6 Tụng 6

Nhược dị nhi hữu hợp	Nếu khác mà có hợp
Nhiễm nhiễm giả hà sự	Nhiễm, người nhiễm thế nào?
Thị nhị tướng tiên dị	Hai tướng trước khác nhau
Nhiên hậu thuyết hợp tướng.	Mà sau nói tướng hợp.

6 Bình 6

Nếu nhiễm và người nhiễm ban đầu có các định tướng khác nhau, rồi về sau hợp nhất, đây chẳng phải là hợp nhất, vì sao? Bởi vì hai tướng trước kia khác nhau, rồi sau độc đoán nói là hợp nhất.
Hơn nữa:

6 Tụng 7

Nhược nhiễm cập nhiễm giả	Nếu nhiễm và người nhiễm
Tiên các thành dị tướng	Trước có tướng khác nhau,
Ký dĩ thành dị tướng	Đã có tướng khác nhau
Vân hà nhi ngôn hợp.	Làm sao nói có hợp?

6 Bình 7

Nếu nhiễm và người nhiễm mỗi bên trước đều có các tướng riêng khác, làm sao ông có thể độc đoán nói hai bên hợp nhất?
Lại nữa:

6 Tụng 8

Dị tướng vô hữu thành	Tướng khác nhau không thành
Thị cố nhữ dục hợp	Nên ông muốn hợp nhất.
Hợp tướng cánh vô thành	Hợp nhất tướng không thành
Nhi phục thuyết dị tướng.	Ông lại bảo khác tướng.

6 Bình 8

Không thiết lập được mối quan hệ giữa nhiễm và người nhiễm bằng từ ngữ các tướng khác nhau, ông liền nói có sự hợp nhất của các tướng. Nhưng trong sự hợp nhất các tướng này có tỳ vết và nó không thiết lập được (quan hệ giữa) nhiễm và người nhiễm. Thế rồi, để thiết lập sự hợp nhất của các tướng ông lại khẳng quyết sự khác nhau trong các tướng. Chính ông xác định, nhưng những gì ông khẳng định lại không xác định, vì sao?

6 Tụng 9

Dị tướng bất thành cố	Tướng khác nhau không thành
Hợp tướng tắc bất thành	Hợp nhất tướng không được.
Ư hà dị tướng trung	Với tướng khác nhau nào
Nhi dục thuyết hợp tướng	Ông muốn nói hợp tướng?

6 Bình 9

Vì sự khác nhau trong các tướng giữa nhiễm và người

nhiễm không thành được, nên sự hợp nhất của các tướng cũng không thành được. Vậy thì, với loại khác nhau nào ông muốn nói đến sự hợp nhất của các tướng?
Hơn nữa:

6 Tụng 10

Như thị nhiễm nhiễm giả	Như vậy nhiễm, người nhiễm
Phi hợp bất hợp thành	Không hợp, chẳng hợp thành;
Chư pháp diệc như thị	Các pháp khác cũng vậy
Phi hợp bất hợp thành.	Không hợp, chẳng hợp thành.

6 Bình 10

Giống như nhiễm, sân và si cũng vậy. Giống như ba độc, tất cả các pháp khác, chẳng đi trước cũng chẳng theo sau, chẳng hòa hợp cũng chẳng riêng rẽ, nhưng toàn bộ được thành qua nhân duyên.

*

* *

Chương 7

Quán Ba Tướng
(35 tụng)

7 Bình 0

Hỏi: *Các kinh nói rằng các pháp có ba tướng sinh, trụ và diệt. Sự vật sinh qua pháp sinh, trụ qua pháp trụ và diệt qua pháp diệt. Đây là cách hiện hữu của các pháp khác nhau.*

Đáp: *Không phải vậy, vì sao? Bởi vì ba tướng không có (bản tánh) quyết định. Ba tướng này được coi như hữu vi, có thể hành tác như các tướng của hữu vi, hoặc như vô vi, song có thể hành tác như các tướng của hữu vi? Không cái nào đúng, vì sao?*

7 Tụng 1

Nhược sinh thị hữu vi	Nếu sinh là hữu vi,
Tắc ưng hữu tam tướng	Thì sẽ có ba tướng.
Nhược sinh thị vô vi	Nếu sinh là vô vi,
Hà danh hữu vi tướng.	Sao gọi tướng hữu vi?

7 Bình 1

Nếu sinh là hữu vi, nó phải có ba tướng sinh, trụ và diệt, nhưng điều này không đúng, vì sao? Bởi vì (ba) tướng này "tương đối nhau". Tương đối có nghĩa là tướng sinh sẽ khiến cho pháp sinh ra, tướng trụ sẽ khiến cho pháp trụ và tướng diệt sẽ khiến cho pháp diệt. Khi một pháp ở điểm sinh, sẽ không có các pháp đối nghịch, các tướng trụ và diệt. Sự đồng thời hiện hữu (của các tướng ấy) là không đúng. Các pháp sáng và tối cũng vậy, không cùng hiện hữu.

Do đó, "sinh" không thể là một pháp hữu vi; điều này cũng áp dụng cho các tướng trụ và diệt.

(ĐTK9a19)

Hỏi: *Nếu sinh không là hữu vi, vậy nói sinh là vô vi thì có gì sai?*

Đáp: *Nếu sinh là vô vi thì làm sao nó có thể hành tác như một tướng của pháp hữu vi? Tại sao vậy? Chính vì các pháp vô vi không có bản tánh. Vì nghiệp dứt mà chúng được gọi là vô vi, và thật vậy đây là lý do chúng tôi nói không sanh và không diệt như là các tướng vô vi. Hơn nữa, chúng không có tướng riêng, do đó chúng chẳng phải pháp và không hành tác như các tướng của pháp. Giống như lông rùa sừng thỏ, vân vân, không thể hành tác như tướng của các pháp. Do đó, sinh không phải là vô vi, trụ và diệt cũng vậy.*
Hơn nữa:

7 Tụng 2

Tam tướng nhược tụ tán	Nếu ba tướng tụ, tán
Bất năng hữu sở tướng	Không thể có tướng riêng.
Vân hà ư nhất xứ	Sao một lúc, một nơi
Nhất thời hữu tam tướng.	Có thể có ba tướng?

7 Bình 2

(Nếu nói) ba tướng sinh, trụ và diệt có thể hành tác riêng lẻ như các tướng của pháp hữu vi hoặc có thể hành tác hòa hợp như các tướng của pháp hữu vi đều chẳng đúng, vì sao? Ông có thể nói rằng chúng hành tác riêng lẻ; nhưng bất cứ một chỗ nào cũng có một tướng hiện hữu hoặc một tướng không hiện hữu. Khi một vật đang sinh thì không có trụ hay diệt. Khi nó đang diệt thì không có sinh hay trụ.

Ông có thể nói rằng chúng hành tác hòa hợp; nhưng chúng loại trừ lẫn nhau. Làm sao ông có thể nói rằng chúng đồng thời hiện hữu? Nếu ông nói chính ba tướng có ba tướng, điều này cũng chẳng đúng, vì sao?

7 Tụng 3

Nhược vị sinh trụ diệt	Nếu nói sanh, trụ, diệt
Cánh hữu hữu vi tướng	Có các tướng hữu vi,
Thị tức vi vô cùng	Như vậy thành vô tận.
Vô tức phi hữu vi.	Nếu không, chẳng hữu vi.

7 Bình 3

Nếu ông nói chính sinh, trụ và diệt có các tướng hữu vi, thì chính sinh có một sinh, một trụ và một diệt, và các tướng kia cũng lại có các tướng riêng nữa. Nếu cứ như vậy sẽ thành vô tận. Mặt khác, nếu ông nói rằng chúng không có tướng riêng, thì không nên gọi ba tướng này là hữu vi và chúng không thể hành tác như các tướng của pháp hữu vi.

Hỏi: *Ông nói rằng ba tướng sẽ dẫn đến sự thoái lui vô tận, nhưng điều này không đúng. Dù sinh, trụ và diệt là hữu vi, nhưng không có sự thoái lui vô tận. Tại sao vậy?*

7 Tụng 4

Sinh sinh chi sở sinh	Sinh nơi sinh của sinh
Sinh ư bỉ bổn sinh	Sinh ra bổn sinh kia
Bổn sinh chi sở sinh	Sinh nơi bổn sinh này
Hoàn sinh ư sinh sinh.	Lại sinh sinh của sinh.

7 Bình 4

Khi một pháp sinh, thì bảy pháp gồm cả chính pháp ấy, cùng nhau sinh: (1) pháp ấy, (2) sinh, (3) trụ, (4) diệt, (5)

sinh của sinh, (6) trụ của trụ, diệt của diệt. Trong bảy pháp này, bổn sinh có thể tạo ra sáu pháp ngoại trừ chính nó. Sinh của sinh tạo ra bổn sinh và bổn sinh tạo ra sinh trong sinh. Như vậy ba tướng, dù hữu vi, chẳng phải là một chuỗi vô tận.

Đáp:

7 Tụng 5

Nhược vị thị sinh sinh	Nếu nói sinh của sinh
Năng sinh ư bổn sinh	Có thể sinh bổn sinh.
Sinh sinh tùng bổn sinh	Đã sinh từ bổn sinh
Hà năng sinh bổn sinh	Làm sao sinh bổn sinh?

7 Bình 5

Nếu sinh của sinh có thể sinh ra bổn sinh, thì không thể nói sinh của sinh sinh ra từ bổn sinh, vì sao? Nếu sinh của sinh sinh ra từ bổn sinh, làm sao nó có thể sinh ra bổn sinh?
Hơn nữa:

7 Tụng 6

Nhược vị thị bổn sinh	Nói bổn sinh có thể
Năng sinh ư sinh sinh	Sinh ra sinh của sinh.
Bổn sinh tùng bỉ sinh	Bổn sinh từ đó sinh,
Hà năng sinh sinh sinh.	Sinh được sinh của sinh?

7 Bình 6

Nếu ông khẳng định rằng bổn sinh có thể sinh ra sinh của sinh, thì không thể nói bổn sinh sinh ra từ sinh của sinh, vì sao? Vì bổn sinh sinh ra từ sinh của sinh, làm sao nó lại có thể sinh ra sinh của sinh? Giả sử pháp sinh của sinh sinh ra bổn sinh, nhưng sinh của sinh bây giờ không thể sinh ra

bổn sinh. Khi sinh của sinh chưa có tự thể riêng, làm sao nó có thể sinh ra bổn sinh? Do đó, bổn sinh không thể sinh ra sinh của sinh.

Hỏi: *Ngay lúc sinh của sinh sinh ra, không trước cũng không sau, nó có thể sinh ra bổn sinh...*

Đáp: *Không phải thế, vì sao?*

7 Tụng 7

Nhược sinh sinh sinh thời	Lúc sinh của sinh sinh,
Năng sinh ư bổn sinh	Có thể sinh bổn sinh.
Sinh sinh thượng vị hữu	Sinh của sinh chưa có
Hà năng sinh bổn sinh.	Làm sao sinh bổn sinh?

7 Bình 7

Như ông nói, có thể ngay khi sinh của sinh sinh, nó có thể sinh ra bổn sinh – nhưng thực tế nó chưa hiện hữu. Do đó, lúc sinh của sinh sinh, không thể có chuyện nó sinh được bổn sinh.
Hơn nữa:

7 Tụng 8

Nhược bổn sinh sinh thời	Nói bổn sinh lúc sinh
Năng sinh ư sinh sinh	Sinh được sinh của sinh.
Bổn sinh thượng vị hữu	Bổn sinh chưa hiện hữu
Hà năng sinh sinh sinh.	Sinh được sinh của sinh?

7 Bình 8

Nếu có thể như ông nói, rằng ngay lúc bổn sinh sinh là nó có thể sinh được sinh của sinh, nhưng thực tế nó chưa hiện

hữu, do đó ngay lúc sinh, bổn sinh không thể sinh sinh của sinh.

Hỏi:

7 Tụng 9

Như đăng năng tự chiếu	Như đèn tự chiếu sáng
Diệc năng chiếu ư bỉ	Cũng chiếu sáng vật khác,
Sinh pháp diệc như thị	Pháp sinh cũng như vậy
Tự sinh diệc sinh bỉ.	Tự sinh, sinh vật khác.

7 Bình 9

Giống như đem ngọn đèn vào một căn phòng tối, nó chiếu sáng các vật khác và cũng tự chiếu sáng chính nó; sinh cũng giống như vậy, nó có thể sinh các vật khác và cũng có thể tự sinh chính nó.

Đáp: *Không phải vậy, vì sao?*

7 Tụng 10

Đăng trung tự vô ám	Trong đèn tự không tối.
Trụ xứ diệc vô ám	Chỗ sáng cũng không tối.
Phá ám nãi danh chiếu	Phá tối nghĩa là chiếu
Vô ám tắc vô chiếu.	Không tối, không có chiếu.

7 Bình 10

Bản thể ánh sáng tự nó không có bóng tối, chỗ nào có ánh sáng thì chỗ đó không có bóng tối. Vì ánh sáng và bóng tối đối nghịch nhau, sáng có nghĩa là diệt tối. Chỗ nào không có bóng tối thì chỗ đó không có ánh sáng. Làm sao ông có thể nói rằng đèn tự chiếu sáng nó và các vật khác?

Hỏi: *Cái đèn không có ánh sáng trước khi nó thành đèn, cũng không có ánh sáng sau khi nó thành đèn, chỉ lúc thắp sáng thì nó có thể tự chiếu sáng và chiếu sáng các vật khác.*

Đáp:

7 Tụng 11

Vân hà đăng sinh thời	Ngay lúc sinh cái đèn
Nhi năng phá ư ám	Có thể phá được tối?
Thử đăng sơ sinh thời	Cái đèn lúc vừa sinh
Bất năng cập ư ám.	Không thể đến bóng tối.

7 Bình 11

Ngay khoảnh khắc nó sinh ra, cái đèn được nói là nửa đã sinh và nửa chưa sinh. Nếu bản thể của đèn chưa hoàn chỉnh, làm sao nó có thể diệt được bóng tối? Hơn nữa, đèn không thể đến được bóng tối, giống như một người bắt trộm, bị hoài công vì hoá ra chẳng phải kẻ trộm. Nếu ông có thể nói rằng đèn, dù nó không đến được bóng tối, tuy nhiên diệt được bóng tối, cũng sai, vì sao?

7 Tụng 12

Đăng nhược vị cập ám	Nếu đèn không chạm tối
Nhi năng phá ám giả	Mà diệt được bóng tối.
Đăng tại ư thử gian	Một cái đèn ở đây
Tắc phá nhất thiết ám.	Sẽ diệt tất cả tối.

7 Bình 12

Nếu ánh sáng có sức diệt được bóng tối mà không cần đi đến bóng tối, thì một cái đèn thắp lên ở đây sẽ có thể diệt được bóng tối khắp mọi nơi, bởi vì cả hai sẽ không có tiếp

xúc nào cả. Hơn nữa, (nói) một cái đèn sẽ không tự chiếu sáng nó và chiếu sáng các vật khác, vì sao?

7 Tụng 13

Nhược đăng năng tự chiếu	Nếu đèn tự chiếu sáng
Diệc năng chiếu ư bỉ	Cũng chiếu sáng vật khác.
Ám diệc ưng tự ám	Bóng tối cũng tự tối
Diệc năng ám ư bỉ.	Cũng làm tối vật khác.

7 Bình 13

Nếu ánh sáng, là đối thể của bóng tối, có thể tự chiếu sáng nó và cũng chiếu sáng các vật khác, thì bóng tối, là đối thể của ánh sáng, cũng tự làm tối nó và làm tối các vật khác. Nếu bóng tối, là đối thể của ánh sáng, không thể tự làm tối chính nó và làm tối các vật khác, thì ánh sáng, là đối thể của bóng tối, cũng không thể tự chiếu sáng chính nó và chiếu sáng các vật khác. Do đó, ánh sáng không có chứng minh nào cả. Bởi vì chưa tận lực bác bỏ nhân và duyên của sinh, bây giờ chúng tôi giảng giải thêm.

7 Tụng 14

Thử sinh nhược vị sinh	Sinh ấy nếu chưa sinh
Vân hà năng tự sinh	Làm sao tự sinh được?
Nhược sinh dĩ tự sinh	Nếu sinh đã tự sinh
Sinh dĩ hà dụng sinh.	Lại dùng sinh làm gì?

7 Bình 14

Vào lúc sinh tự sinh, hoặc nó sẽ sinh khi nó đã sinh, hoặc nó sẽ sinh khi nó chưa sinh. Nếu nó sinh mà không đang sinh thì nó không phải là pháp; nếu nó không phải là pháp, làm sao nó có thể tự sinh? Nếu ông nói rằng nó sinh khi đã sinh, thì có thể xem nó như đã hoàn tất và không cần sinh

nữa, giống như một vật khi đã được tạo thành rồi sẽ không cần tạo lại nữa. Như vậy, hoặc đã sinh hoặc chưa sinh, trong hai cái này không cái nào sinh cả, do đó không có sinh. Trước kia ông nói rằng sinh giống như cái đèn, sinh có thể tự sinh chính nó và sinh các vật khác. Điều này không đúng, trụ và diệt cũng vậy.
Lại nữa:

7 Tụng 15

Sinh phi sinh dĩ sinh	Đã sinh rồi, không sinh,
Diệc phi vị sinh sinh	Chưa sinh, cũng không sinh,
Sinh thời diệc bất sinh	Đang sinh, cũng không sinh.
Khứ lai trung dĩ đáp.	Giống như đi và đến.

7 Bình 15

Sinh có nghĩa là do các duyên hòa hợp mà có. Nơi một vật đã sinh không có hữu vi, do đó không có sinh. Nơi một vật chưa sinh không có hữu vi, do đó không có sinh. Trong sát-na sinh cũng không có sinh. Ông không thể có sát-na sinh tách rời pháp sinh và pháp sinh tách rời sát-na sinh. Làm sao có thể có sinh trong lúc đang sinh? Điểm này đã được luận trong (chương) đi và đến.

(ĐTK10a25)

Một pháp đã sinh rồi không thể sinh nữa. Tại sao vậy? Vì một vật đã sinh rồi mà sinh nữa, cứ tiếp tục như thế sẽ thành vô tận, giống như một vật đã làm xong lại làm trở lại.

Hơn nữa, sau khi đã sinh, nếu nó lại được sinh nữa, thì do pháp gì mà nó sinh? Tướng sinh của nó chưa có sinh, nhưng ông nói rằng nó sinh sau khi đã sinh. Điều này mâu thuẫn với lời ông nói, vì sao? Dù tướng của sinh chưa sinh

mà ông nói có sinh. Nếu ông nói rằng có sinh dù cho vật, mà ông nói có sinh. Nếu ông nói rằng có sinh dù một vật nào đó chưa sinh, thì pháp ấy có thể hoặc đã sinh song vẫn còn sinh hoặc có thể chưa sinh nhưng vẫn còn sinh. Trước kia ông nói rằng nó sinh sau khi đã sinh, nhưng điều này không ổn.

Lại nữa, một vật đã bị cháy không thể cháy nữa, một vật đã đi không thể đi lại, vì những lý do tương tự, một vật đã sinh không thể sinh lại.

(ĐTK10b4)

Một pháp chưa sinh cũng không sinh, vì sao? Nếu một pháp chưa sinh, nó không thể hòa hợp với các nhân sinh, thì không có sinh các pháp. Nếu các pháp đã sinh không có hòa hợp với các nhân sinh, thì sẽ có nghiệp mà không có pháp nghiệp, đi mà không có pháp đi, nhiễm mà không có pháp nhiễm, sân mà không có pháp sân, si mà không có pháp si và như vậy các pháp trong thế gian sẽ bị phủ nhận. Do đó, pháp chưa sinh không sinh.

(ĐTK10b9)

Hơn nữa, nếu một pháp chưa sinh có thể sinh, thì tất cả các pháp chưa sinh sẽ sinh. Tất cả thường nhân mà sự giác ngộ nơi họ chưa phát sinh bây giờ có thể sinh ra pháp bồ-đề bất hoại (giác ngộ). Một A-la-hán giải thoát hết mọi sự nhiễm bây giờ có thể phát triển các nhiễm, con thỏ không có sừng bây giờ lại mọc sừng, nhưng như vậy chẳng đúng. Do đó các pháp không sinh khi chúng chưa sinh.

(ĐTK10b14)

Hỏi: *Nếu các pháp không sinh khi chúng chưa sinh, vì chưa có nhân, thiếu tác, tác giả, thời gian và không gian,*

vân vân, và đây là lý do tại sao chúng không sinh. Nếu các duyên làm, người làm, thời gian và không gian hòa hợp lại thì pháp chưa sinh sẽ sinh. Như thế, ông nói rằng các pháp chưa sinh không pháp nào sinh cả là không đúng.

(ĐTK10b18)

Đáp: *Nếu một pháp sinh ra do sự hòa hợp của các duyên như thời gian, không gian, vân vân, thì nó không phải là một vật đã có trước mà sinh, cũng không phải là một vật không có trước mà sinh, cũng không phả là một vật vừa có trước vừa không có trước mà sinh, vì ba cái này đã bị bác bỏ. Do đó, một vật đã sinh không sinh, một vật chưa sinh cũng không sinh.*

(ĐTK10b20)

Trong lúc sinh cũng không sinh, vì sao? (Vì) phần đã sinh không sinh và phần chưa sinh cũng không sinh, như đã chứng minh ở trên. Hơn nữa, nếu có lúc sinh tách rời với sinh, thì lúc sinh này tự nó sẽ phải sinh, nhưng không có lúc sinh tách rời với sinh, do đó trong lúc sinh cũng không sinh.

(ĐTK10b24)

Hơn nữa nếu ông nói rằng lúc sinh tự nó sinh, ắt có sự võng luận về hai cái sinh. Cái thứ nhất là lúc sinh, cái thứ hai là sinh bên trong lúc sinh và có hai cái này là không đúng. Không có hai pháp xen vào, vì làm sao có thể có hai cái sinh? Do đó, "trong lúc sinh cũng không có sinh".

(ĐTK10b27)

Hơn nữa, trước khi pháp sinh hiển hiện, không có lúc sinh, vì không có lúc sinh, sinh có thể tùy thuộc vào cái gì? Do

đó ông không thể nói rằng lúc đang sinh sinh. Theo sự quán xét của chúng tôi thì, không có sinh trong cái đã sinh, không có sinh trong cái chưa sinh, và không có sinh trong lúc sinh. Bởi vì không có sinh, nên sinh không thành, và sinh không thành nên trụ và diệt cũng không thể thành. Vì sinh, trụ và diệt không thể thành nên các pháp hữu vi không thể thành. Đây là lý do tại sao trong tụng nói điều này đã được luận đến trong liên hệ với đã đi, chưa đi, và đang đi.

(ĐTK10c3)

Hỏi: *Chúng tôi, đúng ra, không nói rằng có sinh trong cái đã sinh, có sinh trong cái chưa sinh, và có sinh trong lúc đang sinh, chỉ do sự hòa hợp của nhân và duyên mà có sinh.*

Đáp: *Dù ông có nói như thế vẫn không đúng, vì sao?*

7 Tụng 16

Nhược vị sinh thời sinh	Nếu nói lúc sinh sinh
Thị sự dĩ bất thành	Chuyện ấy đã không thành.
Vân hà chúng duyên hợp	Lúc các duyên hòa hợp
Nhĩ thời nhi đắc sinh.	Làm sao lại có sinh?

7 Bình 16

Sinh trong lúc sinh đã bị bác bỏ bằng nhiều luận cứ khác nhau. Làm sao ông còn có thể nói có sinh như là kết quả do sự hòa hợp của các nhân và duyên? Dù nhân duyên có đủ hay không, thì cũng bị bác bỏ cùng với sinh.
Lại nữa:

7 Tụng 17

Nhược pháp chúng duyên sinh	Nếu pháp do duyên sinh
Tức thị tịch diệt tánh	Đó là tánh tịch diệt.
Thị cố sinh sinh thời	Vậy sinh và lúc sinh
Thị nhị câu tịch diệt.	Cả hai đều tịch diệt.

7 Bình 17

Các pháp do duyên sinh không có tự tánh và đương nhiên là niết bàn. Niết bàn được coi là không hiện hữu, nhưng cái không hiện hữu này và các tướng của nó cắt đứt dòng ngôn ngữ và chấm dứt tất cả hí luận. Ý nghĩa của "các duyên" có thể so sánh với tấm vải có bởi vì các sợi chỉ tạo thành nó, hoặc một tấm chiếu lác có là do những cộng lác. Nếu chỉ có định tướng, thì chúng chẳng từ gai bố mà đến. Nếu tấm vải có định tướng, thì nó chẳng từ chỉ mà đến. Nhưng thực tế chúng ta có vải từ chỉ, chỉ từ gai bố, như vậy chỉ không có định tánh và vải cũng không có định tánh. Giống như lửa và nhiên liệu thành được là do sự hòa hợp của các nhân và duyên, và không có tự tánh. Không có nhiên liệu thì không có lửa, không có lửa thì không có nhiên liệu..

(ĐTK10c20)

Tất cả các pháp đều giống như vậy; do đó, các pháp do nhân duyên sinh đều không có tự tánh, và không có tự tánh nên trống rỗng và không thực giống như bóng nước trên sa mạc. Đây là lý do tại sao trong tụng nói sinh và lúc sinh cả hai đều tịch diệt. Chúng ta không nên nói rằng có sinh của lúc sinh. Vì nhiều lý do khác nhau ông muốn lập tướng "sinh," đây tất cả đều là hí luận và không có tướng tịch diệt (nirvana).

Hỏi: *Giữa ba thời nhất định có sự khác biệt. Một pháp thuộc thời vị lai có thể sinh. Nếu có nhân và duyên nó sẽ sinh. Làm sao ông có thể nói nó sẽ không sinh?*

Đáp:

7 Tụng 18

Nhược hữu vị sinh pháp	Nếu có pháp chưa sinh
Thuyết ngôn hữu sinh giả	Ông nói nó sẽ sinh.
Thử pháp tiên dĩ hữu	Nếu pháp này đã có
Cánh phục hà dụng sinh.	Dùng sinh để làm gì?

7 Bình 18

Nếu trong thời vị lai có một pháp chưa sinh sinh ra, vì pháp này đã sinh, tại sao nó lại cần sinh nữa? Một pháp hiện có sẽ không phải sinh nữa.

Hỏi: *Mặc dù nó sẽ có trong vị lai, đây không giống như tướng của (cái có trong) hiện tại. Chúng ta gọi nó sinh khi nó mang tướng của cái có trong hiện tại.*

Đáp: *Tướng của cái có trong hiện tại không ở trong vị lai. Vì nó không ở trong vị lai, làm sao ông có thể nói là pháp vị lai sinh?*

(ĐTK11a3)

Nếu một vật hiện hữu, người ta không coi nó là vị lai mà coi nó là hiện tại. Cái gì là hiện tại thì không cần sinh lại nữa và vì không cái nào sinh lại nên không có sinh. Hơn nữa, ông nói rằng sinh trong lúc sinh cũng có thể sinh cái khác. Bây giờ chúng tôi phải giải thích thêm:

7 Tụng 19

Nhược ngôn sinh thời sinh	Nếu nói lúc sinh sinh
Thị năng hữu sở sinh	Phải có cái được sinh;
Hà đắc cánh hữu sinh	Làm sao có sinh nào
Nhi năng sinh thị sinh.	Mà sinh cái sinh này?

7 Bình 19

Nếu trong lúc sinh cái sinh có thể sinh cái khác, thì cái gì sinh ra cái sinh này?

7 Tụng 20

Nhược vị cánh hữu sinh	Nếu nói sinh lại sinh,
Sinh sinh tắc vô cùng	Sinh sinh ắt vô tận.
Ly sinh sinh hữu sinh	Lìa sinh của sinh sinh
Pháp giai năng tự sinh.	Pháp có thể tự sinh.

7 Bình 20

Nếu trong sinh lại có sinh, thì sinh sẽ vô tận. Nếu không có sự sinh lặp lại như thế nhưng có sinh, thì tất cả các pháp có thể tự sinh, nhưng thực tế không phải vậy.
Hơn nữa:

7 Tụng 21

Hữu pháp bất ưng sinh	Pháp có sẽ chẳng sinh,
Vô diệc bất ưng sinh	Pháp không sẽ chẳng sinh,
Hữu vô diệc bất sinh	Pháp có không chẳng sinh.
Thử nghĩa tiên dĩ thuyết.	Nghĩa này đã luận trước

7 Bình 21

Thông thường, cái gì đã sinh thì được coi như một pháp hiện hữu đã được sinh ra hoặc như một pháp không hiện hữu đã được sinh ra, hoặc như một pháp vừa hiện hữu vừa

không hiện hữu đã được sinh ra. Trong ba cái đó, không cái nào đúng hết và điều này đã được giải thích rồi. Ngoài ba khả năng này, không có cái sinh nào khác và do đó không có sinh.
Hơn nữa:

7 Tụng 22

Nhược chư pháp diệt thời	Nếu các pháp đang diệt
Thị thời bất ưng sinh	Lúc ấy không có sinh.
Pháp nhược bất diệt giả	Các pháp nếu không diệt
Chung vô hữu thị sự.	Chẳng có vấn đề sinh.

7 Bình 22

Nếu một pháp có tướng diệt, thì pháp này sẽ không sinh, vì sao? Bởi vì hai tướng ấy tương đối nhau. Một là tướng diệt, nhờ đó chúng ta biết một pháp đang diệt và một kia là tướng sinh, nhờ đó chúng ta biết một pháp đang sinh. Hai tướng ấy trái nghịch nhau, chúng không thể đồng thời cùng hiện hữu, như vậy một pháp có tướng diệt không thể sinh.

(ĐTK11a23)

Hỏi: *Dù các pháp có tướng diệt sẽ không sinh, chắc các pháp không có tướng diệt có thể sinh?*

Đáp: *Vì tất cả pháp hữu vi đang sinh trong từng sát-na, nên không có các pháp không diệt. Lìa các pháp hữu vi, không có các pháp vô vi có định tánh. "Pháp vô vi" chỉ là một chỉ danh, đây là lý do chúng tôi nói nếu các pháp không diệt thì vấn đề (sinh) chẳng xảy ra.*

Hỏi: *Dù các pháp không có sinh, chắc có trụ?*

Đáp:

7 Tụng 23

Bất trụ pháp bất trụ	Pháp không trụ chẳng trụ
Trụ pháp diệc bất trụ	Pháp trụ cũng chẳng trụ.
Trụ thời diệc bất trụ	Đang trụ cũng chẳng trụ
Vô sinh vân hà trụ.	Không sinh sao có trụ?

7 Bình 23

Các pháp không trụ thì không trụ bởi vì chúng chẳng có tướng trụ. Các pháp trụ cũng không trụ, vì sao? Bởi vì chúng đã có trụ. Trụ có là do khứ (đi). Nếu một pháp trụ đã hiện hữu nó sẽ không cần trụ nữa. Trong lúc trụ cũng không có trụ, vì lìa trụ và không trụ thì không có lúc trụ, nên không có trụ. Bằng cách này dù ông tìm khắp nơi ông cũng không thể thấy trụ. Cũng như không có sinh, nếu không có sinh, làm sao có thể có trụ?
Hơn nữa:

7 Tụng 24

Nhược chư pháp diệt thời	Nếu lúc các pháp diệt
Thị tắc bất ưng trụ	Thì chúng chẳng thể trụ.
Pháp nhược bất diệt giả	Các pháp nếu không diệt,
Chung vô hữu thị sự.	Vấn đề chẳng xảy ra.

7 Bình 24

Nếu một pháp có tướng diệt, thì pháp này sẽ không có tướng trụ, vì sao? Bởi vì trong một pháp không có hai tướng trái nghịch, thứ nhất là tướng diệt, thứ hai là tướng trụ. Trụ và diệt không thể hiện hữu cùng lúc cùng nơi. Do đó ông không thể nói một pháp có tướng diệt đang trụ.

Hỏi: *Nếu các pháp không đang diệt chắc chúng có thể trụ?*

Đáp: *Chẳng có pháp nào không đang diệt, vì sao?*

7 Tụng 25

Sở hữu nhất thiết pháp	Tất cả pháp hiện hữu
Giai thị lão tử tướng	Đều có tướng già chết.
Chung bất kiến hữu pháp	Không thấy pháp nào trụ
Ly lão tử hữu trụ.	Mà không có già chết.

7 Bình 25

Ngay lúc sinh tất cả các pháp đều vô thường. Luôn luôn cùng đi với vô thường là hai cái già và chết. Trong khía cạnh này, tất cả các pháp giống nhau, bởi vì già và chết luôn luôn có mặt, nên không có trụ.
Hơn nữa:

7 Tụng 26

Trụ bất tự tướng trụ	Trụ không trụ tướng riêng
Diệc bất dị tướng trụ	Cũng chẳng trụ tướng khác.
Như sinh bất tự sinh	Như sinh chẳng tự sinh
Diệc bất dị tướng sinh.	Chẳng sinh từ tướng khác.

7 Bình 26

Nếu có một pháp trụ, thì có thể coi như các tướng riêng của nó trụ hoặc các tướng của một vật khác trụ, cả hai đều chẳng đúng. Nếu là tướng riêng trụ thì nó được xem là thường hằng. Tất cả các pháp hữu vi đều sinh ra từ nhân duyên, nếu một pháp trụ tự trụ, thì nó không được coi là hữu vi. Nếu trụ là trụ của các tướng riêng, các pháp cũng phải trụ trong các tướng riêng của chúng. Giống như con mắt không tự thấy nó, trụ cũng vậy.

(ĐTK11b24)

Nếu nó đang trụ tướng của vật khác, cái trụ ấy sẽ phải trụ lại, và trụ sẽ là một sự thoái lui vô tận. Hơn nữa, chúng ta thấy các pháp khác nhau sinh các tướng khác nhau, nhưng chúng ta không thể tìm thấy các pháp khác nhau không do duyên sinh mà có các tướng khác nhau bởi vì các tướng khác nhau của chúng không có tánh quyết định. Nói rằng trên căn bản các tướng khác nhau có trụ thì không đúng.

Hỏi: *Nếu không có trụ, chắc phải có diệt?*

Đáp: *Không đúng, vì sao?*

7 Tụng 27

Pháp dĩ diệt bất diệt	Pháp đã diệt không diệt,
Vị diệt diệc bất diệt	Chưa diệt cũng không diệt,
Diệt thời diệc bất diệt	Đang diệt cũng không diệt.
Vô sinh hà hữu diệt.	Không sinh sao có diệt?

7 Bình 27

Nếu một pháp đã diệt, thì không diệt, vì đã diệt rồi. Tương tự, nếu nó chưa diệt thì nó không diệt, vì nó không có tướng diệt. Nó cũng không diệt lúc diệt, vì ngoài hai cái đã diệt và chưa diệt, không có lúc diệt. Như vậy, theo sự truy tầm của chúng tôi, pháp diệt không gì khác hơn là không sinh, vì không có sinh làm sao có diệt?
Hơn nữa:

7 Tụng 28

Pháp nhược hữu trụ giả	Nếu các pháp có trụ
Thị tắc bất ưng diệt	Thì chúng sẽ không diệt.
Pháp nhược bất trụ giả	Nếu các pháp không trụ,
Thị diệc bất ưng diệt.	Chúng cũng sẽ không diệt.

7 Bình 28

Nếu các pháp thực có trụ, sẽ không có diệt, vì sao? Vì chúng có tướng trụ. Nếu một pháp trụ mà diệt, sẽ có hai tướng, tướng trụ và tướng diệt. Do đó ông không thể nói trụ chứa diệt; sinh và tử cũng vậy, không thể đồng thời hiện hữu. Nhưng nếu các pháp không trụ, thì cũng không có diệt, vì sao? Vì chúng không có tướng trụ. Nếu chúng không có tướng trụ thì chúng không phải là pháp, không là pháp, làm sao có thể diệt?
Hơn nữa:

7 Tụng 29

Thị pháp ư thị thời	Một pháp tại một lúc
Bất ư thị thời diệt	Không diệt trong lúc đó.
Thị pháp ư dị thời	Một pháp ở lúc khác
Bất ư dị thời diệt.	Không diệt lúc khác đó.

7 Bình 29

Nếu một pháp có tướng diệt, thì sự diệt của pháp này là một tướng thuộc chính nó, hoặc sự diệt của nó là một tướng của một vật khác, nhưng cả hai đều không đúng, vì sao? Ví dụ, sữa không diệt lúc nó là sữa, vì khi nó là sữa, tướng sữa nhất định trụ. Lúc nó không là sữa, nó cũng chẳng diệt, vì nếu nó không phải là sữa, ông không thể nói nó đang diệt để thành sữa.
Hơn nữa:

7 Tụng 30

Như nhất thiết chư pháp	Tất cả pháp cũng vậy,
Sinh tướng bất khả đắc	Tướng sinh không tìm được.
Dĩ vô sinh tướng cố	Vì không có tướng sinh,
Tức diệc vô diệt tướng.	Cũng không có tướng diệt.

7 Bình 30

Như đã thấy trong quán sát trước, tướng sinh không thể tìm thấy trong bất cứ pháp nào và đồng thời cũng không có tướng diệt. Chúng tôi đã bác bỏ sinh, do đó không có sinh. Vì không có sinh, làm sao có thể có diệt? Nếu tâm ông vẫn chưa quyết định, chúng tôi sẽ giảng rộng thêm các lý do diệt bị phủ nhận.

7 Tụng 31

Nhược pháp thị hữu giả	Nếu một pháp là có
Thị tức vô hữu diệt	Thì sẽ không có diệt.
Bất ưng ư nhất pháp	Trong một pháp không thể
Nhi hữu hữu vô tướng.	Có hai tướng có, không.

7 Bình 31

Khi một pháp hiện hữu ông có thể tìm tướng diệt nhưng ông sẽ không tìm được nó, vì sao? Trong một pháp làm sao có thể có cả hai tướng có và không có? Giống như ánh sáng và bóng tối không thể cùng nhau ở chung một chỗ.
Hơn nữa:

7 Tụng 32

Nhược pháp thị vô giả	Nếu một pháp là không
Thị tức vô hữu diệt	Thì sẽ không có diệt.
Thí như đệ nhị đầu	Ví như đầu thứ hai
Vô cố bất khả đoạn.	Không có, không thể chém.

7 Bình 32

Nếu một pháp không hiện hữu, thì không có tướng diệt. Giống như cái đầu thứ nhì hay thứ ba – không có, nên ông không thể chém.

Hơn nữa:

7 Tụng 33

Pháp bất tự tướng diệt	Chẳng diệt do tướng riêng
Tha tướng diệc bất diệt	Hay do tướng vật khác
Như tự tướng bất sinh	Chẳng sinh do tướng riêng
Tha tướng diệc bất sinh	Hay do tướng vật khác.

7 Bình 33

Như đã giải thích về tướng sinh; sinh không tự sinh nó, cũng không sinh từ vật khác. Nói nó sinh từ bản thể riêng của nó cũng không đúng, vì mọi sự vật đều do nhân duyên sinh và giống như đầu ngón tay không thể tự sờ chính nó, cũng vậy sinh không thể tự sinh chính nó. Sinh từ một nguồn nào khác thì cũng sai, vì sao? Khi sinh chưa xảy ra, sẽ không có sinh từ vật khác. Vì không có sinh, như thế nên không có tự thể và vì không có tự thể nên không có cái khác, như vậy nói sinh từ cái khác là không đúng. Pháp diệt cũng giống như vậy: không có diệt do tướng riêng hay do tướng vật khác.
Hơn nữa:

7 Tụng 34

Sinh trụ diệt bất thành	Sinh, trụ, diệt không thành,
Cố vô hữu hữu vi	Do vậy không hữu vi.
Hữu vi pháp vô cố	Không có pháp hữu vi
Hà đắc hữu vô vi	Làm sao có vô vi?

7 Bình 34

Ông trước đã tuyên bố rằng hữu vi hiện hữu bởi vì các tướng sinh, trụ, và diệt. Bây giờ chúng tôi đã chứng minh bằng cách quán sát có luận cứ rằng ba tướng này là không

thể có được, vậy thì làm sao ông có thể nói có hữu vi. Như trước chúng tôi đã nói, không pháp nào hiện hữu mà không có tướng. Vì không có pháp hữu vi làm sao có pháp vô vi? Các tướng của vô vi là không sinh, không trụ, và không diệt. Sự ngừng lại của các tướng hữu vi có nghĩa là "các tướng vô vi". Vô vi không có tướng riêng của nó; các tướng của vô vi tùy thuộc vào ba tướng này. Ví dụ, nóng là tướng của lửa, cứng là tướng của đất, và lạnh là tướng của nước, nhưng vô vi thì không giống như vậy.

Hỏi: *Nếu các (tướng) sinh, trụ và diệt này không hiện hữu, làm sao ông có thể nói tên của chúng trong luận này?*

Đáp:

7 Tụng 35

Như huyễn diệc như mộng	Như huyễn và như mộng,
Như Càn-thát-bà thành	Như thành Càn-thát-bà.
Sở thuyết sinh trụ diệt	Sinh, trụ, diệt tôi nói
Kỳ tướng diệc như thị.	Có các tướng như vậy.

7 Bình 35

Các tướng sinh, trụ, và diệt đều không có tánh quyết định và không thật. Người không giác ngộ với những dính mắc khác nhau khẳng định rằng các tướng ấy là quyết định và thật, vì vậy các bậc thánh hiền, vì từ bi và muốn chấm dứt những cái thấy điên đảo như vậy, chuyển dụng các từ ngữ ấy đối với những gì người ta còn dính mắc. Mặc dù cách diễn đạt giống nhau, nhưng tâm trí họ khác nhau. Như nói sinh, trụ và diệt không đáng phê phán, cũng như các màn diễn của một nhà huyễn thuật không nên kiểm duyệt, bởi vì động cơ của anh ta. Không nên có những tình cảm buồn vui trong phương diện này; người ta sẽ chỉ thấy bằng mắt và chỉ thế thôi, cũng như không nên tìm trong thế giới thực

cái gì chỉ thấy trong mộng, như thành Càn-thát-bà, hiện ra khi mặt trời mọc, không có thực mà chỉ là một chỉ danh ước lệ, sẽ sớm biến mất. Sinh, trụ, và diệt cũng như vậy. Người không giác ngộ phân biệt chúng là những vật hiện hữu; còn hiền nhân quán sát thấy chúng là không thể có được (bất khả đắc).

*

* *

Chương 8

Quán Tác và Tác Giả
(12 tụng)

8 Bình 0

Hỏi: *Việc làm, người làm và nghiệp mà y thực hiện, hiển nhiên hiện hữu. Nghiệp báo hiện hữu là do sự hòa hợp của ba yếu tố này, như vậy phải có người làm và nghiệp.*

Đáp: *Trong các chương trên, chúng tôi đã phủ định tất cả các pháp, không còn gì nữa. Ví dụ, ba tướng đã bị phủ định và vì ba tướng không hiện hữu, không có các pháp hữu vi. Vì không có (các pháp) hữu vi nên không có các pháp vô vi; vì không có các pháp hữu vi và các pháp vô vi, nên không có tạo tác, không có tác nhân của bất cứ một pháp nào. Nếu là hữu vi thì đã bị phủ định rồi, vì bao gồm trong hữu vi. Nếu là vô vi, thì cũng đã bị phủ định rồi, vì bao gồm trong vô vi. Ông không nên hỏi lại điều này nữa, nhưng vì tâm trí ông đang chìm ngập trong dính mắc, ông lại hỏi nữa, bây giờ chúng tôi phải trả lời ông:*

8 Tụng 1

Quyết định hữu tác giả	Quyết định có tác giả
Bất tác quyết định nghiệp	Không tạo nghiệp quyết định.
Quyết định vô tác giả	Quyết định không tác giả
Bất tác vô định nghiệp	Không tạo nghiệp vô định.

8 Bình 1

Nếu có một tác nhân hiện hữu trước, có định tánh và một nghiệp hiện hữu, có định tánh, sẽ chẳng có tạo tác. Nếu không có một tác nhân hiện hữu trước, có định tánh và

không có một nghiệp có định tánh, thì cũng chẳng có tạo tác, vì sao?

8 Tụng 2

Quyết định nghiệp vô tác	Quyết định nghiệp vô tác
Thị nghiệp vô tác giả	Nghiệp ấy không tác nhân.
Định tác giả vô tác	Quyết định nhân vô tác
Tác giả diệc vô nghiệp.	Tác nhân không có nghiệp.

8 Bình 2

Nếu quyết định nghiệp có trước, thì sẽ không có thêm bất cứ tác nhân nào. Dù cho (ông có thể biện luận) biệt lập với tác nhân có nghiệp, nhưng chẳng phải vậy. Nếu quyết định tác nhân có trước, thì cũng chẳng có thêm nghiệp nào. Dù cho biệt lập với nghiệp có tác nhân – nhưng chẳng phải vậy. Do đó, nếu ông quyết định có tác nhân hay nghiệp, cũng không thể có tạo tác. Nếu ông quyết định có một tác nhân không tạo tác và một nghiệp không tạo tác, thì cũng không thể có tạo tác, vì sao? Vì xưa nay cả hai không từng hiện hữu. Ngay cả một tác nhân hiện hữu và một nghiệp hiện hữu cũng không thể tạo tác, nói chi đến một tác nhân không hiện hữu và một nghiệp không hiện hữu!
Hơn nữa:

8 Tụng 3

Nhược định hữu tác giả	Quyết định có tác nhân
Diệc định hữu tác nghiệp	Và cũng có tác nghiệp.
Tác giả cập tác nghiệp	Tác nhân và tác nghiệp
Tức đọa ư vô nhân.	Sẽ rơi vào không nhân.

8 Bình 3

Nếu quyết định có một tác nhân hiện hữu trước và một tác nghiệp hiện hữu, và ông nói rằng có tác nhân tạo tác, thì sẽ thành không có nhân. Nếu có tác nhân lìa nghiệp đã tạo hay một nghiệp biệt lập với tác nhân, thì cả hai hiện hữu không do nhân duyên sinh.

Hỏi: *Nói cả hai tác nhân và nghiệp đều hiện hữu mà không do nhân duyên sinh thì có gì sai?*

Đáp:

8 Tụng 4

Nhược đọa ư vô nhân	Nếu rơi vào không nhân
Tắc vô nhân vô quả	Thì không nhân không quả.
Vô tác vô tác giả	Không tạo tác, tác nhân
Vô sở dụng tác pháp.	Tác pháp không chỗ dùng.

8 Tụng 5

Nhược vô tác đẳng pháp	Nếu không tác, v.v…, pháp,
Tắc vô hữu tội phúc	Thì không tội, không phước
Tội phúc đẳng vô cố	Không có tội và phước, v.v…
Tội phúc báo diệc vô.	Không có đền tội, phước.

8 Tụng 6

Nhược vô tội phúc báo	Nếu không đền tội, phước
Diệc vô hữu Niết-bàn	Niết bàn cũng chẳng có.
Chư khả hữu sở tác	Và bất luận làm gì
Giai không vô hữu quả.	Cũng trống trơn, không quả.

8 Bình 6

Nếu ông rơi vào không nhân, tất cả các pháp trở thành không nhân và không quả. Một pháp có thể sinh gọi là

nhân và một pháp được sinh ra gọi là quả. Nếu cả hai không hiện hữu và vì chúng không hiện hữu, sẽ không có tạo tác và tác nhân, không có pháp nghiệp dính líu. Cũng không có tội hay phước, vì không tội hay phước sẽ không có báo hay đền tội phước và như thế không đường đến niết bàn. Do đó, không thể có sinh mà không có nhân duyên.

(ĐTK12c14)

Hỏi: *Nói rằng một tác nhân vô định và y tạo tác một nghiệp vô định thì có gì sai?*

Đáp: *Dù chỉ thiếu một yếu tố, nghiệp cũng chẳng thể khởi. Nói chi đến thiếu cả hai! Ấy cũng giống như bóng ma trong hư không, chỉ hiện hữu như một chỉ danh không có tác nhân hay nghiệp.*

Hỏi: *Nếu không có tác nhân và nghiệp, thì không thể có tạo tác, nhưng nếu có tác nhân và có nghiệp, sẽ có tạo tác.*

Đáp:

8 Tụng 7

Tác giả định bất định	Tác nhân định hay không
Bất năng tác nhị nghiệp	Không thể tạo hai nghiệp.
Hữu vô tướng vi cố	Vì có đối lại không
Nhất xứ tắc vô nhị.	Có, không không cùng chỗ.

8 Bình 7

Một tác nhân, dù là định hay bất định, cũng không thể tạo nghiệp định hay bất định, vì sao? Vì hiện hữu và không hiện hữu là tương đối nhau, cả hai không thể có mặt cùng một chỗ. Hiện hữu thì định, không hiện hữu thì bất định,

nhưng một người là một thực thể, vậy làm sao y có thể vừa hiện hữu vừa không hiện hữu?

Hơn nữa:

8 Tụng 8

Hữu bất năng tác vô	Có chẳng thể tạo không
Vô bất năng tác hữu	Không chẳng thể tạo có.
Nhược hữu tác tác giả	Nếu có tác, tác nhân
Kỳ quá như tiên thuyết	Lỗi đó giải thích rồi.

8 Bình 8

Nếu tác nhân hiện hữu mà nghiệp thì không, làm sao có thể có gì được tạo tác? Nếu tác nhân không hiện hữu mà nghiệp hiện hữu, làm sao có thể có gì được tạo tác? Tại sao vậy? Như đã giải thích trước về hiện hữu, nếu nghiệp hiện hữu trước, thì có tác nhân để làm gì? Nếu nghiệp không hiện hữu trước, làm sao tác nhân có thể tạo thành nghiệp? Bằng cách này, người ta sẽ phủ nhận tội và phước, nhân quả và báo đền. Cho nên, trong tụng nói, "Có không thể tạo không, Không không thể tạo có. Nếu có tác, tác nhân. Lỗi ấy giải thích rồi."
Hơn nữa:

8 Tụng 9

Tác giả bất tác định	Tác nhân không tạo định
Diệc bất tác bất định	Cũng không tạo bất định,
Cập định bất định nghiệp	Vừa định vừa không định.
Kỳ quá như tiên thuyết.	Lỗi này đã giải thích.

8 Bình 9

"Nghiệp định" đã bị bác bỏ, "nghiệp bất định" và "nghiệp vừa định vừa bất định" cũng vậy. Bây giờ, muốn bác bỏ tất cả những cái ấy cùng một lúc, nên luận chủ nói tụng này. Do đó, một tác nhân không thể tạo ba thứ nghiệp này. Bây giờ ba thứ nghiệp của tác nhân cũng không thể tạo nghiệp, vì sao?

8 Tụng 10

Tác giả định bất định	Tác nhân định, không định
Diệc định diệc bất định	Hoặc vừa định vừa không
Bất năng tạo ư nghiệp	Không thể tạo tác nghiệp.
Kỳ quá như tiên thuyết.	Lỗi này đã giải thích.

8 Bình 10

Một tác nhân, dù định hay bất định; hoặc vừa định vừa bất định, không thể tạo nghiệp, vì sao? Vì cùng lý do như các loại lỗi trước mà chúng tôi sẽ giải thích dài ở đây. Như thế, dù bất cứ chỗ nào ông cũng sẽ tuyệt nhiên không tìm thấy tác nhân và nghiệp.

Hỏi: *Nếu ông nói rằng không có nghiệp và tác nhân, thì đến phiên ông rơi vào không nhân.*

Đáp: *Các nghiệp phát sinh từ nhân duyên. Theo ước lệ thông tục chúng được gọi là hiện hữu, nhưng không có định (tánh) và chúng chẳng phải như ông miêu tả. Tại sao vậy?*

8 Tụng 11

Nhân nghiệp hữu tác giả	Do nghiệp có tác nhân
Nhân tác giả hữu nghiệp	Do tác nhân có nghiệp.
Thành nghiệp nghĩa như thị	Nghĩa nghiệp thành như vậy.
Cánh vô hữu dư sự.	Ngoài ra chẳng thêm gì.

8 Bình 11

Nghiệp xưa nay bất định. Nghiệp phát sinh bởi vì người và do nghiệp nên y là "tác nhân". Tác nhân thì bất định, bởi vì có nghiệp mà y được định danh là tác nhân. Do sự hòa hợp của hai yếu tố này mà thành nghiệp và tác nhân. Nếu một vật do hòa hợp sinh ra thì nó không có tự tánh và vì không có tự tánh nên nó là không. Bởi vì nó là không nên không có vật gì sinh ra cả. Nhưng theo cách suy nghĩ của thường nhân chúng ta phân biệt, nói rằng "có nghiệp" hay "có tác nhân". Nhưng với nghĩa cao nhất thì chẳng có nghiệp và chẳng có tác nhân.
Hơn nữa:

8 Tụng 12

Như phá tác tác giả	Như phá tác, tác nhân
Thọ thọ giả diệc nhĩ	Thọ, người thọ cũng vậy.
Cập nhất thiết chư pháp	Và tất cả các pháp
Diệc ưng như thị phá.	Cũng sẽ phá như vậy.

8ình 12

Giống như nghiệp và tác nhân không thể tách rời nhau, vì không thể tách rời nên chúng không có định tánh, vì không có định (tánh) nên không có tự tánh, với thọ và người thọ cũng vậy. Thọ tiêu biểu cho thân năm uẩn, người nhận là người ấy. Lìa người ấy không có năm uẩn, năm uẩn chỉ sinh từ nhân duyên. Giống như thọ và người thọ, tất cả các pháp cũng bị phủ nhận cùng cách như vậy.

*

* *

Chương 9

Quán Bản Trụ
(12 tụng)

Hỏi: *Một số người nói:*

9 Tụng 1

Nhãn nhĩ đẳng chư căn	Các căn mắt, tai, v.v. .
Khổ lạc đẳng chư pháp	Các pháp sướng, khổ.v.v. . .
Thùy hữu như thị sự	Ai có các thứ này
Thị tắc danh bản trụ.	Thì gọi là "bản trụ".

9 Tụng 2

Nhược vô hữu bản trụ	Nếu chẳng có bản trụ
Thùy hữu nhãn đẳng pháp	Ai có mắt, pháp này, v.v… ?
Dĩ thị cố đương tri	Do đây ta nên biết
Tiên dĩ hữu bản trụ.	Bản trụ đã có trước.

9 Bình 2

"Các căn mắt và tai, v.v." có nghĩa là các giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và mạng. "Các pháp khổ và sướng v.v." có nghĩa là các pháp tâm và tâm sở như cảm nhận khổ, nhận sướng, nhận cái chẳng khổ chẳng sướng, tưởng, hành, ý, vân vân. Một số luận giả nói, "trước khi các pháp mắt, vân vân, hiện hữu, chắc chắn phải có một bản trụ, tuỳ thuộc vào bản trụ này các căn mắt, vân vân, phát triển." Nếu không có bản trụ, các căn thân, mắ , vân vân, dựa vào cái gì mà phát triển?

Đáp:

9 Tụng 3

Nhược ly nhãn đẳng căn	Nếu lìa các căn mắt, v.v…
Cập khổ lạc đẳng pháp	Các pháp sướng, khổ, v.v…
Tiên hữu bản trụ giả	Mà bản trụ có trước.
Dĩ hà nhi khả tri.	Làm sao biết được nó?

9 Bình 3

Nếu lìa các căn mắt, tai, vân vân, và các pháp khổ, sướng, vân vân, có một bản trụ hiện hữu trước, làm sao có thể miêu tả được nó, làm sao chúng ta có thể biết được nó? Các pháp bên ngoài như nồi niêu, quần áo, vân vân có thể biết được do các căn mắt, vân vân. Các pháp bên trong có thể biết được do tác dụng của khổ và sướng, vân vân. Như trong các kinh nói, "Khả năng hoại diệt là tướng của sắc, khả năng thâu nhận là tướng của thọ; có thể biết là tướng của thức." Ông nói rằng lìa mắt, tai, khổ và sướng có một bản trụ hiện hữu trước, nhưng làm cách nào chúng ta có thể biết nó hay nói nó hiện hữu.

Hỏi:

(ĐTK13b22)

Có một số luận sư nói rằng hơi thở vào ra, nhìn và chớp mắt, cuộc đời, suy tư, đau khổ và khoái lạc, ghét, yêu kích động, vân vân là các tướng của ngã. Không có ngã, làm sao có thể có các tướng như là hơi thở vào ra, vân vân? Do đó chúng ta phải chấp nhận rằng lìa các căn mắt, tai, vân vân, các pháp khổ và sướng, có một bản trụ hiện hữu trước.

Đáp:

(ĐTK13b25)

Nếu có một cái ngã như thế hiện hữu, thì nó phải ở hoặc

bên trong thân, như cây cột trong bức tường, hoặc ở bên ngoài thân, như chiếc áo giáp người ta mặc bên ngoài. Nếu nó ở bên trong thân thì thân không thể diệt vong, vì ngã luôn luôn ở bên trong thân. Do đó, nói ngã ở bên trong thân, ấy chỉ là lời nói, phi lý và không tìm thấy. Nếu nó ở bên ngoài thân, che phủ thân như chiếc áo giáp, thì thân phải là vô hình, vì ngã che kín. Hơn nữa, nó sẽ không thể diệt vong, nhưng ngay bây giờ chúng ta có thể thấy trong thực tế thân thực sự diệt vong. Do đó, chúng ta phải biết rằng lìa khổ, sướng, vân vân, không có một pháp nào khác hiện hữu trước.

(ĐTK13c2)

Nếu ông nói rằng khi một cánh tay bị chặt đứt thì ngã co rút vào bên trong, không thể bị chặt đứt, khi cái đầu bị chặt đứt (ngã) cũng co rút vào và người ta sẽ không bị chết, nhưng thực tế người ta chết thực. Do đó, chúng ta phải biết rằng (nói) lìa khổ và sướng, vân vân, có ngã hiện hữu trước, ấy chỉ là lời nói, phi lý và không tìm thấy.

(ĐTK13c5)

Hơn nữa, nếu ông nói rằng nơi thân lớn thì ngã lớn, nơi thân nhỏ thì ngã nhỏ, giống như khi cái đèn lớn thì ánh sáng lớn, khi cái đèn nhỏ thì ánh sáng nhỏ. Nếu ngã tùy thân theo cách này, nó sẽ không thường hằng. Nếu nó tùy thân, thì khi không có thân sẽ không có ngã, giống như khi đèn tắt thì không có ánh sáng. Nếu ngã là vô thường, thì nó giống như mắt, tai, khổ, sướng, vân vân. Do đó, chúng ta nên biết rằng không có ngã khác biệt nào hiện hữu trước và tách rời với mắt, tai, và vân vân.

(ĐTK13c10)

Hơn nữa, giả sử rằng một người điên, không có trách

nhiệm đối với mình, làm một điều gì đó mà y không nên làm. Nếu có ngã làm chủ tất cả những hành động của y, làm sao chúng ta có thể nói rằng y không chịu trách nhiệm đối với chính y?Nếu sự điên không ô nhiễm ngã, thì nó phải là một cái gì đó hành động biệt lập với ngã. Như thế bằng nhiều cách khác nhau, tìm kiếm một cái gì đó tách biệt với các căn mắt, tai và các pháp khổ, sướng vân vân, chúng ta không tìm thấy một bản trụ nào hiện hữu trước như thế. Dù cho ông khăng khăng rằng có một bản trụ hiện hữu trước tách biệt với các căn mắt và tai và các pháp khổ, sướng; một thực thể như thế không hiện hữu, vì sao?

9 Tụng 4

Nhược ly nhãn nhĩ đẳng	Nếu lìa mắt, tai, v.v.
Nhi hữu bản trụ giả	Có một cái bản trụ
Diệc ưng ly bản trụ	Vậy thì lìa bản trụ
Nhi hữu nhãn nhĩ đẳng.	Mắt, tai,… vẫn hiện hữu

9 Bình 4

Nếu có một bản trụ hiện hữu trước, tách rời với các căn mắt, tai, vân vân, và các pháp khổ, sướng, vân vân, cũng sẽ hiện hữu tách rời với bản trụ này.

Hỏi: *Nếu hai cái ấy có thể tách rời nhau, có lẽ chỉ có bản trụ hiện hữu.*

Đáp:

9 Tụng 5

Dĩ pháp tri hữu nhân	Do pháp, biết có người.
Dĩ nhân tri hữu pháp	Do người, biết có pháp.
Ly pháp hà hữu nhân	Lìa pháp, sao có người?
Ly nhân hà hữu pháp.	Lìa người, sao có pháp?

9 Bình 5

"Pháp" có nghĩa là mắt, tai, khổ, sướng, vân vân. "Người" có nghĩa là bản trụ này. Ông nói rằng chúng ta biết có người là do có pháp và chúng ta biết có pháp là do có người. Bây giờ làm sao có thể có người tách lìa với các pháp mắt, tai, vân vân và làm sao có thể có các pháp mắt, tai, vân vân, tách lìa với người? Hơn nữa:

9 Tụng 6

Nhất thiết nhãn đẳng căn	Tất cả các căn mắt, v.v…
Thực vô hữu bản trụ	Thực chẳng có bản trụ.
Nhãn nhĩ đẳng chư căn	Các căn mắt, tai, v.v…
Dị tướng nhi phân biệt.	Khác tướng mà phân biệt.

9 Bình 6

Trong tất cả các căn mắt, tai, vân vân, tất cả các pháp khổ, sướng, vân vân, thực không có bản trụ. Với mắt là nhân và hình sắc là duyên, cái biết của mắt sinh ra từ đó. Chúng ta biết sự hiện hữu của tất cả các căn mắt, tai, vân vân, là do sự hòa hợp của các nhân và duyên, chẳng phải do một bản trụ nào đó. Đây là lý do trong tụng nói, "Tất cả các căn mắt, tai, vân vân, thực chẳng có bản trụ. Mỗi căn mắt, tai, vân vân có thể phân biệt từng căn."

Hỏi:

9 Tụng 7

Nhược nhãn đẳng chư căn	Nếu các căn như mắt, v.v. .
Vô hữu bản trụ giả	Mà chẳng có bản trụ
Nhãn đẳng nhất nhất căn	Làm sao mắt, v.v…mỗi căn
Vân hà năng tri trần.	Biết được các trần cảnh?

9 Bình 7

Nếu không có bản trụ trong tất cả các căn như mắt, tai, vân vân, và tất cả các pháp như khổ, sướng, vân vân, thì làm sao từng căn này biết được sự vật? Trong các căn như mắt, tai, vân vân không có sự suy nghĩ, như thế chúng không có tri thức, nhưng thực tế chúng biết các trần cảnh. Chúng ta phải nhận biết rằng thêm vào các căn như mắt, tai, vân vân, có một cái gì đó có khả năng biết các trần cảnh.

Đáp: *Nếu như vậy, thì hoặc là cái năng biết này sẽ ở bên trong mỗi căn riêng biệt, hoặc sẽ có một cái năng biết duy nhất của tất cả các căn, nhưng cả hai quan niệm này đều sai, vì sao?*

9 Tụng 8

Kiến giả tức văn giả	Người thấy là người nghe.
Văn giả tức thọ giả	Người nghe là người nhận.
Như thị đẳng chư căn	Các căn đều như vậy,
Tắc ưng hữu bản trụ.	Do đấy có bản trụ.

9 Bình 8

"Nếu người thấy cũng là người nghe và người nghe cũng là người thọ nhận, thì có ngã." Vì tất cả các căn mắt, tai và vân vân, cũng như vậy, thì phải có một bản trụ hiện hữu trước. Sắc, thanh, hương, vân vân, không có người biết có định (tánh), có lẽ (bản trụ) có thể dùng mắt của y để nghe âm thanh, như một người thấy âm thanh bằng sáu cách theo ý muốn của y? Nếu người thấy và người nghe là một, y có thể thấy âm thanh bằng mắt theo ý muốn, nhưng chẳng phải vậy.

9 Tụng 9

Nhược kiến văn các dị	Nếu thấy, nghe khác biệt,
Thọ giả diệc các dị	Thì nhận cũng khác biệt,
Kiến thời diệc ưng văn	Đang thấy cũng là nghe
Như thị tắc thần đa.	Như vậy ắt nhiều ngã.

9 Bình 9

Nếu người thấy, người nghe và người nhận khác nhau, thì lúc nghe cũng có thấy, vì sao? Vì người nghe hiện hữu biệt lập với người thấy, như vậy ngã cũng đồng thời hành tác trong mũi, lưỡi, và thân. Nếu như thế, dù cá nhân là một, ngã (thần) của y phải là nhiều và y sẽ biết thế giới một cách đồng thời qua tất cả các căn, nhưng thực tế chẳng phải vậy. Do đó, người thấy, người nghe và người nhận không sử dụng chung với nhau.
Hơn nữa:

9 Tụng 10

Nhãn nhĩ đẳng chư căn	Các căn mắt, tai, v.v. . .
Khổ lạc đẳng chư pháp	Các pháp khổ, sướng, v.v. . .
Sở tùng sinh chư đại	Sinh ra từ các đại
Bỉ đại diệc vô thần.	Các đại cũng vô ngã.

9 Bình 10

Nếu có người nói rằng có một bản trụ tách rời với các căn mắt, tai, vân vân và các pháp khổ, sướng vân vân, thì điều này đã bị bác bỏ. Bây giờ vì bốn đại sinh ra mắt, tai, vân vân, chẳng có bản trụ chứa trong bốn đại này.

Hỏi: *Dù đúng là chẳng có bản trụ trong tất cả các căn mắt, tai, vân vân, và tất cả các pháp khổ, sướng, vân vân, chắc các căn mắt, tai, vân vân, các pháp khổ, sướng, vân vân, hiện hữu?*

9 Tụng 11

Nhược nhãn nhĩ đẳng căn	Nếu các căn mắt, tai, v.v. . .
Khổ lạc đẳng chư pháp	Các pháp khổ, sướng, v.v. . .
Vô hữu bản trụ giả	Mà không có bản trụ
Nhãn đẳng diệc ưng vô.	Thì mắt, v.v, không hiện hữu.

9 Bình 11

Nếu các pháp mắt, tai, khổ, sướng, vân vân... không có bản trụ, ai có mắt, tai, vân vân này... và hiện hữu bằng cách nào? Do đó, mắt và tai vân vân... cũng không hiện hữu. Hơn nữa:

9 Tụng 12

Nhãn đẳng vô bản trụ	Mắt, v.v.. không bản trụ,
Kim hậu diệc phục vô	Nay, mai kia cũng không.
Dĩ tam thế vô cố	Ba thời đều chẳng có
Vô hữu vô phân biệt.	Không có, không phân biệt.

9 Bình 12

(Mặc dù chúng ta) quan sát và tìm một bản trụ mà nó chẳng bao giờ hiện hữu trước mắt, vân vân, không hiện hữu bây giờ cũng chẳng hiện hữu trong vị lai. Trong ba thời chẳng có thời nào nó hiện hữu cả, nó là niết bàn bất sinh, trong đó chẳng có chướng ngại. Nếu không có bản trụ, thì làm sao có thể có mắt, vân vân? Những tranh cãi và hí luận như thế này đương nhiên chấm dứt và khi hí luận chấm dứt tất cả các pháp là không.

*

* *

Chương 10

Quán Lửa và Nhiên Liệu
(16 tụng)

10 Bình 0

Hỏi: *Chắc thọ nhận và người thọ nhận hiện hữu, như lửa và nhiên liệu, lửa là người thọ nhận, cái gì được thọ nhận là nhiên liệu, tức là nói năm uẩn.*

Đáp: *Chẳng phải vậy, vì sao? Vì lửa và nhiên liệu đều chẳng thành. Lửa và nhiên liệu có thể thành như là một pháp hoặc hai pháp, nhưng (thực tế) không thể thành.*

(ĐTK14b18)

Hỏi: *Bây giờ chúng hãy để qua một bên sự đồng nhất hay dị biệt của các pháp (này), vì nếu ông nói rằng lửa và nhiên liệu không hiện hữu làm sao ông có thể bác bỏ chúng bằng vào các tướng đồng nhất hay dị biệt? Giống như lông rùa sừng thỏ; nếu là không hiện hữu thì không thể bác bỏ được. Với mắt thế gian chúng ta có thể thấy sự vật hiện hữu, và do đó chúng ta có thể quán sát chúng. Giống như có kim loại, chúng ta có thể nung nóng và rèn. Nếu không có lửa và nhiên liệu, chúng ta không thể quán sát chúng bằng các hạn từ đồng nhất và dị biệt. Nếu ông cho có sự đồng nhất và dị biệt của các pháp, thì ông phải thừa nhận rằng lửa và nhiên liệu hiện hữu, và nếu ông cho rằng chúng hiện hữu, thì đây là xem chúng đã hiện hữu.*

Đáp:

(ĐTK14b24)

Theo cách diễn đạt ước lệ của thế gian, thì không có lỗi,

nhưng khi người ta nói đến lửa và nhiên liệu là đồng hay là khác, thì chúng không được coi là (cái này) thọ nhận (cái kia). Lìa bỏ cách diễn đạt ước lệ của thế gian, thì không có gì để mà tranh luận. Nếu chúng ta không nói đến lửa và nhiên liệu, làm sao có thể bác bỏ được cái gì? Nếu không nói đến cái gì hết thì không thể làm cho các nghĩa được sáng tỏ. Như thế, nếu một luận giả muốn bác bỏ sự hiện hữu và không hiện hữu, đương nhiên ông ta phải nói đến sự hiện hữu và không hiện hữu. Ông ta dùng (các từ) hiện hữu và không hiện hữu, nhưng không phải vì vậy mà ông ta chấp nhận sự hiện hữu và không hiện hữu. Ông ta theo cách sử dụng thế gian qui ước như vậy thì chẳng có lỗi gì. Nếu miệng nói một chữ là lập tức chấp nhận nó, thì đối với ông khi nói "tiêu diệt" sẽ thành tự diệt. Với "lửa" và "nhiên liệu" cũng vậy. Mặc dù sự diễn đạt hiện hữu, những cái ấy không phải là được chấp nhận. Do đó, chúng ta có thể xem lửa và nhiên liệu là một pháp hoặc hai pháp khác nhau, (nói rằng) không cái nào có thể thành, vì sao?

10 Tụng 1

Nhược nhiên thị khả nhiên	Nếu lửa là nhiên liệu,
Tác tác giả tắc nhất	Nghiệp, tác nhân là một.
Nhược nhiên dị khả nhiên	Nếu lửa khác nhiên liệu,
Ly khả nhiên hữu nhiên.	Lìa nhiên liệu, có lửa?

10 Bình 1

"Lửa" là ngọn lửa, "nhiên liệu" là củi. "Tác nhân" là người , "nghiệp" là hành động. Nếu lửa và nhiên liệu là một, thì tác nhân và nghiệp là một. Nếu tác nhân và nghiệp là một, thì người thợ làm nồi và cái nồi là một, tác nhân là người thợ làm nồi và nghiệp là cái nồi (nhưng) người thợ làm nồi không phải là cái nồi và cái nồi không phải là người thợ làm nồi, như thế làm sao có thể xem người thợ làm nồi và cái nồi là một? Vì tác nhân và nghiệp không

phải là một, do đó, lửa và nhiên liệu cũng không phải là một.

(ĐTK14c10)

Nếu ông nói rằng đồng nhất là bất khả đắc, thì chúng phải dị biệt, điều này cũng không đúng, vì sao? Nếu lửa và nhiên liệu khác nhau, thì sẽ có những thứ lửa hiện hữu hoàn toàn biệt lập với nhiên liệu, nhưng điều này không xảy ra trong thực tế. Do đó, chúng không thể khác nhau. Hơn nữa:

10 Tụng 2

Như thị thường ưng nhiên	Như vậy lửa thường còn
Bất nhân khả nhiên sinh	Không do nhiên liệu sinh.
Tắc vô nhiên hỏa công	Lửa không có người đốt
Diệc danh vô tác hỏa.	Cũng gọi lửa không cháy.

10 Bình 2

Nếu lửa và nhiên liệu khác nhau, thì lửa sẽ cháy vĩnh viễn không tùy thuộc vào nhiên liệu. Nếu lửa cháy mãi mãi, nó sẽ tự tồn tại và không tùy thuộc vào nhân và duyên nào cả, xảo năng của con người trở thành vô ích, (nhưng thực tế) xảo năng nhóm lửa của con người làm lửa cháy; xảo năng này rõ ràng hiện hữu. Do đó chúng ta biết rằng lửa không khác với nhiên liệu. Hơn nữa, nếu lửa khác với nhiên liệu thì lửa sẽ không có tác dụng, vì lìa nhiên liệu thì lửa cháy cái gì, nhưng không có chuyện là lửa hiện hữu mà không có tác dụng của nó.

(ĐTK14c22)

Hỏi: *Nếu lửa sinh ra độc lập với nhân và duyên, thì xảo năng của con người cũng thành vô dụng, tại sao vậy?*

Đáp:

10 Tụng 3

Nhiên bất đãi khả nhiên	Lửa không tùy nhiên liệu
Tắc bất tùng duyên sinh	Thì không do duyên sinh.
Hỏa nhược thường nhiên giả	Nếu lửa là thường hằng
Nhân công tắc ưng không.	Công người ắt thành không.

10 Bình 3

Nếu lửa và nhiên liệu khác nhau, thì sẽ có lửa độc lập với nhiên liệu. Nếu có lửa độc lập với nhiên liệu, thì lửa không phải là một pháp tùy thuộc vào nhân và đương nhiên nó không sinh từ nhân và duyên. Hơn nữa, nếu lửa và nhiên liệu khác nhau thì phải là lửa thường hằng, nhưng nếu có lửa thường hằng chúng ta sẽ thấy lửa này biệt lập và tách rời với nhiên liệu và chẳng cần xảo năng của con người chi cả, vì sao?

10 Tụng 4

Nhược nhữ vị nhiên thời	Nếu ông nói lúc cháy
Danh vi khả nhiên giả	Ấy gọi là nhiên liệu,
Nhĩ thời đãn hữu tân	Nếu khi chỉ là củi
Hà vật nhiên khả nhiên.	Cái gì đốt nhiên liệu?

10 Bình 4

Nếu ông nói rằng cái gì trước kia là củi thì (chỉ) được gọi là nhiên liệu khi nó đang cháy, điều này không đúng. Nhưng nếu nhiên liệu hiện hữu tách rời với lửa, làm sao ông có thể nói rằng khi nó cháy, nó vẫn còn được coi là nhiên liệu?
Hơn nữa:

10 Tụng 5

Nhược dị tắc bất chí	Nếu khác, không tiếp xúc
Bất chí tắc bất thiêu	Không tiếp xúc, không cháy.
Bất thiêu tức bất diệt	Không cháy sẽ không tắt.
Bất diệt tắc thường trụ.	Không tắt là thường còn.

10 Bình 5

Nếu lửa khác với nhiên liệu thì lửa sẽ không bao giờ đến tiếp xúc với nhiên liệu, vì sao? Vì chúng không tương tùy mà thành. Nhưng lửa, nếu không do tương tùy mà thành, sẽ tự tồn tại thì nhiên liệu dùng để làm gì? Do đó, sẽ không có tiếp xúc, không có tiếp xúc sẽ không có lửa và nhiên liệu. Tại sao vậy? Bởi vì không có gì có thể cháy mà không có tiếp xúc. Nếu không có cháy, sẽ không có tắt, nghĩa là thường hằng và tự tướng, và điều này không đúng.

Hỏi:

10 Tụng 6

Nhiên dự khả nhiên dị	Vì lửa khác nhiên liệu
Nhi năng chí khả nhiên	Có thể đến nhiên liệu.
Như thử chí bỉ nhân	Như nam đến với nữ,
Bỉ nhân chí thử nhân.	Như nữ đến với nam.*

10 Bình 6

Lửa có thể khác với nhiên liệu, song nó có thể đến tiếp xúc với nhiên liệu, như đàn ông đến với đàn bà và đàn bà đến với đàn ông.

---

* *Hai câu cuối trong tụng ngôn này dịch theo ý của nguyên tác Phạn ngữ thấy trong các bản Anh dịch, không theo bản dịch chữ Hán của Cưu-ma-la-thập. ND.*

Đáp:

10 Tụng 7

Nhược vị nhiên khả nhiên	Nói lửa và nhiên liệu
Nhị câu tương ly giả	Là biệt lập với nhau.
Như thị nhiên tắc năng	Vậy thì lửa có thể
Chí ư bỉ khả nhiên.	Đến với nhiên liệu khác.

10 Bình 7

Nếu lìa lửa có nhiên liệu và lìa nhiên liệu có lửa, và mỗi thứ biệt lập, có thể có lửa đến tiếp xúc với nhiên liệu; nhưng thực tế không phải vậy, vì sao? Bởi vì không có nhiên liệu tách rời lửa, không có lửa tách rời nhiên liệu. Nhưng có đàn bà ly cách với đàn ông và đàn ông ly cách với đàn bà. Vì lý do này, minh họa của ông không đúng. Vì thí dụ của ông bất thành, lửa không tiếp xúc với nhiên liệu.

Hỏi: *Lửa và nhiên liệu nương nhau mà có. Lửa có do nhiên liệu, nhiên liệu có do lửa. Hai pháp ấy nương nhau mà thành.*

Đáp:

10 tụng 8

Nhược nhân khả nhiên nhiên	Do nhiên liệu có lửa
Nhân nhiên hữu khả nhiên	Do lửa có nhiên liệu.
Tiên định hữu hà pháp	Định pháp nào có trước
Nhi hữu nhiên khả nhiên.	Mà có lửa, nhiên liệu?

10 Bình 8

Nếu lửa thành vì nhiên liệu, thì nhiên liệu cũng thành vì lửa. Trong trường hợp này, nếu có một (thực thể) quyết

định "nhiên liệu" hiện hữu trước, rồi lửa được thành vì nhiên liệu. Nếu một (thực thể) quyết định "lửa" hiện hữu trước rồi nhiên liệu được thành vì lửa. Bây giờ lửa được thành vì nhiên liệu, có nghĩa là trước có nhiên liệu, sau có lửa, nhưng rồi nhiên liệu phải hiện hữu độc lập với lửa. Vì sao? Bởi vì nhiên liệu đến trước, rồi lửa đến sau. Nếu lửa không đốt cháy nhiên liệu, thì nhiên liệu sẽ không thành (nhiên liệu). Đối với nhiên liệu cũng vậy, vì không tìm thấy nó biệt lập với lửa ở chỗ nào. Nếu nhiên liệu không thành thì lửa cũng không thành. Nếu (ông nói rằng) lửa đến trước rồi nhiên liệu có sau, thì mắc cùng một lỗi với lửa. Do đó, lửa và nhiên liệu đều không thành. Hơn nữa:

10 Tụng 9

Nhược nhân khả nhiên nhiên	Do nhiên liệu có lửa,
Tắc nhiên thành phục thành	Ắt lửa thành lại thành.
Thị vi khả nhiên trung	Vậy ở trong nhiên liệu
Tắc vi vô hữu nhiên.	Ắt là không có lửa.

10 Bình 9

Nếu ông muốn nói rằng lửa thành vì nhiên liệu, thì lửa đã thành rồi lại được thành nữa, vì sao? Lửa trụ trong lửa là chính nó. Nếu ông nói rằng lửa không tự tồn tại, nhưng được thành từ nhiên liệu, không một vật nào như thế hiện hữu cả. Do đó, nếu lửa thành do nhiên liệu, thì lửa đã thành rồi, sẽ được thành trở lại và có cùng lỗi như vậy. Hơn nữa, có lỗi nhiên liệu hiện hữu trong khi nó không hiện hữu. Tại sao vậy? Bởi vì nhiên liệu sẽ tự tồn tại và tách rời với lửa. Do đó, chẳng phải nhiên liệu và lửa tương tùy.
Hơn nữa:

10 Tụng 10

Nhược pháp nhân đãi thành	Pháp thành do tùy thuộc,
Thị pháp hoàn thành đãi	Sẽ lại thành thùy thuộc.
Kim tắc vô nhân đãi	Chỗ nào không tùy thuộc,
Diệc vô sở thành pháp.	Sẽ chẳng có pháp thành.

10 Bình 10

Khi một pháp do tùy thuộc mà thành, đến phiên pháp này thành cái (pháp) gốc mà nó tùy thuộc. Như thế, đây không phải là hai thực thể tính quyết định. Giống như lửa thành vì nhiên liệu, trong khi nhiên liệu đến lược sẽ thành vì lửa. Như vậy hai thực thể này không có tính quyết định, và vì không có tính quyết định, chúng không thể duy trì được, vì sao?

10 Tụng 11

Nhược pháp hữu đãi thành	Nếu pháp do tùy thành
Vị thành vân hà đãi	Chưa thành, sao có tùy?
Nhược thành dĩ hữu đãi	Nếu thành, đã có tùy;
Thành dĩ hà dụng đãi.	Đã thành, tùy làm gì?

10 Bình 11

Nếu các pháp thành bằng phương tiện tùy thuộc, các pháp như thế khởi đầu chưa thành, vì chưa thành nên không hiện hữu. Khi chúng không hiện hữu, làm sao có tùy thuộc? Nếu các pháp như thế đã thành trước, vì đã thành rồi thì chúng cần tùy thuộc để làm gì? Cũng chẳng (cần tương tùy. Do đó, chẳng phải như ông nói trước kia, nhiên liệu và lửa thành là do tương tùy. Do đó:

10 Tụng 12

Nhân khả nhiên vô nhiên	Lửa không tùy nhiên liệu,
Bất nhân diệc vô nhiên	Cũng chẳng phải không tùy.

Nhân nhiên vô khả nhiên	Nhiên liệu không tùy lửa,
Bất nhân vô khả nhiên.	Cũng chẳng phải không tùy.

10 Bình 12

Bây giờ, lửa không thành lửa do sự tùy thuộc vào nhiên liệu, nó cũng không thành do sự không tùy thuộc vào nhiên liệu. Với nhiên liệu cũng vậy, hoặc tùy thuộc vào lửa hoặc độc lập với lửa, dù theo cách nào cũng không thành được. Lỗi này đã được bàn đến rồi. Hơn nữa:

10 Tụng 13

Nhiên bất dư xứ lai	Lửa không từ đâu đến,
Nhiên xứ diệc vô nhiên	Không ở chỗ sẵn lửa.
Khả nhiên diệc như thị	Nhiên liệu cũng như vậy,
Dư như pháp lai thuyết.	Còn lại giống "đến, đi."

10 Bình 13

Lửa không từ phương nào khác đến và đi vào nhiên liệu, nhưng ở trong nhiên liệu cũng không có lửa, vì nếu ông cắt một thanh củi để tìm lửa thì ông sẽ không thể tìm được lửa. Với nhiên liệu cũng thế. Nó không từ phương nào khác đến và đi vào lửa mà cũng không có nhiên liệu trong lửa. Cái đã cháy không cháy, cái chưa cháy không cháy và cái đang cháy không có cháy. Những khái niệm như thế đã bàn đến trong chương nói về đi và đến.
Do đó:

10 tụng 14

Khả nhiên tức phi nhiên	Nhiên liệu không phải lửa,
Ly khả nhiên vô nhiên	Lìa nhiên liệu không lửa.
Nhiên vô hữu khả nhiên	Lửa không có nhiên liệu,
Nhiên trung vô khả nhiên	Trong lửa không nhiên liệu,

Khả nhiên trung vô nhiên. Trong nhiên liệu không lửa.

10 Bình 14

Nhiên liệu không là một với lửa, vì sao? Vì lỗi này giống như tác nhân và nghiệp là một, trước đã bàn đến. Lìa nhiên liệu không có lửa, vì lỗi "lửa hiện hữu vĩnh viễn" và vân vân. Lửa không chứa nhiên liệu, không có nhiên liệu trong lửa và không có lửa trong nhiên liệu. Vì những cái này mắc lỗi (lửa và nhiên liệu là) những thực thể khác nhau, trong ba cái không cái nào thành.

Hỏi: *Tại sao ông luận nhiên liệu và lửa?*

Đáp: *Giống như lửa tùy thuộc vào nhiên liệu vì sự hiện hữu của nó, người thọ nhận cũng tùy thuộc vào sự thọ nhận vì sự hiện hữu của y. "Thọ nhận" tiêu biểu cho năm uẩn, "người thọ nhận" có nghĩa là người ấy. Vì nhiên liệu và lửa không thành, thọ nhận và người thọ nhận cũng không thành, vì sao?*

10 Tụng 15

Dĩ nhiên khả nhiên pháp Theo pháp lửa, nhiên liệu,
Thuyết thọ thọ giả pháp Giải thích thọ, người thọ,
Cập dĩ thuyết bình y Giải thích bình và vải,
Nhất thiết đẳng chư pháp. Và tất cả pháp khác.

10 Bình 15

Giống như nhiên liệu không phải lửa, thọ nhận cũng không phải người thọ nhận, vì lỗi nghiệp và tác nhân là một. Cũng vậy, không có người thọ nhận nào không có thọ nhận, vì không thể tìm thấy sự khác nhau nào (giữa người thọ nhận và sự thọ nhận). Vì lỗi "dị biệt," trong ba cái không cái nào thành.

Giống như thọ nhận và thọ người nhận, với tất cả các pháp bên ngoài cũng vậy, như vải, bình và tất cả các pháp khác, đã giải thích ở trên là bất sinh và hoàn toàn là không.
Do đó:

10 Tụng 16

Nhược nhân thuyết hữu ngã	Nếu ai nói có ngã,
Chư pháp các dị tướng	Các pháp đều khác tướng.
Đương tri như thị nhân	Nên biết rằng người ấy
Bất đắc Phật pháp vị.	Không có vị Phật pháp.

10 Bình 16

Tất cả các pháp xưa nay không sinh, có tướng hoàn toàn tịch diệt. Đây là lý do luận chủ nói tụng này ở cuối chương. Nếu có người khẳng định rằng có tướng ngã như Độc Tử bộ (Vātsīiputrīya) dạy, ông ta không thể nói rằng sắc là ngã, cũng không thể nói rằng lìa sắc có ngã mà chỉ có thể nói ngã ở trong "tạng thứ năm chẳng nói được." Đây cũng giống như những người Hữu bộ (Sarvāstivādins) dạy mỗi pháp có tướng riêng, phân biệt cái này thiện xảo, cái kia không thiện xảo, cái này trung tính, cái này rỉ lậu hay không rỉ lậu, hữu vi hay vô vi vân vân. Những người như thế không thấu đạt được tính tịch diệt của tất cả các pháp, mà dùng những lời của Phật tạo ra các thứ hí luận.

*

* *

.

Chương 11

Quán Bản Tế
(8 tụng)

11 Bình 0

Hỏi: *Kinh "Vô Bản Tế" nói rằng chúng sinh đến và đi trong sinh tử và bản tế của nó thì không thể nghĩ biết. Trong kinh đó nói rằng có chúng sinh và có sinh tử. Tại sao kinh ấy nói như vậy?*

Đáp:

11 Tụng 1

Đại Thánh chi sở thuyết	Đại Thánh có nói rằng
Bản tế bất khả đắc	Bản tế không thể tìm.
Sinh tử vô hữu thỉ	Sinh tử không khởi đầu
Diệc phục vô hữu chung.	Cũng không có chấm dứt.

11 Bình 1

Thánh nhân có ba loại. Thứ nhất, những vị thánh ngoại đạo có năm thứ thần thông. Thứ hai, các bậc A-la-hán và Bích-chi-phật. Thứ ba, các Đại Bồ-tát có thần thông. Vì đức Phật là cao nhất trong ba loại này, chúng ta gọi ngài là Đại Thánh. Trong những gì đức Phật đã nói không có gì không phải là chân lý. Sinh tử không có khởi đầu, vì sao? Khởi đầu và chấm dứt của sinh tử thì không thể nghĩ biết. Đây là lý do chúng tôi nói rằng sinh tử không có khởi đầu.

Nếu ông nói rằng, dù nó chẳng có khởi đầu và chấm dứt, nó phải có ở giữa, điều này cũng sai, vì sao?

11 Tụng 2

Nhược vô hữu thỉ chung	Nếu không đầu hay cuối
Trung đương vân hà hữu	Làm sao có ở giữa?
Thị cố ư thử trung	Do đó ở trong đây
Tiên hậu cộng diệc vô.	Không trước, sau, đồng thời.

11 Bình 2

Có khởi đầu vì có ở giữa và chấm dứt. Có chấm dứt vì có khởi đầu và ở giữa. Nơi không có khởi đầu và chấm dứt, làm sao có thể có ở giữa? Bên trong luân hồi không có khởi đầu và chấm dứt, do đó chúng tôi nói không thể có trước sau và đồng thời. Tại sao vậy?

11 Tụng 3

Nhược sử tiên hữu sinh	Giả sử trước có sinh,
Hậu hữu lão tử giả	Về sau có già chết;
Bất lão tử hữu sinh	Không già chết, có sinh,
Bất sinh hữu lão tử.	Không sinh, có già chết.

11 Tụng 4

Nhược tiên hữu lão tử	Nếu già chết có trước,
Nhi hậu hữu sinh giả	Và sau đó có sinh,
Thị tắc vi vô nhân	Thì đây thành không nhân,
Bất sinh hữu lão tử.	Không sinh, có già chết.

11 Bình 4

Nếu tất cả chúng sinh trong luân hồi đều trước sinh rồi dần dần trở nên già và sau đó chết, thì trong cái "hữu" sinh ra đó sẽ không có già hay chết. Là một pháp, sinh sẽ dính líu với già và chết, già và chết sẽ dính líu với sinh. Hơn nữa, nếu có sinh mà không già và chết, đây cũng là sai, nếu có già và chết không do sinh gây ra thì cũng vậy. Nếu già và chết đến trước, sinh đến sau, thì già và chết không do nhân

mà có, vì sinh chỉ đến sau đó. Cũng vậy, không sinh, làm sao có thể có già và chết? Nếu ông nói sinh, già và chết hoặc cùng đến trước, hoặc cùng đến sau thì không thể được và khẳng định rằng chúng đồng thời thành thì điều này cũng sai, vì sao?

11 Tụng 5

Sinh cập ư lão tử	Sinh ra và già chết
Bất đắc nhất thời cộng	Không xảy ra đồng thời.
Sinh thời tắc hữu tử	Lúc sinh mà có chết,
Thị nhị câu vô nhân.	Cả hai không do nhân.

11 Bình 5

Nói rằng sinh, già và chết là đồng thời thì không đúng, vì sao? Vì sẽ có chết trong lúc sinh, các pháp phải hiện hữu trong lúc sinh và không hiện hữu trong lúc chết. Vì có chết trong lúc sinh là không đúng. Nếu cả hai đồng thời sinh thì chúng sẽ độc lập với nhau, giống hai sừng của con bò cùng mọc một lúc mà độc lập với nhau.
Do đó:

11 Tụng 6

Nhược sử sơ hậu cộng	Nói khởi đầu, chấm dứt
Thị năng bất nhiên giả	Đồng thời, là không đúng.
Hà cố nhi hí luận	Tại sao theo hí luận
Vị hữu sinh lão tử.	Nói có sinh già chết?

11 Bình 6

Khi quán sát sinh, già, và chết, cả ba (giải thích) đều có lỗi; chúng chỉ là không sinh và hoàn toàn là không. Tại sao ông cứ chấp vào lý luận vô ích về sinh, già, và chết và bảo rằng chúng có định tướng?

Hơn nữa:

11 Tụng 7

Chư sở hữu nhân quả	Mỗi nhân, quả hiện hữu,
Tướng tức khả tướng pháp	Các tướng, pháp có tướng
Thọ cập thọ giả đẳng	Sự thọ và người thọ,
Sở hữu nhất thiết pháp.	Tất cả pháp hiện có...

11 Tụng 8

Phi đãn ư sinh tử	Không chỉ trong sinh tử
Bản tế bất khả đắc	Không tìm thấy bản tế.
Như thị nhất thiết pháp	Tất cả pháp cũng vậy
Bản tế giai diệc vô.	Đều không có bản tế.

11 Bình 8

"*Tất cả các pháp" chỉ nhân và quả, các tướng và những gì có tướng, thọ nhận, người thọ nhận, vân vân. Tất cả không bản tế. Không những chỉ sanh tử là không có bản tế mà còn để tóm lược tất cả những chi tiết chỉ nói về sinh tử đều không có bản tế.*

*

* *

Chương 12

Quán Khổ
(10 tụng)

12 Bình 0

Một vài người nói:

12 Tụng 1

Tự tác cập tha tác	"Tự làm, người khác làm
Cộng tác vô nhân tác	Hợp làm, không tác nhân."
Như thị thuyết chư khổ	Họ giảng khổ như vậy.
Ư quả tắc bất nhiên.	Thực ra họ nói sai.

12 Bình 1

Một số người bảo rằng khổ là do tự gây nên, hay do kẻ khác làm hoặc do mình và kẻ khác cùng làm. Nhưng sự thực không cái nào đúng cả. Không cái nào đúng (nghĩa là) chúng sinh gây khổ qua nhân duyên, vì không thích khổ, họ muốn diệt nó. Vì không biết nhân và duyên đích thực của khổ, họ mắc phải bốn ý niệm sai lầm này. Vì thế nên nói tất cả đều sai, vì sao?

12 Tụng 2

Khổ nhược tự tác giả	Nếu khổ do tự gây,
Tắc bất tùng duyên sinh	Là không từ duyên sinh.
Nhân hữu thử ấm cố	Nhưng do "các uẩn này"
Nhi hữu bỉ ấm sinh.	Mà "các uẩn kia" sinh.

12 Bình 2

Nếu khổ là do tự tạo thì nó không do duyên sinh. "Tự" có nghĩa là từ bản tánh của nó sinh ra, nhưng điều này không đúng. Tại sao vậy? Vì năm uẩn trước mà năm uẩn kế tiếp sinh ra, do đó khổ không thể tự tạo.

Hỏi: *Nếu ông nói năm uẩn này tạo ra năm uẩn kia, thì cái tạo này do cái khác mà có.*

Đáp: *Điều này không phải như vậy, vì sao?*

12 Tụng 3

Nhược vị thử ngũ ấm	Nếu nói năm uẩn này
Dị bỉ ngũ ấm giả	Khác với năm uẩn kia.
Như thị tắc ưng ngôn	Chắc là ông đang nói
Tùng tha nhi tác khổ.	Khổ do kẻ khác tạo?

12 Bình 3

Nếu năm uẩn này khác với năm uẩn kia và năm uẩn kia khác với năm uẩn này, thì đây phải là "do kẻ khác tạo ra." Nhưng bằng cách thí dụ, nếu chỉ khác với vải, thì lìa chỉ ắt phải có vải, nhưng lìa chỉ không có vải, vậy vải không khác chỉ. Cũng vậy, nếu năm uẩn kia khác năm uẩn này, thì nếu lìa năm uẩn này ắt phải có năm uẩn kia. Nếu lìa năm uẩn này mà không có năm uẩn kia, thì năm uẩn này không khác năm uẩn kia. Do đó, ông không nên nói rằng "do người khác tạo ra."

Hỏi: *"Tự tạo" có nghĩa là mọi người tạo cho mình nỗi khổ riêng và chính mình nhận lấy khổ đó.*

Đáp:

12 Tụng 4

Nhược nhân tự tác khổ	Nếu người tự tạo khổ
Ly khổ hà hữu nhân	Lìa khổ có người gì?
Nhi vị ư bỉ nhân	Mà ông có thể nói
Nhi năng tự tác khổ.	"Y tự tạo ra khổ"?

12 Bình 4

Ông có thể nói rằng chính người ấy tạo ra nỗi khổ của y, nhưng trong tình thế gì kia, lìa khổ của năm uẩn, ông tìm ra người nào có thể tạo ra nỗi khổ của y? Ông phải miêu tả người ấy nhưng ông không thể miêu tả được. Do đó, khổ không phải do người ấy tự tạo.

Nếu ông nói rằng, mặc dù một người không tự tạo khổ cho mình, người khác tạo ra khổ rồi chuyển nó sang người này. Điều này cũng chẳng đúng, vì sao?

12 Tụng 5

Nhược khổ tha nhân tác	Nếu người khác tạo khổ
Nhi dự thử nhân giả	Rồi chuyển sang người này,
Nhược đương ly ư khổ	Nếu y xa rời khổ
Hà hữu thử nhân thọ.	Y làm sao thọ khổ?

12 Bình 5

Nếu một người khác tạo ra khổ rồi chuyển nó sang người này, nếu y xa lìa năm uẩn thì không thể có sự thọ nhận khổ. Hơn nữa:

12 Tụng 6

Khổ nhược bỉ nhân tác	Nếu người kia tạo khổ,
Trì dự thử nhân giả	Đem nó cho người này,
Ly khổ hà hữu nhân	Lìa khổ có người gì
Nhi năng thọ ư thử.	Đem khổ cho người này?

12 Bình 6

Giả sử ông nói rằng người kia tạo ra khổ và đem khổ cho người này; thì lìa cái khổ của năm uẩn có người gì tạo ra khổ và đem khổ cho người này? Nếu có một người như vậy ông phải miêu tả tướng của y.
Hơn nữa:

12 Tụng 7

Tự tác nhược bất thành	Nếu tự tạo không thành
Vân hà bỉ tác khổ	Sao có người khác tạo?
Nhược bỉ nhân tác khổ	Nếu người khác tạo khổ
Tức diệc danh tự tác.	Cũng là tự tạo thôi.

12 Bình 7

Vì nhiều lý do, dù khổ có do tự tạo hay không đều không thể thành, song ông nói rằng khổ do người khác tạo, thì cũng chẳng đúng, vì sao? Vì "đây" và "đó" là tương tùy. Nếu (người) đó tạo ra khổ thì nó sẽ thành tự tạo hay khổ cho (người) đó. Tự tạo khổ đã bị bác bỏ và vì ông chấp nhận tự tạo khổ không thể thành, người khác tạo cũng không thể thành.
Hơn nữa:

12 Tụng 8

Khổ bất danh tự tác	Khổ không gọi tự tạo
Pháp bất tự tác pháp	Pháp không tự tạo pháp
Bỉ vô hữu tự thể	"Kia" không có tự thể.
Hà hữu bỉ tác khổ.	Sao có "kia" tạo khổ?

12 Bình 8

Không có tự tạo khổ, vì sao? Như con dao không thể tự cắt, cũng vậy một pháp không thể tự tạo chính nó thành một pháp. Do đó, không thể có tự tạo. Cũng không có người kia tạo ra khổ, vì sao? Vì lìa khổ, không có tự tánh nào của (người)"kia". Nếu có một tự tánh khác, chúng ta sẽ phải nói cái khác này tạo ra khổ, nhưng cái khác này cũng chính là khổ và làm sao khổ tự tạo ra khổ?

Hỏi: *Không có tự tạo hay người khác tạo, chắc có "hợp tạo"?*

Đáp:

12 Tụng 9

Nhược thử bỉ khổ thành	Nếu khổ đây, kia thành
Ưng hữu cộng tác khổ	Chắc có hợp tạo khổ?
Thử bỉ thượng vô tác	Nhưng đây, kia chẳng tạo,
Hà huống vô nhân tác.	Nói chi tạo không nhân.

12 Bình 9

Dù tự tạo hay do người khác tạo đều sai. Nói chi đến tạo không do nhân? Không nhân mắc phải nhiều lỗi như đã giải thích trong chương bác bỏ nghiệp và tác nhân [chương 8]. Hơn nữa:

12 Tụng 10

Phi đãn thuyết ư khổ	Không chỉ nói trong khổ
Tứ chủng nghĩa bất thành	Cả bốn nghĩa không thành.
Nhất thiết ngoại vạn vật	Mà tất cả ngoại vật
Tứ nghĩa diệc bất thành.	Bốn nghĩa cũng chẳng thành.

12 Bình 10

Mặc dù trong Phật giáo nói rằng năm thọ uẩn tạo thành khổ, có những kẻ ngoại đạo nói rằng khổ là sự thọ nhận khổ. Vì lý do này luận chủ nói không những bốn loại quan niệm ấy không thể thành trong giải thích về khổ mà chúng cũng không thể thành đối với bất cứ ngoại trần nào kể cả đất, nước, núi, cây, và vân vân, hay bất cứ pháp nào trong các pháp.

*

* *

Chương 13

Quán Hành
(9 tụng)

Hỏi:

13 Tụng 1

Như Phật kinh sở thuyết	Như trong kinh Phật dạy,
Hư cuống vọng thủ tướng	Hư dối vọng chấp tướng.
Chư hành vọng thủ cố	Vọng chấp tất cả hành
Thị danh vi hư cuống.	Do vậy gọi hư dối.

13 Bình 1

Trong các kinh Phật nói rằng hư dối có tướng là do vọng chấp mà có, nhưng thực tại vô thượng gọi là niết bàn thì không có tướng do vọng chấp. Vì những gì các kinh này nói, chúng ta nên biết rằng tất cả các hành đều hư dối và có tướng là do vọng chấp mà có.

Đáp:

13 Tụng 2

Hư cuống vọng thủ giả	Hư dối và vọng chấp
Thị trung hà sở thủ	Chấp cái gì trong đó?
Phật thuyết như thị sự	Đức Phật nói như thế
Dục dĩ kỳ không nghĩa.	Để chỉ nghĩa tánh không.

13 Bình 2

Nếu các pháp có tướng do vọng chấp là hư dối, xem trong các hành có gì để hiểu? Khi đức Phật nói như thế, chúng ta nên biết rằng Ngài đang giải thích nghĩa của tánh không.

(ĐTK17b6)

Hỏi: *Làm sao ông biết rằng các hành là không?*

Đáp: *Bởi vì tất cả các hành có tính hư giả. Các hành sinh và diệt mà không trụ, không có tự tánh và do đó là không. "Các hành" có nghĩa là năm uẩn. Vì sinh từ các hành, năm uẩn được gọi là các hành. Năm uẩn này tất cả đều hư giả, không thật và không có định tánh, vì sao?*

(ĐTK17b10)

Ví dụ, sắc uẩn mà một người có, khi là một trẻ thơ thì không phải là sắc uẩn khi biết bò. Sắc uẩn khi biết bò không phải là sắc uẩn lúc thiếu niên. Sắc uẩn lúc thiếu niên không phải là sắc uẩn khi là thanh niên. Sắc uẩn khi là thanh niên không phải sắc uẩn khi trưởng thành và sắc uẩn khi trưởng thành không phải là sắc uẩn lúc tuổi già. Như thế sắc uẩn không trụ lại dù trong khoảnh khắc, như vậy muốn phân biệt bất cứ một định tánh nào ắt không thể được. Hoặc là sắc uẩn lúc trẻ thơ đồng với sắc uẩn lúc biết bò và cứ như thế cho đến lúc già, hoặc là chúng khác nhau, nhưng cả hai đều sai, vì sao?

(ĐTK17b15)

Giả sử sắc uẩn lúc trẻ thơ đồng với sắc uẩn lúc biết bò và cứ thế cho đến lúc già. Nếu như vậy chỉ có một sắc uẩn, sắc uẩn lúc trẻ thơ, không có sắc uẩn lúc biết bò và cứ thế cho đến lúc già. Hoặc nữa, như cục đất sét mãi mãi cứ là cục đất sét và không bao giờ trở thành cái bình. Tại sao vậy? Bởi vì sắc uẩn luôn luôn cố định. Nếu sắc uẩn lúc trẻ thơ khác với sắc uẩn của lúc biết bò, thì đứa trẻ thơ sẽ không trở thành một đứa trẻ biết bò và đứa trẻ biết bò sẽ không trở thành một trẻ thơ, vì sao? Bởi vì hai sắc uẩn khác nhau. Nếu sự vật như vậy, sắc uẩn của cậu bé, của chàng thanh

niên, của người trưởng thành và của người tuổi già sẽ không có sự tương tục, cơ cấu của dòng họ sẽ bị mất, không có cha không có con. Nếu sự vật như thế, thì chỉ có đứa trẻ thơ duy nhất, nó không lớn lên thành cha – các giai đoạn từ biết bò đến tuổi già sẽ chẳng có vai trò gì. Do đó, cả hai đều sai.

(ĐTK17b23)

Hỏi: *Dù sắc uẩn không có bản tánh quyết định, khi sắc uẩn lúc trẻ thơ diệt, nó sinh ra, tiếp tục cho đến sắc uẩn lúc già. Đây không dính dáng gì đến các loại lỗi đã luận ở trên.*

(ĐTK17b25)

Đáp: *Nếu sắc uẩn lúc trẻ thơ tiếp tục sinh nữa, thì hoặc là nó tiếp tục sinh sau khi đã diệt (ở mỗi thời cơ) hoặc là nó tiếp tục sinh mà không có diệt. Nếu sắc uẩn lúc trẻ thơ đã diệt, làm sao có thể có sự tiếp tục sinh lại, vì chẳng có nhân? Dù cho, ví dụ, có củi có thể cháy, không có sự tiếp tục sinh ra (lửa) nào cả sau khi lửa đã tắt. Nếu chúng ta giả sử rằng có sự tiếp tục sinh lại của sắc uẩn thiếu niên mà nó không diệt, thì sắc uẩn thiếu niên, vì nó chẳng bao giờ diệt, chắc chắn sẽ tiếp tục với bản tướng của nó và cũng sẽ không có sự tiếp tục sinh lại nào ở đây.*

(ĐTK17c1)

Hỏi: *Chúng tôi không nói rằng có sự tiếp tục sinh lại vì (sắc uẩn) diệt hay không diệt. Chúng tôi chỉ nói rằng vì không trụ, các tướng hình như sinh, chúng tôi có thể nói đến sự tái sinh tương tục.*

Đáp: *Nếu là như vậy, nó sẽ là một sắc uẩn có định tánh sinh lại, trong trường hợp đó ắt sẽ có cả ngàn vạn thứ sắc uẩn, nhưng chẳng phải vậy. Cũng trong trường hợp này, sẽ*

không có sự tương tục. Như vậy, mặc dù chúng ta có thể tìm sắc uẩn khắp nơi, nó không có định tướng. Nó chỉ có hiệ hữu qua những diễn đạt ước lệ. Giống như cây chuối – ông có thể tìm cái lõi của nó nhưng ông sẽ không thể tìm được, vì nó chỉ là vỏ và lá. Người trí tìm các tướng của sắc uẩn cũng theo cách đó. Diệt từng sát-na và hoàn toàn không có thực tại, sắc uẩn là bất khả đắc. Hình và tướng của sắc uẩn vô trụ, hình như sinh một cách liên tiếp, khó phân biệt được, giống như không thể phân biệt được hình thể cố định của ngọn đèn. Không thể nào cho sắc uẩn ở đó sinh ra từ những sắc uẩn có định tánh như thế (như ông diễn tả), do đó sắc uẩn không có bản tánh và là không, chỉ có qua những cách diễn đạt ước lệ mà thôi.

(ĐTK17c11)

Thọ cũng giống như vậy. Người trí truy tìm nó bằng nhiều cách khác nhau nhưng vì (các thọ) nối tiếp và giống nhau, khó phân biệt sự sinh và diệt của chúng; chúng giống như một dòng nước chảy liên tục.

Chỉ vì chúng ta nhận thức nó mà chúng ta nói có ba thọ bên trong thân. Do đó, ông nên biết rằng có thể giải thích thọ uẩn theo cùng một cách giống như sắc uẩn.

(ĐTK17c13)

Tưởng (uẩn) sinh vì danh và tướng, không có danh và tướng nó sẽ không sinh. Do đó, Phật nói rằng kiến thức phân biệt về danh và từ gọi là tưởng. Nó không có định tánh và không có trước, mà sinh từ các duyên và không có định tánh. Không có định tánh, nó giống như "bóng theo hình". Bóng có ở đó vì có hình. Không có hình thì không có bóng và bóng không có định tánh. Nếu bóng có sự hiện hữu do định tánh, thì nó sẽ hiện hữu mà không có hình, nhưng điều này không xảy ra trong thực tế. Do dó, nó do duyên

sinh, không có tánh riêng và bất khả đắc. Tưởng (uẩn) cũng giống như vậy. Nó chỉ hiện hữu vì các chỉ danh bên ngoài và qua cách diễn đạt ước lệ của thế gian.

(ĐTK17c20)

Thức (uẩn) sinh vì hình sắc, âm thanh, mùi, vị, tiếp xúc, vân vân, và mắt, tai, mũi, miệng và thân, vân vân. Vì các căn mắt, vân vân có dị biệt, nên thức có dị biệt. Thức này phải ở hoặc trong mắt, trong hình sắc hoặc ở giữa mắt và hình sắc. Nó không có định tánh và chỉ sau khi sinh mới có ý thức về thế giới vật chất, ý thức về người này, ý thức về người kia. Thức nhận thức một người đặc biệt thì hoặc là đồng hoặc là khác với thức nhận thức một người khác. Hai cái này có thể là khó phân biệt, giống như nhãn thức có thể là khó phân biệt với nhĩ thức. Vì khó phân biệt chúng ta có thể nói chúng là một hay khác. Chúng không có định tánh và dị biệt, bởi vì do duyên sinh. Do đó, những phân biệt như thế, chẳng hạn như mắt vân vân, là không và không có tánh riêng.

(ĐTK17c27)

Giống như một người làm trò giải trí bỏ một hạt châu vào miệng rồi lấy ra, giơ nó cho người ta xem và người xem bắt đầu nghi ngờ có phải là hạt châu trước kia hay hạt châu nào khác. Thức cũng như vậy, vì đã sinh rồi lại sinh. Có phải nó là thức trước kia hay nó là một thức khác? Do đó, ông nên biết rằng thức, vì không sinh, không có tánh riêng và hư dối, như huyễn hóa.

(ĐTK18a2)

Các hành cũng như vậy. Các hành là thân, khẩu và ý; có hai loại, tịnh và bất tịnh. Cái nào bất tịnh? Sự ràng buộc, chấp trước làm ô nhiễm chúng sinh gọi là bất tịnh. Lời nói

chân thật, không ràng buộc, vân vân không làm ô nhiễm chúng sinh gọi là tịnh. (Hai cái) này hoặc tăng hoặc giảm.

(ĐTK18a5)

Những ai với các hành thanh tịnh, vì họ đã nhận quả lành hoặc làm người hoặc làm trời ở cõi dục, hoặc làm trời ở cõi sắc và vô sắc là "đang giảm", nhưng bấy giờ vì bắt đầu trở lại các nghiệp của họ thì gọi là "đang tang." Những kẻ với các hành bất tịnh cũng giống như vậy. Đã nhận quả báo của họ ở địa ngục, làm súc sinh, làm ma đói và quỉ hiếu chiến (a-tu-la), họ "đang giảm", nhưng khi bắt đầu trở lại nghiệp của họ thì gọi là "đang tăng". Do đó, vì tất cả các hành đang tăng và giảm, họ chẳng bao giờ trụ. Giống như người bị bịnh. Nếu y được chữa trị đúng cách thì bịnh sẽ lùi, nhưng nếu không được chữa trị đúng cách thì bịnh sẽ trở nên tệ hơn. Các hành cũng giống như vậy. Bởi vì tăng và giảm nên chúng không có định tánh, nhưng chỉ hiện hữu qua diễn đạt ước lệ của thế gian. Nhờ phương tiện tục đế chúng ta vận dụng nhận thức chân đế.

(ĐTK18a12)

Nói rằng vô minh duyên hành, vì từ hành có thức và ràng buộc, vì từ thức và ràng buộc có danh sắc phát sinh 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 sinh, từ sinh có già và chết, sầu não, buồn phiền, đau khổ, khổ vì chia ly với người mình thương, khổ vì phải liên hệ với khẻ mình ghét và vân vân. Tất cả đau khổ đều có nguồn gốc nơi hành. Những lời dạy của đức Phật dựa vào tục đế, nếu ông thông đạt nghĩa của chân đế và phát triển được trí tuệ bên trong thì vô minh sẽ diệt. Khi vô minh diệt thì các hành không còn tích tụ, vì hành không phát sinh nên nhận thức về sự thật chấm dứt, cái thấy về mình, các nghi hoặc, nghi thức và ràng buộc và vân vân... tất cả đều dứt.

(ĐTK18a19)

Thêm nữa, nếu tư duy dứt, tức là ràng buộc và tham lam, giận dữ, ô nhiễm vì sắc, ô nhiễm vì vô sắc, ái dục và vô minh cũng đều dứt. Bởi vì có dứt, mỗi mắc xích (của mười hai nhân duyên) diệt, nghĩa là vô minh, hành, thức, danh sắc, sáu nhập, tiếp xúc, thọ nhận, yêu ghét, nắm giữ, hiện hữu, sinh, già, chết, sầu não, phiền muộn, đau khổ, khổ vì chia ly với người mình yêu, khổ vì liên hệ với kẻ mình ghét và vân vân... tất cả đều diệt. Vì sự diệt này, năm uẩn hoàn toàn diệt, chẳng có gì còn lại, trừ cái không.

(ĐTK18a24)

Đây là lý do đức Phật, muốn chỉ nghĩa của tánh không, đã dạy rằng tất cả các hành đều hư dối. Hơn nữa, tất cả các pháp là hư dối vì không có tánh riêng. Bởi vì hư dối nên chúng là không. Như tụng nói:

13 Tụng 3

Chư pháp hữu dị cố	Vì các pháp biến dịch
Tri năng thị vô tánh	Nên biết không tánh riêng.
Vô tánh pháp diệc vô	Pháp không tánh không có
Nhất thiết pháp không cố.	Tất cả pháp là không.

13 Bình 3

Các pháp không có tánh riêng, vì sao? Dù các pháp sinh nhưng chúng chẳng trụ trong một tánh riêng nào, do đó các pháp không có bản tánh. Nếu như đứa trẻ thơ có bản tánh riêng quyết định, thường trụ thì nó sẽ không bao giờ có thể trở thành biết bò, và cứ như thế cho đến lúc già. Song một đứa trẻ thơ, qua các giai đoạn kế tiếp nhau, thực sự có các tướng khác nhau hiện ra như biết bò và cứ như thế cho đến lúc già. Đây là lý do chúng tôi nói rằng chúng

tôi biết các pháp không có bản tánh vì thấy các pháp có tướng thay đổi khác nhau.

(ĐTC18b4)

Hỏi: *Dù các pháp có tướng thay đổi khác nhau và không có bản tánh, khi nói các pháp không có bản tánh hiện hữu thì có gì sai?*

Đáp: *Nếu chúng không có bản tánh làm sao chúng là pháp, làm sao chúng có tướng được? Tại sao vậy? Bởi vì chúng không có căn bổn. Chính vì để bác bỏ bản tánh (giả định) của chúng mà chúng tôi nói chúng không có bản tánh. Nếu các pháp không có bản tánh hiện hữu, chúng tôi sẽ không miêu tả tất cả các pháp là không. Nếu tất cả các pháp là không, làm sao các pháp có thể không có bản tánh hiện hữu được?*

Hỏi:

13 Tụng 4

Chư pháp nhược vô tánh	Nếu các pháp không tánh
Vân hà thuyết anh tẩu	Làm sao ông nói được
Nãi chí ư lão niên	Từ trẻ thơ đến già, v.v…
Nhi hữu chủng chủng dị.	Biến đổi mà hiện hữu?

13 Bình 4

Nếu các pháp không có bản tánh thì chúng không có các tướng khác nhau, nhưng ông nói rằng các pháp có các tướng khác nhau. Do đó, các pháp có bản tánh. Nếu không có pháp tánh, làm sao có thể có các tướng khác nhau?

13 Tụng 5

Nhược chư pháp hữu tánh	Nếu các pháp có tánh
Vân hà nhi đắc dị	Làm sao chúng biến đổi?
Nhược chư pháp vô tánh	Nếu các pháp không tánh
Vân hà nhi hữu dị.	Làm sao chúng biến đổi?

13 Bình 5

Nếu các pháp có định tánh rõ ràng, làm sao chúng có thể biến đổi khác nhau được? Bản tánh có nghĩa là một hiện hữu quyết định không thể biến đổi, giống như vàng ròng không thể biến chất, hay như bản tánh của bóng tối không thể biến đổi thành ánh sáng và bản tánh của ánh sáng không thể biến đổi thành bóng tối.
Hơn nữa:

13 Tụng 6

Thị pháp tắc vô dị	Pháp ấy không biến đổi,
Dị pháp diệc vô dị	Pháp khác không biến đổi.
Như tráng bất tác lão	Như trẻ không thành già
Lão diệc phi tác tráng.	Và già không thành trẻ.

13 Bình 6

Nếu một pháp thực sự biến đổi nó phải có những tướng khác nhau. Hoặc nó đồng với pháp biến dị hoặc nó khác với pháp biến dị, nhưng cả hai đều không đúng. Nếu là đồng với pháp biến dị, thì già phải trở thành già, nhưng trong thực tế già không trở thành già. Nếu là khác với pháp biến dị, thì già khác với trẻ, trẻ sẽ trở thành già, trong thực tế trẻ không trở thành già. Cả hai đều sai.

Hỏi: *Nói rằng cái pháp đồng nhất ấy biến khác thì có gì sai? Bằng mắt chúng ta thấy rằng trẻ trở thành già qua từng mùa từng năm.*

Đáp:

13 Tụng 7

Nhược thị pháp tắc dị	Nếu pháp ấy biến khác
Nhũ ưng tức thị lạc	Thì sữa chính là kem
Ly nhũ hữu hà pháp	Pháp gì lìa sữa có
Nhi năng tác ư lạc.	Mà biến ra thành kem?

13 Bình 7

Nếu một pháp đồng nhất với biến thể của nó, thì sữa chính là kem và chẳng cần nhân và duyên gì cả, nhưng điều này không đúng, vì sao? Vì sữa khác với kem theo nhiều cách. Sữa không phải là kem, do đó các pháp không phải là các biến thể của chúng. Nếu ông nói rằng nó là một pháp khác biến dị, điều này cũng không đúng, vì lìa sữa, thì cái gì khác có thể coi như là kem? Nhìn theo cách này, một pháp không tự biến khác mà cũng không phải một pháp khác biến đổi. Do đó, ông không nên bám vào một bên.

Hỏi: *Khi diệt cả các pháp "chính nó" và "khác" dường như ông đang ở trong tánh không. "Tánh không" tự nó là một chủ thuyết.*

Đáp:

13 Tụng 8

Nhược hữu bất không pháp	Nếu có pháp chẳng không
Tắc ưng hữu không pháp	Ắt pháp không sẽ có
Thực vô bất không pháp	Pháp chẳng không không có
Hà đắc hữu không pháp.	Làm sao có pháp không?

13 Bình 8

Nếu các pháp chẳng không hiện hữu thì các pháp không sẽ hiện hữu tương tùy với nhau. Nhưng trước kia, trong cái đã đi, chúng tôi đã bác bỏ các pháp chẳng không với nhiều cách luận chứng khác nhau. Vì không một pháp nào hiện hữu mà chẳng không, nên không có tương tùy, vì không có tương tùy, làm sao các pháp không có thể hiện hữu?

(ĐTK18c11)

Hỏi: *Ông nói rằng vì không một pháp chẳng không nào hiện hữu, nên các pháp không cũng không hiện hữu. Nếu vậy, đây là chủ thuyết về cái trống không. Nhưng vì không có tương tùy nên không có bám víu nào cả. Nếu có đối nghịch, thì phải có tương tùy. Nếu không có đối nghịch, sẽ không có tương tùy, sẽ không có các tướng và nếu không có các tướng, sẽ không có bám víu. Chúng tôi xem chủ thuyết tánh không của ông theo cách này.*

Đáp:

13 Tụng 9

Đại Thánh thuyết không pháp	Đại Thánh nói tánh không
Vi ly chư kiến cố	Các pháp để lìa thấy.
Nhược phục kiến hữu không	Nếu ông lại thấy không
Chư Phật sở bất hóa.	Chư Phật chẳng thể dạy.

13 Bình 9

Chính để diệt sáu mươi hai cái thấy ngoại đạo cũng như vô minh, ái, vân vân và tất cả sự nhiễm mà đức Phật nói tánh không. Nếu có người còn có cái thấy về không nữa thì thật là bất trị. Ví dụ, một người bịnh uống thuốc để lành. Nếu thuốc làm y bệnh thêm thì chẳng thể trở nên khá hơn. Hoặc như ngọn lửa từ củi đến thì nước có thể dập tắt được. Nếu lửa từ nước mà đến thì người ta có thể dùng cái gì để

dập tắt nó? Tương tự, tánh không là nước có thể dập tắt lửa các nhiễm. Có một số người vì mang nặng nghiệp có tâm thấm nhiễm tham ái, ràng buộc và bị lu mờ sinh ra các cái thấy về không. Họ nói có tánh không hoặc không có tánh không và do đó tạo ra các nhiễm. Nếu có người (cố gắng) dạy loại người này ở trong tánh không, y sẽ nói, "Tôi đã biết tánh không này từ lâu rồi." Nhưng không có cái tánh không này thì không có lối đến niết bàn, vì như kinh nói, "Trừ phi ông lọt qua được cửa không, không tướng và không đi, sự giải thoát của ông chỉ là lời nói, chẳng có gì khác."

*

* *

Chương 14

Quán Hợp
(8 tụng)

14 Bình 0

Người đưa ý kiến nói: Trong chương trước [chương 3] khi bác bỏ sáu căn, chúng tôi giải thích rằng cái thấy, vật thấy và người thấy không thể thành được. Vì ba cái này không phải là những pháp khác nhau, chúng không hợp nhau và nghĩa không hợp sẽ được giảng giải bây giờ.

Hỏi: *Tại sao không có sự hợp nhau của ba yếu tố mắt, vân vân?*

Đáp:

14 Tụng 1

Kiến khả kiến kiến giả	Thấy, vật thấy, người thấy
Thị tam các dị phương	Ba cái đều khác phương.
Như thị tam pháp dị	Ba pháp khác như vậy
Chung vô hữu hợp thời.	Không bao giờ hợp nhau.

14 bình 1

"*Thấy" là chức năng của mắt, "cái bị thấy" là hình thể vật chất và "người thấy" là ta. Trong ba cái này, mỗi cái chiếm một chỗ khác nhau và sẽ không bao giờ có lúc hợp. "Khác phương" có nghĩa là mắt ở trong thân, hình thể vật chất thì ở ngoài thân, trong khi "ta" có thể nói hoặc ở trong thân hoặc ở khắp nơi khắp chốn. Đây là lý do tại sao không có hợp.*

(ĐTK19a8)

Hơn nữa, nếu ông nói rằng pháp thấy hiện hữu, vậy thì hoặc thấy phải quan hệ với hợp hoặc không quan hệ với hợp, nhưng cả hai đều sai, vì sao? Nếu thấy có hợp thì tùy theo ngoại trần ở đâu thì căn và ta cũng ở chỗ đó, nhưng chẳng phải vậy, và do đó không có hợp. Nếu thấy không có hợp, thì phải có thấy với căn, ta, và ngoại trần mỗi bên chiếm một phương khác nhau, nhưng như vậy sẽ không có thấy, vì sao? Bởi vì, thí dụ, nếu nhãn căn ở đây, nó không thể thấy cái bình ở đằng kia. Do đó, cả hai trường hợp đều không có thấy.

(ĐTK19a13)

Hỏi: *Qua sự hợp bốn cái: ta, ý, sáu căn và trần cảnh, cái biết sinh ra. Chúng ta không có khả năng biết các trần cảnh đa thù như bình, vải, vân vân, do đó phải có cái thấy, cái bị thấy và người thấy.*

(ĐTK19a15)

Đáp: *Những điều này đã bị bác bỏ trong chương quán sáu căn, nhưng bây giờ chúng tôi sẽ giải thích một lần nữa. Ông nói rằng bốn cái hợp nhau sinh ra biết. Biết này sinh ra trước khi thấy các vật như bình, vải, vân vân hay sinh ra sau khi thấy các vật ấy. Nếu nó sinh ra sau khi thấy, thì biết như thế vô dụng. Nếu nó sinh ra trước khi thấy, thì nó có trước khi có hợp, vậy làm sao sinh ra biết được? Nếu ông nói bốn cái đồng thời hợp nhau sinh ra biết cũng không đúng. Nếu chúng đồng thời sinh, sẽ chẳng có tương tùy, vì sao? Trước tiên có cái bình rồi ông mới thấy, sau đó biết sinh ra. Trong tính đồng thời chẳng có trước và sau.*

Vì biết không có, thấy, vật bị thấy, và người thấy cũng không có. Cũng vậy tất cả các pháp đều giống như huyễn hóa, như chiêm bao, không có định tướng. Làm sao chúng có thể hợp được? Vì không hợp nên chúng là không.

Hơn nữa:

14 Tụng 2

Nhiễm dự ư khả nhiễm	Nhiễm, vật bị nhiễm và
Nhiễm giả diệc phục nhiên	Người nhiễm cũng như thế.
Dư nhập dư phiền não	Các nhập và phiền não
Giai diệc phục như thị.	Tất cả cũng như vậy.

14 Bình 2

Giống như thấy, vật bị thấy, và người thấy chẳng có hợp, ái nhiễm, vật ái nhiễm, và người ái nhiễm cũng không có hợp. Những gì đã nói về thấy, vật bị thấy và người thấy cũng có thể áp dụng cho nghe, cái bị nghe và người nghe, cũng như các nhập còn lại. Những gì đã nói về ái nhiễm, vật ái nhiễm và người ái nhiễm cũng có thể áp cho ghét, vật bị ghét và người ghét, cũng như các nhiễm còn lại, vân vân.
Hơn nữa:

14 Tụng 3

Dị pháp đương hữu hợp	Pháp khác nhau mà hợp
Kiến đẳng vô hữu dị	Thấy, v.v... không có khác
Dị tướng bất thành cố	Tướng khác nhau không thành,
Kiến đẳng vân hà hợp.	Làm sao thấy, ... hợp được?

14 Bình 3

Sự vật thông thường hợp vì khác nhau, nhưng không tìm thấy sự khác nhau nơi các tướng trong thấy, (người thấy) vân vân, và đương nhiên không có hợp.
Hơn nữa:

14 Tụng 4

Phi đãn kiến đẳng pháp	Không chỉ các pháp: thấy, …
Dị tướng bất khả đắc	Tướng khác không thể có.
Sở hữu nhất thiết pháp	Mà tất cả các pháp
Giai diệc vô dị tướng.	Cũng không có tướng khác.

14 Bình 4

Chúng ta không những không tìm thấy sự khác nhau trong các tướng giữa ba yếu tố thấy, cái bị thấy, và người thấy mà tất cả các pháp cũng không có các tướng khác nhau như thế.

Hỏi: *Tại sao chúng không có các tướng khác nhau?*

Đáp:

14 Tụng 5

Dị nhân dị hữu dị	Khác do khác có khác,
Dị ly dị vô dị	Khác lìa khác không khác.
Nhược pháp tùng nhân xuất	Nếu pháp sinh từ nhân
Thị pháp bất dị nhân.	Pháp ấy không khác nhân.

14 Bình 5

Sự khác nhau mà ông nói đó được gọi là khác nhau vì nó là một pháp khác nhau. Trừ phi có các pháp khác nhau chúng ta không thể xem sự vật là khác nhau, vì sao? Nếu một pháp được sinh ra từ các duyên, pháp đó không khác với nhân của nó. Khi nhân bị diệt, quả cũng bị diệt. Thí dụ, cái nhà hiện hữu là do các cây đà và đòn tay. Cái nhà không khác với các cây đà và đòn tay, vì thế các cây đà và đòn tay hư hoại thì cái nhà cũng hư hoại.

Hỏi: *Nói rằng có các pháp có định tánh khác nhau thì có gì sai?*

Đáp:

14 Tụng 6

Nhược ly tùng dị dị	Nếu "khác" là pháp riêng
Ưng dư dị hữu dị	Và sinh từ pháp khác,
Ly tùng dị vô dị	Nó sẽ khác pháp kia.
Thị cố vô hữu dị.	Không có pháp "khác" riêng
	Và sinh từ pháp khác,
	Do vậy, không có khác.

14 Bình 6

Nếu có các pháp (thực) khác nhau, riêng biệt và sinh từ (các pháp) khác nhau khác, thì các pháp khác nhau này sẽ biệt lập với (các pháp) khác nhau kia. Nhưng thực tế, không có các pháp (thực) khác nhau và riêng biệt sinh từ các pháp khác nhau, do đó các pháp khác nhau kia không hiện hữu. Cũng giống như nắm tay khác biệt với một (thực thể) khác của năm ngón tay. Nếu nắm tay có khác, nó phải khác (một cách bình đẳng) với những vật khác như cái bình, vân vân. Bây giờ, người ta không thể tìm thấy một nắm tay khác, hoàn toàn biệt lập với một (thực thể) khác của năm ngón tay. Do đó, không có một pháp nào khác của nắm tay khác với những cái bình, vân vân.

(ĐTK19b22)

Hỏi: *Các kinh của chúng tôi nói rằng các tướng khác nhau không sinh từ các duyên. Các tướng khác nhau kết quả do sự phân biệt của chúng ta bên trong các tổng tướng và vì các tướng khác nhau này mà có các pháp khác nhau.*

Đáp:

14 Tụng 7

Dị trung vô dị tướng	Trong khác không tướng khác,
Bất dị trung diệc vô	Trong không khác cũng không.
Vô hữu dị tướng cố	Vì không có tướng khác,
Tắc vô thử bỉ dị.	Đây và kia chẳng khác.

14 Bình 7

Ông nói rằng các tướng khác là kết quả phân biệt trong tổng tướng, và vì có các tướng khác nhau này mà có các pháp khác nhau. Nếu là như vậy, các tướng khác nhau này sinh ra từ các duyên và đây là trường hợp chúng được miêu tả như các pháp do duyên sinh. Vì lìa các pháp khác nhau này không thể tìm thấy các tướng khác nhau, các tướng khác nhau chỉ hiện hữu vì các pháp khác nhau, vì chúng không thể thành trong biệt lập. Nhưng không có tướng khác nhau nào cả bên trong các pháp khác nhau, vì sao? Nếu các pháp khác nhau đã hiện hữu, còn có các tướng khác nhau để làm gì? Các tướng khác nhau này cũng không ở trong các pháp không khác nhau, vì sao? Vì nếu các tướng khác nhau này có trong các pháp không khác nhau, thì sẽ không gọi chúng là các pháp không khác nhau. Vì chúng cũng không hiện hữu trong tình trạng không có các tướng khác nhau và vì không có các tướng khác nhau, không có "pháp này" và "pháp kia".

Hơn nữa, vì không có các pháp khác nhau, cũng không có hợp.

14 Tụng 8

Thị pháp bất tự hợp	Pháp ấy không tự hợp,
Dị pháp diệc bất hợp	Pháp khác cũng không hợp
Hợp giả cập hợp thời	Người hợp và lúc hợp,
Hợp pháp diệc giai vô.	Pháp hợp đều không có.

14 Bình 8

Một pháp không hợp với bản thể riêng của nó, vì nó là một, như một ngón tay không hợp với chính nó. Các pháp khác nhau cũng không hợp vì chúng khác nhau và sự vật khác nhau đã thành thì không cần hợp. Quán như vậy, một pháp hợp là không thể xảy, đây là lý do chúng tôi nói rằng sự hợp, lúc hợp và pháp hợp nhất thiết không thể xảy ra.

*

* *

Chương 15

Quán Có và Không
(11 tụng)

15 Bình 0

Hỏi: *Mọi pháp đều có bản tánh, vì nó có tác dụng. Thí dụ, cái bình có bản tánh của cái bình và tấm vải có bản tánh của tấm vải. Bản tánh này xuất hiện khi có sự kết hợp của các duyên.*

Đáp:

15 Tụng 1

Chúng duyên trung hữu tánh	Nói trong duyên có tánh
Thị sự tắc bất nhiên	Như vậy là không đúng.
Tánh tùng chúng duyên xuất	Tánh từ các duyên sinh
Tức danh vi tác pháp.	Thì gọi là "tác pháp".

15 Bình 1

Nếu các pháp có tự tánh, thì sẽ không sinh từ duyên, vì sao? Vì nếu tự tánh sinh từ duyên thì gọi là pháp được tạo tác. Và không có định tánh.

Hỏi: *Nói rằng bản tánh của pháp do duyên tạo ra thì có gì sai?*

Đáp:

15 Tụng 2

Tánh nhược thị tác giả	Nếu tánh được tạo tác
Vân hà hữu thử nghĩa	Nói vậy có nghĩa gì?

Tánh danh vi vô tác	Tánh gọi là vô tác,
Bất đãi dị pháp thành.	Không nương pháp khác thành.

15 Bình 2

Như vàng pha với đồng thì chẳng phải là vàng ròng, vậy nếu có bản tánh thì nó chẳng cần các duyên. Cũng vậy, nếu bản tánh là cố định thì nó sẽ không hiện ra trong sự nương tựa vào bất cứ vật gì khác. Nó không giống cái dài hay cái ngắn, cái này hay cái kia chẳng định có tánh, nương tựa vào các vật khác mà có.

Hỏi: *Nếu các pháp không có tự tánh thì phải có tha tánh.*

Đáp:

15 Tụng 3

Pháp nhược vô tự tánh	Pháp nếu không tự tánh
Vân hà hữu tha tánh	Làm sao có tha tánh?
Tự tánh ư tha tánh	Tự tánh đối tha tánh
Diệc danh vi tha tánh.	Cũng gọi là tha tánh.

15 Bình 3

Nếu bản tánh của một pháp do duyên tạo ra và tùy theo nhân mà thành thì nó chẳng phải là tự tánh. Trường hợp này, vì tha tánh là tự tánh đối với một tha tánh và cũng do các duyên tương tùy sinh ra, nó cũng không hiện hữu. Vì nó không hiện hữu, làm sao ông có thể nói các pháp do tha tánh sinh ra, vì tha tánh đó cũng là tự tánh?

Hỏi: *Nói rằng các pháp hiện hữu không có tự tánh hay tha tánh thì có gì sai?*

Đáp:

15 Tụng 4

Ly tự tánh tha tánh	Lìa tự tánh, tha tánh
Hà đắc cánh hữu pháp	Làm sao có pháp gì?
Nhược hữu tự tha tánh	Nếu có tự, tha tánh
Chư pháp tắc đắc thành.	Các pháp ắt được thành.

15 Bình 4

Ông nói các pháp hiện hữu không có tự tánh hay tha tánh, như vậy chẳng đúng. Không có tự tánh hay tha tánh thì không có các pháp, vì sao? Nhờ sự hiện hữu của tự tánh và tha tánh mà các pháp mới thành. Chẳng hạn, nơi mà bản thể của cái bình là tự tánh thì tấm vải là tha tánh.

Hỏi: *Nếu ông bác bỏ sự hiện hữu bằng các từ tự tánh và tha tánh, thì chẳng có hiện hữu gì cả.*

Đáp:

15 Tụng 5

Hữu nhược bất thành giả	Nếu có đã không thành,
Vô vân hà khả thành	Làm sao không lại thành?
Nhân hữu hữu pháp cố	Do có, các pháp có,
Hữu hoại danh vi vô.	Khi có diệt gọi không.

15 Bình 5

Nếu ông đã chấp nhận rằng hiện hữu không thành, thì ông phải chấp nhận rằng không hiện hữu cũng không thành, vì sao? Khi các pháp hiện hữu bị diệt thì chúng được gọi là không hiện hữu. Cái không hiện hữu này hiện hữu vì sự hoại diệt của cái hiện hữu.
Hơn nữa:

15 Tụng 6

Nhược nhân kiến hữu vô	Ai thấy có, thấy không,
Kiến tự tánh tha tánh	Thấy tự tánh, tha tánh,
Như thị tắc bất kiến	Như vậy, y chẳng thấy
Phật pháp chân thực nghĩa.	Nghĩa thật của Phật pháp.

15 Bình 6

Nếu một người chấp chặc vào các pháp, đương nhiên y sẽ theo đuổi cái thấy có. Nếu ông bác bỏ tự tánh thì y sẽ thấy tha tánh. Nếu ông bác bỏ tha tánh thì y sẽ thấy có hiện hữu. Nếu ông bác bỏ có thì y sẽ thấy không. Nếu ông bác bỏ không thì y sẽ bối rối lầm lẫn. Nhưng nếu y thức tỉnh và những ràng buộc tâm trí của y nhẹ thôi, và y biết "sự an nhiên tịch tĩnh của pháp dứt thấy" thì sẽ không còn tạo ra bốn thứ hí luận. Một người như thế thấy Phật pháp, và đây là lý do tụng trên nói vậy.
Hơn nữa:

15 Tụng 7

Phật năng diệt hữu vô	Phật diệt cả có, không
Kinh trung chi sở thuyết	Như trong kinh có nói
Như hóa Ca-chiên-diên	Khi dạy Ca-chiên-diên:
Ly hữu diệc ly vô.	"Hãy lìa có, lìa không".

15 Bình 7

Trong Kinh Ca-chiên-diên, đức Phật giảng giải nghĩa của "chánh kiến" là "hãy lìa có và hãy lìa không." Nếu trong các pháp có chút gì "có" quyết định, đức Phật sẽ không bác bỏ cả có và không có. Khi "có" bị bác bỏ, người ta nói rằng cái này thành không có, nhưng vì đức Phật biết tường tận các tướng của pháp, đã giải thích rằng cả hai đều

chẳng đúng. Do đó, ông nên từ bỏ những cái thấy có và không. Hơn nữa:

15 Tụng 8

Nhược pháp thực hữu tánh	Nếu pháp thực có tánh
Hậu tắc bất ưng dị	Thì sau chẳng thay đổi.
Tánh nhược hữu dị tướng	Tánh có tướng thay đổi
Thị sự chung bất nhiên.	Thì chẳng bao giờ đúng.

15 Bình 8

Nếu các pháp có định tánh hiện hữu, bản tánh này sẽ không thay đổi trong bất cứ tình huống nào, vì sao? Nếu là một tự tánh cố định, nó sẽ không có các tướng biến đổi, như vàng ròng trong thí dụ trên kia [15 Bình 2]. Bây giờ vì thấy các pháp có các tướng biến đổi hiển hiện, chúng ta phải biết rằng chúng không có các tướng cố định.
Hơn nữa:

15 Tụng 9

Nhược pháp thực hữu tánh	Nếu pháp thực có tánh
Vân hà nhi khả dị	Làm sao nó biến đôi?
Nhược pháp thực vô tánh	Nếu pháp thực không tánh
Vân hà nhi khả dị	Làm sao nó biến đổi?

15 Bình 9

Nếu các pháp có định tánh, làm sao chúng có thể thay đổi? Nếu các pháp không có bản tánh thì chúng không có tự thể, như vậy làm sao chúng có thể thay đổi?
Hơn nữa:

15 Tụng 10

Định hữu tắc trước thường	Rằng có là chấp thường.
Định vô tắc trước đoạn	Rằng không là chấp đoạn.
Thị cố hữu trí giả	Do đây người trí tuệ
Bất ưng trước hữu vô.	Không chấp có cùng không.

15 Bình 10

Nếu các pháp có định tánh, hiện hữu, và có tướng có, thì chúng sẽ không bao giờ trở thành không hiện hữu với tướng không, và đây là thường hằng. Tại sao vậy?Cũng như trong ba thời, nói rằng các tướng của một pháp hiện hữu trong thời vị lai, pháp này hiện hữu trong hiện tại và rồi đến lượt đi vào quá khứ, không lìa các bản tướng của nó. Đây thành ra thường hằng. Cũng như nói rằng quả đã có sẵn trong nhân, đây cũng là thường hằng.

(ĐTK20b22)

Nếu ông nói rằng một (thực thể) có định tánh thì không hiện hữu, thì vật không hiện hữu phải hiện hữu trước kia nhưng không hiện hữu bây giờ, đây thành ra đoạn. Đoạn có nghĩa là không có sự liên tục của các tướng. Do những cái thấy này, người ta lạc rất xa Phật pháp.

Hỏi: *Tại sao cái (thấy) có sinh ra cái thấy sự vật thường hằng và cái (thấy) không có sinh ra cái thấy sự vật đoạn diệt?*

Đáp:

15 Tụng 11

Nhược pháp hữu định tánh	Nếu pháp có định tánh,
Phi vô tắc thị thường	Chẳng không là thường hằng.
Tiên hữu nhi kim vô	Nếu trước có, sau không
Thị tắc vi đoạn diệt.	Thì đây thành đoạn diệt.

15 Bình 11

Nếu bản tánh của các pháp cố định và hiện hữu thì sẽ có tướng có và không có tướng không có, như vậy chúng không có cách nào trở thành không hiện hữu. Nếu chúng không hiện hữu thì sẽ không hiện hữu, đương nhiên chúng chẳng phải là pháp. Vì các lỗi đã luận trước, như thế người ta rơi vào cái thấy thường hằng.

(ĐTK20c1)

Nếu một pháp đã hiện hữu trước kia, (bây giờ) bị diệt và trở thành không hiện hữu, thì đây thành ra đoạn, vì sao? Vì có không thể là không và như ông nói, có và không mỗi cái đều có tướng cố định. Nếu ông có cái thấy thường hay đoạn, thì tội và phước, vân vân, sẽ không hiện hữu và ông sẽ phủ nhận tất cả các phương thức thế gian. Vì lý do này, ông nên từ bỏ những cái thấy đó.

*

* *

Chương 16

Quán Ràng Buộc và Giải Thoát
(10 tụng)

16 Bình 0

Hỏi: *Sinh và tử không phải hoàn toàn không có nền tảng. Bên trong đó hẳn có chúng sinh đi và đến (vãng lai), hay các hành luân chuyển. Ông lấy lý do gì mà nói rằng chúng sinh và các hành là tuyệt đối là không và chẳng có luân hồi?*

Đáp:

16 Tụng 1

Chư hành vãng lai giả	Về các hành vãng lai,
Thường bất ưng vãng lai	Nếu thường, không vãng lai,
Vô thường diệc bất ưng	Nếu vô thường, cũng không.
Chúng sinh diệc phục nhiên.	Chúng sinh cũng như vậy.

16 Bình 1

Nếu các hành luân chuyển trong sáu nẻo luân hồi, thì chúng luân chuyển với các tướng thường hằng hay luân chuyển với các tướng vô thường? Cả hai đều không đúng. Nếu chúng luân chuyển với các tướng thường hằng, thì sẽ chẳng có tương tục qua sinh tử, vì chúng sẽ cố định và vì tự tánh, chúng sẽ một mực như vậy. Nếu chúng luân chuyển với các tướng vô thường thì cũng vậy, sẽ không có tương tục qua luân hồi và sinh tử, vì chúng sẽ không cố định và sẽ không có tự tánh. Trong trường hợp chúng sinh chuyển sinh, cũng có các lỗi tương tự.
Hơn nữa:

16 Tụng 2

Nhược chúng sinh vãng lai	Nếu chúng sinh vãng lai
Âm giới chư nhập trung	Trong các uẩn, giới, nhập,
Ngũ chủng cầu tận vô	Năm chủng, tìm chẳng thấy
Thùy hữu vãng lai giả.	Ai đó mà vãng lai?

16 Bình 2

Sinh và tử, các uẩn, các giới và các nhập tất cả cùng chỉ một thứ. Nếu là chúng sinh lui tới bên trong các uẩn, giới và nhập này, trong chương lửa và nhiên liệu [chương 10], chúng ta đã tìm những chúng sinh như thế trong năm chủng và họ thực là bất khả đắc. Ai đó lui tới bên trong các uẩn, giới, và nhập?
Hơn nữa:

16 Tụng 3

Nhược tùng thân chí thân	Nếu từ thân đến thân
Vãng lai tức vô thân	Vãng lai tức không thân
Nhược kỳ vô hữu thân	Nếu là không có thân
Tắc vô hữu vãng lai.	Thì không có vãng lai.

16 Bình 3

Nếu chúng sinh vãng lai, họ vãng lai có thân hay họ vãng lai không có thân? Cả hai đều không đúng, vì sao? Nếu có sự vãng lai có thân thì (họ) sẽ đi từ thân này sang thân khác, nếu như thế, người vãng lai sẽ không có thân. Hơn nữa, nếu thân ấy đã có rồi, thì chẳng cần có nữa để đi từ thân này sang thân khác, nhưng nếu không có thân trước, y sẽ không hiện hữu và là không hiện hữu, làm sao y có thể vãng lai, sinh hay chết ?

Hỏi: *Các kinh nói có niết bàn và sự diệt của tất cả khổ. Chắc cái diệt này là diệt của các hành hay là diệt của chúng sinh?*

Đáp: *Cả hai không đúng, vì sao?*

16 Tụng 4

Chư hành nhược diệt giả	Các hành nếu có diệt
Thị sự chung bất nhiên	Như vậy thì chẳng đúng.
Chúng sinh nhược diệt giả	Chúng sinh nếu có diệt
Thị sự diệc bất nhiên.	Như vậy cũng chẳng đúng.

16 Bình 4

Ông nói rằng các hành diệt hay chúng sinh diệt, nhưng chúng tôi đã trả lời các khẳng định này rồi. Các hành không có bản tánh. Chúng sinh cũng vậy, ông có thể tìm khắp trong các nẻo sinh tử và luân hồi nhưng ông không thể tìm thấy họ ở đâu. Do đó, các hành không diệt, chúng sinh cũng chẳng diệt.

Hỏi: *Nếu thật như vậy, thì chẳng có ràng buộc cũng chẳng có giải thoát, vì chúng chẳng có nền tảng nào cả.*

Đáp:

16 Tụng 5

Chư hành sinh diệt tướng	Tướng sinh diệt các hành
Bất phược diệc bất giải	Không buộc, không giải thoát.
Chúng sinh như tiên thuyết	Chúng sinh như đã nói,
Bất phược diệc bất giải.	Không buộc, không giải thoát.

16 Bình 5

Ông nói các hành và chúng sinh có ràng buộc và giải thoát, nhưng không phải vậy. Vì các hành sinh và diệt từng sát-na, làm sao có ràng buộc hay giải thoát? Như đã giải thích rằng ông có thể tìm họ trong năm chủng nhưng ông sẽ không thể tìm thấy họ. Làm sao họ có thể bị ràng buộc hay được giải thoát?
Hơn nữa:

16 Tụng 6

Nhược thân danh vi phược	Nếu gọi thân là buộc,
Hữu thân tắc bất phược	Có thân thì không buộc.
Vô thân diệc bất phược	Không thân cũng chẳng buộc,
Ư hà nhi hữu phược.	Ở đâu có ràng buộc?

16 Bình 6

Nếu ông nói ràng buộc nghĩa là có thân năm uẩn, thì nếu một chúng sinh đã có thân năm uẩn, y chẳng thể nào bị ràng buộc, vì sao? Vì đây sẽ là một người có hai thân. Không có thân, y cũng không thể bị ràng buộc, vì sao? Nếu không có thân, thì y chẳng có năm uẩn, không có năm uẩn thì là không, thế làm sao có ràng buộc được?Cũng chẳng có cái (thể) thứ ba nào khác bị ràng buộc.
Hơn nữa:

16 tụng 7

Nhược khả phược tiên phược	Nếu như buộc có trước,
Tắc ưng phược khả phược	Ắt buộc kẻ bị buộc.
Nhi tiên thực vô phược	Nhưng trước không có buộc.
Dự như khứ lai đáp.	Ngoài ra như đến đi.

16 Bình 7

Nếu như ông khẳng định, sự ràng buộc có trước kẻ bị ràng buộc, thì nó đã buộc người bị ràng buộc, nhưng thực tế lìa người bị ràng buộc không có sự ràng buộc có trước. Do đó, ông không thể nói chúng sinh ấy ở trong sự ràng buộc, ông cũng không thể nói chúng sinh ấy là người bị ràng buộc và năm uẩm là sự ràng buộc. Ông cũng không thể nói bên trong năm uẩn, các nhiễm là sự ràng buộc và phần còn lại, năm uẩn là những cái bị ràng buộc. Những điều nói đó, không cái nào đúng, vì sao? Nếu chúng sinh ấy hiện hữu biệt lập, trước năm uẩn, thì y sẽ bị năm uẩn ràng buộc, nhưng trong thực tế không có chúng sinh biệt lập với năm uẩn. Nếu lìa năm uẩn, các nhiễm hiện hữu biệt lập, thì năm uẩn sẽ bị các nhiễm ràng buộc, nhưng thực tế không có các nhiễm biệt lập, tách rời năm uẩn.

(ĐTK21b2)

Hơn nữa, như đã giải thích trong chương đi và đến, cái đã đi không đi, cái chưa đi không đi, và cái đang đi không đi. Cũng vậy, cái ràng buộc trong vị lai không ràng buộc, cái ràng buộc trong quá khứ không ràng buộc, và cái đang ràng buộc không ràng buộc. Hơn nữa, cũng chẳng có giải thoá nào cả, vì sao?

16 Tụng 8

Phược giả vô hữu giải	Bị buộc, không có giải
Vô phược diệc vô giải	Không bị buộc, không giải.
Phược thời hữu giải giả	Ngay lúc buộc có giải,
Phược giải tắc nhất thời.	Buộc và giải đồng thời.

16 Bình 8

Một người bị ràng buộc không có giải thoát, vì sao? Vì y đã bị ràng buộc. Một người không bị ràng buộc cũng không có giải thoát, vì sao? Vì y không bị ràng buộc. Nếu

ông nói rằng có giải thoát trong lúc ràng buộc, thì ràng buộc và giải thoát sẽ là đồng thời. Điều này không đúng, vì ràng buộc và giải thoát đối nghịch nhau.

Hỏi: *Có những người tu Đạo, hiển nhiên họ vào niết bàn và đạt giải thoát. Làm sao ông có thể nói rằng họ không hiện hữu?*

Đáp:

16 Tụng 9

Nhược bất thọ chư pháp	"Nếu không thọ các pháp,
Ngã đương đắc niết-bàn	Tôi đã đạt niết-bàn".
Nhược nhân như thị giả	Những kẻ như thế ấy
Hoàn vi thọ sở phược.	Chính họ bị thọ buộc.

16 Bình 9

Nếu một người sinh ra ý nghĩ như vầy, "Tôi sẽ tự giải thoát mình khỏi thọ nhận và đạt niết bàn." Người này chính là kẻ bị thọ nhận ràng buộc.
Hơn nữa:

16 Tụng 10

Bất ly ư sinh tử	Chẳng lìa sinh và tử.
Nhi biệt hữu niết-bàn	Mà riêng có niết-bàn
Thực tướng nghĩa như thị	Nghĩa thực tướng như vậy,
Vân hà hữu phân biệt.	Làm gì có phân biệt?

16 Bình 10

Trong nghĩa cao nhất của thực tướng tất cả các pháp, chúng tôi không nói đến một niết-bàn đặc biệt hiện hữu tách rời với sinh tử. Như các kinh nói: "Niết-bàn tức sinh

tử, sinh tử tức niết-bàn." Bên trong thực tướng của tất cả các pháp, làm sao ông có thể nói, "Đây là niết-bàn, đây là sinh tử?"

*

* *

Chương 17

Quán Nghiệp
(33 tụng)

17 Bình 0

Hỏi: *Mặc dù ông bác bỏ các pháp theo nhiều cách khác nhau, nghiệp thực có sự hiện hữu cố định, vì nó có thể khiến cho chúng sinh nhận lấy quả báo (của các việc họ làm). Như các kinh nói, tất cả chúng sinh sinh ra tùy theo nghiệp của họ. Người ác đọa địa ngục, người tu dưỡng đức hạnh thì sinh lên cõi trời và người đi đường đạo thì đạt niết-bàn. Do đó, các pháp này chẳng không. Người ta nói về nghiệp rằng:*

17 Tụng 1

Nhân năng hàng phục tâm	Ai hàng phục được tâm
Lợi ích ư chúng sinh	Và lợi ích chúng sinh.
Thị danh vi từ thiện	Thì gọi là từ thiện
Nhị thế quả báo chủng.	Hạt và quả hai đời.

17 Bình 1

Trong một người có ba thứ độc gây phiền não cho kẻ khác và gây ra các nghiệp, như vậy người tốt trước tiên diệt cái xấu của mình. Đây là lý do để nói hàng phục tâm mình lợi ích người khác. "Lợi ích người khác" nghĩa là bố thí, trì giới, nhẫn nhục, vân vân và không làm hại kẻ khác. Đây là ý nghĩa của "lợi ích kẻ khác". Nó cũng được biết như là "từ thiện" và cũng là "hạt giống và quả vui của đời này và đời kế tiếp". Hơn nữa:

17 Tụng 2

Đại Thánh thuyết nhị nghiệp	Đại Thánh nói hai nghiệp,
Tư dự tùng tư sinh	Ý và cái ý sanh.
Thị nghiệp biệt tướng trung	Trong biệt tướng của nghiệp
Chủng chủng phân biệt thuyết.	Mỗi mỗi được giảng rõ.

17 Bình 2

Đại Thánh dạy rằng nghiệp có hai loại. Một là ý, một nữa là cái do ý sinh. Hai loại nghiệp được giải thích chi tiết trong luận A-tỳ-đạt-ma.

17 Tụng 3

Phật sở thuyết tư giả	Ý mà đức Phật nói
Sở vị ý nghiệp thị	Có thể gọi ý nghiệp.
Sở tùng tư sinh giả	Cái do ý sanh ra
Tức thị thân khẩu nghiệp.	Là thân và khẩu nghiệp.

17 Bình 3

'Tư' (ý) là một trong các pháp của tâm sở. Trong các tâm sở, 'tư' có khả năng khởi phát cái được thực hiện, đây là lý do 'tư' được gọi là nghiệp. Các nghiệp bên ngoài thân và ngữ sinh ra vì có 'tư'. Mặc dù có những sự việc được thực hiện qua các tâm sở khác, chính 'tư' là căn bản của nghiệp và đây là lý do 'tư' được gọi là nghiệp. Các tướng của nghiệp sẽ được giải thích bây giờ:

17 Tụng 4

Thân nghiệp cập khẩu nghiệp	Nghiệp thân và nghiệp miệng,
Tác dự vô tác nghiệp	Nghiệp tác và vô tác.
Như thị tứ sự trung	Trong bốn thứ nghiệp này
Diệc thiện diệc bất thiện.	Vừa tốt vừa không tốt.

17 Tụng 5

Tùng dụng sinh phúc đức	Từ dụng sinh phúc đức,
Tội sinh diệc như thị	Tội cũng sinh từ đấy.
Cập tư vi thất pháp	Bảy pháp kể cả tư
Năng liễu chư nghiệp tướng.	Làm rõ các tướng nghiệp.

17 Bình 5

Khẩu nghiệp: Có bốn thứ khẩu nghiệp[4]*. Thân nghiệp: Có ba thứ thân nghiệp* [5]*. Bảy thứ nghiệp này được phụ chia thành hai loại: tác và vô tác. Khi ông hành động thì gọi là tác nghiệp, nhưng một khi ông đã hành động thì các hậu quả kế tiếp nhau được gọi là các nghiệp vô tác. Hai loại nghiệp này có thể vừa tốt vừa không tốt. "Không tốt" có nghĩa là không ngăn cái xấu. "Tốt" có nghĩa là ngăn cái xấu.*

(ĐTK21c20)

Hơn nữa, phúc đức sinh từ thọ dụng, như khi một nhà từ thiện cho một cái gì đó cho người nhận. Nếu người nhận thọ dụng nó, nhà từ thiện được hai thứ phúc đức, một sinh từ sự bố thí và một nữa sinh từ sự thọ dụng.

(ĐTK21c22)

Giống như một người dùng tên bắn một người khác. Nếu mũi tên giết chết người kia thì có hai thứ tội. Một là tội bắn người, một nữa sinh từ sự giết người. Nếu mũi tên không giết người kia, thì người bắn chỉ mắc tội bắn người và không có tội giết người. Đây là lý do trong tụng nói tội và phúc đức sinh từ tác dụng.

---

[4] *Xấu: Nói không thật (vọng ngữ), nói trây (ỷ ngữ), nói đâm thọc (lưỡng thiệt), nói xấu (ác khẩu). Tốt: Nói thật, nói chơn chánh, nói hoà hiệp, nói nhu thuận. ND.*

[5] *Xấu: Sát sanh, trộm cắp, tà dâm. Tốt: Hỷ xả, bố thí, cung kính. ND.*

(ĐTK22a2)

Đây là nghĩa của sáu thứ nghiệp và nghiệp thứ bảy gọi là tư. Bảy thứ nghiệp này là sự phân chia thêm các tướng của nghiệp và nghiệp có quả báo trong đời này và các đời kế tiếp. Do đó, có nghiệp có thực, cố định và các hậu quả của nó. Vậy, các pháp không thể là không.

Đáp:

17 Tụng 6

Nghiệp trụ chí thọ báo	Nếu nghiệp còn nhận báo,
Thị nghiệp tức vi thường	Như vậy nó thường hằng.
Nhược diệt tức vô nghiệp	Nếu diệt tức không nghiệp.
Vân hà sinh quả báo?	Làm sao sinh quả báo?

17 Bình 6

Nếu nghiệp tiếp tục cho đến khi nó nhận quả báo, thì nó là thường hằng, nhưng như vậy không đúng, vì sao? Các nghiệp đều có tướng sinh và diệt. Chúng không trụ dù chỉ trong sát-na, nói chi đến chuyện chúng một mực đi nhận quả báo? Nhưng nếu ông nói rằng nghiệp diệt, thì vì diệt, nó không hiện hữu, như vậy làm sao nó có thể sinh quả báo?

Hỏi:

17 Tụng 7

Như nha đẳng tương tục	Nơi mầm,… tướng tương tục
Giai tùng chủng tử sinh	Đều từ hạt giống sinh,
Tùng thị nhi sinh quả	Từ đó quả sinh ra.
Ly chủng vô tương tục.	Không hạt, không tương tục.

17 Tụng 8

Tùng chủng hữu tương tục	Từ hạt có tương tục
Tùng tương tục hữu quả	Từ tương tục có quả
Tiên chủng hậu hữu quả	Hạt trước và quả sau
Bất đoạn diệc bất thường.	Không đoạn cũng không thường.

17 Tụng 9

Như thị tùng sơ tâm	Cũng vậy từ sơ tâm
Tâm pháp tưng tục sinh	Tâm pháp tương tục sinh.
Tùng thị nhi hữu quả	Từ đó mà có quả
Ly tâm vô tương tục.	Lìa tâm, không tương tục.

17 Tụng 10

Tùng tâm hữu tương tục	Do tâm có tương tục
Tùng tương tục hữu quả	Từ tương tục có quả.
Tiên nghiệp hậu hữu quả	Nghiệp trước, quả theo sau
Bất đoạn diệc bất thường.	Không đoạn cũng không thường.

17 Bình 10

Giống như cái mầm đến từ hạt bắp và từ cái mầm sinh ra sự tương tục của thân, lá vân vân và từ tương tục quả sinh ra. Không có hạt thì không có tương tục sinh; do đó, tương tục xảy ra vì và từ hạt bắp. Từ tương tục sinh ra quả. Vì trước đã có hạt và sau có quả, nên chẳng đoạn cũng chẳng thường.

(ĐTK22a22)

Giống như trong thí dụ hạt bắp, nghiệp và quả cũng vậy.

Sơ tâm sinh ra tội và phúc cũng giống như hạt bắp. Như là quả của tâm này, các tâm pháp và tâm sở tương tục sinh, cho đến khi có báo. Vì nghiệp đến trước và quả theo sau, nên chẳng có đoạn hay thường dính dáng. Nếu có báo biệt lập với nghiệp, thì sẽ dính dáng đến đoạn hay thường. Về các báo và nhân của nghiệp tốt, tụng nói:

17 Tụng 11

Năng thành phúc đức giả	Có thể thành phúc đức
Thị thập bạch nghiệp đạo	Là mười đạo bạch nghiệp.
Nhị thế ngũ dục lạc	Năm dục lạc hai đời
Tức thị bạch nghiệp báo.	Là báo của bạch nghiệp.

17 Bình 11

"Bạch" (trắng) có nghĩa là tốt và sạch. Để thành nhân của phúc đức, theo mười con đường bạch nghiệp, kết quả thành không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không lừa gạt, không nói xấu, không tán gẫu, không ganh tị, không tức giận, không tà kiến. Đây gọi là tốt. Ai tạo được những quả như thế nơi thân, khẩu và ý sẽ được danh tiếng và giàu sang trong đời này và trong đời sau sẽ được sinh vào nơi vinh dự giữa thần và người. Mặc dù có nhiều loại phúc đức khác nhau, như bố thí và sùng kính, do đó, nói một tóm lại, đây là những điều gồm trong mười nghiệp tốt.

Đáp:

17 Tụng 12

Nhược như nhữ phân biệt	Ai phân biệt như ông
Kỳ quá tắc thậm đa	Lỗi sẽ thành vô số.
Thị cố nhữ sở thuyết	Nên những gì ông nói
Ư nghĩa tắc bất nhiên.	Không đúng nghĩa của nó.

17 Bình 12

Nếu trong quan hệ tương tục từ hành động đến quả, ông lấy hạt bắp làm thí dụ, thì lỗi sẽ cực kỳ nhiều, nhưng chúng tôi sẽ không biện luận các lỗi đó dài dòng ở đây. Về thí dụ hạt bắp của ông, nó không thành, vì sao? Hạt bắp là vật cụ thể, có hình dáng, có thể thấy được và có sự tương tục của các tướng, dù vậy chúng tôi có thể quán xét sự việc này và vẫn không chấp nhận lời ông. Nói chi đến ý nghĩ và hành động là những cái không cụ thể, không hình dáng và không thể thấy được? Mặc dù chúng sinh và diệt mà không trụ, ông lại muốn (thiết lập) sự tương tục của các tướng. Như vậy không đúng.

(ĐTK22b13)

Hơn nữa, về sự tương tục từ hạt cho đến mầm, vân vân, thì đây là sự tương tục sau khi (hạt) đã diệt hay sự tương tục mà trong đó hạt đã không diệt? Nếu là sự tương tục khi hạt đã diệt, thì đây sẽ là không có nhân, nhưng nếu là sự tương tục mà hạt không diệt, thì bắp sẽ lúc nào cũng sinh ra từ hạt, nếu là như vậy, thì một hạt bắp duy nhất sẽ sinh ra tất cả bắp trên thế gian. Nhưng điều này chẳng đúng, do đó sự tương tục từ nghiệp đến báo không phải như vậy.

Hỏi:

17 Tụng 13

Kim đương phục cánh thuyết	Bây giờ sẽ giảng thêm
Thuận nghiệp quả báo nghĩa	Nghĩa quả báo theo nghiệp.
Chư Phật Bích-chi-phật	Chư Phật và Độc giác
Hiền thánh sở xưng thán.	Hiền, Thánh đều tán thán.

17 Bình 13

Nghĩa là:

17 Tụng 14

Bất thất pháp như khoán	Pháp không mất giống nợ
Nghiệp như phụ tài vật	Nghiệp giống như của nợ.
Thử tánh tắc vô ký	Tánh nó không tốt xấu
Phân biệt hữu tứ chủng.	Xếp loại thì có bốn.

17 Tụng 15

Kiến đế sở bất đoạn	Thấy đế không dứt được,
Đãn tư duy sở đoạn	Chỉ dứt do tư duy.
Dĩ thị bất thất pháp	Vì pháp không mất này
Chư nghiệp hữu quả báo.	Các nghiệp đều có báo.

17 Tụng 16

Nhược kiến đế sở đoạn	Nếu dứt do thấy đế
Nhi nghiệp chí tương dĩ	Nghiệp vẫn tương tự đến.
Tắc đắc phá nghiệp đẳng	Đây tức là chối nghiệp
Như thị chi quá cữu.	Và cũng là lỗi vậy.

17 Tụng 17

Nhất thiết chư hành nghiệp	Tất cả các hành, nghiệp
Tương dĩ bất tương dĩ	Tương tự, không tương tự,
Nhất giới sơ thọ thân	Một cõi mới nhận thân.
Nhĩ thời báo độc sinh.	Lúc ấy báo độc sinh.

17 Tụng 18

Như thị nhị chủng nghiệp	Như vậy hai loại nghiệp
Hiện thế thọ quả báo	Nhận báo đời hiện tại,
Hoặc ngôn thọ báo dĩ	Hoặc nói đã thọ báo
Nhi nghiệp do cố tại.	Mà nghiệp do đó còn.

17 Tụng 19

Nhược độ quả dĩ diệt	Nếu diệt lúc thành quả
Nhược tử dĩ nhi diệt	Hay diệt vào lúc tịch.
Ư thị trung phân biệt	Ở đây chỗ phân biệt
Hữu lậu diệc vô lậu.	Giữa lậu và vô lậu.

17 Bình 19

Pháp không mất, chúng ta nên hiểu giống như món nợ và nghiệp giống như của đã nhận. Pháp không mất này có thể bị buộc vào cõi dục, bị buộc vào cõi sắc, bị buộc vào cõi vô sắc và cũng không bị buộc. Chừng nào còn quan tâm đến phân biệt, đến tốt xấu và không tốt không xấu, thì nó chỉ là vô ký và nghĩa của nó là vô ký đã được giải thích đầy đủ trong luận A-tì-đạt-ma. Thấy các đế không dứt được nó, chỉ nhờ tư duy mà dứt nó trong lúc nó chuyển từ quả này sang quả khác. Bằng cách này, do pháp không mất mà các hành động (của nghiệp) sinh ra quả.

(ĐTK22c10)

Nếu do thấy các đế mà dứt, nhưng nghiệp vẫn đến tương tự, đây có nghĩa là phủ nhận nghiệp, một đề mục đã được giải thích đầy đủ trong A-tì-đạt-ma. Hơn nữa, với pháp không bao giờ mất, vào lúc các nghiệp tương tự và không tương tự đều trước tiên nhận lấy một thân trong một cõi riêng, chỉ sinh một quả báo.

(ĐTK22c12)

Hơn nữa, những hành động sinh từ các nghiệp của thân trong đời hiện tại và các nghiệp này có hai loại, nhận báo tùy theo nặng nhẹ. Một số người nói rằng các nghiệp này vẫn tồn tại sau khi đã nhận các báo, vì chúng không diệt trong từng sát-na.

(ĐTK22c15)

"Dù diệt khi thành quả hoặc diệt vào lúc tịch" nghĩa là đối với các quả nhập lưu, vân vân, chúng diệt lúc thành quả nhưng đối với người thường và các bậc A-la-hán, chúng diệt vào lúc họ tịch. "Ở đây chỗ phân biệt giữa lậu và vô lậu" có nghĩa là tất cả các giai đoạn của thánh quả sẽ được phân biệt với quả nhập lưu trong khía cạnh lậu hay vô lậu.

Đáp: *Các quan niệm này chẳng tránh khỏi các lỗi về đoạn và thường và vì lý do này chúng tôi cũng không chấp nhận chúng.*

Hỏi: *Nếu như vậy, thì không có nghiệp và báo.*

Đáp:

17 Tụng 20

Tuy không diệc bất đoạn	Dù không, nó chẳng đoạn
Tuy hữu diệc bất thường	Dù có, nó chẳng thường.
Nghiệp quả báo bất thất	Quả báo nghiệp chẳng mất.
Thị danh Phật sở thuyết.	Đây gọi lời Phật dạy.

17 Bình 20

Các quan niệm do tác giả luận này đưa ra đều biệt lập với đoạn và thường. Tại sao vậy? Vì nghiệp hoàn toàn là không và có tướng tịch diệt. Tự tánh của nó biệt lập với hiện hữu, có pháp gì ở đó mà dứt, pháp gì ở đó mà biến mất. Những cái thấy điên đảo là nhân khiến chúng ta luân hồi trong sinh tử, và đây cũng là vô thường, vì sao? Vì các pháp sinh từ những cái thấy điên đảo thì trống rỗng, hư dối và chẳng thật, vì chẳng thật nên vô thường. Hơn nữa, chính vì ông bị chấp trước những cái thấy điên đảo và vô minh về

thực tướng mà ông nói rằng nghiệp không biến mất và rằng đây là lời Phật dạy.
Hơn nữa:

17 Tụng 21

Chư nghiệp bổn bất sinh	Các nghiệp vốn chẳng sinh
Dĩ vô định tánh cố	Vì không có định tánh.
Chư nghiệp diệc bất diệt	Các nghiệp cũng chẳng diệt
Dĩ kỳ bất sinh cố.	Bởi vì chúng chẳng sinh.

17 Tụng 22

Nhược nghiệp hữu tánh giả	Nếu nghiệp có tự tánh
Thị tắc danh vi thường	Thì đó gọi là thường
Bất tác diệc danh nghiệp	Không tạo tác gọi nghiệp
Thường tắc bất khả tác.	Thường tức không tạo tác.

17 Tụng 23

Nhược hữu bất tác nghiệp	Nếu có nghiệp vô tác,
Bất tác nhi hữu tội	Vô tác vẫn có tội.
Bất đoạn ư phạm hạnh	Không dứt nơi phạm hạnh
Nhi hữu bất tịnh quá.	Cũng có lỗi bất tịnh.

17 Tụng 24

Thị tắc phá nhất thiết	Đây sẽ phá tất cả
Thế gian ngữ ngôn pháp	Pháp của lời thế gian.
Tác tội cập tác phúc	Tạo lỗi và làm phước
Diệc vô hữu sai biệt.	Cũng không có sai biệt.

17 Tụng 25

Nhược ngôn nghiệp quyết định	Nếu nói nghiệp quyết định
Nhi tự hữu tánh giả	Mà tự có bản tánh,

Thọ ư quả báo dĩ	Thì đã nhận báo rồi
Nhi ưng cánh phục thọ.	Lại nhận một lần nữa.

17 Tụng 26

Nhược chư thế gian nghiệp	Nếu các nghiệp thế gian
Tùng ư phiền não sinh	Sinh ra từ phiền não,
Thị phiền não phi thực	Và phiền não chẳng thật
Nghiệp đương hà hữu thực.	Làm sao nghiệp lại thật?

17 Bình 26

Theo nghĩa cao nhất, nghiệp không có sinh, vì sao? Vì chúng không có bản tánh. Vì chúng không sinh nên chẳng diệt, không phải vì chúng thường hằng mà chẳng diệt. Nếu là như vậy, bản tánh của nghiệp sẽ có tính quyết định và hiện hữu, nếu nghiệp có định tánh, hiện hữu thì đây sẽ thành thường hằng. Nếu là thường hằng, chúng là nghiệp vô tác, vì sao? Vì các pháp thường hằng không thể tạo tác.

(ĐTK23a16)

Hơn nữa, nếu không có các nghiệp vô tác thì một người có thể phạm tội và y sẽ nhận lấy quả báo, hay một người có thể phạm lỗi vì hành vi trong sạch của y, nhưng y phạm tội như vậy pháp thế gian sẽ bị phủ nhận.

(ĐTK23a18)

Nếu sự vật hiện hữu trước thì trong mùa đông chẳng cần nghĩ đến việc của mùa xuân, trong mùa xuân không cần nghĩ đến việc của mùa hè và như vậy, chẳng có lỗi gì cả.

(ĐTK23a19)

Hơn nữa, sẽ không có sự phân biệt giữa làm thiện và làm

ác. Thực hiện những điều như bố thí, giữ giới, vân vân, tức những gì có nghĩa là làm thiện, và làm những việc như sát sinh, trộm cắp, vân vân, gọi là làm ác. Nếu có nghiệp mà không có tạo tác, thì sẽ không có sự phân biệt (như thế).

(ĐTK23a22)

Lại nữa, nếu nghiệp có định tánh, hiện hữu thì đã có một cơ hội nhận các quả báo rồi, người ta sẽ phải nhận một lần nữa. Như vậy chủ thuyết của ông nói rằng nghiệp và báo hiện hữu vì một "pháp không mất" có các loại lỗi này.

(ĐTK23a24)

Hơn nữa, nếu ông nói rằng nghiệp sinh ra từ phiền não, các phiền não này không có định tánh mà chỉ hiện hữu do "nhớ tưởng phân biệt". Vì phiền não không có thực thể, làm sao nghiệp có thể có thực thể? Tại sao vậy? Vì chúng không có bản tánh, nghiệp cũng không có bản tánh.

(ĐTK23a27)

Dù cho cả phiền não và nghiệp không có bản tánh và không thực, thân nhận quả rõ ràng hiện hữu, chắc nó là thực chứ ?

Đáp:

17 Tụng 27

Chư phiền não cập nghiệp	Các phiền não và nghiệp
Thị thuyết thân nhân duyên	Nói là nhân của thân.
Phiền não chư nghiệp không	Phiền não, nghiệp đều không,
Hà huống ư chư thân.	Huống chi là các thân.

17 Bình 27

Tất cả các bậc thánh và hiền đều bảo chúng ta rằng phiền não và nghiệp là nhân và duyên của thân. Bên trong các duyên này, tham dục có năng lực bồi dưỡng sự sinh và nghiệp sinh ra các báo của sự sinh ra cao, trung bình, thấp, hấp dẫn, xấu xí, cao quí, hay hạ tiện, vân vân. Dù cho ông truy tìm các phiền não và nghiệp cách nào, chúng cũng chẳng có định (tánh). Nói chi đến chuyện các thân có định (tánh), vì chúng chỉ là quả của nhân và duyên.

(ĐTK23b5)

Hỏi: *Mặc dù ông đã bác bỏ nghiệp và báo với những lý do khác nhau, tuy nhiên, các kinh nói rằng có tác giả của nghiệp, vì tác giả tạo ra nghiệp hiện hữu, và nghiệp và các báo hiện hữu.*
Như có người nói:

17 Tụng 28

Vô minh chi sở bì	Kẻ vô minh che lấp
Ái kết chi sở phược	Và ái kết buộc ràng,
Nhi ư bổn tác giả	Chẳng đồng cũng chẳng khác
Bất tức diệc phi dị.	Kẻ tạo tác bổn lai.

17 Bình 28

Trong "Vô Thủy Kinh" nói rằng tất cả chúng sinh, u tối trong vô minh và bị các dây tham dục trói buộc, luân hồi trong sanh tử từ vô thủy trải qua các khổ và sướng. Người hiện giờ đang kinh nghiệm không đồng cũng không khác với người tạo tác trước kia. Nếu là đồng, thì khi một người làm việc xấu đã nhận thân con bò, người ấy sẽ chẳng trở thành con bò, và con bò cũng không trở thành người ấy. Nếu là khác, thì tất cả nghiệp và báo đều mất và chúng ta sẽ rơi vào không nhân và không nhân là diệt.

(ĐTK3b14)

Do đó, người thọ nhận hiện thời chẳng đồng cũng chẳng khác người tạo tác trước kia.

Đáp:

17 Tụng 29

Nghiệp bất tùng duyên sinh	Nghiệp không do duyên sinh,
Bất tùng phi duyên sinh	Không sinh từ không duyên.
Thị cố tắc vô hữu	Vì vậy nên chẳng có
Năng khởi ư nghiệp giả.	Tác giả tạo ra nghiệp.

17 Tụng 30

Vô nghiệp vô tác giả	Không nghiệp, không tác giả,
Hà hữu nghiệp sinh quả	Làm sao nghiệp sinh quả?
Nhược kỳ vô hữu quả	Nếu không có quả báo,
Hà hữu thọ quả giả.	Sao có người thọ báo?

17 Bình 30

Nếu không có nghiệp và không người tạo nghiệp, thì làm sao có thể có báo sinh ra từ nghiệp? Nếu không có báo, làm sao có thể có người thọ nhận báo?

Nghiệp có ba loại, bên trong năm uẩn cái gì chúng ta ước lệ định danh cho một người là tác giản và tình trạng tốt và xấu do hành động của y tạo ra thì gọi là báo. Nếu tác giả của nghiệp không hiện hữu, thì nói chi đến có nghiệp, báo hay người nhận báo?

(ĐTK23b24)

Hỏi: *Mặc dù ông đã bác bỏ nghiệp, báo và tác giả của*

nghiệp bằng những cách khác nhau; tuy nhiên, chúng ta có thể thấy rằng tất cả chúng sinh rõ ràng tạo nghiệp và nhận báo. Vậy thì thế nào?

Đáp:

17 tụng 31

Như Thế Tôn thần thông	Giống như một người huyễn
Sở tác biến hóa nhân	Phật thần thông tạo ra,
Như thị biến hóa nhân	Và chính người huyễn này
Phục biến tác hóa nhân.	Biến thành người huyễn khác.

17 Tụng 32

Như sơ biến hóa nhân	Như người huyễn thứ nhất
Thị danh vi tác giả	Có thể gọi tác giả
Biến hóa nhân sở tác	Những gì người huyễn làm
Thị tắc danh vi nghiệp.	Có thể gọi là nghiệp.

17 Tụng 33

Chư phiền não cập nghiệp	Các phiền não và nghiệp
Tác giả cập quả báo	Tác giả và quả báo,
Giai như huyễn dự mộng	Đều như huyễn, như mộng
Như diễm diệc như hưởng.	Như ngọn lửa, tiếng vang.

17 Bình 33

Giống như một người huyễn do thần lực của Phật tạo ra, đến phiên y tự biến mình thành một người huyễn khác. Một người huyễn như thế không có sự hiện hữu thực tế và chỉ là ảo ảnh, nhưng khẩu nghiệp của người huyễn khi thuyết pháp, thân nghiệp của y khi bố thí và vân vân, mặc dù

chúng không có thực nhưng mắt có thể thấy được. Cũng vậy, nên hiểu thân sinh tử, tác giả và nghiệp theo cách này.

(ĐTK23c7)

"Các phiền não" có nghĩa là ba độc mà các phụ phân của chúng tạo thành các phiền não không giới hạn như chín mươi tám sử (sai khiến), chín kết (gút mắc), mười triền (ràng buộc), sáu cấu (ô nhiễm) và vân vân. "Các nghiệp" có nghĩa là nghiệp của thân, khẩu và ý. Về phương diện các đời hiện tại và vị lai, chúng được chia thành xấu, tốt, không xấu không tốt, báo khổ, báo sướng, báo không khổ không sướng, nghiệp với báo hiện tại, nghiệp đang báo, nghiệp với báo vị lai, và cứ thế đến vô cùng. "Tác giả" có nghĩa là người có thể tạo ra các phiền não và nghiệp, và có thể nhận quả báo. "Quả báo" có nghĩa là năm uẩn vô ký đã sinh ra các nghiệp tốt và xấu. Tất cả các nghiệp như những nghiệp này đều là không, không có bản tánh, như huyễn, như mộng, như ngọn lửa, như tiếng vang.

*

* *

Chương 18

Quán Pháp
(12 tụng)

18 Bình 0

Hỏi: *Nếu các pháp hoàn toàn là không, không sinh không diệt và đây có nghĩa là thực tướng của các pháp, làm sao người ta có thể thấu đạt được?*

Đáp: *Tánh không của tất cả các pháp có thể đạt được bằng cách diệt chấp "tôi" và "của tôi". Trí vô ngã tạo thành sự thấu đạt.*

Hỏi: *Làm sao ông biết tất cả các pháp không có ngã?*

Đáp:

18 Tụng 1

Nhược ngã thị ngũ ấm	Nếu ngã là năm uẩn,
Ngã tức vi sinh diệt	Ngã đó sẽ sinh, diệt.
Nhược ngã dị ngũ ấm	Nếu ngã khác năm uẩn,
Tắc phi ngũ ấm tướng.	Không có tướng năm uẩn.

18 Tụng 2

Nhược vô hữu ngã giả	Nếu không có cái "tôi"
Hà đắc hữu ngã sở	Làm sao có "của tôi"?
Diệt ngã ngã sở cố	Tôi và của tôi diệt
Danh đắc vô ngã trí.	Gọi đạt trí vô ngã.

18 Tụng 3

Đắc vô ngã trí giả	Đạt được trí vô ngã

Thị tắc danh thực quán	Thì gọi là thực quán.
Đắc vô ngã trí giả	Người đạt trí vô ngã
Thị nhân vi hy hữu.	Thì thực là hiếm có.

18 Tụng 4

Nội ngoại ngã ngã sở	Khi trong và ngoài, tôi
Tận diệt vô hữu cố	Và của tôi đều diệt,
Chư thọ tức vi diệt	Thì các thọ cũng diệt,
Thọ diệt tắc thân diệt.	Thọ diệt ắt thân diệt.

18 Tụng 5

Nghiệp phiền não diệt cố	Khi nghiệp, phiền não diệt
Danh chi vi giải thoát	Thì gọi là giải thoát.
Nghiệp phiền não phi thực	Nghiệp, phiền não không thực
Nhập không hý luận diệt.	Nhập không, hí luận diệt.

18 Tụng 6

Chư Phật hoặc thuyết ngã	Chư Phật có thể dạy
Hoặc thuyết ư vô ngã	Có ngã hoặc không ngã.
Chư pháp thực tướng trung	Trong thực tướng các pháp
Vô ngã vô phi ngã.	Không ngã, không vô ngã.

18 Tụng 7

Chư pháp thực tướng giả	Thực tướng của các pháp
Tâm hành ngôn ngữ đoạn	Thì dứt tâm, hành, ngữ.
Vô sinh diệc vô diệt	Không sinh cũng không diệt
Tịch diệt như Niết-bàn.	Tịch diệt như Niết-bàn.

18 Tụng 8

Nhất thiết thực phi thực	Tất cả thực, không thực,
Diệc thực diệc phi thực	Vừa thực vừa không thực,

Phi thực phi phi thực Chẳng thực chẳng không thực,
Thị danh chư Phật pháp. Đây gọi là Phật pháp.

18 tụng 9

Tự tri bất tùy tha Tự biết, chẳng theo người,
Tịch diệt vô hý luận Tịch diệt, không hí luận,
Vô dị vô phân biệt Không khác, không phân biệt;
Thị tắc danh thực tướng. Đây gọi là thực tướng.

18 Tụng 10

Nhược pháp tùng duyên sinh Nếu pháp sinh từ duyên,
Bất tức bất dị nhân Chẳng đồng, chẳng khác nhân,
Thị cố danh thực tướng Nên gọi là thực tướng.
Bất đoạn diệt bất thường. Không đoạn cũng không thường.

18 Tụng 11

Bất nhất diệc bất dị Không đồng cũng không khác,
Bất thường diệc bất đoạn Không thường cũng không đoạn;
Thị danh chư Thế Tôn Đây gọi là hương vị
Giáo hóa cam lộ vị. Cam lồ lời Phật dạy.

18 Tụng 12

Nhược Phật bất xuất thế Nếu Phật không xuất thế
Phật pháp dĩ diệt tận Và Phật pháp cũng diệt.
Chư Bích-chi-phật trí Trí tuệ Bích-chi-phật
Tùng ư viễn ly sinh. Sẽ độc lập phát sinh.

18 Bình 12

Một số người dạy rằng có ngã, trường hợp này ắt có hai thứ. Hoặc chính năm uẩn là ngã, hoặc ngã hiện hữu biệt lập với năm uẩn.

Nếu năm uẩn là ngã, thì ngã sẽ có các tướng sinh và diệt. Nên trong tụng nói, "Nếu ngã là năm uẩn, Sẽ có tướng sinh, diệt", vì sao? Vì một khi đã sinh, nó sẽ diệt. Vì có các tướng sinh và diệt, năm uẩn không thường hằng, cũng như năm uẩn không thường hằng, hai pháp sinh và diệt cũng không thường hằng. Tại sao vậy? Vì sinh và diệt cũng biến mất sau khi chúng đã sinh và do đó là vô thường. Nếu ngã là năm uẩn, thì vì năm uẩn là vô thường, ngã cũng sẽ vô thường và sẽ có các tướng sinh và diệt, nhưng điều này không đúng.

(ĐTK24a21)

Nếu ngã hiện hữu biệt lập với năm uẩn, ngã không có các tướng của năm uẩn. Như trong tụng nói: "Nếu ngã khác năm uẩn, Sẽ không có tướng năm uẩn". Song không có pháp nào khác hiện hữu biệt lập với năm uẩn. Nếu có một pháp nào như thế biệt lập với năm uẩn, do có những tướng gì, hoặc những pháp gì, nó hiện hữu chăng?

(ĐTK24a25)

Nếu ông nói rằng ngã giống như hư không, biệt lập với năm uẩn mà hiện hữu thì cũng chẳng đúng, vì sao? Chúng tôi đã bác bỏ hư không trong chương bác bỏ sáu đại. Không một pháp nào gọi là "hư không" hiện hữu.

(ĐTK24a27)

Nếu ông khẳng quyết rằng ngã hiện hữu vì tin mà nó hiện hữu, như vậy chẳng đúng, vì sao? Tin có bốn loại, thứ nhất là tin vào một sự vật hiển nhiên, thứ hai là tin vào một điều

đã biết qua (sự vật hiển nhiên) này (tin do suy đoán) như khi thấy khói thì biết có lửa. Thứ ba là tin bằng cách loại suy như khi trong một nước không có đồng, người ta dùng thí dụ nó giống như vàng. Thứ tư là tin vào những gì do các bậc thánh hiền chỉ dạy, như khi các ngài nói có địa ngục, thiên đường và có Bắc-cư-lư châu. Không thấy chúng, nhưng chúng ta tin vào lời nói của các vị thánh nhân ấy và như thế biết về chúng.

(ĐTK24b3)

Một cái ngã như thế không thể tìm thấy trong các loại tin này. Người ta không tìm thấy nó trong sự vật hiển nhiên cũng không tìm thấy nó trong sự tin do suy đoán, vì sao? Cái biết do suy đoán có nghĩa là trước có thấy sự vật, nhờ đó ông biết sự vật cùng loại này, thí dụ một người trước đã thấy có khói ở chỗ có lửa, do đó chỉ thấy khói liền biết có lửa. Khái niệm về ngã không giống như vậy, vì ai trước có thể thấy ngã trong sự hợp của năm đại, như thế về sau khi thấy năm đại thì biết có ngã?

(ĐTK24b7)

Giả sử ông nói rằng có ba thứ biết do suy đoán, thứ nhất là "giống như cái đầu tiên", thứ hai "giống như cái còn lại", thứ ba "thấy cùng nhau". Giống như cái đầu tiên" có nghĩa là trước đã thấy lửa có khói, bây giờ thấy khói, ông biết rằng nó giống như cái đầu tiên đã có lửa. "Giống như cái còn lại" có nghĩa là, ví dụ như khi một hạt gạo nấu chín, thì ông biết rằng những hạt còn lại tất cả đều nấu chín. "Thấy cùng nhau" có nghĩa là, ví dụ, khi mắt ông thấy một người đi từ đây đến một chỗ khác thì ông cũng thấy sự đi của y. Mặt trời cũng giống như vậy. Nó mọc từ phương đông và đi về phương tây. Mặc dù ông không thấy nó đi, vì một người có tướng đi, nên ông biết rằng mặt trời cũng đi. Với khổ, sướng, ghét, tham, nhận thức và trí tuệ,

vân vân, cũng vậy, cũng phải có cái gì đó đi với chúng. Ví dụ, thấy bầy tôi, thì ông biết rằng họ phải nương tự vào một ông vua nào đó. Nhưng tất cả những điều ấy chẳng đúng, vì sao?

(ĐTK24b15)

Tin do tướng của sự cùng nhau, một khi thấy một người hợp với một pháp "đi" đến một nơi khác, do đó khi ông thấy mặt trời đến một chỗ khác ông biết rằng có pháp "đi" ấy. Nhưng chẳng có sự thấy trước về năm uẩn hợp với một ngã, do đó, khi ông thấy năm uẩn ông biết rằng có ngã. Như vậy, không có sự hiện hữu nào của ngã có thể thành được do cái biết suy đoán về "sự cùng nhau".

(ĐTK24b18)

Chẳng có ngã nào để tìm trong các lời dạy của thánh nhân, vì sao? Trong các lời dạy của thánh nhân, những gì mắt các ngài đã thấy trước, sau đó đem ra giảng giải. Vì các vị thánh nhân dạy những điều khác mà người ta có thể tin, nên chúng ta biết rằng khi các ngài nói về địa ngục, vân vân, những điều ấy có thể được người ta tin, nhưng với ngã không phải như vậy, vì không một ai trước thấy ngã rồi sau đó nói về ngã.

(ĐTK24b22)

Do đó, ông có thể tìm ngã trong tất cả các loại tin giống như các loại tin này, nhưng ông sẽ không thể tìm thấy. Vì mặc dù ông tìm, cũng không thể thấy ngã, không có ngã nào khác biệt hiện hữu biệt lập với năm uẩn.

(ĐTK24b24)

Hơn nữa, giống như thấy, người thấy và cái bị thấy bị bác bỏ trong chương quán các căn, ngã sẽ bị bác bỏ theo cùng cách như vậy. Vì như con mắt thấy các pháp thô lậu mà còn chẳng tìm được nói chi đến chuyện có thể tìm thấy một cái ngã do mê hoặc, hư tưởng và vân vân, tạo ra? Vì những lý do này chúng tôi nói không có ngã.

(ĐTK24b26)

"Của tôi" có là do "tôi" có. Nếu không có tôi thì không có của tôi. Qua tu tập tám chánh đạo và diệt nhân "tôi" và "của tôi", người ta có thể đạt "trí tuệ quyết định" về "không tôi" và "không của tôi".

(ĐTK24b29)

Theo nghĩa tối hậu thì "không tôi" và "không của tôi" là bất khả đắc. Khi không tôi và không của tôi, người ta có thể thấy tất cả các pháp đúng như thực. Bây giờ, vì các bậc thánh nhân không có tôi hay của tôi nên các phiền não của các ngài cũng diệt. Khi cả trong và ngoài, tôi và của tôi diệt, tất cả thọ cũng diệt và khi thọ diệt thì vô số thân vị lai cũng diệt, đây gọi là "vô dư niết bàn".

(ĐTK24c5)

Hỏi: *Còn hữu dư niết-bàn?*

Đáp: *Khi tất cả phiền não và nghiệp diệt, đây có thể gọi là "tâm đạt giải thoát." Tất cả các phiền não và nghiệp phát sinh hoàn toàn do nhớ tưởng phân biệt và không có thực thể. Những nhớ tưởng phân biệt như thế hoàn toàn phát sinh từ các vọng tưởng. Nếu một người thấu đạt hoàn toàn tánh không, thực tướng của các pháp, thì các vọng tưởng diệt. Đây gọi là "hữu dư niết-bàn."*

(ĐTK24c10)

Thực tướng của các pháp giống như vậy. Bởi vì chư Phật thấy tất cả chúng sinh bằng sự toàn giác, các ngài dạy chúng sinh theo nhiều cách khác nhau, dạy cả có ngã và không có ngã. Nếu có người tâm chưa được chuẩn bị sẵn sàng, không có một chút ý nghĩ lờ mờ nào về niết bàn và không biết sợ hình phạt gì cả, đối với một người như thế các ngài dạy có ngã. Cũng vậy, nếu một người đạt Đạo, giác ngộ được tánh không của các pháp, chỉ dùng "ngã" như một chỉ danh ước lệ, thì chẳng có gì sai cả khi nói về ngã với một người như thế.

(ĐTK24c14)

Có những người tu công đức bố thí, giữ giới vân vân, không thích luân hồi và lánh xa nó nhưng lại sợ niết bàn mãi mãi tịch diệt. Vì những người này, chư Phật dạy rằng không có ngã. Tất cả các pháp chỉ là sự hợp của nhân và duyên; khi sinh, chúng sinh không, khi diệt chúng diệt không. Do đó, các ngài dạy không có ngã và ngã được nói đến chỉ có như một chỉ danh qui ước. Lại nữa, có người đạt Đạo biết không có ngã và không rơi vào thuyết hư vô, như vậy không có lỗi gì cả trong lời người ấy dạy rằng không có ngã. Đây là lý do trong tụng nói [Ch. 18 tụng 6] "Chư Phật có thể dạy có ngã, không có ngã. Nhưng thực ra các ngài không dạy ngã hay vô ngã".

(ĐTK24c20)

Hỏi: *Dù cho vô ngã là chân lý, dạy có ngã chỉ như là một chỉ danh ước lệ thì có gì sai?*

Đáp: *Vô ngã có là do phủ nhận pháp có ngã. Không thể tìm thấy một cái ngã cố định nào, như vậy làm sao có thể có vô ngã ? Nếu có một cái vô ngã cố định, thì sự hủy diệt*

nó sẽ sinh ra ràng buộc và ham muốn. Như trong (kinh) Bát-nhã-ba-la-mật-đa nói, nếu Bồ-tát có ngã thì không thể hành sự, nếu không có ngã, cũng không thể hành sự.

(ĐTK24c25)

Hỏi: *Nếu không dạy không ngã, không vô ngã, không có tánh không chẳng phải không có tánh không, thì Phật pháp dạy cái gì ?*

Đáp: *Đức Phật dạy thực tướng của tất cả các pháp và bên trong thực tướng không có đường cho ngôn ngữ diễn đạt, vì nó diệt tất cả tạo tác của tâm. Tâm sinh vì có tướng chấp giữ, hiện hữu vì quả báo của nghiệp trong đời trước và do đó không thể thấy thực thể của các pháp. Đây là lý do Phật dạy diệt tạo tác của tâm.*

(ĐTK24c28)

Hỏi: *Dù cho trí của người không giác ngộ không thể thấy chơn như, chắc trí của thánh nhân có thể thấy chơn như? Tại sao Phật dạy diệt tất cả các tạo tác của tâm?*

Đáp: *Thực tướng của các pháp là niết-bàn và diệt có nghĩa là niết bàn. Chính để chỉ niết-bàn mà diệt được gọi là diệt. Nếu tâm của người ta là thực, thì những phương pháp để giải thoát như tánh không, vân vân dùng làm gì? Trong các loại thiền định, tại sao diệt tận định (nirodha-samapatti) được coi là là cao nhất và tại sao cứu cánh đạt niết-bàn vô dư? Do đó, chúng ta nên biết rằng tất cả các tạo tác của tâm đều là hư dối và vì hư dối nên diệt. Thực tướng của tất cả các pháp vượt trên tất cả các tâm pháp, không sinh không diệt và có tướng tịch diệt, như niết-bàn.*

(ĐTK25a7)

Hỏi: *Trong các kinh nói rằng tất cả các pháp, xưa nay đều có tướng tịch diệt chính là niết-bàn. Tại sao ông nói các pháp giống như niết-bàn?*

(ĐTK25a8)

Đáp: *Những người chấp vào pháp chia các pháp thành hai loại, một là thế gian hai là niết-bàn. Họ nói rằng (các pháp) niết-bàn thì tịch và diệt, nhưng họ không nói các pháp thế gian là tịch và diệt. Trong Luận này dạy rằng tất cả các pháp bản tánh là không và có tướng tịch diệt. Vì những người chấp vào pháp không hiểu điều này, niết-bàn được dùng như một thí dụ. Cũng như ông khẳng định rằng tướng của niết-bàn là tánh không, không có tướng, tịch diệt và không vọng tưởng, tất cả các pháp thế gian cũng như vậy.*

(ĐTK25a14)

Hỏi: *Nếu chư Phật không dạy ngã, vô ngã, và sự diệt tất cả các tạo tác của tâm và dứt đường ngôn ngữ diễn đạt, làm sao chư Phật có thể khiến họ hiểu thực tướng của các pháp?*

(ĐTK25a15)

Đáp: *Tất cả chư Phật có sức mạnh không giới hạn của phương tiện thiện xảo và các pháp không có định tướng. Để độ tất cả chúng sinh, chư Phật có thể dạy mọi sự vật đều thực, hoặc mọi sự vật đều không thực, hoặc mọi sự vật vừa thực vừa không thực, hoặc mọi sự vật không phải thực cũng không phải không thực.*

(ĐTK25a18)

"Mọi sự vật đều thực". Nếu ông tìm thực tánh của các

pháp, (ông sẽ thấy rằng) tất cả các pháp đều nhập vào đệ nhất nghĩa và bình dẳng với các tướng đồng nhất tức là không có tướng, giống như những dòng suối khác màu, khác vị nhập vào một biển lớn một màu một vị.

(ĐTK25a21)

"Mọi sự vật đều không thực." Lúc một người chưa thâm nhập thực tướng của các pháp, có thể quán riêng từng pháp. Chúng đều không thực, chỉ có do sự kết hợp của các duyên.

(ĐTK25a22)

"*Mọi sự vật vừa thực vừa không thực." Chúng sinh có ba bậc: cao, trung bình và dưới. Bậc cao thấy tướng các pháp không thực cũng chẳng phải không thực. Bậc trung bình thấy tướng các pháp hoặc hoàn toàn thực hoặc hoàn toàn không thực. Bậc thấp vì trí lực có hạn thấy tướng các pháp có chút thực, có chút không thực; về niết-bàn vì là pháp vô vi, không biến mất như thực; về sinh tử, vì là pháp hữu vi là không, hư giả và không thật.*

(ĐTK25a27)

"Không phải thực cũng không phải không thực." Dạy không phải thực cũng không phải không thực để phủ nhận "vừa thực vừa không thực."

(ĐTK25a28)

Hỏi: *Ở những chỗ khác đức Phật nói rằng "hãy lìa chẳng có cũng chẳng không." Nếu như vậy, làm sao ông có thể nói "không có cũng không phải không có" là lời Phật dạy?*

(ĐTK25a29)

Đáp: *Ở những chỗ khác đó là đức Phật đang giảng thuyết để bác bỏ bốn loại ràng buộc của tham nhưng nếu không có sự tranh luận vô ích về bốn thứ này và nếu ông lắng nghe những gì Phật dạy, ông sẽ đạt Đạo. Đây là lý do chúng tôi nói "không phải thực cũng không phải không thực."*

(ĐTK25b2)

Hỏi: *Chúng tôi biết rằng đức Phật thuyết giảng về bốn thứ này, nhưng vì muốn đạt thực tướng của các pháp, do cái gì có thể biết được thực tướng các pháp? Và thế nào là thực tướng?*

Đáp: *"Nếu ông có khả năng không theo người khác." Một người không theo người khác nghĩa là một người khi nghe những kẻ ngoại đạo dạy rằng đây là đạo và đây không phải là đạo, dù cho họ có biểu diễn các năng lực thần thông, vẫn giữ niềm tin vào chính mình, vào tâm mình và không theo những người kia. Dù cho hững người kia hóa thân giống Phật đến nỗi y không biết họ không phải là Phật, tâm y không thể bị xiên lệch vì y hiểu rõ thực tướng. Vì trong đây (thực tướng) không có pháp nào để nắm hay buông, ấy gọi là tướng tịch diệt. Vì là tướng tịch diệt nên chẳng thể tranh biện vô ích bằng hí luận. Hí luận có hai loại: một là tranh biện do tham dục và một nữa là tranh biện do quan niệm. Bên trong ấy (tịch diệt), hai thứ hí luận này không hiện hữu, không có nhớ nghĩ phân biệt. Vắng bặt những tướng phân biệt và khác nhau gọi là thực tướng.*

(ĐTK25b11)

Hỏi: *Nếu tất cả các pháp hoàn toànlà không, thì có mắc*

vào lỗi diệt không? Không sinh và không diệt không mắc vào lỗi thường hằng chăng?

(ĐTK25b13)

Đáp: *Không phải vậy. Trước kia chúng tôi đã nói rằng thực tướng chẳng có hí luận, tướng của tâm là tịch diệt và nó cắt đứt đường ngôn ngữ diễn đạt. Ông ở trong chấp trước của mình bây giờ đang chấp lấy tướng này, thấy những lỗi đoạn và thường trong giáo pháp về thực tướng.*

Những ai đạt thực tướng đều dạy rằng tất cả các pháp sinh ra từ duyên. Chúng chẳng đồng với nhân cũng chẳng khác với nhân và do đó không có đoạn hay thường. Khi quả khác với nhân là đoạn. Khi nó không khác với nhân là thường.

(ĐTK25b17)

Hỏi: *Giải thích sự vật theo cách này có ưu thắng gì?*

Đáp: *Nếu một người đang đi trên đường có thể thấu đạt được nghĩa của cách này, thì tất cả các pháp sẽ không đồng cũng không khác, không đoạn cũng không thường. Nếu làm được như vậy, y sẽ đạt được sự diệt của tất cả các phiền não và hí luận, đạt được vĩnh phúc và niết bàn. Đây là lý do người ta nói rằng lời dạy của Phật là hương vị ngọt ngào của cam lồ, giống như trong ngôn ngữ thế gian chúng ta nói rằng ai được thuốc tiên sẽ không già, bịnh hay chết, trải qua suy thoái hay phiền não. Pháp của thực tướng này là hương vị cam lồ.*

(ĐTK25b23)

Thực tướng mà chư Phật dạy có ba. Muốn đạt thực tướng của tất cả các pháp và chấm dứt tất cả phiền não thì gọi là pháp thanh văn (śravaka-dharma). Muốn sinh tâm đại bi và

phát khởi tâm vô thượng thì gọi là Đại thừa. Nếu không có một vị Phật xuất hiện trên thế gian và có thời kỳ không có Phật pháp, thì các vị Bích-chi-phật vì biệt lập ẩn cư, họ độc lập phát triển trí tuệ, dù cho một vị Phật sau khi độ chúng sinh rồi nhập niết bàn vô dư và Pháp mà vị ấy để lại cũng diệt hẳn, nếu có bất kỳ người nào từ một đời trước được dự đoán là đạt Đạo, thì nếu họ chỉ suy tư một chút về các nhân vì coi thường và lìa bỏ sinh tử, một mình đi vào núi rừng xa xôi, cách biệt huyên náo và hỗn loạn, họ sẽ đạt Đạo. Những người như thế gọi là Độc-giác hay Bích-chi-phật (Pratyekabuddha).

*

* *

Chương 19

Quán Thời
(6 tụng)

19 Bình 0

Hỏi: *Chắc thời gian hiện hữu, do nhân mà thành? Vì có thời quá khứ mà có thời vị lai và hiện tại. Vì thời hiện tại mà có thời quá khứ và vị lai. Vì thời vị lai mà có thời quá khứ và hiện tại. Các pháp trên, giữa và dưới, đồng và khác, vân vân, cũng tùy duyên hỗ tương mà có.*

Đáp:

19 Tụng 1

Nhược nhân quá khứ thời	Nếu do thời quá khứ,
Hữu vị lai hiện tại	Có hiện tại, vị lai,
Vị lai cập hiện tại	Vị lai và hiện tại
Ưng tại quá khứ thời.	Ắt có trong quá khứ.

19 Bình 1

Nếu do thời quá khứ mà có các thời vị lai và hiện tại, thì thời vị lai và hiện tại phải có trong quá khứ, vì sao? Nếu các pháp thành theo chỗ chúng phát sinh, chỗ này sẽ là pháp. Giống như ánh sáng thành vì cái đèn, ánh sáng có, theo chỗ của cái đèn. Đối với thời quá khứ cũng vậy. Nếu nó thành thời vị lai và hiện tại, thì thời vị lai và hiện tại phải có trong thời quá khứ và nếu thời vị lai và hiện tại có trong thời quá khứ thì ba thời tất cả nên gọi là thời quá khứ. Tại sao vậy? Bởi vì thời vị lai và hiện tại ở trong quá khứ.

(ĐTK25c15)

Nếu tất cả các thời hoàn toàn ở trong quá khứ, thì không có các thời vị lai và hiện tại, bởi vì nó là hoàn toàn quá khứ. Nếu như không có các thời vị lai và hiện tại, thì cũng không có thời quá khứ, vì sao? Bởi vì thời quá khứ chỉ gọi là thời quá khứ là vì thời vị lai và hiện tại. Giống như thời vị lai và hiện tại thành là vì thời quá khứ, cũng vậy thời quá khứ thành là vì thời vị lai và hiện tại. Bây giờ nếu không có thời vị lai và hiện tại, không thể có thời quá khứ. Đây là lý do lời khẳng định trước kia của ông [Tụng 1] nói rằng thời vị lai và hiện tại thành là vì thời quá khứ là không đúng.

(ĐTK25c21)

Nếu ông nói rằng thời vị lai và hiện tại thực có hiện hữu trong thời quá khứ, nhưng nói rằng thời vị lai và hiện tại thành vì thời quá khứ, điều này không đúng, vì sao?

19 tụng 2

Nhược quá khứ thời trung	Nếu trong thời quá khứ
Vô vị lai hiện tại	Không vị lai, hiện tại,
Vị lai hiện tại thời	Sao vị lai, hiện tại
Vân hà nhân quá khứ.	Lại do nhân quá khứ?

19 Bình 2

Nếu các thời vị lai và hiện tại không ở trong thời quá khứ, làm sao thời vị lai và hiện tại có thể thành vì thời quá khứ? Tại sao vậy? Nếu trong ba thời mỗi thời có các tướng khác nhau, thì chúng không thể do tương tùy mà thành được. Chúng giống các ngoại trần như cái bình, tấm vải vân vân, mỗi thứ biệt lập tự thành, không tùy thuộc vào nhau. Nhưng thực tế, thời vị lai và hiện tại không độc lập với thời quá khứ mà thành, và thời quá khứ và hiện tại không độc lập với thời vị lai mà thành.

(ĐTK26a2)

Trước đây ông nói rằng dù thời vị lai và hiện tại không hiện hữu trong thời quá khứ, tuy nhiên, thời vị lai và hiện tại vì thời quá khứ mà thành. Điều này không đúng.

Hỏi: *Có gì sai (khi nói rằng) dù thời vị lai và hiện tại không thành vì thời quá khứ, tuy nhiên, chúng hiện hữu?*

Đáp:

19 Tụng 3

Bất nhân quá khứ thời	Không do nhân quá khứ
Tắc vô vị lai thời	Thì chẳng có vị lai,
Diệc vô hiện tại thời	Cũng chẳng có hiện tại.
Thị cố vô nhị thời.	Vậy hai thời chẳng có.

19 Bình 3

Độc lập với quá khứ, thời vị lai và hiện tại không thành, vì sao? Nếu thời hiện tại hiện hữu độc lập với thời quá khứ, vậy thì thời hiện tại hiện hữu ở chỗ nào? Với thời vị lai cũng vậy, nó sẽ hiện hữu ở đâu? Do đó, không có thời vị lai hay hiện tại độc lập với thời quá khứ. Vì sự tương tùy như thế, sự thực không có thời gian.

19 Tụng 4

Dĩ như thị nghĩa cố	Cứ theo như nghĩa này
Tắc tri dư nhị thời	Biết rằng hai thời kia,
Thượng trung hạ nhất dị	Trên, giữa, dưới, đồng, khác
Thị đẳng pháp giai vô.	Tất cả đều không có.

19 Bình 4

Qua sự giải thích này chúng ta biết rằng các thời vị lai và quá khứ cũng không hiện hữu, tất cả các pháp như trên, giữa và dưới, đồng và khác, vân vân, tất cả không hiện hữu. Giữa và dưới hiện hữu là vì trên, nếu không có trên, thì không có giữa và dưới. Nếu có giữa và dưới biệt lập với trên thì chúng sẽ không tương tùy. Khác tùy thuộc vào đồng, đồng tùy thuộc vào khác. Nếu đồng hiện hữu như một thực tại, nó sẽ hiện hữu độc lập với khác; nếu khác hiện hữu như một thực tại, nó sẽ hiện hữu độc lập với đồng. Tất cả các pháp như thế này sẽ bị phủ nhận cùng một cách.

(ĐTK26a20)

Hỏi: *Vì có những sự phân chia khác nhau như năm, tháng, ngày, giờ vân vân, chúng ta biết thời gian hiện hữu.*

Đáp:

19 tụng 5

Thời trụ bất khả đắc	Thời trụ không thấy được
Thời khứ diệc phả đắc	Thời đi không thấy được.
Thời nhược bất khả đắc	Nếu thời không thể thấy,
Vân hà thuyết thời tướng.	Sao nói tướng của thời?

19 tụng 6

Nhân vật cố hữu thời	Do vật mà có thời,
Ly vật hà hữu thời	Lìa vật sao có thời?
Vật thượng vô sở hữu	Vật mà còn không có,
Hà huống đương hữu thời.	Làm sao mà có thời?

19 Bình 6

Nếu thời gian đứng yên thì người ta không thể thấy nó, nhưng nếu đứng yên, nó sẽ không hiện hữu. Nếu không thể

thấy thời gian, làm sao người ta có thể nói về các tướng của thời gian? Nếu không có các tướng của thời gian thì không có thời gian. Chính vì sự sinh của các vật mà chúng ta liên hệ thời gian; lìa các vật, không có thời gian. Trong cái gì đi trước kia, chúng tôi đã bác bỏ tất cả các vật bằng nhiều luận cứ khác nhau. Vì các vật không hiện hữu, làm sao thời gian hiện hữu?

*

* *

Chương 20

Quán Nhân và Quả
(24 tụng)

20 Bình 0

Hỏi: *Vì quả do sự hợp của nhân và duyên sinh ra, hiển nhiên hiện hữu, chúng ta phải biết rằng quả này hiện hữu do sự hòa hợp của các duyên.*

Đáp:

20 Tụng 1

Nhược chúng duyên hòa hợp	Nếu trong sự hòa hợp
Nhi hữu quả sinh giả	Các duyên sinh ra quả.
Hòa hợp trung dĩ hữu	Quả đã trong hòa hợp
Hà tu hòa hợp sinh.	Cần gì hòa hợp sinh?

20 Bình 1

Nếu ông nói rằng quả do sự hòa hợp của các duyên sinh ra, thì quả này đã có sẵn trong hòa hợp nhưng lại là cái từ hòa hợp sinh ra. Điều này không đúng, vì sao? Nếu quả ấy đã có một bản thể quyết định hiện hữu trước thì nó không phải do hòa hợp sinh ra.

Hỏi: *Nói rằng dù quả không có trong sự hòa hợp của duyên, nó sinh ra từ các duyên thì có gì sai ?*

Đáp:

20 Tụng 2

Nhược chúng duyên hòa hợp	Nếu trong sự hòa hợp

Thị trung vô quả giả	Các duyên không có quả,
Vân hà tùng chúng duyên	Làm sao từ các duyên
Hòa hợp nhi quả sinh.	Hòa hợp mà sinh quả?

20 Bình 2

Nếu quả sinh ra từ sự hòa hợp của các duyên, thì quả không có trong hòa hợp mà lại từ hòa hợp sinh ra. Điều này chẳng đúng, vì sao? Nếu một vật không có tự tánh thì nó không bao giờ sinh ra.
Hơn nữa:

20 Tụng 3

Nhược chúng duyên hòa hợp	Nếu trong sự hòa hợp
Thị trung hữu quả giả	Các duyên mà có quả.
Hòa hợp trung ưng hữu	Nhưng ở trong hòa hợp
Nhi thực bất khả đắc.	Không thể tìm thấy nó.

20 Bình 3

Nếu có quả từ trong sự hòa hợp của các duyên sinh ra, ắt nó có hình sắc, có thể thấy được; nếu nó không có hình sắc thì không thể nghĩ biết được. Nhưng thực tế không thể tìm thấy quả trong hòa hợp. Do đó, (nói rằng) quả ở trong hòa hợp là không đúng.

20 Tụng 4

Nhược chúng duyên hòa hợp	Nếu trong sự hòa hợp
Thị trung vô quả giả	Các duyên không có quả,
Thị tắc chúng nhân duyên	Thì nhân và duyên này
Dự phi nhân duyên đồng.	Đồng không nhân, không duyên.

20 Bình 4

Nếu bên trong sự hòa hợp của nhân không có quả, thì nhân và duyên sẽ đồng với không nhân và không duyên. Giống như sữa là nhân và duyên của kem. Nếu trong sữa không có kem, và trong nước cũng không có kem, thì nếu sữa không chứa kem thì lại giống như nước, và chúng ta sẽ nói rằng kem chỉ đến từ sữa. Do đó, (nói) rằng không có quả trong sự hòa hợp của nhân là không đúng.

Hỏi: *Một nhân, hành tác như một nhân, sinh ra quả rồi diệt, như thế có nhân quả mà không có lỗi (như trên).*

Đáp:

20 Tụng 5

Nhược nhân dự quả nhân	Nhân làm nhân của quả
Tác nhân dĩ nhi diệt	Làm nhân xong rồi diệt,
Thị nhân hữu nhị thể	Nhân này có hai thể
Nhất dự nhất tắc diệt.	Một cho và một diệt.

20 Bình 5

Nếu một nhân hành tác như là nhân cho quả rồi diệt, một nhân như vậy sẽ có hai bản thể, một gọi là nhân cho và một nữa gọi là nhân diệt. Điều này không đúng, vì nó sẽ là một pháp có hai bản thể. Do đó, nói rằng một nhân khi hành tác như một nhân cho quả rồi thì diệt là không đúng.

Hỏi: *Nếu có người nói rằng một nhân không sinh quả, hành tác như một nhân rồi diệt và quả sinh thì có gì sai?*

Đáp:

20Tụng 6

Nhược nhân bất dự quả	Nếu nhân không cho quả

Tác nhân dĩ nhi diệt	Làm nhân xong rồi diệt.
Nhân diệt nhi quả sinh	Nhân diệt mà quả sinh
Thị quả tắc vô nhân.	Quả ấy không có nhân.

20 Bình 6

Nếu một nhân nào đó không sinh quả, hành tác như là nhân rồi diệt, nhân ấy đã diệt khi quả sinh, thì quả ấy sinh không có nhân. Nhưng điều này chẳng đúng, vì sao? Chúng ta có thể quan sát thấy rõ rằng không có quả nào không do nhân sinh. Do đó, câu ông nói rằng một nhân không sinh ra quả, có thể hành tác như là nhân rồi diệt và quả sinh ra, là không đúng.

Hỏi: *Có gì sai nếu nói rằng nhân diệt và biến thành quả ?*

Đáp:

20 Tụng 7

Nhược chúng duyên hợp thời	Nếu lúc các duyên hợp
Nhi hữu quả sinh giả	Có quả được sinh ra.
Sinh giả cập khả sinh	Vật sinh và sản phẩm
Tắc vi nhất thời câu.	Ắt đồng thời xảy ra.

20 Bình 7

Nếu quả sinh ra trong lúc các duyên hòa hợp, thì vật sinh và sản phẩm sẽ đồng thời xảy ra, nhưng điều này không đúng, vì sao? Giống như cha và con, không thể sinh ra cùng một lúc. Do đó, lời ông khẳng định rằng quả sinh ra trong lúc các duyên hòa hợp là không đúng.

Hỏi: *(Nói rằng) quả sinh trước rồi sự hòa hợp của duyên đến sau thì có gì sai ?*

Đáp:

20 Tụng 8

Nhược tiên hữu quả sinh	Nếu trước có quả sinh
Nhi hậu chúng duyên hợp	Rồi sau duyên mới hợp,
Thử tức ly nhân duyên	Đó là lìa nhân duyên,
Danh vi vô nhân quả.	Gọi là quả không nhân.

20 Bình 8

Nếu như ông nói có sự sinh ra quả trước khi các duyên hòa hợp, điều này chẳng đúng vì quả biệt lập với nhân và duyên, nên gọi là quả không nhân. Do đó, nói như ông rằng quả sinh ra trước khi các duyên hòa hợp là không đúng.

Hỏi: *Có gì không đúng khi nói rằng nhân diệt và biến thành quả ?*

Đáp:

20 Tụng 9

Nhược nhân biến vi quả	Nếu nhân biến thành quả
Nhân tức chí ư quả	Nhân đã đi đến quả.
Thị tắc tiền sinh nhân	Như vậy nhân sinh trước
Sinh dĩ nhi hậu sinh.	Đã sinh rồi lại sinh.

20 Bình 9

Nhân có hai loại. Một là (nhân) sinh trước (tiền sinh nhân), một nữa là (nhân) hợp sinh. Nếu một nhân đã diệt biến thành quả thì nhân sinh trước sẽ hư hoại và sinh trở lại, nhưng điều này chẳng đúng, vì sao? Một vật đã diệt sẽ không sinh lại.

(ĐTK27a2)

Nếu ông nói rằng một nhân cá biệt biến thành quả, điều này cũng chẳng đúng, vì sao? Nếu là cá biệt thì không thể coi nó là biến đổi. Nếu biến đổi, không thể coi nó là cá biệt.

Hỏi: *Nhân ấy không hoàn toàn diệt, chỉ có chỉ danh của nó (như là nhân) diệt mà thôi; bản chất của nhân biến thành quả, giống như cục đất sét trở thành cái bình. Chỉ danh cục đất sét mất, chỉ danh cái bình xuất hiện.*

Đáp:

(ĐTK27a6)

Nếu cục đất sét diệt trước khi cái bình sinh, đây không tạo thành biến thể. Cũng vậy, bản chất cục đất sét không chỉ sinh ra cái bình. Bình và các thứ vân vân, tất cả đến từ đất sét. Nếu cục đất sét chỉ là chỉ danh, nó không thể biến thành cái bình. Biến đổi có nghĩa là sữa biến đổi thành kem. Do đó, như ông nói rằng mặc dù chỉ danh của nhân diệt, nó biến thành quả là không đúng.

Hỏi: *Dù cho nhân đã diệt và biến mất, nó vẫn có thể sinh ra quả. Do đó, có quả và không có lỗi vậy.*

Đáp:

20 Tụng 10

Vân hà nhân diệt thất	Làm sao nhân diệt mất
Nhi năng sinh ư quả	Có thể sinh ra quả?
Hựu nhược nhân tại quả	Nếu nhân ở nơi quả
Vân hà nhân sinh quả.	Làm sao nhân sinh quả?

20 Bình 10

Nếu một nhân đã diệt và biến mất, làm sao nó có thể sinh ra quả? Nhưng nếu nhân ấy không diệt mà hòa hợp với quả, làm sao nó có thể sinh ra quả ?

Hỏi: *Các nhân cá biệt có quả khắp mọi nơi, như thế là quả sinh.*

Đáp:

20 Tụng 11

Nhược nhân biến hữu quả	Nếu nhân biến quả khắp
Cánh sinh hà đẳng quả	Lại sinh loại quả nào?
Nhân kiến bất kiến quả	Nhân thấy, không thấy quả
Thị nhị câu bất sinh.	Cả hai đều không sinh.

20 Bình 11

Giả sử một nhân nào đó không "thấy" quả của nó. Nó không sinh quả đó, nói chi đến thấy quả. Nếu nhân không tự thấy quả, thì nó sẽ không sinh quả. Tại sao vậy? Nếu nhân không thấy quả thì quả sẽ không theo nhân. Hơn nữa, nếu quả chưa sinh, làm sao (nhân) sinh quả? Nếu nhân trước đã thấy quả, nó không cần sinh quả nữa, vì quả đã có rồi.
Hơn nữa:

20 Tụng 12

Nhược ngôn quá khứ nhân	Nếu nói nhân quá khứ
Nhi ư quá khứ quả	Hợp với quả quá khứ,
Vị lai hiện tại quả	Quả vị lai, hiện tại;
Thị tắc chung bất hợp.	Thì chẳng bao giờ hợp.

20 Tụng 13

Nhược ngôn vị lai nhân	Nếu nói nhân vị lai
Nhi ư vị lai quả	Đi với quả vị lai,
Hiện tại quá khứ quả	Quả hiện tại, quá khứ.
Thị tắc chung bất hợp.	Thì chẳng bao giờ hợp.

20 Tụng 14

Nhược ngôn hiện tại nhân	Nếu nói nhân hiện tại
Nhi ư hiện tại quả	Đi với quả hiện tại,
Vị lai quá khứ quả	Quả vị lai, quá khứ.
Thị tắc chung bất hợp.	Thì chẳng bao giờ hợp.

20 Bình 14

Quả quá khứ không hòa hợp với nhân hiện tại, vị lai hay quá khứ. Quả vị lai không hòa hợp với quả vị lai, hiện tại hay quá khứ. Quả hiện tại không hòa hợp với nhân hiện tại, vị lai hay quá khứ. Ba loại quả này không bao giờ hòa hợp với nhân quá khứ, vị lai hay hiện tại.
Hơn nữa:

20 Tụng 15

Nhược bất hòa hợp giả	Nếu không có hòa hợp,
Nhân hà năng sinh quả	Làm sao nhân sinh quả?
Nhược hữu hòa hợp giả	Và nếu có hòa hợp,
Nhân hà năng sinh quả.	Làm sao nhân sinh quả?

20 Bình 15

Nếu nhân và quả không hòa hợp thì không có quả. Nếu không có quả, làm sao nhân sinh ra quả? Nếu ông nói rằng nhân có thể sinh ra quả trong lúc nhân và quả hòa hợp, điều này cũng không đúng, vì sao? Nếu quả ở trong nhân thì quả đã có sẵn trong nhân, làm sao nó sinh lại?
Hơn nữa:

20 Tụng 16

Nhược nhân không vô quả	Nếu nhân không, không quả
Nhân hà năng sinh quả	Làm sao nhân sinh quả?
Nhược nhân bất không quả	Nhân chẳng không, có quả
Nhân hà năng sinh quả.	Làm sao nhân sinh quả?

20 Bình 16

"Nếu nhân không có quả" có nghĩa là vì nó không có quả, một nhân là không, làm sao có thể sinh quả? Giống như một người không mang thai, làm sao có thể sinh con? Nếu quả có trước trong nhân, thì vì quả đã có rồi, nó không phải sinh trở lại. Bây giờ chúng tôi sẽ luận thêm về nhân:

20 Tụng 17

Quả bất không bất sinh	Quả chẳng không không sinh.
Quả bất không bất diệt	Quả chẳng không không diệt.
Dĩ quả bất không cố	Vì là quả chẳng không,
Bất sinh diệc bất diệt.	Không sinh cũng không diệt.

20 Tụng 18

Quả không cố bất sinh	Quả là không không sinh.
Quả không cố bất diệt	Quả là không không diệt.
Dĩ quả thị không cố	Vì quả ấy là không,
Bất sinh diệc bất diệt.	Không sinh cũng không diệt.

20 Bình 18

Nếu là quả chẳng "không", nó sẽ không sinh và không diệt. Tại sao vậy? Nếu quả đã có sự hiện hữu cố định với nhân, nó không cần sinh nữa, và vì không có sinh nên không có diệt. Do đó, vì quả là "không" nên chẳng sinh cũng chẳng diệt.

(ĐTK27b21)

Nếu ông nói rằng quả là không, nên có sinh và diệt, thì cũng sai, vì sao? Nếu quả là không, "không" có nghĩa là không có gì hiện hữu, như vậy làm sao có thể có sinh và diệt. Đây là lý do để nói rằng nơi nào quả là không thì chẳng có sinh và diệt.

Tiếp theo, chúng tôi sẽ bác bỏ nhân và quả bằng các từ ngữ đồng nhất và dị biệt:

20 Tụng 19

Nhân quả thị nhất giả	Nói nhân đồng với quả
Thị sự chung bất nhiên	Thì chẳng bao giờ đúng.
Nhân quả nhược dị giả	Nói nhân khác với quả
Thị sự diệc bất nhiên.	Cũng chẳng bao giờ đúng.

20 Tụng 20

Nhược nhân quả thị nhất	Nếu nhân đồng với quả
Sinh cập sở sinh nhất	Cái sinh đồng bị sinh.
Nhược nhân quả thị dị	Nếu nhân khác với quả
Nhân tắc đồng phi nhân.	Nhân đồng với không nhân.

20 Tụng 21

Nhược quả định hữu tánh	Nếu quả có định tánh
Nhân vi hà sở sinh	Làm sao nhân sinh nó?
Nhược quả định vô tánh	Nếu quả không định tánh
Nhân vi hà sở sinh.	Làm sao nhân sinh nó?

20 Tụng 22

Nhân bất sinh quả giả	Nếu nhân không sinh quả
Tắc vô hữu nhân tướng	Nó không có tướng nhân.

Nhược vô hữu nhân tướng	Nếu không có tướng nhân
Thùy năng hữu thị quả.	Do gì mà có quả?

20 Tụng 23

Nhược tùng chúng nhân duyên	Nếu từ nhân và duyên
Nhi hữu hòa hợp sinh	Mà sinh ra hòa hợp,
Hòa hợp tự bất sinh	Hòa hợp tự không sinh
Vân hà năng sinh quả.	Làm sao mà sinh quả ?

20 Tụng 24

Thị cố quả bất tùng	Do đó, quả không sinh
Duyên hợp bất hợp sinh	Từ duyên hợp, không hợp.
Nhược vô hữu quả giả	Nếu là không có quả
Hà xứ hữu hợp pháp.	Pháp hợp kia ở đâu?

20 Bình 24

Pháp "nhân duyên hòa hợp" không thể sinh ra tự thể. Vì không có tự thể, làm sao nó có thể sinh ra quả gì? Do đó, quả không sinh ra do sự hòa hợp hay không hòa hợp của các duyên. Nếu không có quả hiện hữu, thì pháp hòa hợp có thể hiện hữu ở chỗ nào?

*

* *

Chương 21

Quán Thành và Hoại
(20 tụng)

21 Bình 0

Hỏi: *Mọi sự vật trên thế gian rõ ràng có tướng hoại. Do đó, có hoại.*

Đáp:

21 Tụng 1

Ly thành cập cộng thành	Lìa thành, cùng cộng thành,[6]
Thị trung vô hữu hoại	Trong ấy chẳng có hoại.
Ly hoại cập cộng hoại	Lìa hoại, cùng cộng hoại,[7]
Thị trung diệc vô thành.	Trong ấy chẳng có thành.

21 Bình 1

Dù có thành hoặc không có thành, trường hợp nào cũng không có hoại. Hoặc có hoại hoặc không có hoại, cũng chẳng trường hợp nào có thành. Tại sao vậy?

21 Tụng 2

Nhược ly ư thành giả	Nếu mà xa lìa thành,
Vân hà nhi hữu hoại	Làm sao có hoại được?
Như ly sinh hữu tử	Như lìa sinh có tử,
Thị sự tắc bất nhiên.	Điều này ắt chẳng đúng.

---

[6] *Cộng thành: thành và hoại đồng thời xảy ra.*
[7] *Cộng hoại: hoại và thành đồng thời xảy ra.*

21 Tụng 3

Thành hoại cộng hữu giả	Nếu thành, hoại cùng có,
Vân hà hữu thành hoại	Làm sao có thành, hoại?
Như thế gian sinh tử	Như thế gian sanh tử
Nhất thời câu bất nhiên.	Cùng một lúc, chẳng đúng.

21 Tụng 4

Nhược ly ư hoại giả	Nếu là xa lìa hoại,
Vân hà đương hữu thành	Làm sao mà có thành?
Vô thường vị hội hữu	Không lúc nào chẳng thấy
Bất tại chư pháp thời.	Vô thường trong các pháp.

21 Bình 4

Lìa hoại không thể thấy được thành, vì sao? Nếu lìa hoại mà có thành, thì sẽ có hoại độc lập với thành và do đó thành không có nhân sinh. Hơn nữa, các pháp đã không thành mà có thể bị hoại. Thành có nghĩa là sự hòa hợp của các duyên. Hoại có nghĩa là sự phân tán của các duyên. Nếu lìa thành mà có hoại, thì khi không có thành, cái gì hoại? Giống như không có cái bình, chúng ta không thể nói cá bình bị hoại. Do đó, không có thành biệt lập với hoại.

(ĐTK27c28)

Nếu ông nói rằng hoại cùng hiện hữu với thành, cũng chẳng đúng, vì sao? Một pháp trước riêng rẽ đến, rồi sau đó có hòa hợp. Pháp hòa hợp không biệt lập với (các yếu tố) khác. Nếu có hoại biệt lập với (các yếu tố) khác, thì cái hoại ấy không có nhân. Do dó, hoại không hiện hữu cùng với thành.

(ĐTK28a2)

Không thành nào biệt lập hay cùng chung với hoại; nếu có thành biệt lập với hoại, thì thành sẽ là thường hằng. Thường hằng có nghĩa là không có tướng của hoại, nhưng trong thực tế chúng ta không thấy một pháp nào thường hằng mà thiếu tướng hoại. Do đó, không có thành tách biệt với hoại.

(ĐTK28a4)

Nếu ông nói rằng thành và hoại hiện hữu cùng nhau thì cũng chẳng đúng. Thành và hoại đối nghịch nhau. Làm sao chúng có thể đồng thời hiện hữu. Giống như một người hoặc có tóc hoặc không có tóc – y không thể cùng một lúc vừa có tóc vừa không có tóc. Do đó, thành hiện hữu cùng với hoại là không đúng, vì sao?

(ĐTK28a7)

Nếu ông nói rằng các pháp phân biệt, khẳng định rằng có sự hoại thường hằng thì không đúng, vì sao? Nếu có sự hoại thường hằng với thành, thì sẽ không có pháp trụ, nhưng trong thực tế có trụ. Do đó, thành không thể hiện hữu hoặc riêng rẽ với hoại hoặc cùng nhau với hoại.
Hơn nữa:

21 Tụng 5

Thành hoại cộng vô thành	Thành, hoại không cùng thành
Ly diệc vô hữu thành	Cũng không riêng rẽ thành.
Thị nhị câu bất khả	Cả hai đều chẳng được.
Vân hà đương hữu thành.	Làm sao mà có thành?

21 Bình 5

Vì thành không thành cùng với hoại và hai cái không riêng rẽ thành; nếu hai cái cùng nhau thành thì hai pháp ấy đối

nghịch nhau, làm sao chúng có thể hiện hữu cùng một lúc? Nhưng nếu chúng hiện hữu riêng rẽ thì chúng không có nhân. Cách nào cũng không thể thành, như vậy làm sao thành có thể hiện hữu? Nếu nó hiện hữu, ông giải thích thế nào?

Hỏi: *Các pháp có tướng tận và diệt hiện hữu một cách hiển nhiên. Những pháp tận và diệt như thế được nói là vừa tận vừa không tận. Chắc thành và hoại cũng hiện hữu theo cách ấy?*

Đáp:

21 Tụng 6

Tận tắc vô hữu thành	Tận, tức không có thành,
Bất tận diệc vô thành	Không tận, cũng không thành.
Tận tắc vô hữu hoại	Tận, tức không có hoại,
Bất tận diệc vô hoại.	Không tận, cũng không hoại.

21 Bình 6

Tất cả các pháp sáng, trưa, và tối, trong từng sát-na, liên lỉ diệt, trở thành cùng tận và biến mất, giống như nước chảy mãi không bao giờ đứng yên. Đây gọi là "tận." Quá trình này không thể nắm bắt, không thể giải thích. Giống như bóng nước trên sa mạc, không có định tánh để bám giữ, như vậy tận không có định tánh có thể nghĩ biết. Làm sao người ta có thể phân biệt và khẳng định rằng thành hiện hữu? Đây là lý do để nói rằng tận cũng không có thành. Vì thành không hiện hữu nên cũng không thể có tận, đây là lý do để nói rằng tận cũng không có hoại.

(ĐTK28a25)

Trong từng sát-na, nơi nào có sự tương tục liên lỉ của sinh

và diệt không có đoạn, đây gọi là "bất tận." Trong trường hợp này, các pháp cố định, thường và trụ, không bị cắt đứt, như thế làm sao người ta có thể phân biệt chúng và khẳng định rằng "đây là sát-na thành"? Đây là lý do tại sao nói rằng trong bất tận cũng không có diệt. Người ta có thể quán sát theo cách này, nhưng vì không thể tìm thấy thực thể nào nên chẳng có thành và cũng chẳng có hoại.

Hỏi: *Nếu chúng ta bỏ thành và hoại qua một bên, cho rằng đơn giản chỉ có các pháp, thì có gì sai ?*

Đáp:

21 Tụng 7

Nhược ly ư thành hoại	Nếu lìa thành và hoại,
Thị diệc vô hữu pháp	Thì chẳng có các pháp.
Nhược đương ly ư pháp	Nếu xa lìa các pháp
Diệc vô hữu thành hoại.	Cũng chẳng có thành, hoại.

21 Bình 7

Lìa thành và hoại thì chẳng có các pháp. Nếu có những pháp nào không có thành và hoại, những pháp như thế phải là hoặc không hiện hữu hoặc thường hằng, nhưng trên thế gian không một pháp nào thường hằng. Lời ông khẳng định rằng lìa thành và hoại mà có các pháp là không đúng.

(ĐTK28b26)

Hỏi: *Có gì sai khi nói rằng chỉ có thành và hoại hiện hữu, không có các pháp?*

Đáp: *Nói rằng thành và hoại hiện hữu mà không có các pháp cũng sai, vì sao? Lìa các pháp thì cái gì thành và cái*

gì hoại? Do đó, lìa các pháp mà có thành và hoại thì không đúng.
Hơn nữa:

21 Tụng 8

Nhược pháp tánh không giả	Nếu tánh các pháp là không
Thùy đương hữu thành hoại	Cái gì thành hay hoại?
Nhược tánh bất không giả	Nếu tánh ấy chẳng không
Diệc vô hữu thành hoại.	Cũng chẳng có thành, hoại.

21 Bình 8

Nếu bản tánh của các pháp là không, là không thì làm sao chúng có thể thành hay hoại? Nếu bản tánh của các pháp chẳng không, thì vì chẳng không chúng sẽ có sự hiện hữu cố định, cũng chẳng thể có thành hay hoại.
Hơn nữa:

21 Tụng 9

Thành hoại nhược nhất giả	Thành, hoại nếu là một
Thị sự tắc bất nhiên	Như vậy là không đúng.
Thành hoại nhược dị giả	Thành, hoại nếu là khác
Thị sự diếc bất nhiên.	Như vậy cũng chẳng đúng.

21 Bình 9

Nếu ông ráo riết truy tìm thành và hoại, ông sẽ không thể tìm thấy sự đồng nhất, vì sao? Bởi vì chúng có các tướng khác nhau và khác biệt theo nhiều cách. Nhưng cũng không thể tìm thấy sự khác nhau trong thành và hoại, vì sao?Bởi vì chúng không biệt lập và bởi vì chúng có nhân.
Hơn nữa:

21 Tụng 10

Nhược vị dĩ nhãn kiến	Nếu mắt thấy mà nói
Nhi hữu sinh diệt giả	Có sinh và có diệt
Tắc vi thị si vọng	Ấy tức là si vọng
Nhi kiến hữu sinh diệt.	Mà thấy có sinh diệt.

21 Bình 10

Nếu có người nói "có sinh và diệt vì mắt chúng ta thấy có sinh và diệt; làm sao có thể dùng ngôn ngữ và lời dạy bác bỏ những cái đó được?" Điều này chẳng đúng, vì sao? Thấy sinh và diệt bằng mắt là vì vô minh và mê hoặc. Khi thấy bản tánh của các pháp, chúng là không và không có định (tánh); chúng giống như huyễn, như mộng. Ấy chỉ người không giác ngộ, mắt đã có mê hoặc trong đời trước. Bởi vì hư tưởng và phân biệt của y trong đời hiện tại mà y nói rằng mắt thấy sinh và diệt. Theo nghĩa tối hậu, trong thực tại, không có sinh cũng không có diệt. Đề mục này đã được luận nhiều trong chương bác bỏ (ba) tướng [Chương 7]. Hơn nữa:

21 Tụng 11

Tùng pháp bất sinh pháp	Pháp chẳng sinh ra pháp,
Diệc bất sinh phi pháp	Cũng chẳng sinh phi pháp.
Tùng phi pháp bất sinh	Phi pháp chẳng sinh pháp
Pháp cập ư phi pháp.	Cũng chẳng sinh phi pháp.

21 Bình 11

Về "Pháp không sinh từ pháp": Chúng biến mất hoặc đến (với nhau), cả hai đều không đúng. Nếu pháp sinh ra pháp, hoặc là đến (với nhau) hoặc là biến mất, chúng không tùy thuộc, là không tùy thuộc chúng rơi vào (lỗi) đoạn hay thường. Nếu một pháp sinh ra từ một pháp khác sau khi (pháp kia) đã đến, thì pháp này dù (pháp kia) đã đến, được gọi là sinh và đây là thường hằng. Hơn nữa, đã sinh rồi nó

sẽ sinh lại và là không có nhân mà sinh, như vậy không đúng.

(ĐTK28c4)

Nếu một pháp sinh ra từ một pháp khác sau khi pháp kia đã biến mất, điều này có nghĩa là nhân mất và pháp sinh kia sẽ là không nhân mà sinh. Do đó, không có pháp nào sinh ra từ một pháp biến mất.

ĐTK28c6)

Về "phi pháp không sinh từ pháp"; "phi pháp" có nghĩa là không có gì hiện hữu. Pháp có nghĩa là cái hiện hữu. Làm sao tướng của cái không hiện hữu sinh ra từ tướng của cái hiện hữu? Do đó, phi pháp không sinh ra từ các pháp.

(ĐTK28c7)

Về "pháp không sinh từ phi pháp": "phi pháp" có nghĩa là sự không hiện hữu. Làm sao cái không hiện hữu có thể sinh ra cái hiện hữu? Nếu hiện hữu sinh ra từ không hiện hữu thì đây là không nhân mà sinh và không nhân là một lỗi lớn. Do đó, pháp không sinh ra từ phi pháp.

(ĐTK28c10)

Về "phi pháp không sinh từ phi pháp"; "phi pháp" có nghĩa là không có gì hiện hữu. Làm sao không có gì hiện hữu có thể sinh ra từ không có gì hiện hữu? Ấy giống như sừng thỏ không sinh ra lông rùa. Do đó, phi pháp không sinh từ phi pháp.

Hỏi: *Mặc dù ông đã phân tích pháp và phi pháp bằng nhiều cách như là không sinh, tuy nhiên pháp chắc chắn sinh ra pháp?*

Đáp:

21 Tụng 12

Pháp bất tùng tự sinh	Pháp không sinh từ nó,
Diệc bất tùng tha sinh	Không sinh từ pháp khác.
Bất tùng tự tha sinh	Không từ nó, pháp khác,
Vân hà nhi hữu sinh.	Làm sao có thể sinh?

21 Bình 12

Vì không gì hiện hữu khi một pháp chưa sinh và chính nó không sinh, các pháp không tự sinh. Nếu một pháp chưa sinh, không có "cái nào khác" và vì không có cái nào khác, ông không thể nói nó sinh từ cái khác. Hơn nữa, khi nó chưa sinh, chính nó không hiện hữu và nếu không chính nó, không cái nào khác hiện hữu thì nó không sinh ra từ hai cái cùng nhau. Vì nó không sinh theo cách nào trong ba cách này, làm sao pháp có thể sinh ra từ pháp?
Hơn nữa:

21 Tụng 13

Nhược hữu sở thọ pháp	Nếu có chấp nhận pháp
Tức đọa ư đoạn thường	Tức lạc vào đoạn, thường.
Đương tri sở thọ pháp	Với kẻ chấp nhận pháp
Vi thường vi vô thường.	Pháp thành thường, vô thường.

21 Bình 13

Kẻ nào chấp nhận pháp thì phân biệt cái này tốt, cái kia không tốt, là thường, là vô thường và vân vân. Một người như thế không thể tránh được rơi vào hoặc thấy thường hoặc thấy đoạn, vì sao? Pháp có thể chấp nhận theo hai cách, hoặc thường hoặc vô thường. Cả hai đều không

đúng, vì sao? Nếu thường, ông rơi ngay vào cực đoan thường. Nếu vô thường, ông rơi ngay vào cực đoan đoạn.

Hỏi:

21 Tụng 14

Sở hữu thọ pháp giả	Có người chấp nhận pháp
Bất đọa ư đoạn thường	Chẳng rơi đoạn hay thường.
Nhân quả tương tục cố	Vì nhân quả tương tục
Bất đoạn diệc bất thường.	Không đoạn cũng không thường.

21 Bình 14

Có những người chấp nhận sự khác biệt khi nói về các pháp, nhưng họ không rơi vào đoạn hay thường. Chẳng hạn, các kinh dạy rằng năm uẩn là vô thường, khổ, không, và phi ngã, nhưng chẳng đoạn; và dạy rằng tội và phước không bao giờ mất qua vô số kiếp, nhưng đây không phải là thường, vì sao? Bởi vì các pháp như thế sinh và diệt không ngừng trong sự tương tục của nhân và quả, đến và đi không gián đoạn. Bởi vì chúng sinh và diệt nên không có thường. Bởi vì chúng có sự miên tục nên không có đoạn.

Đáp:

21 Tụng 15

Nhược nhân quả sinh diệt	Nếu nhân quả sinh diệt
Tương tục nhi bất đoạn	Tương tục mà không đoạn
Diệt cánh bất sinh cố	Vì diệt không sinh lại,
Nhân tức vi đoạn diệt.	Nhân sẽ thành đoạn diệt

21 Bình 15

Nếu ông nói rằng vì sự tương tục của nhân và quả, các pháp không đoạn hay thường, thì nếu một pháp diệt đã diệt rồi nó sẽ không sinh trở lại và đây là sự đoạn của nhân. Nếu nhân bị đứt lìa, làm sao có thể có liên tục, vì cái gì đã diệt không sinh trở lại.
Hơn nữa:

21 Tụng 16

Pháp trụ ư tự tánh	Pháp trụ nơi tự tánh
Bất ưng hữu hữu vô	Sẽ không có có, không.
Niết-bàn diệt tương tục	Niết-bàn diệt tương tục
Tắc đọa ư đoạn diệt.	Ắt rơi vào đoạn diệt.

21 Bình 16

Vào lúc pháp cố định trong tướng có, nó không phải không tướng, như cái bình, khi nó cố định trong tướng của cái bình, nó không có tướng diệt. Bao lâu cái bình còn hiện hữu, nó không có tướng diệt, nhưng khi cái bình không hiện hữu, cũng chẳng có tướng diệt, vì sao? Bởi vì nếu không có cái bình thì không có gì để diệt. Hiểu theo cách này, diệt không thể có.

Không có diệt thì cũng không thể có sinh, vì sao? Vì sinh và diệt tương tùy và cũng vì sẽ có các lỗi về thường, vân vân. Do đó, có và không không thể cùng có trong một pháp.

ĐTK29a18)

Cũng vậy, trong lời ông khẳng định trước đây rằng bởi vì có sự tương tục sinh diệt của nhân và quả, người ta có thể chấp nhận các pháp mà không rơi vào đoạn và thường là không đúng, vì sao? Ông nói vì có sự tương tục của nhân và quả, có sự tương tục các tướng của ba cách hữu (ba giới) và niết-bàn có nghĩa là sự tương tục của tướng diệt.

Nếu là như vậy, thì vào lúc niết-bàn, người ta phải rơi vào đoạn và diệt bởi vì sự tương tục các tướng của ba cách "hữu" diệt.
Hơn nữa:

21 Tụng 17

Nhược sơ hữu diệt giả	Nếu hữu thứ nhất diệt
Tắc vô hữu hậu hữu	Không có hữu kế tiếp.
Sơ hữu nhược bất diệt	Hữu thứ nhất không diệt
Diệc vô hữu hậu hữu.	Cũng không hữu kế tiếp.

21 Bình 17

Hữu thứ nhất có nghĩa là sự hiện hữu trong thời kỳ hiện tại. Hữu kế tiếp có nghĩa là sự hiện hữu trong thời kỳ vị lai. Nếu hữu thứ nhất diệt và sau đó có hữu kế tiếp thì sẽ thành không có nhân, điều này không đúng. Do đó, chúng ta không thể nói rằng hữu thứ nhất diệt, (thì) có hữu kế tiếp.

(ĐTK29a27)

Nếu hữu thứ nhất không diệt, sẽ không có hữu kế tiếp nào cả, vì sao? Nếu có hữu kế tiếp khi hữu thứ nhất chưa diệt, đây sẽ là hai hữu có trong cùng một thời và như vậy chẳng đúng. Do đó, nếu hữu thứ nhất không diệt, sẽ không có hữu kế tiếp nào cả.

Hỏi: *Hữu kế tiếp không sinh qua sự diệt của hữu thứ nhất, nó cũng không sinh qua sự không diệt của hữu thứ nhất. Nó chỉ sinh vào lúc diệt.*

Đáp:

21 tụng 18

Nhược sơ hữu diệt thời	Lúc hữu thứ nhất diệt,
Nhi hậu hữu sinh giả	Nếu hữu kế tiếp sinh,
Diệt thời thị nhất hữu	Lúc diệt là một hữu,
Sinh thời thị nhất hữu	Lúc sinh một hữu khác.

21 Bình 18

Nếu hữu kế tiếp sinh trong lúc hữu thứ nhất diệt, đây là hai hữu cùng nhau trong một lúc, một hữu là lúc diệt, hữu khác là lúc sinh.

Hỏi: *Chẳng phải lúc diệt và lúc sinh là hai hữu cùng nhau. Chỉ là chúng tôi thấy rõ ràng rằng khi hữu thứ nhất diệt thì hữu thứ hai sinh.*

Đáp:

21 Tụng 19

Nhược ngôn ư sinh diệt	Nếu nói sinh và diệt
Nhi vị nhất thời giả	Xảy ra cùng một lúc
Tắc ư thử ấm tử	Khi các uẩn này chết,
Tức ư thử ấm sinh.	Cũng là lúc chúng sinh.

21 Bình 19

Nếu lúc sinh và lúc diệt chỉ là một lúc duy nhất và không phải hai hữu, và ông nói rằng ngay trong lúc hữu thứ nhất diệt, hữu kế tiếp sinh, thì người ta chết theo các uẩn nào đó, các uẩn này sinh (trở lại), và người ta sẽ không tái sinh trong các uẩn khác. Tại sao vậy?Bởi vì người chết sẽ không đồng nhất với người tái sinh. Nhưng các pháp "đang chết" và "đang sinh" này là những cái đối nghịch nhau, không thể cùng có một lúc hay ở một chỗ. Do đó, những lời ông khẳng định trước đây rằng lúc diệt và lúc sinh là một lúc duy nhất, không phải là hai hữu, và rằng ấy chỉ là trường

hợp thấy hiển nhiên khi hữu thứ nhất diệt, hữu kế tiếp sinh ra, là không đúng.
Hơn nữa:

21 Tụng 20

Tam thế trung cầu hữu	Trong ba thời tìm hữu
Tương tục bất khả đắc	Tương tục, không thể thấy.
Nhược tam thế trung vô	Ba thời tìm không thấy,
Hà hữu hữu tương tục.	Sao có hữu tương tục?

21 Bình 20

Ba hữu có nghiã là dục hữu, sắc hữu và vô sắc hữu. Chính vì người ta không thể đạt chân trí tuệ, bên trong luân hồi sinh tử không có khởi đầu, nên ba hữu mãi mãi tiếp nối nhau. Bây giờ, dù cho chúng ta có nhiệt tình tìm chúng trong ba thời cũng không thể tìm được và nếu trong ba thời không có, thì sự tương tục của hữu có thể xảy ra ở đâu? Ông nên biết rằng sự tương tục của hữu chỉ có do mê hoặc và cái thấy đảo điên mà thôi. Thực tế, nó không có.

*

* *

Chương 22

Quán Như Lai
(16 tụng)

22 Bình 0

Hỏi: *Được tất cả các thế giới tôn vinh, chỉ đức Như Lai có chánh biến tri. Ngài được gọi là "Pháp Vương," là "Bậc Toàn Giác," như vậy chắc chắn ngài hiện hữu?*

Đáp: *Bây giờ hãy xét xem điều này: Nếu ngài hiện hữu thì ngài phải thủ (nắm giữ). Nếu ngài không hiện hữu thì có cái gì nắm giữ? Tại sao vậy? Như Lai ...*

22 Tụng 1

Phi ấm bất ly ấm	Chẳng uẩn, chẳng lìa uẩn
Thử bỉ bất tương tại	Ngài, uẩn chẳng trong nhau.
Như Lai bất hữu ấm	Như Lai chẳng có uẩn
Hà xứ hữu Như Lai.	Chỗ nào có Như Lai?

22 Bình 1

Nếu Như Lai thực sự hiện hữu, (thì) hoặc năm uẩn là Như Lai, hoặc Như Lai hiện hữu độc lập với năm uẩn, hoặc năm uẩn ở trong Như Lai, hoặc Như Lai ở trong năm uẩn, hoặc Như Lai có năm uẩn; nhưng trong những cái này, không cái nào đúng cả.

(ĐTC29c14)

Năm uẩn chẳng phải Như Lai, vì sao? Bởi vì chúng có tướng sinh và diệt. Vì năm uẩn có tướng sinh và diệt, nếu Như Lai là năm uẩn, Như Lai ắt có các tướng sinh và diệt giống như vậy. Nếu Ngài có các tướng sinh và diệt, như vậy

mắc lỗi Như Lai là vô thường, đoạn diệt, v. v... Cũng vậy người thọ nhận và pháp thọ nhận sẽ là một, người thọ nhận là Như Lai và pháp thọ nhận là năm uẩn. Nhưng điều này không đúng. Do đó, Như Lai không phải năm uẩn.

(ĐTK29c19)

Như Lai cũng không hiện hữu biệt lập với năm uẩn. Nếu Như Lai hiện hữu biệt lập với năm uẩn, ngài sẽ không có các tướng sinh và diệt. Nếu là như vậy, Như Lai mắc lỗi thường hằng, v. v..., hơn nữa tất cả các căn như mắt, v. v.... sẽ không thể thấy hoặc biết, như vậy cũng chẳng đúng. Do đó, Như Lai không hiện hữu biệt lập với năm uẩn.

(ĐTK29c22)

Cũng không thấy có năm uẩn ở trong Như Lai, vì sao? Nếu năm uẩn ở trong Như Lai thì đây giống như trái cây trong chén hay cá trong nước; chúng sẽ không khác nhau. Nếu khác nhau, thì mắc lỗi thường hằng như trên kia. Do đó, năm uẩn không ở trong Như Lai.

(ĐTK29c25)

Hơn nữa, Như Lai không ở trong năm uẩn, vì sao? Nếu Như Lai ở trong năm uẩn, đây giống như người trên giường, như sữa trong tô. Như thế, đó sẽ là những thực thể phân biệt, cũng có những lỗi như đã luận trên. Do đó, Như Lai không ở trong năm uẩn.

(ĐTK29c28)

Như Lai cũng không có năm uẩn, vì sao? Nếu Như Lai có năm uẩn thì giống như người có đứa con. Như thế, đó là những thực thể phân biệt, nếu đây là trường hợp, và cũng có các lỗi như trên, như vậy điều này không đúng. Do đó,

Như Lai không có năm uẩn. Ông có thể tìm ngài theo năm cách này, nhưng ông sẽ không thể thủ đắc Như Lai này là loại hiện hữu gì?

Hỏi: *Dù người ta có tìm Như Lai theo những cách đó và không thể tìm thấy, tuy nhiên, do sự hòa hợp của năm uẩn, Như Lai hiện hữu.*

Đáp:

22 Tụng 2

Ấm hợp hữu Như Lai	Uẩn hợp có Như Lai
Tắc vô hữu tự tánh	Ắt không có tự tánh
Nhược vô hữu tự tánh	Nếu không có tự tánh
Vân hà nhân tha hữu.	Sao có vì tha tánh?

22 Bình 2

Nếu Như Lai hiện hữu vì sự hoà hợp của năm uẩn, thì ngài không có tự tánh, vì sao? Bởi vì ngài hiện hữu do sự hòa hợp của năm uẩn.

Hỏi: *Như Lai không hiện hữu bằng phương tiện tự tánh mà chỉ vì tha tánh.*

Đáp: *Nếu ngài không có tự tánh, làm sao ngài có thể hiện hữu vì tha tánh? Tại sao vậy? Tha tánh cũng không có tự tánh và vì không có tương tùy, không thể tìm thấy tha tánh. Vì không tìm thấy tha tánh, nó không thành "tha".*
Hơn nữa:

22 Tụng 3

Pháp nhược nhân tha sinh	Nếu pháp do tha sinh
Thị tức vi phi ngã	Thì nó chẳng có ngã.

Nhược pháp phi ngã giả	Nếu pháp không có ngã
Vân hà thị Như Lai.	Làm sao là Như Lai?

22 Bình 3

Nếu một pháp do nhân và duyên sinh, thì nó không có ngã. Giống như nắm tay hiện hữu do năm ngón tay, nhưng chẳng có tự thể. Cũng theo cách ấy, chúng ta nói về cái "ngã" của năm uẩn, nhưng ngã này không có bản thể riêng. "Ngã" có nhiều tên khác nhau như chúng sinh, người, thần, Như Lai, vân vân. Nếu Như Lai hiện hữu do năm uẩn, thì ngài không có tánh riêng, vì không có tánh riêng, ngài không có "ngã". Vì không có ngã, làm sao ông có thể miêu tả ngài là Như Lai? Đây là lý do trong tụng nói "Pháp nếu không có ngã, Làm sao là Như Lai?"
Hơn nữa:

22 Tụng 4

Nhược vô hữu tự tánh	Nếu không có tự tánh
Vân hà hữu tha tánh	Làm sao có tha tánh?
Ly tự tánh tha tánh	Lìa tự tánh, tha tánh
Hà danh vi Như Lai.	Gọi gì là Như Lai?

Hơn nữa:

22 Bình 4

Nếu không có tự tánh, thì tha tánh cũng không thể hiện hữu, bởi vì chỉ là vì tự tánh mà chúng ta viện dẫn đến tha tánh. Nếu cái này không hiện hữu, thì cái kia không hiện hữu, đương nhiên tự tánh và tha tánh đều không hiện hữu. Lìa tự tánh hay tha tánh, thì ai là Như Lai?
Hơn nữa:

22 Tụng 5

Nhược bất nhân ngũ ấm	Nếu chẳng do năm uẩn,
Tiên hữu Như Lai giả	Thì Như Lai có trước.
Dĩ kim thọ ấm cố	Nay thọ nhận năm uẩn
Tắc thuyết vi Như Lai	Nên gọi là Như Lai.

22 Tụng 6

Kim thực bất thọ ấm	Nay thực chẳng thọ uẩn
Cánh vô Như Lai pháp	Cũng không pháp Như Lai.
Nhược dĩ bất thọ vô	Không thọ, không hiện hữu
Kim đương vân hà thọ.	Thọ cái gì bây giờ?

22 Tụng 7

Nhược kỳ vị hữu thọ	Nếu chưa có thọ nhận
Sở thọ bất danh thọ	Không gọi thọ là thọ.
Vô hữu vô thọ pháp	Không có pháp không thọ
Nhi danh vi Như Lai.	Sao gọi là Như Lai?

22 Tụng 8

Nhược ư nhất dị trung	Nếu trong đồng hay dị
Như Lai bất khả đắc	Không tìm thấy Như Lai
Ngũ chủng cầu diệc vô	Trong năm chủng cũng không,
Vân hà thọ trung hữu.	Làm sao có trong thọ?

22 Tụng 9

Hựu sở thọ ngũ ấm	Hơn nữa, thọ năm uẩn
Bất tùng tự tánh hữu	Không do tự tánh có.
Nhược vô tự tánh giả	Nếu không có tự tánh
Vân hà hữu tha tánh.	Làm sao có tha tánh?

22 Bình 9

Nếu Như Lai đã hiện hữu trước khi thọ nhận năm uẩn, thì

bây giờ Như Lai này thọ nhận năm uẩn, trở thành Như Lai. Nhưng trong thực tế, Như Lai không hiện hữu trước khi thọ nhận năm uẩn, như vậy bây giờ ngài sẽ thọ nhận cách nào? Cũng vậy, nếu ngài không thọ nhận năm uẩn, thì năm uẩn sẽ không gọi là "được thọ nhận" và không thọ nhận năm uẩn, không có gì gọi là Như Lai.

(ĐTK30b11)

Ông có thể tìm Như Lai trong đồng nhất và dị biệt, nhưng ông sẽ không thể tìm được. Ông có thể tìm Như Lai trong năm chủng trong năm uẩn, nhưng ông cũng sẽ không thể tìm thấy ngài ở đó. Như trong trường hợp này, làm sao ông có thể khẳng định rằng Như Lai hiện hữu trong năm uẩn? Cũng vậy, năm uẩn được thọ nhận không hiện hữu do một tánh riêng nào. Ông có thể nói rằng năm uẩn hiện hữu do tha tánh, nhưng nếu năm uẩn không đến từ tự tánh, làm sao chúng có thể đến từ tha tánh? Tại sao vậy? Bởi vì nếu không có tự tánh thì cũng không có tha tánh.
Hơn nữa:

22 Tụng 10

Dĩ như thị nghĩa cố	Cứ theo như nghĩa ấy
Thọ không thọ giả không	Thọ, người thọ đều không.
Vân hà đương dĩ không	Làm sao với nghĩa không
Nhi thuyết không Như Lai.	Mà nói Như Lai không?

22 Bình 10

Phân tích theo các quan niệm này, thọ nhận và người thọ nhận đều hoàn toàn là không. Nếu thọ nhận là không, làm sao người ta có thể nói đến một 'Như Lai không' theo nghĩa của thọ nhận là không?

Hỏi: *Ông nói rằng thọ nhận là không và người thọ nhận cũng là không – đây có phải là "tánh không" quyết định hiện hữu?*

Đáp: *Không phải vậy, vì sao?*

22 Tụng 11

Không tắc bất khả thuyết	Là không, không thể nói,
Phi không bất khả thuyết	Chẳng không, không thể nói,
Cộng bất cộng phả thuyết	Cộng, không cộng,[8] cũng không
Đãn dĩ giả danh thuyết.	Chỉ giả danh mà luận.

22 Bình 11

Tánh không của các pháp không thể diễn đạt được. Tánh chẳng không của các pháp cũng không thể diễn đạt được. Các pháp vừa không vừa chẳng không và các pháp chẳng phải không cũng chẳng phải chẳng không, đều không thể diễn tả được, vì sao? Bởi vì chúng chỉ là để bác bỏ các những cái đối nghịch và chỉ được dạy như là những chỉ danh ước lệ. Nếu ông quán chiếu và phản ánh đúng theo cách này thì ông sẽ không lấy khó làm khó trong thực tánh của các pháp, vì sao?

22 Tụng 12

Tịch diệt tướng trung vô	Trong tướng của tịch diệt,
Thường vô thường đẳng tứ	Không có thường, vô thường..
Tịch diệt tướng trung vô	Trong tướng của tịch diệt,
Biên vô biên đẳng tứ.	Không có biên, vô biên...

---

[8] *Cộng: vừa không vừa chẳng không. Không cộng: chẳng không cũng chẳng phải chẳng không. ND.*

22 Bình 12

Thực tướng của tất cả các pháp thì vi diệu và tịch diệt, nhưng chúng ta tạo ra bốn cái thấy sai lầm liên quan đến quá khứ; rằng thế giới là thường, rằng thế giới là vô thường, rằng thế giới vừa thường vừa vô thường, và rằng thế giới chẳng phải thường cũng chẳng phải vô thường. Trong tịch diệt tất cả những cái ấy chẳng có, vì sao? Thực tướng của tất cả các pháp thì hoàn toàn trong sáng, thanh tịnh và không thể nắm bắt. Nếu ngay như tánh không còn không được chấp nhận thì nói chi đến bốn cái thấy này? Tất cả bốn cái thấy này sinh ra là vì thọ, nhưng trong thực tướng của tất cả các pháp không có gì do thọ sinh ra.

(ĐTK30c7)

Qua bốn cái thấy này chúng ta tự xem mình là cao quí và xem người khác là thấp hèn, nhưng trong thực tướng của các pháp không có "ông" hay "tôi". Đây là lý do để nói rằng trong tịch diệt, bốn cái thấy này không hiện hữu.

(ĐTK30c9)

Giống như bốn cái thấy hiện hữu liên quan đến quá khứ, bốn cái thấy hiện hữu liên quan đến vị lai cũng vậy; rằng thế giới có biên, rằng thế giới không có biên, rằng thế giới vừa có biên vừa không có biên và rằng thế giới chẳng có biên cũng chẳng phải không có biên.

Hỏi: *Nếu ông bác bỏ Như Lai theo cách này, có phải là không có Như Lai ?*

Đáp:

22 Tụng 13

Tà kiến nhiễm hậu giả	Kẻ thấy sai đắm chìm
Tắc thuyết vô Như Lai	Nói không có Như Lai,
Như Lai tịch diệt tướng	Sẽ phân biệt có, không
Phân biệt hữu diệc phi.	Tướng tịch diệt Như Lai

22 Bình 13

Thấy sai có hai thứ; thứ nhất phủ nhận sự an lạc thế gian, thứ hai phủ nhận đường đến niết-bàn.

Phủ nhận an lạc thế gian là cái thấy của người thô lậu, ấu trĩ. Y nói rằng không tội và không phước, không thánh, không hiền, không Như Lai, vân vân... Tạo ra những cái thấy sai như thế, y bỏ thiện làm ác, như thế y phủ nhận sự an lạc thế gian. Kẻ phủ nhận đường đến niết-bàn bị vướng sâu vào ngã, phân biệt có và không, phát triển cái tốt tiêu diệt cái xấu. Vì phát triển cái tốt, y được sự an lạc thế gian, nhưng vì phân biệt có và không, y không đạt niết-bàn. Do đó, nếu ông nói rằng Như Lai không hiện hữu, đây là cái thấy sai chìm đắm và ông còn mất cả sự an lạc thế gian, nói chi đến niết-bàn? Nhưng nếu ông nói rằng Như Lai hiện hữu, đây cũng là thấy sai, vì sao? Bởi vì Như Lai có tướng tịch diệt song ông đang tạo ra những phân biệt, phân biệt trong tướng tịch diệt, Như Lai là hiện hữu hay không hiện hữu.

22 Tụng 14

Như thị tánh không trung	Như thế trong tánh không
Tư duy diệc bất khả	Có nghĩ cũng không biết
Như Lai diệt độ hậu	Như Lai sau diệt độ
Phân biệt ư hữu vô.	Có hiện hữu hay không.

22 Bình 14

Vì bản tánh thực tướng của tất cả các pháp là không,

chúng ta không nên suy lý Như Lai hoặc hiện hữu hay không hiện hữu, hoặc vừa hiện hữu vừa không hiện hữu sau khi diệt độ. Ngay từ ban đầu, Như Lai đã hoàn toàn là không; nói chi sau khi nhập diệt?

22 Tụng 15

Như Lai quá hý luận	Như Lai vượt hí luận,
Nhi nhân sinh hý luận	Nhưng người vẫn hí luận.
Hý luận phá tuệ nhãn	Hí luận diệt mắt trí,
Thị năng bất kiến Phật.	Như thế không thấy Phật.

22 Bình 15

"Hí luận" có nghĩa là những ý niệm hồi tưởng, nắm giữ các tướng, phân biệt đây với kia, nói rằng Phật tịch diệt hay không tịch diệt và vân vân. Vì để theo đuổi hí luận, con người đảo ngược con mắt trí của mình, y chẳng thể thấy pháp thân của Như Lai. Trong chương quán Như Lai này, chúng ta đã quán xét từ đầu đến cuối, bản tánh quyết định của Như Lai và chúng ta không thể khám phá ra bản tánh ấy. Do đó, tụng nói rằng:

22 Tụng 16

Như Lai sở hữu tánh	Bản tánh của Như Lai
Tức thị thế gian tánh	Là bản tánh thế gian.
Như Lai vô hữu tánh	Như Lai không có tánh
Thế gian diệc vô tánh	Thế gian, tánh cũng không.

22 Bình 16

Trong chương này chúng ta đã quán xét và nhiệt tình truy tìm bản tánh của Như Lai, thực ra bản tánh ấy là bản tánh của tất cả các thế giới.

Hỏi: *Bản tánh này của Như Lai là loại vật gì?*

Đáp: *Như Lai không có bản tánh. Cũng như thế gian chẳng có bản tánh.*

*

* *

Chương 23

Quán Thấy Điên Đảo
(24 tụng)

Hỏi:

23 Tụng 1

Tùng ức tưởng phân biệt	Do nhớ nghĩ phân biệt
Sinh ư tham khuể si	Sinh ra tham, sân, si.
Tịnh bất tịnh điên đảo	Điên đảo tịnh, bất tịnh
Giai tùng chúng duyên sinh.	Đều do các duyên sinh.

23 Bình 1

Các kinh nói rằng vì tưởng nhớ phân biệt những cái thấy điên đảo về tịnh và bất tịnh, nên tham lam, giận dữ và mê hoặc. Do đó, chúng ta biết rằng tham, sân và si phải hiện hữu.

Đáp:

23 Tụng 2

Nhược nhân tịnh bất tịnh	Nếu do tịnh, bất tịnh
Điên đảo sinh tam độc	Điên đảo sinh ba độc.
Tam độc tức vô tánh	Ba độc không có tánh,
Cố phiền não vô thực.	Nên phiền não không thực.

23 Bình 2

Nếu các phiền não sinh ra do nghĩ tưởng những cái thấy điên đảo về tịnh và bất tịnh, thì chúng không có tự tánh. Do đó, các phiền não không có thực.

23 Tụng 3

Ngã pháp hữu dĩ vô	Pháp ngã có hay không
Thị sự chung bất thành	Không bao giờ thành được.
Vô ngã chư phiền não	Không ngã, các phiền não
Hữu vô diệc bất thành.	Có, không cũng chẳng thành.

23 Bình 3

Trong nhân và duyên, dù ngã có hiện hữu hay không cũng không thể thành. Bây giờ, nếu không có ngã, làm sao sự hiện hữu hay không hiện hữu của phiền não có thể thành? Tại sao vậy?

23 Tụng 4

Thùy hữu thử điên đảo	Ai có điên đảo ấy
Thị tức vi bất thành	Như thế không thành được.
Nhược ly thị nhi hữu	Nếu lìa đây (ngã) mà có
Phiền não tắc vô thuộc.	Phiền não chẳng là phần.

23 Bình 4

"Phiền não" có nghĩa là điều làm người ta khổ. Kẻ bị phiền não phải là chúng sinh hữu tình, nhưng không thể tìm thấy một chúng sinh nào như thế, dù ông tìm y bất cứ chỗ nào. Nếu nói các phiền não hiện hữu biệt lập với chúng sinh ấy, thì chẳng có một thực thể nào mà các phiền não thuộc về nó. Nếu ông khẳng định rằng, dù cho không có tự tánh, các phiền não cũng được cho là ở trong tâm, thì như vậy cũng sai, vì sao?

23 Tụng 5

Như thân kiến ngũ chủng	Như năm cách thấy thân[9]
Cầu chi bất khả đắc	Truy tìm không thể thấy.
Phiền não ư cấu tâm	Phiền não trong tâm nhơ
Ngũ cầu diệc bất đắc.	Năm chủng, tìm chẳng thấy.

23 Bình 5

Giống như cái thấy về thân – ông tìm nó ở năm cách trong năm uẩn, ông cũng không thể thấy nó – với các phiền não trong tâm bị nhiễm cũng vậy. Ông có thể tìm nó trong năm cách, nhưng ông sẽ không thể tìm được.
Hơn nữa:

23 Tụng 6

Tịnh bất tịnh điên đảo	Điên đảo tịnh, bất tịnh
Thị tắc vô tự tánh	Là không có tự tánh.
Vân hà nhân thử nhị	Làm sao hai thứ đó
Nhi sinh chư phiền não.	Sinh ra các phiền não?

23 Bình 6

"*Điên đảo tịnh, bất tịnh". Điên đảo có nghĩa là hư huyễn. Là hư huyễn nên không có tự tánh và vì không có tự tánh, các cái thấy điên đảo không hiện hữu. Nếu không có những cái thấy điên đảo, làm sao ông khẳng định rằng các phiền não sinh ra do những cái thấy điên đảo ấy?*

Hỏi:

23 Tụng 7

Sắc thanh hương vị xúc	Sắc, thanh, hương, vị, xúc

---

[9] *Tức các chấp có ngã: 1) Lìa uẩn có ngã, 2) Uẩn chính là ngã, 3) Ngã có trong năm uẩn, 4) Trong ngã có năm uẩn, 5) Năm uẩn thuộc về ngã. ND.*

Cập pháp vi lục chủng	Và pháp tạo thành sáu.
Như thị chi lục chủng	Tất cả sáu thứ này
Thị tam độc căn bổn.	Là gốc của ba độc.

23 Bình 7

Sáu nhập[10] *này là gốc của ba độc. Những cái thấy điên đảo về tịnh và bất tịnh sinh ra vì sáu nhập này. Tham, sân và si sinh ra vì những cái thấy điên đảo về tịnh và bất tịnh.*

Đáp:

23 Tụng 8

Sắc thanh hương vị xúc	Sắc, thanh, hương, vị, xúc
Cập pháp thể lục chủng	Và pháp, sáu thứ này
Giai không như diễm mộng	Trống không, như ngọn lửa,
Như Càn-thát-bà thành.	Như mộng, như huyễn thành.

23 Tụng 9

Như thị lục chủng trung	Trong sáu vật loại này
Hà hữu tịnh bất tịnh	Sao có tịnh, bất tịnh?
Do như huyễn hóa nhân	Chúng giống như người huyễn
Diệc như kính trung tượng.	Như ảnh chiếu trong gương.

23 Bình 9

Tự thể của hình sắc, âm thanh, mùi hương, các vị, xúc chạm và các pháp, khi chúng chưa hòa hợp trong tâm, đều là không: chẳng có gì hiện hữu. Chúng giống như ngọn lửa, như mộng, như người huyễn hay như ảnh trong gương. Chúng chỉ là những hư dối trong tâm và không có tướng

---

[10] *Sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp được gọi là sáu ngoại nhập hay sáu trần. Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý được gọi là sáu nội nhập hay sáu căn. ND.*

quyết định. Trong sáu nhập như thế này, làm sao tịnh và bất tịnh có thể hiện hữu?

23 Tụng 10

Bất nhân ư tịnh tướng	Không do nơi tướng tịnh
Tắc vô hữu bất tịnh	Thì không có bất tịnh.
Nhân tịnh hữu bất tịnh	Do tịnh có bất tịnh,
Thị cố vô bất tịnh.	Nên không có bất tịnh.

23 Bình 10

Độc lập với tịnh, không thể có một bất tịnh nào hiện hữu trước, vì dựa trên căn bản nào người ta có thể nói đến bất tịnh? Do đó, bất tịnh không hiện hữu.
Hơn nữa:

23 Tụng 11

Bất nhân ư bất tịnh	Nếu không do bất tịnh,
Tắc diệc vô hữu tịnh	Thì cũng không có tịnh.
Nhân bất tịnh hữu tịnh	Do bất tịnh có tịnh,
Thị cố vô hữu tịnh.	Vì vậy, không có tịnh.

23 Bình 11

Không thể có tịnh nào hiện hữu trước, độc lập với bất tịnh. Làm sao ông có thể khẳng định tịnh? Do đó, không có tịnh.
Hơn nữa:

23 Tụng 12

Nhược vô hữu tịnh giả	Nếu như không có tịnh
Hà do nhi hữu tham	Do gì mà có tham?
Nhược vô hữu bất tịnh	Nếu không có bất tịnh

Hà do nhi hữu khuể. Do gì mà có sân?

23 Bình 12

Ở đâu không có tịnh và bất tịnh, ở đó tham và sân không sinh.

Hỏi: *Các kinh dạy rằng có bốn cái thấy điên đảo về thường, vân vân. Nếu chúng ta thấy thường trong vô thường, đây gọi là thấy điên đảo. Nếu chúng thấy vô thường trong vô thường, đây không phải là thấy điên đảo và ba cái thấy điên đảo kia cũng như vậy. Vì những cái thấy điên đảo hiện hữu, người có cái thấy điên đảo phải hiện hữu. Tại sao ông nói rằng không cái nào hiện hữu?*

Đáp:

23 Tụng 13

Ư vô thường trước thường Nơi vô thường, chấp thường
Thị tắc danh điên đảo Đó gọi là điên đảo.
Không trung vô hữu thường Trong không, không có thường
Hà xứ hữu thường đảo Ở đâu có đảo thường?

23 Bình 13

Nếu ông chấp thường trong vô thường, đây thành thấy điên đảo. Nhưng trong tánh không của các pháp, chẳng có thường. Thì có chỗ nào cho cái thấy điên đảo về thường? Ba cái (thấy) kia cũng giống như vậy.

23 Tụng 14

Nhược ư vô thường trung Vô thường, chấp vô thường
Trước vô thường phi đảo Chẳng phải là điên đảo.
Không trung vô vô thường Trong không, không vô thường

Hà hữu phi điên đảo. Sao có không điên đảo?

23 Bình 14

Giả sử một người chấp vô thường, nói rằng vô thường này không gọi là thấy điên đảo; trong tánh không của bản tánh các pháp, không có vô thường. Vì vô thường không hiện hữu ở đó, thì có ai ở đó để gọi nó là thấy không điên đảo? Với ba cái thấy kia cũng vậy.
Hơn nữa:

23 Tụng 15

Khả trước trước giả trước Chấp, bị chấp, người chấp
Cập sở dụng trước pháp Cũng như pháp chấp dụng;
Thị năng tịch diệt tướng Đều có tướng tịch diệt,
Vân hà nhi hữu trước. Làm sao có chấp được?

23 BÌnh 15

Cái bị chấp có nghĩa là trần cảnh. Người chấp có nghĩa là tác nhân. Chấp có nghĩa là hành vi. Pháp có nghĩa là vật chấp dụng. Tất cả những cái này trong bản tánh là không và có tướng tịch diệt, như đã giải thích trong chương Như Lai. Do đó, không có chấp.
Hơn nữa:

23 Tụng 16

Nhược vô hữu trước pháp Nếu không có pháp chấp
Ngôn tà thị điên đảo Nói sai là điên đảo,
Ngôn chánh bất điên đảo Nói đúng chẳng điên đảo.
Thùy hữu như thị sự. Ai đó có điên đảo?

23 Bình 16

Chấp có nghĩa là nghĩ tưởng phân biệt đây và kia, có và không có, vân vân. Nếu không một chấp nào hiện hữu, thì ai ở đó mà có thấy sai và điên đảo, ai ở đó mà có thấy đúng và không điên đảo?
Hơn nữa:

23 Tụng 17

Hữu đảo bất sinh đảo	Có đảo không sinh đảo[11]
Vô đảo bất sinh đảo	Không đảo không sinh đảo.
Đảo giả bất sinh đảo	Người đảo không sinh đảo
Bất đảo diệc bất sinh.	Không đảo cũng không sinh.

23 Tụng 18

Nhược ư điên đảo thời	Nếu trong lúc điên đảo
Diệc bất sinh điên đảo	Cũng không sinh điên đảo.
Nhữ khả tự quán sát	Ông có thể quan sát
Thùy sinh ư điên đảo.	Ai sinh ra điên đảo.

23 Bình 18

Người đã có cái thấy điên đảo không tạo ra cái thấy điên đảo nữa, vì y đã có cái thấy điên đảo rồi. Người không có cái thấy điên đảo cũng không tạo ra cái thấy điên đảo, vì y không có cái thấy điên đảo. Cũng không có cái thấy điên đảo trong lúc thấy điên đảo, bởi vì như vậy mắc cả hai lỗi. Bây giờ ông nên bỏ cái tâm kiêu căng, ngã mạn của ông đi và thấy sự vật một cách đúng đắn cho mình. Ai ở đó mà có cái thấy điên đảo?
Hơn nữa:

23 Tụng 19

---

[11] *Đảo: tức "điên đảo" nói tắt, cưỡng dùng để giữ thể kệ. ND.*

Chư điên đảo bất sinh	Các điên đảo không sinh.
Vân hà hữu thử nghĩa	Nói vậy có nghĩa gì?
Vô hữu điên đảo cố	Đã không có điên đảo
Hà hữu điên đảo giả	Sao có người điên đảo?

23 Bình 19

Bởi vì chúng tôi đã bác bỏ những cái thấy điên đảo bằng nhiều luận cứ khác nhau, ông rơi vào "không sinh." Bám vào không sinh ông khẳng định rằng không sinh là thực tướng của cái thấy điên đảo. Do đó, tụng nói làm sao ông gọi cái thấy "điên đảo là không sinh?" Ngay cả các pháp vô lậu (không rỉ chảy) còn không được xem là có tướng không sinh, nói chi đến những cái thấy điên đảo mà cho là không sinh? Vì những cái thấy điên đảo không hiện hữu, làm sao người thấy điên đảo có thể hiện hữu? Người thấy điên đảo chỉ hiện hữu do những cái thấy điên đảo.
Hơn nữa:

23 Tụng 20

Nhược thường ngã lạc tịnh	Nếu thường, lạc, ngã, tịnh
Nhi thị thực hữu giả	Mà thực sự hiện hữu.
Thị thường ngã lạc tịnh	Thì thường, lạc, ngã, tịnh
Tắc phi thị điên đảo.	Không phải là điên đảo.

23 Bình 20

Nếu bốn cái này: thường, lạc, ngã, tịnh có bản tánh hiện hữu, có thực, thì thường, lạc, ngã, tịnh không phải là những cái điên đảo, vì sao? Bởi vì chúng là những cái có thực, hiện hữu và cố định, như vậy làm sao ông có thể gọi chúng là những cái điên đảo? Nếu ông nói rằng bốn cái này – thường, lạc, ngã, tịnh – không hiện hữu, thì vô thường, khổ, vô ngã và bất tịnh – bốn cái này sẽ hiện hữu như những thực thể và sẽ không gọi là những cái thấy điên đảo. Vì là

những cái đối nghịch của những cái điên đảo, chúng sẽ được gọi là những cái không diên đảo. Nhưng điều này không đúng, vì sao?

23 Tụng 21

Nhược thường ngã lạc tịnh	Nếu thường, lạc, ngã, tịnh
Nhi thực vô hữu giả	Thực sự không hiện hữu,
Vô thường khổ bất tịnh	Vô thường, khổ, bất tịnh
Thị tắc diệt ưng vô.	Cũng sẽ không hiện hữu.

23 Bình 21

Nếu bốn cái này – thường, lạc, ngã, tịnh – thực sự không hiện hữu, vì chúng không hiện hữu, bốn cái kia, vô thường, vân vân, cũng sẽ không hiện hữu, vì sao? Bởi vì không có tương tùy.
Hơn nữa:

23 Tụng 22

Như thị điên đảo diệt	Như vậy điên đảo diệt
Vô minh tắc diệc diệt	Thì vô minh cũng diệt.
Dĩ vô minh diệt cố	Do vô minh đã diệt
Chư hành đẳng diệc diệt.	Các hành cũng diệt theo.

23 Bình 22

"Như vậy"có nghĩa là theo cách đã giải thích. Khi các cái thấy điên đảo diệt, thì vô minh là gốc của mười hai nhân duyên cũng diệt. Do vô minh diệt ba thứ hành và nghiệp, vân vân, cho đến già và chết, tất cả đều diệt.

23 Tụng 23

Nhược phiền não tánh thực	Nếu tánh phiền não thực,

Nhi hữu sở thuộc giả	Có người để thuộc về,
Vân hà đương khả đoạn	Làm sao có thể dứt,
Thùy năng đoạn kỳ tánh.	Ai dứt được tánh nó?

23 Bình 23

Nếu phiền não là những cái thấy điên đảo và có bản tánh hiện hữu, có thực, làm sao có thể dứt được chúng, ai có thể dứt được bản tánh ấy? Nếu ông nói rằng các phiền não đều là hư dối và không có bản tánh, tuy nhiên có thể dứt được, đây cũng là sai, vì sao?

23 Tụng 24

Nhược phiền não hư vọng	Nếu phiền não hư vọng,
Vô tánh vô thuộc giả	Không tánh, không thuộc ai.
Vân hà đương khả đoạn	Làm sao có thể dứt?
Thùy năng đoạn vô tánh.	Ai dứt được không tánh?

23 Bình 24

Nếu tất cả các phiền não là hư dối, không có bản tánh, thì không có ai để chúng tùy thuộc. Làm sao có thể dứt chúng được? Vì ai có thể dứt được một pháp không có bản tánh?

*

* *

Chương 24

Quán Bốn Thánh Đế
(40 tụng)

24 Bình 0

Người hỏi nói: Do diệt bốn cái thấy điên đảo, người ta thâm nhập bốn đế và đạt quả sa môn.

24 Tụng 1

Nhược nhất thiết năng không	Nếu tất cả là không,
Vô sinh diệc vô diệt	Không sinh cũng không diệt,
Như thị tắc vô hữu	Như vậy ắt chẳng có
Tứ Thánh đế chi pháp.	Pháp của bốn thánh đế.

24 Tụng 2

Dĩ vô tứ đế cố	Vì không có bốn đế:
Kiến khổ dữ đoạn tập	Thấy khổ và dứt tập,
Chứng diệt cập tu đạo	Chứng diệt và tu Đạo,
Như thị sự năng vô.	Như thế không hiện hữu.

24 Tụng 3

Dĩ thị sự vô cố	Bốn đế nếu không có,
Tắc vô tứ đạo quả	Bốn quả Đạo sẽ không.
Vô hữu tứ quả cố	Vì không có bốn quả,
Đắc hướng giả diệc vô.	Sẽ không người nguyện đạt.

24 Tụng 4

Nhược vô bát hiền thánh	Nếu không tám hiền thánh
Tắc vô hữu tăng bảo	Ắt không có Tăng bảo.
Dĩ vô tứ đế cố	Vì không có Bốn đế

Diệc vô hữu pháp bảo.	Sẽ không có Pháp bảo.

24 Tụng 5

Dĩ vô pháp tăng bảo	Không có Pháp, Tăng bảo
Diệc vô hữu Phật bảo	Cũng không có Phật bảo.
Như thị thuyết không giả	Vậy người dạy tánh không
Thị tắc phá tam bảo.	Ắt phá cả Tam bảo.

24 Bình 5

Nếu mọi sự vật trên thế gian hoàn toàn là không, không cái gì hiện hữu, sẽ không có sinh và diệt; vì không có sinh và diệt, sẽ không có bốn thánh đế. Tại sao vậy? Khổ đế sinh từ tập (nghiệp), tập đế là nhân và khổ đế là quả. Chân lý của khổ và tập được gọi là diệt đế và cái có thể đưa người ta đến diệt đế gọi là Đạo đế, Đạo đế là nhân và diệt đế là quả.

(ĐTK32b27)

Như thế bốn đế có quan hệ nhân quả. Nếu không có sinh và diệt, sẽ không có bốn đế. Nếu không có bốn đế, sẽ không có nhận biết về khổ, dứt tập, ngộ diệt và tu Đạo, sẽ không có bốn quả sa môn.

(ĐTK32c1)

Không có bốn quả sa môn không thể có bốn loại người phát nguyện và bốn loại người thành tựu và nếu tám hạng hiền thánh này không hiện hữu, sẽ không có Tăng già bảo. Cũng vậy nếu bốn thánh đế không hiện hữu, sẽ không có Pháp bảo. Nếu Pháp bảo và Tăng bảo không hiện hữu, làm sao có thể có Phật nào? Phật có nghĩa là đạt Pháp, như vậy nếu không có Pháp, làm sao có thể có Phật? Lời ông (chỉ ngài Long Thọ) dạy rằng tất cả các pháp hoàn toàn là không, do đó diệt cả ba bảo.

Hơn nữa:

24 Tụng 6

Không pháp hoại nhân quả	Pháp không phá nhân quả
Diệc hoại ư tội phúc	Cũng phá cả tội phước.
Diệc phục tất hủy hoại	Hơn nữa, ông cũng pha
Nhất thiết thế tục pháp.	Tất cả pháp thế gian.

24 Bình 6

Nếu ông chấp nhận học thuyết tánh không, thì ông phủ nhận tội và phước và quả báo của tội và phước. Ông cũng phủ nhận tất cả các pháp qui ước của thế gian. Vì tất cả những loại lỗi này do đó mà có, các pháp không thể nào là "không" được.

Đáp:

24 Tụng 7

Nhữ kim thực bất năng	Nay ông thực không thể
Tri không không nhân duyên	Hiểu không, nhân duyên không,
Cập tri ư không nghĩa	Không hiểu nghĩa của không,
Thị cố tự sinh não.	Tự tạo khó cho ông.

24 Bình 7

Ông không hiểu rõ các tướng của "tánh không" này là gì, hay vì lý do gì mà dạy tánh không và ông không hiểu nghĩa của tánh không. Vì ông thiếu căn cơ biết thực ra nó là cái gì, ông tạo nghi ngờ và khó khăn cho chính ông.
Hơn nữa:

24 Tụng 8

Chư Phật y nhị đế	Chư Phật nương hai đế
Vị chúng sinh thuyết pháp	Vì chúng sinh, nói pháp.
Nhất dĩ thế tục đế	Một là thế tục đế,
Nhị đệ nhất nghĩa đế.	Hai là đệ nhất nghĩa.

24 Tụng 9

Nhược nhân bất năng tri	Một người nếu không biết
Phân biệt ư nhị đế	Phân biệt hai đế này,
Tắc ư nhiễm Phật pháp	Ắt bị nhiễm Phật pháp
Bất tri chân thực nghĩa.	Không hiểu nghĩa chân thực.

24 Bình 9

Về "tục đế": tất cả các pháp trong bản tánh là không, nhưng vì thấy điên đảo, chúng ta tạo ra những pháp hư huyễn và đây là thực tại thế gian. Vì biết thực tánh của những cái thấy điên đảo, các bậc thánh hiền biết rằng tất cả các pháp hoàn toàn là không, không có sinh và đây là đệ nhất nghĩa đế tạo nên sự tự do tự tại cho các bậc ấy.

(ĐTK32c23)

Tất cả chư Phật đều dựa vào hai đế này để dạy Pháp cho chúng sinh. Một người không thể phân biệt đúng giữa hai đế này thì không biết nghĩa chân thực của Phật pháp cực kỳ sâu xa. Nói rằng các pháp không sinh là đệ nhất nghĩa đế và tục đế không cần thiết là không đúng, vì sao?

24 Tụng 10

Nhược bất y tục đế	Nếu không nương tục đế,
Bất đắc đệ nhất nghĩa	Không đạt đệ nhất nghĩa.

Bất đắc đệ nhất nghĩa	Không đạt đệ nhất nghĩa,
Tắc bất đắc Niết-bàn.	Ắt không đạt Niết-bàn.

24 Bình 10

Đệ nhất nghĩa thì hoàn toàn tùy thuộc vào ngôn từ và sự diễn đạt. Ngôn từ và diễn đạt thì thế tục và ước lệ. Do đó, không dựa vào ước lệ và thế tục thì không thể giảng giải đệ nhất nghĩa. Trừ phi đạt đệ nhất nghĩa, làm sao có thể đạt Niết-bàn? Do đó, dù các pháp không sinh cũng có hai đế này.
Hơn nữa:

24 Tụng 11

Bất năng chánh quán không	Không thể quán đúng không
Độn căn tắc tự hại	Người độn căn tự hại.
Như bất thiện chú thuật	Giống chú thuật không giỏi,
Bất thiện tróc độc xà.	Bắt rắn độc bất tài.

24 Bình 11

Nếu một người độn trí không hiểu rõ giáo pháp tánh không, sẽ có lỗi lầm trong tánh không và y sẽ sinh ra thấy điên đảo. Giống như nghề bắt rắn độc: nếu ông nắm nó không khéo, đến phiên nó quay lại "nắm" ông và ông sẽ bị đau đớn. Hoặc giống (dùng) như chú thuật. Nếu ông muốn nó biểu diễn mà ông thiếu khả năng thi triển khéo léo thì ông sẽ tự làm hại mình. Một người độn căn quán giáo pháp tánh không cũng giống như vậy.
Hơn nữa:

24 Tụng 12

Thế Tôn tri thị pháp	Thế Tôn biết Pháp này,
Thậm thâm vi diệu tướng	Tướng sâu xa, vi diệu,

Phi độn căn sở cập	Kẻ độn không với được,
Thị cố bất dục thuyết.	Không muốn dạy Pháp này.

24 Bình 12

Bởi vì pháp ấy cực kỳ sâu xa và vi diệu, người căn cơ chậm lụt sẽ không hiểu rõ ràng, nên Phật miễn cưỡng mà dạy. Hơn nữa:

23 Tụng 13

Nhữ vị ngã trước không	Ông nói tôi chấp không,
Nhi vi ngã sinh quá	Tạo lỗi đổ cho tôi.
Nhữ kim sở thuyết quá	Những lỗi ông đang nói
Ư không tắc vô hữu.	Không có trong tánh không.

23 Bình 13

Bởi vì ông nói rằng chúng tôi bị vướng mắc trong tánh không, ông tạo ra các lỗi và qui cho chúng tôi. Nhưng tánh không của bản tánh mà chúng tôi nói đến – tánh không này tự nó là không. Không có những lỗi như thế.
Hơn nữa:

24 Tụng 14

Dĩ hữu không nghĩa cố	Do có nghĩa tánh không
Nhất thiết pháp đắc thành	Tất cả pháp được thành.
Nhược vô không nghĩa giả	Nếu không nghĩa tánh không
Nhất thiết pháp bất thành.	Tất cả pháp chẳng thành.

24 Bình 14

Do có lý tánh không, tất cả các pháp trong và ngoài thế gian được thành tựu. Nếu không có lý tánh không thì không có gì thành tựu được.

Hơn nữa:

24 Tụng 15

Nhữ kim tự hữu quá	Nay chính ông có lỗi,
Nhi dĩ hồi hướng ngã	Nhưng lại gán cho tôi.
Như nhân thừa mã giả	Giống như người cưỡi ngựa,
Tự vong ư sở thừa.	Quên mình cưỡi cái gì.

24 Bình 15

Ông sai về sự hiện hữu của các pháp nhưng không tự biết mà còn có thể thấy lỗi trong tánh không. Giống như kẻ đang cưỡi ngựa quên mình đang cưỡi cái gì. Tại sao vậy?

24 Tụng 16

Nhược nhữ kiến chư pháp	Nếu ông thấy các pháp
Quyết định hữu tánh giả	Quyết định có bản tánh,
Tức vi kiến chư pháp	Tức ông thấy các pháp
Vô nhân diệc vô duyên.	Không nhân cũng không duyên.

24 Bình 16

Ông dạy rằng tất cả các pháp đều quyết định có bản tánh. Nếu là như vậy, ông sẽ thấy tất cả các pháp là không có nhân và duyên, vì sao? Nếu các pháp quyết định có bản tánh hiện hữu, thì chúng ắt không sinh và không diệt, những pháp như thế dùng nhân và duyên để làm gì? Nếu ông nói rằng các pháp do nhân duyên sinh, thì chúng sẽ không có bản tánh. Do đó, các pháp quyết định có bản tánh, hiện hữu không có nhân và duyên. Nếu ông nói các pháp trụ, quyết định và an ổn trong bản tánh của chúng, như vậy chẳng đúng, vì sao?

24 Tụng 17

Tức vi phá nhân quả	Đây thành phá nhân quả
Tác tác giả tác pháp	Làm, người làm, việc làm.
Diệc phục hoại nhất thiết	Hơn nữa, phá tất cả
Vạn vật chi sinh diệt.	Sinh, diệt của vạn vật.

24 Bình 17

Nếu các pháp quyết định có bản tánh thì sẽ không có những cái như nhân và quả, vân vân. Như tụng nói:

24 Tụng 18

Chúng nhân duyên sinh pháp	Pháp do nhân duyên sinh,
Ngã thuyết tức thị vô	Tôi nói không hiện hữu,
Diệc vi thị giả danh	Cũng gọi là giả danh,
Diệc thị trung đạo nghĩa.	Cũng là nghĩa Trung đạo.

24 Tụng 19

Vị hội hữu nhất pháp	Chưa từng có một pháp
Bất tùng nhân duyên sinh	Không do nhân duyên sinh.
Thị cố nhất thiết pháp	Do vậy không một pháp
Vô bất thị không giả.	Hiện hữu mà chẳng không.

24 Bình 19

Nhân và duyên sinh ra các pháp và chúng tôi nói rằng chúng là không. Tại sao vậy? Sự vật sinh ra hoàn toàn do sự hòa hợp của nhân và duyên. Vì những sự vật này tùy thuộc vào nhân và duyên, chúng không có bản tánh riêng và vì không có bản tánh riêng, chúng là không.

(ĐTK33b17)

Hơn nữa, tánh không tự nó là không. Nhưng để dẫn dắt chúng sinh, nó được dạy bằng phương tiện giả danh. Bởi vì

xa lìa hai cực đoan có và không, nên gọi là trung đạo. Vì các pháp không có bản tánh riêng chúng tôi không thể nói chúng hiện hữu và vì chúng không phải là ngoan không, chúng tôi không thể nói rằng chúng không hiện hữu. Nếu các pháp có tướng của bản tánh thì chúng sẽ hiện hữu độc lập với nhân và duyên, nhưng rồi nếu chúng không tùy thuộc vào nhân và duyên, chúng không phải là pháp. Do đó, không có pháp chẳng không. Về các lỗi mà ông thuyết trên kia [24Bình 0-24Bình 6] về giáo pháp tánh không, bây giờ các lỗi đó trở lại ràng buộc ông. Vì sao?

24 Tụng 20

Nhược nhất thiết bất không	Nếu vạn pháp chẳng không
Tắc vô hữu sinh diệt	Sẽ không có sinh, diệt.
Như thị tắc vô hữu	Như vậy sẽ không có
Tứ Thánh đế chi pháp.	Pháp của bốn Thánh đế.

24 Bình 20

Nếu tất cả các pháp có bản tánh riêng hiện hữu và chẳng không, thì sẽ không có sinh và diệt, và vì không có sinh và diệt, sẽ không có pháp của bốn Thánh đế. Tại sao vậy?

24 Tụng 21

Khổ bất tùng duyên sinh	Khổ chẳng từ duyên sinh,
Vân hà đương hữu khổ	Làm sao có khổ được?
Vô thường thị khổ nghĩa	Nghĩa khổ là vô thường,
Định tánh vô vô thường.	Định tánh không vô thường.

24 Bình 21

Khổ không do duyên sinh thì không phải khổ. Tại sao vậy? Các kinh nói rằng nghĩa của khổ là vô thường. Nếu khổ có

bản tánh quyết định, nó làm sao có thể vô thường, vì nó không lìa bỏ bản tánh riêng của nó?
Hơn nữa:

24 Tụng 22

Nhược khổ hữu định tánh	Nếu khổ có định tánh,
Hà cố tùng tập sinh	Làm sao sinh từ tập?
Thị cố vô hữu tập	Do đó không có tập,
Dĩ phá không nghĩa cố.	Do phá nghĩa của không.

24 Bình 22

Nếu khổ quyết định có bản tánh, thì nó không sinh, vì nó đã hiện hữu. Nếu như vậy, sẽ không có tập đế, vì sự phủ nhận do nghĩa của tánh không.
Hơn nữa:

24 Tụng 23

Nhược khổ hữu định tánh	Nếu khổ có định tánh
Tắc bất ưng hữu diệt	Thì sẽ không có diệt.
Nhữ trước định tánh cố	Do chấp vào định tánh
Tức phá ư diệt đế.	Nên ông phá diệt đế.

24 BÌnh 23

Nếu khổ có định tánh, nó sẽ không diệt, vì sao? Bởi vì bản tánh không diệt.
Hơn nữa:

24 Tụng 24

Khổ nhược hữu định tánh	Nếu khổ có định tánh
Tắc vô hữu tu đạo	Ắt không có tu Đạo.
Nhược đạo khả tu tập	Nếu Đạo có thể tu

Tức vô hữu định tánh.	Thì chẳng có định tánh.

24 Bình 24

Nếu các pháp có sự hiện hữu cố định, sẽ không có sự tu Đạo, vì sao? Nếu các pháp có thực thể, thì chúng là thường hằng và cái gì thường hằng thì không thể tăng tiến. Nếu Đạo có thể tu, thì nó không có bản tánh quyết định.
Hơn nữa:

24 Tụng 25

Nhược vô hữu khổ đế	Nếu không có khổ đế,
Cập vô tập diệt đế	Không hai đế tập, diệt;
Sở khả diệt khổ đạo	Thì thành đạt cái gì
Cánh vi hà sở chí.	Theo Con Đường diệt khổ?

24 Bình 25

Nếu tất cả các pháp có bản tánh hiện hữu trước quyết định, thì sẽ không có các đế khổ, tập hay diệt. Thì Đạo diệt khổ có thể đạt đến cảnh giới gì của sự diệt khổ?
Hơn nữa:

24 Tụng 26

Nhược khổ định hữu tánh	Nếu khổ có định tánh
Tiên lai sở bất kiến	Trước kia đã không thấy.
Ư kim vân hà kiến	Bây giờ sao thấy được
Kỳ tánh bất dị cố.	Vì tánh chẳng biến đổi?

24 Bình 26

Nếu trước kia, khi chưa giác ngộ, ông không thể nhận biết bản tánh của khổ thì bây giờ ông cũng không thể nhận biết

được, vì sao? Vì bản tánh của nó quyết định là "không được nhận biết."
Hơn nữa:

24 Tụng 27

Như kiến khổ bất nhiên	Như thấy khổ không đúng,
Đoạn tập cập chứng diệt	Dứt tập và chứng diệt,
Tu đạo cập tứ quả	Tu Đạo và bốn quả
Thị diệc năng bất nhiên.	Thì cũng đều không đúng.

24 Bình 27

Nếu như trước kia không nhận biết bản tánh hay khổ đế, đương nhiên bây giờ cũng sẽ không nhận biết nó, cũng vậy, sẽ không có dứt tập, ngộ diệt hay tu Đạo, vì sao? Nếu trước kia không dứt bản tánh của tập thì bây giờ cũng không thể dứt nó, bởi vì bản tánh không thể bị dứt. Nếu trước không ngộ diệt, thì bây giờ cũng không thể ngộ được. Nếu trước kia không tu Đạo thì bây giờ cũng không thể tu Đạo được, bởi vì trước kia không tu. Do đó, trong bốn thánh đế hay (pháp) bốn hữu vi nhận biết, dứt, ngộ và tu, không cái nào có. Nếu bốn (pháp) hữu vi này không có, bốn quả Đạo cũng sẽ không có. Tại sao vậy?

24 Tụng 28

Thị tứ đạo quả tánh	Tánh của bốn quả Đạo
Tiên lai bất khả đắc	Trước kia không thể được,
Chư pháp tánh nhược định	Nếu pháp có định tánh,
Kim vân hà khả đắc.	Nay sao có thể được?

24 Bình 28

Nếu tất cả các pháp có định tánh và chưa có được bốn quả sa môn, thì bây giờ làm sao có thể có được? Nếu có thể có

được bốn quả, thì bản tánh của bốn quả không có định tánh.
Hơn nữa:

24 Tụng 29

Nhược vô hữu tứ quả	Nếu không có bốn quả,
Tắc vô đắc hướng giả	Ắt không người hướng đến,
Dĩ vô bát thánh cố	Vì không tám bậc thánh,
Tắc vô hữu tăng bảo.	Ắt không có tăng bảo.

24 Bình 29

Nếu không có bốn quả sa môn (śramana), sẽ không có người đạt quả và người nguyện đạt quả. Không có tám loại thánh và hiền, sẽ không có Tăng già bảo. Nhưng các kinh nói rằng tám loại thánh và hiền tạo thành Tăng già bảo. Hơn nữa:

24 Tụng 30

Vô tứ thánh đế cố	Vì không bốn Thánh đế
Diệc vô hữu pháp bảo	Cũng không có Pháp bảo.
Vô pháp bảo tăng bảo	Không có Pháp, Tăng bảo,
Vân hà hữu phật bảo.	Làm sao có Phật bảo?

24 Bình 30

Tu bốn Thánh đế người ta đạt pháp niết-bàn. Không có bốn đế, sẽ không có Pháp bảo. Nếu không có hai bảo này (Pháp và Tăng bảo), làm sao có thể có Phật bảo? Bằng cách lý luận như thế này, với sự khẳng định rằng các pháp có định tánh, ông phá hoại cả ba bảo.

Hỏi: *Mặc dù ông đã bác bỏ tất cả các pháp, chắc chắn Đạo Bồ-đề Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác (Anuttara-*

samyak-sambodhi) phải có, vì cảnh giới này mà chúng ta gọi một người là "Phật".

Đáp:

24 Tụng 31

Nhữ thuyết tắc bất nhân	Ông đang nói không nhân
Bồ-đề nhi hữu Phật	Bồ-đề mà có Phật.
Diệc phục bất nhân Phật	Cũng như không nhân Phật
Nhi hữu ư Bồ-đề.	Mà vẫn có Bồ-đề.

24 Bình 31

Nếu như ông nói, tất cả các pháp có định tánh, thì sẽ có Phật tánh độc lập với Bồ-đề, vì tánh của cả hai sẽ thường hằng và cố định.
Hơn nữa:

24 Tụng 32

Tuy phục động tinh tiến	Kẻ một lòng tinh tiến
Tu hành Bồ-đề đạo	Tu tập đạo Bồ-đề.
Nhược tiên phi Phật tánh	Nếu có tánh phi-Phật,
Bất ưng đắc thành Phật.	Y không thể thành Phật.

24 Bình 32

... bởi vì y đã không có bản tánh đó. Như sắt không có bản tánh của vàng. Dù cho ông có tôi luyện bằng cách nào, nó cũng không bao giờ thành vàng.
Hơn nữa:

24 Tụng 33

Nhược chư pháp bất không	Nếu các pháp chẳng không,

Vô tác tội phúc giả	Không ai làm tội phước.
Bất không hà sở tác	Chẳng không, có gì thành?
Dĩ kỳ tánh định cố.	Vì tánh chúng cố định.

24 Bình 33

Nếu các pháp chẳng không, sẽ không bao giờ có người (làm điều) thiện hay ác, vì sao? Vì bản tánh của thiện và ác đã quyết định rồi và cũng vì không có làm và người làm. Hơn nữa:

24 Tụng 34

Nhữ ư tội phúc trung	Ông nói trong tội phước
Bất sinh quả báo giả	Không có sinh quả báo.
Thị tắc ly tội phúc	Như thế lìa tội phúc
Nhi hữu chư quả báo.	Mà có các quả báo.

24 Bình 34

Nếu như ông nói, không có quả báo ở trong những điều thiện và ác, là nhân và duyên, thì quả báo phải hiện hữu biệt lập với các hành động thiện và ác mà chúng là nhân và duyên. Tại sao vậy? Vì quả báo không dựa vào nhân duyên mà xuất hiện.

Hỏi: *Thiện, ác và quả báo không thể hiện hữu tách rời với tội và phước. Thiện, ác và quả báo chỉ sinh ra từ tội và phước.*

Đáp:

24 Tụng 35

Nhược vị tùng tội phúc	Nếu nói từ tội phúc
Nhi sinh quả báo giả	Mà quả báo sinh ra;

Quả tùng tội phúc sinh	Quả từ tội phúc sinh
Vân hà ngôn bất không.	Làm sao nói chẳng không?

24 Bình 35

Nếu không có quả báo thiện và ác biệt lập với tội và phước, làm sao ông có thể nói rằng các quả báo chẳng phải là không? Nếu chẳng phải là không, thì không có tội và phước tách rời với người làm. Khẳng định trước kia của ông nói rằng các pháp chẳng phải không là không đúng.
Hơn nữa:

24 Tụng 36

Nhữ phá nhất thiết pháp	Ông phá tất cả pháp
Chư nhân duyên không nghĩa	Nghĩa không của nhân duyên
Tắc phá ư thế tục	Ắt phá cả thế tục
Chư dư sở hữu pháp.	Và các pháp còn lại.

24 Bình 36

Nếu ông phủ nhận giáo pháp nhân duyên, nghĩa cao nhất của tánh không, là ông phủ nhận tất cả các pháp thế gian, vì sao?

24 Tụng 37

Nhược phá ư không nghĩa	Nếu phá nghĩa của không
Tức ưng vô sở tác	Thì chẳng có gì thành,
Vô tác nhi hữu tác	Không làm thành có làm
Bất tác danh tác giả.	Chẳng làm gọi tác giả.

24 Bình 37

Nếu ông phủ nhận quan niệm tánh không, thì tất cả (nghiệp) quả sẽ không có tác nhân, không có nhân. Sẽ có

làm mà không làm gì và có người làm mà không làm gì. Cũng sẽ có nghiệp, quả báo và sự thọ nhận mà không có tác nhân. Nhưng điều này không đúng và do đó không nên phủ nhận tánh không.
Hơn nữa:

24 Tụng 38

Nhược hữu quyết định tánh	Nếu có tánh quyết định,
Thế gian chủng chủng tướng	Mọi loại tướng thế gian
Tắc bất sinh bất diệt	Ắt không sinh, không diệt
Thường trụ nhi bất hoại.	Thường trụ và chẳng hoại.

24 Bình 38

Nếu các pháp có bản tánh quyết định, thì tất cả các tướng khác nhau trên thế gian, thần, người, thú vật và tất cả vạn vật, sẽ không sinh và không diệt, thường trụ và không hoại diệt, vì sao? Vì cái gì có thực tánh thì không thể biến đổi. Nhưng chúng ta có thể thấy rõ rằng tất cả sự vật có tướng thay đổi, sinh, diệt và biến hóa tiềm ẩn. Do đó, chúng không thể có bản tánh quyết định.
Hơn nữa:

24 Tụng 39

Nhược vô hữu không giả	Nếu không có tánh không
Vị đắc bất ưng đắc	Thì chẳng bao giờ đạt,
Diệc vô đoạn phiền não	Phiền não sẽ không dứt,
Diệc vô khổ tận sự.	Khổ cũng sẽ không tận.

24 Bình 39

Nếu không có pháp tánh không, thì những người có công đức và đạo hạnh, cả trong thế giới này và các thế giới bên kia, chưa đạt (niết bàn) sẽ không thể đạt được và không thể

có người dứt được các nhiễm và tận diệt khổ, vì sao? Bởi vì có bản tánh quyết định.

24 Tụng 40

Thị cố kinh trung thuyết	Do đây trong kinh nói,
Nhược kiến nhân duyên pháp	Nếu thấy pháp nhân duyên
Tắc vi năng kiến Phật	Thì có thể thấy Phật,
Kiến khổ tập diệt đạo.	Thấy khổ, tập, diệt, đạo.

24 Bình 40

Nếu một người nhận biết rằng tất cả các pháp đều do nhân và duyên sinh, như thế có thể nhận biết pháp thân của Phật và tăng tiến trí tuệ. Y có thể nhận biết bốn Thánh đế khổ, tập, diệt và đạo. Khi nhận biết bốn Thánh đế, y có thể đạt bốn quả và tận diệt tất cả các khổ não. Do đó, ông không nên phủ nhận nghĩa của tánh không. Nếu ông phủ nhận nghĩa của tánh không là ông phủ nhận giáo pháp nhân quả, và nếu ông phủ nhận giáo pháp nhân quả là ông phủ nhận Tam bảo. Nếu ông phủ nhận Tam bảo là ông phủ nhận chính ông.

*

* *

Chương 25

Quán Niết-bàn
(24 tụng)

25 Bình 0

Hỏi:

25 Tụng 1

Nhược nhất thiết pháp không	Nếu tất cả pháp không,
Vô sinh vô diệc giả	Không sinh và không diệt.
Hà đoạn hà sở diệt	Thì dứt gì, diệt gì
Nhi xưng vi niết-bàn.	Mà gọi là niết-bàn?

25 Bình 1

Nếu tất cả các pháp là không, thì chẳng có sinh hay diệt. Vì không cái gì sinh hay diệt, thì dứt cái gì và diệt cái gì mà gọi là niết-bàn? Do đó, các pháp không thể là không. Vì các pháp chẳng phải là không, dứt phiền não và diệt năm uẩn được gọi là niết-bàn.

Đáp:

25 Tụng 2

Nhược chư pháp bất không	Nếu các pháp chẳng không
Tắc vô sinh vô diệt	Ắt không sinh không diệt.
Hà đoạn hà sở diệt	Thì dứt gì, diệt gì
Nhi xưng vi niết-bàn.	Mà gọi là niết-bàn?

25 Bình 2

Nếu mọi sự vật trên thế gian chẳng phải là không, thì

chẳng có sinh hay diệt. Dứt cái gì và diệt cái gì mà có thể gọi là niết-bàn? Do đó, chẳng có cũng chẳng không là cửa dẫn đến niết bàn. Đây gọi là niết-bàn…

25 Tụng 3

Vô đắc diệc vô chí	Chẳng được cũng chẳng đến
Bất đoạn diệc bất thường	Chẳng đoạn cũng chẳng thường
Bất sinh diệc bất diệt.	Chẳng sinh cũng chẳng diệt
Thị thuyết danh niết-bàn.	Đây gọi là niết-bàn.

25 Bình 3

"Chẳng được"có nghiã là chẳng có gì gọi là nghiệp báo để mà được. "Chẳng đến" có nghĩa là nó chẳng phải là một chỗ để mà đến; "chẳng đoạn" có nghĩa là vì năm uẩn xưa nay hoàn toàn là không, khi một người đạt Đạo và nhập niết-bàn vô dư thì chẳng có gì để dứt. Về "chẳng thường," nếu có các pháp có thể phân biệt nhau, các pháp này gọi là thường, nhưng vì trong niết-bàn tịch tĩnh không có các pháp riêng rẽ có thể phân biệt được, nên không gọi là thường, sinh và diệt cũng như vậy. Cái gì có các tướng như vậy thì gọi là niết-bàn. Hơn nữa, các kinh nói rằng niết-bàn chẳng có cũng chẳng không, chẳng phải vừa có vừa không, chẳng phải không có cũng chẳng phải không không có.

Niết-bàn có nghĩa là sự không thọ nhận tất cả các pháp và sự an tĩnh bên trong. Tại sao vậy?

25 Tụng 4

Niết-bàn bất danh hữu	Niết-bàn không gọi "có."
Hữu tắc lão tử tướng	"Có" có tướng già chết.
Chung vô hữu hữu pháp	Chung qui không pháp có
Ly ư lão tử tướng.	Tách lìa tướng già chết.

25 Bình 4

Vì như mắt chúng ta thấy, tất cả vạn vật sinh và diệt, đều có tướng già và chết. Nếu niết-bàn là vật hiện hữu, thì sẽ có tướng già và chết, nhưng đây chẳng phải là trường hợp đó và đây là lý do niết-bàn không gọi là "có". Cũng như chúng ta không thấy pháp nào có bản tánh quyết định phân biệt rõ ràng, không dính dáng gì đến sinh, diệt và già chết mà có thể gọi là Niết-bàn. Nếu niết-bàn là vật hiện hữu, nó phải có các tướng sinh, diệt và già chết. Nhưng vì nó không có tướng già và chết nên chúng ta nó gọi là "niết-bàn". Hơn nữa:

25 Tụng 5

Nhược niết-bàn thị hữu	Niết-bàn nếu là có
Niết-bàn tức hữu vi	Niết-bàn là hữu vi.
Chung vô hữu nhất pháp	Không pháp nào từng có
Nhi thị vô vi giả.	Là một pháp vô vi.

25 Bình 5

Niết-bàn không phải là một hiện hữu, vì sao? Tất cả vạn vật đều sinh từ duyên, tất cả chúng là hữu vi. Không một pháp nào có thể gọi là vô vi. Mặc dù các pháp thường hằng thì giả danh gọi là vô vi, nếu quán sát thực thể của chúng, chúng ta thấy rằng ngay cả các pháp vô thường cũng không hiện hữu; nói chi đến các pháp thường hằng không thể thấy hay nghĩ biết được?
Hơn nữa:

25 Tụng 6

Nhược niết-bàn thị hữu	Nếu niết-bàn là có
Vân hà danh vô thọ	Sao gọi là không thọ?
Vô hữu bất tùng thọ	Không pháp nào từ thọ

Nhi danh vi hữu pháp.	Mà không gọi hữu vi.

25 Bình 6

Nếu như ông nói, niết-bàn là pháp hiện hữu, thì các kinh không nên nói rằng niết-bàn là không thọ nhận, vì sao? Không có pháp nào không thọ nhận mà hiện hữu. Do đó, niết-bàn không hiện hữu.

Hỏi: *Nếu niết-bàn không phải là hiện hữu, thì chắc chắn niết-bàn là không có.*

Đáp:

25 Tụng 7

Hữu thượng phi niết-bàn	Có chẳng phải niết-bàn
Hà huống ư vô da	Còn nói chi đến không?
Niết-bàn vô hữu hữu	Niết-bàn còn không có
Hà xứ đương hữu vô.	Ở đâu mà có không?

25 Bình 7

Nếu niết-bàn không phải là một hiện hữu, làm sao nó có thể là cái không hiện hữu? Tại sao vậy? Chỗ không có cái hiện hữu, làm sao có thể có cái không hiện hữu? Như các kinh bảo chúng ta, không hiện hữu có nghĩa là một vật trước kia hiện hữu mà bây giờ thì không hiện hữu. Niết-bàn không giống như vậy, vì sao? Vì nó không phải là một pháp hiện hữu thay đổi và trở thành không hiện hữu. Do đó, cái không hiện hữu cũng không thành niết-bàn.
Hơn nữa:

25 Tụng 8

Nhược vô thị niết-bàn	Nếu niết-bàn không có

Vân hà danh bất thọ	Sao gọi là không thọ?
Vị hội hữu bất thọ	Chưa từng có không thọ
Nhi danh vi vô pháp.	Gọi là pháp vô vi.

25 Bình 8

Nếu ông nói rằng niết bàn là cái không hiện hữu thì các kinh không nên dạy rằng niết bàn có nghĩa là không thọ nhận, vì sao? Không có một pháp nào không hiện hữu mà gọi là không thọ nhận. Do đó, chúng ta biết rằng niết-bàn không phải là cái không hiện hữu.

Hỏi: *Nếu niết bàn không phải có cũng không phải không có, thế niết-bàn là loại vật gì ?*

Đáp:

25 Tụng 9

Thọ chư nhân duyên cố	Vì thọ nhận nhân duyên,
Luân chuyển sinh tử trung	Nên luân hồi sinh tử.
Bất thọ chư nhân duyên	Không thọ nhận nhân duyên
Thị danh vi niết-bàn.	Thì gọi là niết-bàn.

25 Bình 9

Bởi vì chúng ta không biết những cái thấy điên đảo của mình thực ra vì cái gì, chúng ta lang thang trong luân hồi, vì năm uẩn thọ nhận. Khi chúng ta thừa nhận những cái thấy điên đảo của mình thực ra vì cái gì, thì chúng ta không còn lang thang trong luân hồi nữa vì năm uẩn thọ nhận. Khi không còn sự tương tục của năm uẩn không có bản tánh, đây gọi là niết-bàn.
Hơn nữa:

25 Tụng 10

Như Phật kinh trung thuyết	Như trong kinh Phật dạy:
Đoạn hữu đoạn phi hữu	Hãy dứt có, dứt không.
Thị cố tri Niết-bàn	Do đó, biết niết-bàn
Phi hữu diệc phi vô.	Chẳng có cũng chẳng không.

25 Bình 10

"Có" (hữu) có nghĩa là ba cách có (hữu), "không" (vô hữu) có nghĩa là sự dứt và diệt ba cách có (hữu). Bởi vì đức Phật dạy rằng nên dứt cả hai cái này (có và không), chúng ta biết rằng niết-bàn không phải có cũng không phải không.

Hỏi: *Nếu niết-bàn chẳng phải có cũng chẳng phải không, thì niết-bàn có phải là sự hòa hợp của có và không?*

Đáp:

25 Tụng 11

Nhược vị ư hữu vô	Nếu nói có và không
Hợp vi Niết-bàn giả	Hợp lại thành niết-bàn
Hữu vô tắc giải thoát	Có, không tức giải thoát.
Thị sự tắc bất nhiên.	Điều này ắt chẳng đúng.

25 Bình 11

Nếu ông nói rằng niết-bàn là sự hòa hợp của có và không, thì hai yếu tố này, có và không, trong hòa hợp sẽ tạo giải thoát, nhưng điều này không đúng, vì sao? Bởi vì hai yếu tố này, có và không, là những cái trái nghịch nhau. Làm sao chúng có thể hiển hữu cùng một chỗ?
Hơn nữa:

25 Tụng 12

Nhược vị ư hữu vô	Nếu nói có và không
Hợp vi Niết-bàn giả	Hợp lại thành niết-bàn
Niết-bàn phi vô thọ	Niết-bàn chẳng không thọ
Thị nhị tùng thọ sinh.	Có, không từ thọ sinh.

25 Bình 12

Nếu như ông nói niết-bàn ở trong sự hòa hợp của có và không, thì các kinh không nên dạy niết-bàn có nghĩa là không thọ nhận, vì sao? Bởi vì hai yếu tố có và không sinh ra từ thọ nhận và hiện hữu độc lập. Do dó, niết-bàn không thể là sự hòa hợp của có và không.
Hơn nữa:

25 Tụng 13

Hữu vô cộng hợp thành	Có, không cộng hợp thành
Vân hà danh niết-bàn	Làm sao gọi niết-bàn?
Niết-bàn danh vô vi	Niết-bàn nghĩa vô vi,
Hữu vô thị hữu vi.	Có và không hữu vi.

25 Bình 13

Không thể gọi sự hòa hợp của hai yếu tố có và không là niết-bàn. Niết-bàn có nghĩa là vô vi, trong khi có và không thì hữu vi. Như vậy, Niết-bàn chẳng phải vừa có vừa không.
Hơn nữa:

25 Tụng 14

Hữu vô nhị sự cộng	Có, không hai cái cộng
Vân hà thị niết-bàn	Làm sao thành niết-bàn?
Thị nhị bất đồng xứ	Hai cái không cùng chỗ,
Như minh ám bất câu.	Sáng, tối không cùng nhau.

25 bình 14

Không thể gọi hai yếu tố có và không là niết-bàn, vì sao? Có và không là hai cái đối nghịch nhau, không thể ở chung một chỗ, giống như ánh sáng và bóng tối không thấy ở cùng với nhau. Do đó, nơi nào có "có" thì ở đó không có "không" và nơi nào có "không" thì ở đó không có "có". Làm sao có thể gọi có và không hòa hợp nhau là niết-bàn?

Hỏi: *Nếu niết-bàn không phải là sự hòa hợp của có và không, chắc niết-bàn là chẳng phải có cũng chẳng phải không?*

25 Tụng 15

Nhược phi hữu phi vô	Nếu chẳng có chẳng không
Danh chi vi niết-bàn	Mà gọi là niết-bàn.
Thử phi hữu phi vô	Lấy gì để phân biệt
Dĩ hà nhi phân biệt	Chẳng có chẳng không này?

25 Bình 15

Nếu niết-bàn chẳng có cũng chẳng không, làm sao chúng ta phân biệt được "chẳng có cũng chẳng không" theo nghĩa gì? Do đó, niết-bàn không phải là "chẳng có cũng chẳng không".
Hơn nữa:

25 Tụng 16

Phân biệt phi hữu vô	Nếu phân biệt niết-bàn
Như thị danh niết-bàn	Chẳng có cũng chẳng không.
Nhược hữu vô thành giả	Nếu có và không thành,
Phi hữu phi vô thành.	Chẳng có chẳng không thành.

25 Bình 16

Nếu ông phân biệt "chẳng có chẳng không" là niết-bàn, thì như vậy chẳng đúng, vì sao? Nếu có và không mà thành thì tự nhiên chẳng có cũng chẳng không theo đó mà thành. Nhưng không trái nghĩa với có và có trái nghĩa với không và "vừa có vừa không" đã bị bác bỏ ở mệnh đề thứ ba rồi. Vì không có "có và không" làm sao có thể có "chẳng có cũng chẳng không"? Do đó, niết bàn không phải là "chẳng có cũng chẳng không".
Hơn nữa:

25 Tụng 17

Như Lai diệt độ hậu	Như Lai sau diệt độ
Bất ngôn hữu dữ vô	Chẳng nói còn, không còn,
Diệc bất ngôn hữu vô	Vừa còn vừa không còn,
Phi hữu cập phi vô.	Chẳng còn, chẳng không còn.

25 Tụng 18

Như Lai hiện tại thời	Như Lai thời hiện tại
Bất ngôn hữu dữ vô	Chẳng nói có và không
Diệc bất ngôn hữu vô	Hay vừa có vừa không
Phi hữu cập phi vô.	Chẳng có và chẳng không.

25 Bình 18

Như Lai hoặc sau khi diệt độ hoặc lúc còn tại thế, Như Lai hiện hữu không thọ nhận và Như Lai không hiện hữu cũng không thọ nhận. Như Lai vừa hiện hữu vừa không hiện hữu không thọ nhận, Như Lai chẳng phải hiện hữu cũng chẳng phải không hiện hữu cũng không thọ nhận. Vì Như Lai không thọ nhận, nên Như Lai chẳng phân biệt niết-bàn là có hoặc không có, vân vân . . .

Biệt lập với Như Lai, ai có thể đạt niết-bàn? Lúc nào, ở đâu và bằng pháp phương tiện gì, chúng ta nói đến niết-

bàn? Do đó, dù ông có tìm tướng của niết-bàn khắp nơi bằng bất cứ cách nào, ông cũng không thể tìm thấy.
Hơn nữa:

25 Tụng 19

Niết-bàn dữ thế gian	Niết-bàn và thế gian
Vô hữu thiểu phân biệt	Không chút gì phân biệt.
Thế gian dữ niết-bàn	Thế gian và niết-bàn
Diệc vô thiểu phân biệt.	Cũng không chút phân biệt ?

25 Bình 19

Vì sự tương tục của năm uẩn, nhân duyên đến và đi, chúng ta chỉ cho thế gian, nhưng bản tánh của năm uẩn thì hoàn toàn là không, không thọ nhận và tịch diệt. Quan điểm này cũng đã được giảng giải trước rồi. Vì tất cả các pháp là không sinh và không diệt, không có sự phân biệt giữa thế gian và niết-bàn, cũng không có sự phân biệt giữa niết-bàn và thế gian.

25 Tụng 20

Niết-bàn chi thực tế	Biên giới của niết-bàn
Cập dữ thế gian tế	Và biên giới thế gian,
Như thị nhị tế giả	Giữa hai biên giới này
Vô hào ly sai biệt.	Chẳng tơ hào sai biệt.

25 Bình 20

Nếu ông tận lực tìm ranh giới đính thực của thế gian này và niết-bàn, ranh giới bất sinh của thế gian này và niết-bàn, ông sẽ không tìm thấy sự phân biệt dù là nhỏ nhất bởi vì chúng bình đẳng và không thể nghĩ biết.
Hơn nữa:

25 Tụng 21

Diệt hậu hữu vô đẳng	Còn, không sau diệt độ,
Hữu biên đẳng thường đẳng	Hữu biên, v.v, thường, v.v...
Chư kiến y niết-bàn	Các thấy tùy niết-bàn
Vị lai quá khứ thế.	Thời vị lai, quá khứ.

25 Bình 21

Rằng sau khi diệt độ, hoặc Như Lai hiện hữu, hoặc Như Lai không hiện hữu, hoặc Như Lai vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, hoặc Như Lai chẳng phải hiện hữu cũng chẳng phải không hiện hữu; rằng thế giới có biên, thế giới không có biên, thế giới vừa có biên vừa không có biên, thế giới chẳng phải có biên cũng chẳng phải không có biên; rằng thế giới là thường, thế giới là vô thường, thế giới vừa thường vừa vô thường, thế giới chẳng phải thường cũng chẳng phải vô thường; đây là mười hai cái thấy thuộc ba loại.

(ĐTK36a20)

Bốn cái thấy về Như Lai hiện hữu hay không hiện hữu, v.v… sau khi diệt độ phát sinh là hậu quả của (khái niệm về) niết-bàn. Bốn cái thấy về thế giới có biên hay không có biên phát sinh là hậu quả của (khái niệm về) vị lai. Bốn cái thấy về thế giới là thường hay vô thường phát sinh là hậu quả của (khái niệm về) quá khứ.

Như Lai hiện hữu hay không hiện hữu sau khi diệt độ là không thể nghĩ biết, với niết-bàn cũng vậy. Giống như ranh giới đầu tiên và sau cùng của thế giới; nó có biên hay không có biên, nó thường hay vô thường không thể nghĩ biết được, với niết-bàn cũng vậy. Đây là lý do để nói rằng không có sự khác nhau nào về mức độ giữa niết-bàn và thế gian.

Hơn nữa:

25 Tụng 22

Nhất thiết pháp không cố	Vì tất cả pháp không,
Hà hữu biên vô biên	Sao có biên, không biên,
Diệc biên diệc vô biên	Vừa biên vừa không biên,
Phi hữu phi vô biên.	Chẳng có, chẳng không biên?

25 Tụng 23

Hà giả vi nhất dị	Sao chúng đồng và khác?
Hà hữu thường vô thường	Sao có thường, vô thường
Diệc thường diệt vô thường	Vừa thường vừa vô thường
Phi thường phi vô thường.	Chẳng thường, chẳng vô thường?

25 tụng 24

Chư pháp bất khả đắc	Pháp không thể nghĩ biết.
Diệt nhất thiết hý luận	Tất cả hí luận diệt.
Vô nhân diệc vô xứ	Phật chẳng có dạy pháp
Phật diệc vô sở thuyết.	Cho ai ở chỗ nào.

25 Bình 24

Vì tất cả các pháp ở mọi thời và mọi loại đều do duyên sinh. Vì tất cả các pháp hoàn toàn là không, chúng không có bản tánh riêng. Trong các pháp như thế, thì cái gì ở đó có biên, có ai ở đó xem là có biên? Cái gì có thể không có biên, hoặc vừa có biên vừa không có biên, hoặc chẳng phải có biên cũng chẳng phải không có biên? Có ai ở đó xem các pháp này chẳng phải có biên cũng chẳng phải không có biên? Cái gì là thường, ai ở đó xem các pháp này là thường? Cái gì là vô thường, hoặc vừa thường vừa vô thường, hoặc chẳng phải thường cũng chẳng phải vô

thường, có ai ở đó xem các pháp này chẳng phải thường cũng chẳng phải vô thường?

(ĐTK36b9)

Thân gì ở đó đồng với ngã, thân gì ở đó khác với ngã? Tất cả sáu mươi hai cái thấy sai lầm của ngoại đạo cũng giống như vậy; trong tánh tuyệt đối không này, tất cả những cái thấy như vậy không thể nào có được. Khi mọi suy tưởng về "có" dừng lại, các vọng tưởng hoàn toàn diệt hết, người ta thâm nhập thực tướng của các pháp và đạt Đạo tịch tĩnh.

(ĐTK36b12)

Như đã thấy trong chương luận về nhân duyên, nếu phân biệt truy tìm các pháp, chúng ta thấy rằng các pháp chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải vừa có vừa không, và chẳng phải có cũng chẳng phải không có. Đây là nghĩa thực tướng của các pháp và nó cũng được gọi là như tánh hay chơn như, pháp tánh, biên giới đích thực và niết-bàn.

Đây là lý do tại sao không có lúc nào và ở đâu, đức Phật từng dạy ai bất cứ một tướng quyết định nào của niết-bàn và đây cũng là lý do tại sao chúng tôi nói rằng khi mọi suy tư về "có" dừng lại, thì tất cả vọng tưởng đều diệt.

*

* *

Chương 26

Quán Mười Hai Nhân Duyên
(9 tụng)

26 Bình 0

Hỏi: *Ông đã giảng giải Đạo đệ nhất nghĩa theo Đại thừa. Bây giờ chúng tôi muốn nghe ông luận về làm sao pháp Thanh văn (Śravaka-dharma) nhập vào Đạo đệ nhất nghĩa này.*

Đáp:

26 Tụng 1

Chúng sinh si sở phúc	Chúng sinh ở trong si,
Vi hậu khởi tam hành	Do đó sinh ba hành[12].
Dĩ khởi thị hành cố	Do ba hành này sinh,
Tùy hành đọa lục thú	Theo đây rơi sáu nẻo[13].

26 Tụng 2

Dĩ chư hành nhân duyên	Vì nhân duyên các hành,
Thức thọ lục đạo thân	Thức thọ thân sáu cách.
Dĩ hữu thức trước cố	Vì thức bị ràng buộc,
Tăng trưởng ư danh sắc.	Nên danh sắc tăng trưởng.

26 Tụng 3

Danh sắc tăng trưởng cố	Khi danh sắc tăng trưởng
Nhân nhi sinh lục nhập	Do đó sinh sáu nhập[14]
Tình trần thức hòa hợp	Khi căn, trần, thức hợp

---

[12] *Ba hành chỉ những gì liên hệ với thân, ngữ và ý.*
[13] *Sáu nẻo: địa ngục, quỉ đói, súc sinh, a-tu-la, người và trời.*
[14] *Sáu nhập hay sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. (ND).*

Nhi sinh ư lục xúc. Thì sinh ra sáu xúc.

26 Tụng 4

Nhân ư lục xúc cố Vì khi có sáu xúc,
Tức sinh ư tam thọ Thì ba thọ[15] cũng sinh.
Dĩ nhân tam thọ cố Và khi có ba thọ,
Nhi sinh ư khát ái. Thì sinh ra khát ái.

26 Tụng 5

Nhân ái hữu tứ thủ Vì ái có bốn thủ[16],
Nhân thủ cố hữu hữu Vì thủ nên có hữu.
Nhược thủ giả bất thủ Nếu người thủ không thủ,
Tắc giải thoát vô hữu. Được giải thoát, không hữu.

26 Tụng 6

Tùng hữu nhi hữu sinh Từ hữu mà có sinh,
Tùng sinh hữu lão tử Do sinh có già chết.
Tùng lão tử cố hữu Có già chết cho nên
Ưu bệnh chư khổ não. Có lo bệnh khổ não.

26 Tụng 7

Như thị đẳng chư sự Tất cả những thứ này
Năng tùng sinh nhi hữu Sinh ra vì có sinh.
Đãn dĩ thị nhân duyên Chỉ do nhân và duyên
Nhi tập đại khổ ấm. Kết thành đại khổ uẩn.

26 Tụng 8

Thị vị vi sinh tử Cái gọi là sinh tử

---

[15] *Ba thọ: khổ thọ, lạc thọ, xả thọ.*
[16] *Bốn thủ: dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã thuyết thủ. (ND).*

Chư hành chi căn bổn	Là nguồn gốc các hành,
Vô minh giả sở tạo	Do kẻ mê gây ra,
Trí giả sở bất vi.	Người trí không như vậy.

26 Tụng 9

Dĩ thị sự diệt cố	Khi các thứ này diệt,
Thị sự tắc bất sinh	Thì chúng không có sinh,
Đãn thị khổ ấm tụ	Chỉ là khổ uẩn tụ.
Như thị nhi chánh diệt.	Như thế chỉ diệt vậy.

26 Bình 9

Vì bị vô minh mê hoặc, người thường do các nghiệp thân, ngữ, và ý tạo ra thân sau và sinh các hành hướng đến sáu thân phận. Tùy theo các hành đã tạo, y trở thành kẻ cao hơn, như trước, trung bình hay thấp hơn. Tùy theo các hành, thức của y nhập vào sáu nẻo, nhận lấy thân. Với thức bị ràng buộc là căn bản, danh và sắc tích tập, vì danh và sắc tích tập mà có sáu nhập. Với sáu nhập làm nhân, sáu xúc kết thành và vì sáu xúc nên có ba thọ. Do ba thọ làm nhân, ái phát sinh và vì ái mà có bốn thủ. Khi bốn thủ nắm giữ, tội và phước sinh ra do các nghiệp của thân, ngữ và ý và những cái này tạo nên sự tương tục tất nhiên của ba loại hữu.[17]

(ĐTK36c15)

Từ hữu có sanh, từ sanh có già chết, từ già chết có phiền não, sầu, khổ và tất cả những cái xấu khác và một cách đơn giản có sự tích tập thành cái khổ lớn của các uẩn hiện hữu.

Do vậy chúng ta biết rằng hạng thường nhân, vì vô minh, tạo ra căn bản của các hành cho đến già chết ở đây. Người

---

[17] *Những hiện hữu ở dục giới, sắc giới và vô sắc giới. ND.*

trí tuệ vì thấy sự vật như thực, không tạo ra những thứ này và diệt vô minh.

(ĐTK36c19)

Khi vô minh diệt, tất cả các hành cũng diệt, vì các nhân đã diệt nên quả cũng diệt. Như vậy do tinh tấn tu huệ mà thấy sự sinh và diệt của mười hai nhân duyên, những cái này diệt và vì chúng diệt tất cả các thứ, kể cả sinh, già và chết, phiền não, và nỗi khổ lớn của các uẩn thực sự diệt hết.

Diệt hết có nghĩa là diệt hoàn toàn. Nghĩa sinh diệt của mười hai nhân duyên đã được giải thích chi tiết trong luận A-tì-đạt-ma.

*

* *

Chương 27

Quán Tà Kiến
(30 tụng)

27 Bình 0

Chúng tôi đã nghe ông bác bỏ những cái thấy sai lầm trong Pháp Đại thừa. Bây giờ chúng tôi muốn nghe ông bác bỏ những cái thấy sai lầm trong Pháp Thanh văn.

27 Tụng 1

Ngã ư quá khứ thế	Thấy ngã có hay không
Vi hữu vi thị vô	Ở trong thời quá khứ,
Thế gian thường đẳng kiến	Và thế gian thường còn, v.v...
Giai y quá khứ thế.	Đều dựa vào quá khứ.

27 Tụng 2

Ngã ư vị lai thế	Ngã tạo tác hay không
Vi tác vi bất tác	Ở trong thời vị lai,
Hữu biên đẳng chư kiến	Thấy có biên hay không, v.v...
Giai y vị lai thế.	Đều dựa vào vị lai.

27 Bình 2

Trong thời quá khứ ngã có hiện hữu hay không hiện hữu, hoặc vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, hoặc chẳng hiện hữu cũng chẳng không hiện hữu – đây là được gọi là "những cái thấy về thường hằng tùy thuộc vào quá khứ". Ngã có tiếp tục hay không tiếp tục, hoặc vừa tiếp tục vừa không tiếp tục, hoặc sẽ chẳng tiếp tục cũng sẽ chẳng không tiếp tục trong vị lai – đây được gọi là "những cái thấy về có biên hay không biên tùy thuộc vào vị lai". Căn cứ vào

đâu mà gọi những cái thấy sai như vậy là "tà kiến"? Chúng tôi sẽ giải thích điều này ngay bây giờ.

27 Tụng 3

Quá khứ thế hữu ngã	Quá khứ, ngã hiện hữu.
Thị sự bất khả đắc	Nói vậy là không được.
Quá khứ thế trung ngã	Ngã ở trong quá khứ
Bất tác kim thế ngã	Không thành ngã hiện tại.

27 Tụng 4

Nhược vị ngã tức thị	Nếu nói ngã ấy đồng,
Nhi thân hữu dị tướng	Chỉ thân có tướng khác;
Nhược đương ly ư thân	Lìa khỏi thân xác này,
Hà xứ phân hữu ngã.	Tìm ở đâu có ngã?

27 Tụng 5

Ly hữu vô thân ngã	Lìa thân không có ngã,
Thị sự vi dĩ thành	Sự thật đã hiện thành.
Nhược vị thân tức ngã	Nếu nói thân là ngã,
Nhược đô vô hữu ngã.	Vậy thì không có ngã.

27 Tụng 6

Đãn thân bất vi ngã	Riêng thân không thành ngã,
Thân tướng sinh diệt cố	Tướng thân sinh và diệt.
Vân hà đương dĩ thọ	Sự thọ sao có thể
Nhi tác ư thọ giả.	Tạo ra được người thọ?

27 Tụng 7

Nhược ly thân hữu ngã	Nếu lìa thân có ngã
Thị sự tắc bất nhiên	Điều này thực chẳng đúng.
Vô thọ nhi hữu ngã	Không thọ mà có ngã

Nhi thực bất khả đắc.	Thực tế, chẳng thấy đâu.

27 Tụng 8

Kim ngã bất ly thọ	Ngã nay chẳng lìa thọ,
Diệc bất tức thị thọ	Cũng chẳng phải là thọ.
Phi vô thọ phi vô	Chẳng phải không có thọ,
Thử tức quyết định nghĩa.	Cũng chẳng không hiện hữu.
	Đây là nghĩa quyết định.

27 Bình 8

Nếu ông nói rằng ngã đã hiện hữu trong quá khứ thì chẳng đúng, vì sao? Ngã của một thời kỳ trước kia không tạo thành ngã trong hiện tại, vì đây sẽ mắc vào lỗi thường hằng. Nếu ông chấp nhận sự thường hằng, thì lỗi sẽ thành vô số, vì sao? Hãy lấy trường hợp một người, vì y đã làm những điều tốt, trở thành một vị trời và về sau trở lại thành người. Nếu cái ngã trước kia cũng là cái ngã hiện tại, thì trời ấy là người này. Hoặc nữa, giống như một người vì y đã làm những việc xấu, trở thành một chiên-đà-la (candala)[18], và sau đó trở thành một bà-la-môn. Nếu cái ngã trước kia cũng là cái ngã bây giờ, thì người chiên-đà-la là người bà-la-môn.

(ĐTK37a25)

Thí dụ, như một người bà-la-môn tên là Đề-bà-đạt-đa (Devadatta), từ Thất-la-phiệt (Śravasti) du hành đến thành Vương-xá (Rājagṛha). Y vẫn là Đề-bà-đạt-đa, y không thay đổi vì đến thành Vương xá. Nếu một người trước đã là trời sau đó trở thành người, thì vị trời ấy cũng là người ấy,

---

[18]*Chiên-đà-la (caṇḍāla) là người thuộc giai cấp thấp nhất ở xã hội Ấn độ thời cổ, đối lại với người thuộc giai cao nhất là bà-la-môn brahman). (ND).*

người bà-la-môn cũng là người chiên-đà-la, nhưng không phải vậy, vì sao? Một vị trời không phải là cùng một thứ với người, một người chiên-đà-là không phải cùng một thứ với người bà-la-môn, bởi vì đây mắc vào lỗi thường hằng.

(ĐTK37b1)

Ông có thể nói rằng cái ngã trước kia không phải là cái ngã hiện tại, giống như một người được gọi là người giặt đồ khi y đang giặt quần áo, nhưng gọi là người gặt hái khi y đang gặt hái. Không có gì khác nhau giữa người giặt đồ và người gặt hái, tuy nhiên, người giặt đồ không phải là cùng một thứ với người gặt hái. Cũng vậy, ông có thể nói rằng cái ngã thọ nhận thân của một vị trời thì gọi là trời, cái ngã thọ nhận thân của một người thì gọi là người. Cái ngã thì không khác chỉ có thân khác thôi. Tuy nhiên, điều này chẳng đúng, vì sao? Bởi vì nếu là đồng thì chúng ta không nói rằng trời trở thành người.

(ĐTK37b6)

Không có gì khác nhau giữa người giặt đồ và người gặt hái, hay là có khác nhau? Nếu không có gì khác nhau thì người giặt đồ là đồng nhất với người gặt hái, và cũng vậy vị trời trước kia sẽ đồng nhất với người ấy, người chiên-đà-la cũng đồng nhất với người bà-la-môn và ở đây lại mắc lỗi thường hằng. Nếu có sự khác nhau, thì người giặt đồ không phải cùng một người với người gặt hái, vị trời kia cũng không phải là người ấy và cái ngã ấy không phải thường hằng. Là vô thường, nó không có tướng của ngã và do đó không thể nói là đồng nhất.

(ĐTK37b10)

Hỏi: *Ngã là đồng nhất, chỉ là chúng ta tạo ra phân biệt giữa "là trời" và "là người," bởi vì thọ. Thọ có nghĩa là*

thân năm uẩn – qua nghiệp duyên chúng ta phân biệt giữa "là trời," "là người", "là chiên-đà-la," "là bà-la-môn," nhưng trong thực tế, ngã chẳng phải là trời cũng chẳng phải là người, chẳng phải chiên-đà-la cũng chẳng phải bà-la-môn. Do đó, không có những lỗi như thế.

(ĐTK37b14)

Đáp: *Điều này chẳng đúng, vì sao? Nếu thân tạo thành trời hay người, chiên-đa-la hay bà-la-môn, nếu nó không phải là cái ngã ấy, thì phải có một cái ngã khác biệt hiện hữu biệt lập với thân. Bây giờ, tội và phước, sinh và tử, đi và đến, tất cả đều là của thân, không phải của ngã. Bởi vì có tội, chúng ta rơi vào ba đường ác. Bởi vì những hành vi công đức, chúng ta được tái sinh trong ba đường lành. Nếu khổ và sướng, giận và vui, buồn và sợ, vân vân, đều là hoàn toàn của thân, thì ngã có để làm gì? Ấy cũng giống như cư sĩ thì bị phán án tội ác mà tăng nhân thì miễn tội. Với nhân và duyên của năm uẩn tiếp nối nhau, tội và phước không biến mất, tuy nhiên có giải thoát. Nếu tất cả đây là của thân, không phải của ngã thì cần có ngã làm gì?*

(ĐTK37b21)

Hỏi: *Tội và phước, vân vân, có căn bản nơi ngã và nương tựa vào ngã, vì ngã là cái mà nó biết, nhưng ở trong thân chẳng có cái gì biết. Chắc chắn cái biết là ngã. Nó khởi phát nhân và duyên của hành động, tội và phước là những điều được tạo tác. Chúng ta phải thừa nhận rằng có tác nhân và tác nhân ấy là ngã. Thân là phương tiện ngã sử dụng và là chỗ ngã trú ngụ. Gống như, chủ nhà xây cái nhà bằng rơm, gỗ, bùn và vữa. Vì thân mình, y dựng ngôi nhà tốt hay xấu tùy theo những gì y dùng. Với ngã cũng vậy, vì nó có được thân hấp dẫn hay xấu xí tùy theo những điều thiện hay ác nó làm. Sáu nẻo luân hồi tất cả là do ngã tạo ra và đây là lý do mà thân có tội hay phước hoàn toàn tùy*

thuộc vào ngã. Bằng tỉ dụ, giống như ngôi nhà, chỉ thuộc về chủ nhà, không thuộc về người nào khác.

(ĐTK37b29)

Đáp: *Tỉ dụ này không có tác dụng, vì sao? Chủ nhà có thể xây cái nhà vì y có hình dạng, cụ thể và có sức mạnh. Vì ngã mà ông đang miêu tả thì vô hình và không thể sờ mó được, nó không có năng lực tạo tác. Vì không có sức tạo tác riêng, nó không thể khiến cho bất cứ cái gì khác hành động. Nếu có một pháp duy nhất trên thế gian mà dù vô hình, không thể sờ mó được, tuy nhiên có khả năng làm việc, thì chúng tôi có thể chấp nhận, tin và biết rằng có tác nhân, nhưng đây không phải như vậy.*

(ĐTK37c14)

Nếu ông nói, "mặc dù tác nhân không phải là các căn mắt, tai vân vân, tác nhân hiện hữu," thì sự việc do đứa con của người đàn bà nân làm, vì nếu như vậy tất cả các căn sẽ hoàn toàn không có ngã. Nếu ông nói, mắt trái thấy nhưng mắt phải nhận biết và chúng ta phải chấp nhận rằng có người thấy, như vậy không đúng. Vì tay mặt thực hiện các động tác mà tay trái không thể làm và do đó không có tác nhân biệt lập. Nếu tác nhân biệt lập hiện hữu, tay trái cũng có thể thực hiện những hành động mà tay mặt đã làm, nhưng thực tế không thể xảy ra, do đó không có tác nhân hiện hữu.

(ĐTK37c20)

Lại nữa, nếu một người chủ trương có ngã hiện hữu nói rằng khi chúng ta thấy người khác ăn, trong miệng chúng ta chảy nước miếng và đây là một tướng của ngã, điều này chẳng đúng, vì sao? Vì đây là sức của niệm tưởng, chẳng phải sức của ngã. Hơn nữa, điều này phủ nhận nhân và

duyên của ngã. Một người đồng bạn có thể hổ thẹn vì chảy nước miếng, nhưng nước miếng vẫn chảy ra không thể kìm chế được, như vậy chúng ta biết rằng không có ngã.

ĐTKC37c24)

Lại nữa, còn có cái lỗi tệ hại vì cái thấy điên đảo là khi một người đã là cha trong đời trước trở thành con trong đời này, cái ngã của cha và con là một, chỉ có thân là khác. Ấy giống như dọn nhà từ nhà này sang nhà khác; vì y là cha, mà cha thì không trở thành cái gì khác khi vào trong một cái nhà khác. Nếu có ngã, thì hai người đó (cha và con) sẽ là một, và như vậy mắc phải lỗi lớn.

(ĐTK37c28)

Nếu ông nói rằng lỗi này cũng áp dụng trong trường hợp sự tương tục của năm uẩn không có ngã, nói như vậy không đúng, vì sao? Dù cho năm uẩn có tương tục, đôi khi chúng vận hành và đôi khi chúng không vận hành. Ấy cũng giống như nước trái nho, người giữ giới luật được phép uống. Y không nên uống rượu nho, nhưng nếu nó biến thành dấm thì y lại có thể được uống. Sự tương tục của năm uẩn cũng giống như vậy; khi thì vận hành khi thì không.

(ĐTK38a3)

Nếu ông nói rằng chỉ có một cái ngã từ đầu đến cuối, như vậy là sai. Vì trong sự tương tục của năm uẩn không có lỗi nào như thế. Chỉ do sự hòa hợp của năm uẩn tạm thời có chỉ danh là ngã, tuy nhiên nó không có tính quyết định. Ấy giống như những cây đà và đòn tay hợp thành hình ngôi nhà, mà không có ngôi nhà nào biệt lập tách rời với đà và đòn tay. Ngã hiện hữu qua sự hòa hợp của năm uẩn cũng theo cách này. Vì thực tế không có ngã nào tách rời với

năm uẩn, "ngã" chỉ là một chỉ danh tạm thời không có thực tại quyết định nào.

(ĐTK38a8)

Trước đây ông nói rằng có người thọ tách rời với sự thọ và chúng ta có thể phân biệt người thọ, tùy theo sự thọ của y, như là trời hay người, vân vân, nhưng điều này hoàn toàn sai. Ông nên biết rằng chỉ thọ hiện hữu, không có người thọ riêng biệt. Nếu ông nói rằng "ngã hiện hữu, phân biệt với thọ," điều này không đúng. Nếu có ngã biệt lập với thọ, làm sao chúng ta có thể nói đến các tướng của ngã như thế? Vì các tướng của nó không thể miêu tả được, không có ngã tách rời thọ.

(ĐTK38a12)

Nếu ông nói rằng không có ngã tách rời với thân, và ngã chỉ là thân, như vậy cũng chẳng đúng, vì sao? Vì thân có các tướng sinh diệt và đây không phải là trường hợp của ngã.

Hơn nữa, làm sao ông có thể gọi cái gì đó là người thọ vì sự thọ?Nếu ông nói rằng có người thọ hiện hữu phân biệt với sự thọ, như vậy cũng không đúng. Nếu năm uẩn là không thọ, mà người thọ hiện hữu, đây không phải là một người thọ riêng biệt tách rời với sự thọ và các căn mắt, vân vân, phải đến được nó, nhưng thực tế các căn không đến được nó. Do đó, ngã không biệt lập với thọ, cũng không phải là thọ, lại cũng không phải không hiện hữu. Đây là những định nghĩa, như thế ông phải thừa nhận chúng.

Nói rằng ngã hiện hữu trong quá khứ thì không đúng, vì sao?

27 Tụng 9

Quá khứ ngã bất tác	Quá khứ, ngã chẳng tạo
Thị sự tức bất nhiên	Điều này ắt không đúng.
Quá khứ thế trung ngã	Rằng ngã đời quá khứ
Dị kim diệc bất nhiên.	Khác nay, cũng chẳng đúng.

27 Tụng 10

Nhược vị hữu dị giả	Nếu nói chúng khác nhau,
Ly bỉ ưng hữu kim	Ngã này lìa ngã kia.
Ngã trụ quá khứ thế	Ngã trong quá khứ trụ,
Nhi kim ngã tự sinh.	Ngã hiện tại tự sinh.

27 Tụng 11

Như thị tắc đoạn diệt	Thì đây là đoạn diệt,
Thất ư nghiệp quả báo	Mất nghiệp và mất báo.
Bỉ tác nhi thử thọ	Đây làm mà kia chịu
Hữu như thị đẳng quá.	Và còn rất nhiều lỗi.

27 Tụng 12

Tiên vô nhi kim hữu	Trước không, bây giờ có
Thử trung diệc hữu quá	Đây cũng là có lỗi.
Ngã tắc thị tác pháp	Ngã tạo nên các pháp,
Diệc vi thị vô nhân.	Đây cũng là không nhân.

27 Bình 12

"Ngã trong quá khứ không tạo thành ngã hiện tại" là không đúng, vì sao? Ngã quá khứ không khác với ngã hiện tại. Nếu ngã hiện tại khác với ngã quá khứ, thì ngã hiện tại phải hiện hữu hoàn toàn biệt lập với ngã khác đó. Cũng vậy, ngã quá khứ trong (thân) đó và thân này phải tự sanh ra mới, như thế, điều này rơi vào cực đoan đoạn, mất tất cả nghiệp và báo.

Cũng vậy, người kia phạm tội, trong khi người này nhận quả báo và sẽ có vô số lỗi khác như thế. Cũng vậy ngã này, trước kia đã không hiện hữu, bây giờ hiện hữu, đây cũng là lỗi nữa. Ngã tạo ra các pháp và đây là không có nhân. Do đó, nói rằng ngã quá khứ không tạo thành ngã hiện tại là không đúng.
Hơn nữa:

27 Tụng 13

Như quá khứ thế trung	Cũng như trong quá khứ
Hữu ngã vô ngã kiến	Thấy có ngã, không ngã.
Nhược cộng nhược bất cộng	Cả hai, không cả hai.
Thị sự giai bất nhiên.	Tất cả đều không đúng.

27 Bình 13

Cũng như tìm ngã trong quá khứ, có những cái thấy sai rằng ngã hiện hữu, ngã không hiện hữu, các cái thấy ngã vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, hoặc chẳng hiện hữu cũng chẳng không hiện hữu, cũng là thấy sai. Tất cả những các thấy này đều sai, vì có cùng lý do như đã luận giải trước đây.

27 Tụng 14

Ngã ư vị lai thế	Hoặc ngã có hành tác
Vi tác vi bất tác	Hay không trong vị lai;
Như thị chi kiến giả	Những cái thấy như vậy
Giai đồng quá khứ thế.	Đều giống như quá khứ.

27 Bình 14

Bốn mệnh đề hoặc ngã sẽ hành tác hay không hành tác trong vị lai giống các lỗi liên hệ với quá khứ và sẽ được bàn đến cùng với nhau.

Hơn nữa:

27 Tụng 15

Nhược thiên tức thị nhân	Nếu trời tức là người,
Tắc đọa ư thường biên	Đây là rơi vào thường.
Thiên tắc vi vô sinh	Trời sẽ không có sinh,
Thường pháp bất sinh cố.	Pháp thường hằng không sinh.

27 Bình 15

Nếu ông chủ trương rằng trời đồng với người, đây là thường hằng, vì trừ phi trời tái sinh làm người, làm sao ông có thể gọi trời là người? Vì các pháp thường hằng không sinh, thường hằng cũng không đúng.
Hơn nữa:

27 Tụng 16

Nhược thiên dị ư nhân	Nếu trời khác với người,
Thị tắc vi vô thường	Thì đây là vô thường.
Nhược thiên dị nhân giả	Nếu trời khác biệt người,
Thị tắc vô tương tục.	Thì chẳng có tương tục.

27 Bình 16

Nếu trời khác với người thì đây thành vô thường và vô thường ám chỉ các lỗi về đoạn và diệt, vân vân. Giống như các lỗi đã luận giải trước. Nếu trời và người khác biệt nhau, thì không có sự tương tục giữa trời và người; vả lại nếu có sự tương tục thì không thể nói trời và người khác nhau.
Hơn nữa:

27 Tụng 17

Nhược bán thiên bán nhân	Nếu nửa trời, nửa người
Tắc đọa ư nhị biên	Thì rơi vào hai biên
Thường cập ư vô thường	Là thường và vô thường
Thị sự tắc bất nhiên.	Và điều này chẳng đúng.

27 Bình 17

Giả sử nửa thân của chúng sinh là trời và nửa thân kia là người. Nếu như vậy thì sẽ là vừa thường vừa vô thường, nửa trời là thường và nửa người là vô thường. Nhưng điều này chẳng đúng, vì sao? Vì lỗi một thân có hai tướng.
Hơn nữa:

27 Tụng 18

Nhược thường cập vô thường	Nếu thường và vô thường
Thị nhị câu thành giả	Cả hai mà cùng thành,
Như thị tắc ưng thành	Như vậy ắt "chẳng thường,
Phi thường phi vô thường.	Chẳng vô thường" sẽ thành.

27 Bình 18

Nếu thường và vô thường cùng thành với nhau thì tự nhiên "chẳng thường cũng chẳng vô thường" theo đó mà thành. Nhưng vì thường và vô thường là những cái đối nghịch, thường và vô thường thực tế chẳng bao giờ cùng thành với nhau, do đó, "chẳng thường cũng chẳng vô thường" không cùng thành với nhau.

Hơn nữa, nói rằng sinh và tử không có khởi đầu cũng không đúng, vì sao?

27 Tụng 19

Pháp nhược định hữu lai	Pháp nếu quyết định có
Cập định hữu khứ giả	Kẻ đến và kẻ đi.

Sinh tử tắc vô thỉ	Sinh tử không khởi đầu
Nhi thực vô thử sự.	Thực tế chẳng phải vậy.

27 Bình 19

Nếu các pháp quyết định có chỗ để kẻ đến và đi, thì sinh và tử không có khởi đầu. Nhưng nếu chúng ta quán sát các pháp này bằng trí bát-nhã, chúng ta không thể tìm thấy họ từ đâu đến hoặc đi về đâu. Do đó, nói rằng sinh và tử không có khởi đầu là không đúng.
Hơn nữa:

27 Tụng 20

Kim nhược vô hữu thường	Giờ nếu không có thường,
Vân hà hữu vô thường	Làm sao có vô thường,
Diệc thường diệc vô thường	Vừa thường vừa vô thường,
Phi thường phi vô thường.	Chẳng thường chẳng vô thường?

27 Bình 20

Như vậy, nếu có dùng trí bát-nhã quán xét, chúng ta không tìm thấy pháp nào có thể là thường, còn vô thường thì thế nào, vì vô thường chỉ có vì có thường? Nếu hai cái này đều không có, làm sao có thể có "vừa thường vừa vô thường," và nếu không có "vừa thường vừa vô thường," làm sao có thể có "chẳng thường cũng chẳng vô thường?"

Do đó, bốn mệnh đề về thường, vân vân, đặt căn bản và nương tựa vào quá khứ là không thể được. Cũng vậy, bốn mệnh đề đặt căn bản và nương tựa vào vị lai về thế giới có biên hay không có biên, vân vân, mà chúng tôi sẽ luận giải bây giờ, cũng không thể được. Tại sao vậy?

27 Tụng 21

Nhược thế gian hữu biên	Thế gian nếu có biên
Vân hà hữu hậu thế	Làm sao có đời sau?
Nhược thế gian vô biên	Thế gian nếu không biên
Vân hà hữu hậu thế.	Làm sao có đời sau?

27 Bình 21

Nếu thế gian có biên, không thể có đời sau, nhưng trong thực tế có các đời sau. Do đó, nói rằng thế gian có biên là không đúng. Nếu thế gian không có biên thì cũng không có đời sau, nhưng trong thực tế có các đời sau. Do đó, nói rằng thế gian không có biên là không đúng. Hơn nữa, cả hai cực đoan này không thể có được, vì sao?

27 Tụng 22

Ngũ ấm thường tương tục	Năm uẩn thường tương tục
Do như đăng hỏa diễm	Giống như một ngọn đèn.
Dĩ thị cố thế gian	Vì vậy mà thế gian
Bất ưng biên vô biên.	Chẳng phải biên, không biên.

27 Bình 22

Từ năm uẩn lại sinh ra năm uẩn. Năm uẩn nối tếp nhau theo thứ tự, giống như ngọn đèn hiện hữu do sự hòa hợp của các duyên. Nếu duyên không tận, ngọn đèn không tắt, nhưng nếu duyên tận thì đèn tắt. Do đó, không thể nói rằng thế gian hoặc có biên hoặc không có biên.
Hơn nữa:

27 Tụng 23

Nhược tiên ngũ ấm hoại	Nếu năm uẩn trước hoại,
Bất nhân thị ngũ ấm	Năm uẩn không là nhân,
Cánh sinh hậu ngũ ấm	Mà các uẩn sau sinh.
Thế gian tắc hữu biên.	Thế gian ắt có biên.

27 Tụng 24

Nhược tiên ấm bất hoại	Nếu uẩn trước không hoại,
Diệc bất nhân thị ấm	Các uẩn không là nhân,
Nhi sinh hậu ngũ ấm	Mà năm uẩn sau sinh.
Thế gian tắc vô biên.	Thế gian ắt không biên.

27 Tụng 24b

Chân pháp cập thuyết giả	Chánh pháp và chơn sư,
Thính giả nan đắc cố	Người nghe thật khó được.
Như thị tắc sinh tử	Sinh tử cũng như thế,
Phi hữu biên vô biên.	Chẳng biên, chẳng không biên.[19]

27 Bình 24

Nếu sau khi năm uẩn trước đã diệt, năm uẩn sau sinh ra, độc lập với năm uẩn trước, thì thế gian sẽ có biên. Chỗ nào không có năm uẩn nữa sinh ra sau khi năm uẩn trước đã diệt, đây gọi là biên. "Biên" có nghĩa là thân cuối cùng.

(ĐTK39a11)
Nếu năm uẩn trước chưa diệt, năm uẩn sau đã sinh một cách độc lập với năm uẩn này, thì thế gian sẽ không có

---

[19] *Theo Brian Bocking, người dịch Trung Luận từ Hán văn sang tiếng Anh, thì Tụng 24b này vốn không có trong nguyên tác Phạn ngữ của Nāgārjuna (Long Thọ) mà chỉ thấy trong bản dịch Hán văn của Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva). Brian Bocking cho rằng Cưu-ma-la-thập lấy từ Bốn Trăm Tụng (Bách Luận?) của Āryadeva (Đề-bà), đệ tử của Long Thọ, và đưa vào Phẩm này của Trung Luận. Đối chiếu với các bản dịch tiếng Anh từ nguyên tác Phạn ngữ, như của Kenneth K. Inada, của David J. Kalupahana, và của Richard H. Jones, người dịch cũng không tìm thấy tụng này, và trong bản dịch tiếng Anh của Jay L. Garfield từ bản bịch Tạng ngữ cũng không có tụng này. Hơn nữa, Brian Bocking chỉ để nó trong phần Lời Bình rút ra từ Đại Tạng Kinh mà không để nó trong chánh văn như các tụng ngôn khác. ND.*

biên, và đây là thường hằng. Nhưng thực tế không phải như vậy, do đó chủ trương rằng thế gian không có biên là không đúng. Thế gian có hai loại: thế gian của các nước và thế gian của chúng sinh. Đây chỉ thế gian của chúng sinh. Hơn nữa, như đã nói trong luận "Bốn Trăm Quán".

(ĐTK39a16)

"Chánh Pháp và Chơn sư,
Người nghe thật khó được.
Sanh tử cũng như thế,
Chẳng biên, chẳng không biên."
(Bốn Trăm Quán)

Bởi vì chúng ta không đạt chánh Pháp, sự sinh và tử, đi và đến của chúng ta không có biên giới. Vì có khi chúng ta có thể nghe được chánh Pháp và đạt Đạo, chúng ta không thể nói rằng thế gian có biên giới. Bây giờ chúng tôi sẽ bác bỏ "vừa có biên vừa không có biên".

27 Tụng 25

Nhược thị bán hữu biên	Thế gian nửa có biên
Thế gian bán vô biên	Và nửa kia không biên.
Thị tắc diệc hữu biên	Thì nó vừa có biên
Diệc vô biên bất nhiên.	Vừa không biên, không đúng.

27 Bình 25

Nếu thế gian nửa có biên nửa không có biên thì nó sẽ là vừa có biên vừa không có biên, nếu là như vậy, thì một pháp có hai tướng và điều này không đúng. Tại sao vậy?

27 Tụng 26

Bỉ thọ ngũ ấm giả	Sao kẻ thọ năm uẩn

Vân hà nhất phân phá	Một phần thì bị phá,
Nhất phân nhi bất phá	Còn phần kia không phá?
Thị sự tắc bất nhiên.	Như vậy là chẳng đúng.

27 Tụng 27

Thọ diệc phục như thị	Sự thọ cũng như vậy,
Vân hà nhất phân phá	Sao một phần bị phá
Nhất phân nhi bất phá	Còn một phần không phá?
Thị sự diệc bất nhiên.	Như vậy cũng chẳng đúng.

27 Bình 27

Làm sao có thể một nửa người thọ nhận năm uẩn thì bị hủy diệt còn nửa kia không bị hủy diệt? Một vật không thể vừa thường vừa vô thường. Với thọ nhận cũng vậy; làm sao có thể một nửa thì bị hủy diệt trong khi nửa kia không bị hủy diệt, vì đây sẽ mắc phải lỗi hai tướng thường và vô thường? Do đó, nói rằng thế gian vừa có biên vừa không biên là không đúng.

Bây giờ chúng tôi sẽ bác bỏ cái thấy rằng thế gian chẳng phải có biên cũng chẳng phải không biên:

27 Tụng 28

Nhược diệc hữu vô biên	Vừa biên vừa không biên
Thị nhị đắc thành giả	Có thể cùng nhau thành
Phi hữu phi vô biên	Chẳng biên, chẳng không biên
Thị tắc diệc ưng thành.	Cũng sẽ cùng nhau thành.

27 Bình 28

"Không biên" sở dĩ có là vì có cái đối nghịch là "có biên," cũng vậy có ngắn là vì có cái đối nghịch là dài. Cái đối nghịch của có hay không có là "vừa có vừa không có" và cái đối nghịch của "vừa có vừa không có" là "chẳng có

cũng chẳng không có." Nếu "vừa có biên vừa không biên" nhất định thành thì sẽ có "chẳng có biên cũng chẳng không biên", vì sao? Bởi vì chúng tương tùy.

Trong các phần đã qua, trước khi chúng tôi bác bỏ mệnh đề thứ ba "vừa có biên vừa không biên," như vậy làm sao có thể có"chẳng có biên cũng chẳng không biên," vì không có sự tương tùy nào?

Do quán sát, chúng ta thấy rằng bốn cái thấy thế gian có biên, vân vân, mà chúng dựa vào vị lai, là hoàn toàn bất khả đắc.
Hơn nữa:

27 Tụng 29

Nhất thiết pháp không cố	Vì các pháp là không,
Thế gian thường đẳng kiến	Thấy thế gian là thường, v.v.
Hà xứ ư hà thời	Vào lúc nào, ở đâu,
Thùy khởi thị chư kiến.	Ai sinh thấy như vậy?

27 Bình 29

Trên kia, luận chủ (Long Thọ) đã bác bỏ tất cả những cái thấy trong Pháp Thanh văn và bây giờ luận chủ tuyên bố rằng trong Pháp Đại thừa, tất cả các pháp ngay từ khởi thủy đã có bản tánh hoàn toàn không. Bên trong tánh không này của các pháp, chẳng có người cũng chẳng có pháp, như thế không thể có sự sinh ra các tà kiến hoặc chánh kiến. "Ở đâu" có nghĩa là nơi chốn. "Lúc cnào" có nghĩa là ngày, tháng hay năm cá biệt. "Ai" có nghĩa là người. "Như vậy" có nghĩa là bản chất của tất cả những cái thấy.

(ĐTK39b18)

Nếu có những cái thấy quyết định về thường, vô thường, vân vân thì phải có người phát sinh ra những cái thấy này. Khi ngã diệt thì không có những cái thấy như thế do người sinh ra. Phải có chỗ cho các pháp được quán sát rõ ràng mà phủ nhận; còn thời gian thì thế nào? Nếu tất cả những cái thấy này hiện hữu, chúng sẽ có thực tế quyết định, nhưng nếu là có định tánh thì chúng không thể bị hủy diệt, và chúng tôi đã phủ nhận chúng bằng những luận cứ khác nhau trong các phần trước. Do đó, ông nên biết rằng những cái thấy không có bản tánh quyết định, làm sao có thể sinh ra được? Như tụng nói: "Vào lúc nào, ở đâu, Ai sinh thấy như vậy?"

27 Tụng 30

Cù Đàm Đại Thánh Chủ	Đức Cồ Đàm Đại Thánh
Lân mẫn thuyết thị pháp	Từ bi dạy Pháp này,
Tất đoạn nhất thiết kiến	Dứt sạch tất cả thấy.
Ngã kim khể thủ lễ.	Con cúi đầu kính lễ.

27 Bình 30

"Tất cả thấy" có nghĩa là, nếu tóm lược lời dạy, thì năm cái thấy, nếu chi tiết thì sáu mươi hai cái thấy. Để dứt tất cả những cái thấy này đức Phật đã giảng Pháp ấy. Đại Thánh Sư Cồ Đàm có trí tuệ vô lượng, vô biên và không thể nghĩ biết, và đây là lý do chúng ta cúi đầu lễ Phật.

*

* *

HỒI TRANH LUẬN
(Vigrahavyāvartanī)

Các tụng ngôn (kārikās) từ 1 đến 20 trình bày các phản luận của đối phương đối với lời tuyên bố rằng các pháp hoàn toàn thiếu tự tánh. Các tụng ngôn từ 21 đến 70 là giải đáp của luận chủ Long Thọ.

[Đối phương:]

Tụng 1: Nếu tự tánh các pháp,
Không tìm thấy chỗ nào.
Lời ông không tự tánh.
Chẳng chối được tự tánh.

Bình 1: *Hoặc trong nhân, trong duyên, trong hòa hợp của nhân và duyên, hoặc trong vật khác, không một nơi nào có sự hiện hữu của tự tánh các pháp, dù bất cứ pháp gì. Do đó nên nói rằng tất cả các pháp là không. Thí dụ, mầm chẳng phải ở trong hạt, hay nhân của nó, cũng không ở nơi các vật khác như là duyên của nó, tức là đất, nước, gió, lửa, v.v… xét từng cái một, cũng không ở trong tổng thể của các duyên, cũng không ở trong sự hòa hợp của các nhân và duyên, cũng không phải là một pháp nào khác với nhân và duyên. Vì không có tự tánh ở bất cứ nơi nào, nên cái mầm không có tự tánh. Vì không có tự tánh nên nó là không. Như cái mầm không có tự tánh và là không, tất cả các vật khác cũng vậy, là không vì chúng không có tự tánh.*

Ở đây chúng tôi xét thấy: Nếu là như vậy, lời ông tuyên bố rằng tất cả các pháp là không thì lời ấy cũng là không. Vì sao? Bởi vì lời ông không ở trong nhân – các đại, xét theo tập thể hay riêng biệt, – cũng không ở trong duyên, các nỗ lực tạo thành nó như lồng ngực, cổ họng, môi, lưỡi, hàm, khẩu cái, mũi, đầu và v.v…, cũng không ở trong cả hai [nhân và duyên]; lại nữa cũng không phải là cái gì biệt lập với nhân và duyên. Vì nó không ở một nơi nào, nên nó chẳng có tự tánh, nó là không. Vì vậy, không thể phủ nhận

tự tánh của tất cả các pháp. Lửa không hiện hữu thì không thể đốt được, đao kiếm không hiện hữu thì không thể chém chặt được, nước không hiện hữu không thể làm ướt được; tương tự, một lời nói không hiện hữu không thể phủ nhận được tự tánh của tất cả các pháp. Trong tình huống như thế này, lời ông tuyên bố về tự tánh của tất cả các pháp đã bị phủ nhận, là không có gía trị.

Tụng 2: Nếu lời ông có tánh,
Lời kia bị hủy diệt.
Trừ phi ông nói rõ,
Hai trường hợp khác nhau,
Lý luận ông khiếm khuyết.

Bình 2*: Bây giờ ông có thể nghĩ rằng, để tránh sự khiếm khuyết này: câu này được phú cho tự tánh, và vì được phú cho tự tánh, nó chẳng phải không; như vậy tự tánh của tất cả các pháp đã bị nó phủ định. Chúng tôi trả lời như vầy: Nếu như vậy, mệnh đề trước kia của ông 'Tất cả các pháp là không đã bị phá bỏ.'*

Hơn nữa:

Lời tuyên bố của ông cũng gồm trong tất cả các pháp. Nếu tất cả các pháp là không, thì vì lý do gì lời tuyên bố của ông chẳng không, – lời tuyên bố nhằm phủ định tự tánh của tất cả các pháp bởi vì nó chẳng không. Như vậy là khởi sinh biện thuyết tranh luận về sáu điểm: Điều ấy thế nào? À, (1) Nếu tất cả các pháp là không, thì lời tuyên bố của ông cũng là không. Phủ định bằng cái trống rỗng thì không thể nào hợp lý luận. Như vậy, lời phủ nhận rằng tất cả các pháp là không, là không có giá trị. (2) Mặt khác, nếu lời phủ định rằng tất cả các pháp là không mà có giá trị, thì lời tuyên bố của ông chẳng không. Nếu sự phủ định ấy mà thành bởi vì nó chẳng không, thì nó không có giá trị. (3) Bây giờ, nếu tất cả các pháp là không, nhưng lời tuyên bố

của ông, do bị ảnh hưởng, sự phủ định ấy chẳng không, thì lời tuyên bố của ông không bao gồm trong tất cả các pháp. Vậy thì mệnh đề của ông mâu thuẫn với thí dụ kia. (4) Trái lại, nếu lời tuyên bố của ông bao gồm trong tất cả các pháp, và nếu tất cả các pháp là không, thì lời tuyên bố của ông cũng là không; vì là không, nó không thể thiết lập được sự phủ định. (5) Bây giờ, chúng ta hãy giả định rằng nó là không và có sự phủ định do nó mà thành: Tất cả các pháp là không. Nhưng trong trường hợp này, tất cả các pháp, dù là không, lại có khả năng thực hiện hành động – thì phi lý. (6) Rồi cứ cho rằng tất cả các pháp là không và chúng không có khả năng thực hiện hành động; và cứ cho rằng mệnh đề ấy không mâu thuẫn với thí dụ kia. Song trong trường hợp này, sự phủ định tự tánh của tất cả các pháp, do lời tuyên bố không của ông, là không có giá trị.

Vả lại:

Như vậy, nếu lời tuyên bố của ông hiện hữu, thì sẽ có sự không phù hợp sau đây: Một vài pháp là không, và một vài pháp chẳng không. Ông phải nói ra lý do đặc biệt vì sao có sự không phù hợp này, giải thích tại sao một vài pháp thì không, trong khi một vài pháp khác lại chẳng không. Tuy nhiên, ông đã không nói ra lý do đó. Như vậy, lời tuyên bố của ông rằng tất cả các pháp là không, là không có giá trị.

Hơn nữa:

Tụng 3: Lời phủ định của ông,
Giống như có người nói,
"Chớ gây ra tiếng động."
Như vậy không thể được.
Vì khi người ấy nói,
"Chớ gây ra tiếng động,"
Là dùng tiếng hiện có
Ngăn tiếng động vị lai.

Bình 3: *Ông có thể nghĩ rằng: Khi một người nào đó nói: "Chớ gây ra tiếng động," thì chính y đã gây tiếng động rồi, và tiếng động đó nhằm ngăn ngừa tiếng động khác. Lời tuyên bố không "Tất cả các pháp là không" cũng nhằm ngăn chặn tự tánh của các pháp theo cách đó. Đối với vấn đề này, chúng tôi trả lời như vầy: Nghĩ như vậy cũng không có giá trị. Vì sao? Bởi vì ở đây tiếng động hiện có phủ nhận tiếng động vị lai. Tuy nhiên, trong trường hợp của ông, nó chẳng phải là lời tuyên bố hiện hữu phủ định tự tánh của tất cảc các pháp. Vì theo quan niệm của ông, thì lời tuyên bố ấy không hiện hữu, tự tánh của tất cả các pháp không hiện hữu. Như vậy, "Chớ gây ra tiếng động," là một mệnh đề khiếm khuyết.*

Hơn nữa:

Tụng 4: Nếu như ông nói rằng,
Lời của tôi phủ nhận
Lời phủ nhận của ông,
Đều có cùng một lỗi.
Như vậy cũng chẳng đúng.
Chỉ có câu của ông,
Là bị lỗi loại này.
Câu của tôi không lỗi.

Bình 4: *Ông có thể nghĩ rằng, "Cứ theo phương pháp này, phủ định của phủ định cũng là bất khả; như vậy, sự phủ định của ông trong lời tuyên bố phủ định tự tánh của tất cả các pháp là bất khả." Về điểm này, chúng tôi trả lời: Đây cũng là sai. Vì sao? Bởi vì sự phản đối chỉ áp dụng cho đặc tính mệnh đề của ông, không phải cho mệnh đề của tôi. Chính ông là người nói tất cả các pháp là không, chẳng phải tôi. Luận đề tiên khởi không phải là của tôi. Trong tình trạng đó, lời tuyên bố của*

ông, đúng là như vậy, rằng phủ định của phủ định cũng là bất khả, là không có giá trị.
Hơn nữa:

Tụng 5: Nếu bây giờ ông nói
Ông phủ nhận vật thực,
Sau khi nhận thức chúng.
Chúng tôi trả lời rằng,
Theo như ông đã nói,
Không có sự nhận thức
Mà vật được nhận thức.

Bình 5: *Ông không thể nói rằng ông phủ định tất cả các pháp trong câu nói, "Tất cả các pháp là không," sau khi đã biết rõ chúng qua nhận thức. Vì sao? Bởi vì, ngay cả nhận thức, một khí cụ của chân tri thức (pramāṇa), cũng là không, bao gồm trong tất cả các pháp. Người biết rõ các pháp cũng là không. Như vậy, chẳng có một cái gì là sự biết rõ qua nhận thức, một khí cụ của chân tri thức, và sự phủ định về cái không biết rõ ấy là một sự bất khả của luận lý. Như vậy, lời ông tuyên bố rằng tất cả các pháp là không, là không có giá trị.*
Có lẽ ông nghĩ rằng ông phủ định tất cả các pháp sau khi đã biết rõ chúng qua suy lý, ngôn chứng hay so sánh.

Về điểm này, chúng tôi trả lời như sau:

Tụng 6: Hơn nữa đối với ông,
Suy lý và ngôn chứng,
Lý luận theo loại suy,
Cũng như các đối tượng,
Nhờ đó mà được thành;
Chung phận như nhận thức.

Bình 6: *Chúng tôi đã bác bỏ suy lý, ngôn chứng và loại suy*

trong khi bác bỏ "phương tiện của chân tri thức," tức nhận thức. Giống như nhận thức, một khí cụ của chân tri thức, là không, bởi vì tất cả các pháp là không; suy lý, ngôn chứng và loại suy cũng là không, bởi vì tất cả các pháp là không. Những sự thể do suy lý, ngôn chứng và loại suy mà thành cũng là không, bởi vì tất cả các pháp là không. Người biết rõ các pháp qua suy lý, ngôn chứng và loại suy cũng là không. Như thế, chẳng có sự biết rõ các pháp, sự phủ định tự tánh của các pháp không được biết rõ là một bất khả của luận lý. Như vậy, lời tuyên bố của ông rằng các pháp là không, là không có giá trị.

Hơn nữa:

Tụng 7: Những ai biết tướng trạng
Các pháp, chủ trương rằng
Pháp lành tự tánh tốt,
Pháp dữ tự tánh xấu, v.v…

Bình 7: *[Lời bình về tụng ngôn này là một bản liệt kê dài về 119 thiện pháp và các pháp khác, không có ích lợi đặc biệt gì trong một luận thư về nhân minh luận (biện chứng pháp Phật giáo). Hơn nữa, một số các thuật ngữ dùng còn bất định. K. B.*[*]*]*

Tụng 8: Pháp đưa đến giải thoát
Có tự tánh đưa đến.
Tương tự những pháp nào,
Không đưa đến giải thoát,
Và các pháp nói đến
Liên quan các dạng thái
Khác nhau của các pháp.
Có tánh không đưa đến.

---

[*] *Kamaleswar Bhattacharya, người dịch Vigrahavyàvartanì sang tiếng Anh, (Hán dịch: Hồi Tranh Luận).*

Bình 8: *[Lời bình tụng ngôn này đưa ra một số các pháp, rồi nói, như ở cuối lời bình tụng ngôn trước, [K. B.]: Như thế, vì tự tánh của các pháp được thấy theo cách này thì thuộc những loại khác, lời tuyên bố của ông rằng tất cả các pháp không có tự tánh, chúng là không, là không có giá trị.*

Hơn nữa:

Tụng 9: Pháp nếu không tự tánh,
Thì chữ "không tự tánh"
Cũng sẽ không hiện hữu.
Vì không có tên nào
Không có vật nó chỉ.

Bình 9: *Nếu tất cả các pháp không có tự tánh, dù vậy, vẫn còn có sự thiếu vắng tự tánh. Rồi ngay cả cái tên gọi 'thiếu vắng tự tánh' cũng là không hiện hữu. Vì sao? Bởi vì không một tên gọi nào không có vật nó chỉ. Như thế, vì có tên gọi thì có tự tánh của các pháp; và vì có tự tánh, tất cả các pháp chẳng không. Do đó, lời ông tuyên bố rằng tất cả các pháp không có tự tánh và vì không có tự tánh nên chúng là không, là không có giá trị.*

Hơn nữa:

Tụng 10: Bây giờ ông có thể
Bảo rằng: Có tự tánh.
Nhưng không thể tìm được
Tự tánh trong các pháp.
Song nếu lìa các pháp,
Mà tìm thấy tự tánh,
Thì pháp nào liên hệ
Với tự tánh nói kia,
Cần được xác định rõ.

Bình 10: *Bây giờ ông có thể vọng tưởng rằng: Hãy cho rằng không một cái tên gọi nào mà không có vật nó chỉ; có một tự tánh nhưng nó không thuộc về các pháp; như vậy, cái không của các pháp, bởi vì chúng không có tự tánh, sẽ thành và cái tên gọi ấy sẽ không phải là không có vật [nó chỉ]. Về điểm này chúng tôi đáp: Ông phải giải thích vật ấy, tách rời với các pháp, tự tánh ấy bây giờ thuộc về cái nào. Tuy nhiên, ông đã không giải thích điều đó. Do đó, giả định của ông: "có tự tánh nhưng nó không thuộc về các pháp" bị xóa bỏ.*
Hơn nữa:

Tụng 11: Phủ định chỉ có thể
Phủ định vật hiện hữu.
Như trong câu nói này,
"Trong nhà không có bình."
Vậy phủ định của ông
Là phủ định tự tánh
Mà nó đang hiện hữu.

Bình 11: *Ấy chỉ là phủ định một vật hiện hữu, chẳng phải phủ định một vật không hiện hữu. Chẳng hạn như khi nói: "Không có cái bình trong nhà," ấy là một cái bình hiện hữu bị phủ định, không phải một cái bình không hiện hữu. Sự phủ định sau đây cũng giống như thế, "Các pháp không có tự tánh," là sự phủ định một tự tánh hiện hữu của các pháp, không phải phủ định một tự tánh không hiện hữu. Trong tình huống này, lời tuyên bố rằng tất cả các pháp không có tự tánh là không có giá trị. Do chính sự kiện này mà một phủ định khả hữu, tự tánh của tất cả các pháp không bị phủ định.*
Lại nữa:

Tụng 12: Nếu không có tự tánh,
Thì với câu ông nói,
Các pháp không tự tánh,

Ông phủ định cái gì?
Phủ định vật chẳng có,
Sẽ thành bằng không lời.

Bình 12: *Nếu tự tánh đó không hiện hữu gì cả, thì ông phủ định cái gì bằng cách tuyên bố rằng: Các pháp không có tự tánh? Phủ định một vật không hiện hữu cũng giống như phủ định sự mát mẻ của lửa, hay sự nóng bức của nước, nó thành bằng cách không nói gì cả.*
Hơn nữa:

Tụng 13: Có lẽ ông sẽ nói:
Chỉ vì kẻ vô minh,
Nhận lầm bóng là nước,
Cho nên tôi phủ nhận
Thấy sai vật không có.

Bình 13: *Khi những người vô minh nhận lầm bóng của nước là nước thật, một người thông thái, muốn gỡ bỏ cái thấy sai ấy, nói: "Nhưng cái bóng nước đó chẳng có nước." Cũng vậy, ông có thể nghĩ rằng lời tuyên bố "Tất cả các pháp không có tự tánh" có nghĩa là để gỡ bỏ cho người ta khỏi sự nhận thức về một tự tánh mà trong các pháp không có tự tánh.*

Về điểm này, chúng tôi đáp:

Tụng 14: Nhưng nếu là như vậy,
Sẽ có sự kết hợp
Của sáu điều sau đây:
Nhận thức, vật nhận thức,
Người nhận thức vật đó;
Phủ định, vật phủ định,
Người phủ định [vật đó].

Bình 14: *Nếu là như vậy, thì sự nhận thức của con người,*

đối tượng để nhận thức, người nhận thức nó, sự phủ định nhận thức sai đó, đối tượng để phủ định, tức sự nhận thức sai đó, và những người như ông phủ định sự nhận thức đó, tất cả đều hiện hữu. Do đó, sự kết hợp của sáu cái đó thành. Sự kết hợp của sáu cái thành, lời ông tuyên bố rằng tất cả các pháp là không, là không có giá trị.

Tụng 15. Nếu không có nhận thức,
Không vật để nhận thức,
Không có người nhận thức;
Thì không có phủ định,
Không vật để phủ định,
Cũng không người phủ định.

Bình 15: *Để tránh khuyết điểm này, nếu ông nói rằng không có nhận thức, không có vật để nhận thức, và không có người nhận thức, thì ngay cả sự phủ định nhận thức ấy, tức là lời tuyên bố rằng tất cả các pháp không có tự tánh, cũng không hiện hữu. Đối tượng để phủ định cũng như người phủ định đều không hiện hữu.*

Tụng 16. Nếu không có phủ định,
Không vật để phủ định,
Cũng không người phủ định;
Thì tất cả các pháp,
Đương nhiên là được thành,
Và tự tánh cũng vậy.

Bình 16: *Và nếu không có sự phủ định, không có vật để phủ định và không có người phủ định, thì các pháp không bị phủ định, và chúng có tự tánh.*

Hơn nữa:

Tụng 17. Ông đã không lập được

Luận cứ * cho lời ông;
Quả vậy, ông làm sao
Có thể trưng bằng chứng.
Vì theo như ông nói,
Các pháp không tự tánh?
Và vì không luận cứ,
Không thể trưng bằng chứng
Cho câu nói của ông.

Bình 17: *Luận cứ cho luận đề của ông rằng tất cả các pháp không có tự tánh, không thể nào thành được. Vì sao? Bởi vì tất cả các pháp, không có tự tánh, là không. Do đó, làm sao có thể có luận cứ được? Nếu không có luận cứ, quả thực làm sao luận đề không có luận cứ, nghĩa là tất cả các pháp là không, có thể thành được? Trong tình huống như vậy, lời ông tuyên bố rằng tất cả các pháp là không, là không có giá trị.*

Hơn nữa:

Tụng 18. Nếu lời ông phủ định
Tự tánh có thể thành
Khi thiếu vắng luận cứ,
Thì lời tôi khẳng định
Có tự tánh, cũng thành
Theo cùng cách như vậy.

Bình 18: *[Lời bình tụng ngôn này chỉ diễn tả tụng ngôn bằng những từ ngữ khác. B.K.*]*

Tụng 19. Ông cũng không thể nói,
Chính vì sự thiếu vắng
Tự tánh nơi các pháp,

---

* *Hetu: luận cứ hay lý do, tức 'nhân' trong Nhân Ninh học. Đối thủ của Long Thọ ở đây là một nhà Nhân Minh Luận Lý học (Naiyayika).*
* *Kamaleswar Bhattacharya.*

Mà luận cứ của ông
Được chứng minh là có.
Vì trên thế gian này,
Không gì có tự tánh.

Bình 19: *Nếu ông nghĩ rằng sự kiện các pháp không có tự tánh là sự hiện hữu của luận cứ; thì biện luận ấy không có giá trị. Vì sao? Bởi vì trên thế gian này không có gì hiện hữu mà không có tự tánh.*

Hơn nữa:

Tụng 20. Ông cũng không thể nói,
Sự phủ định đến trước
Vật phủ định đến sau.
Cũng không thể nói rằng,
Vật phủ định đến trước
Sự phủ định đến sau,
Hay cả hai cùng đến.
Vì vậy có tự tánh.

Bình 20: *Không thể chủ trương rằng sự phủ định đến rước, rồi vật để phủ định đến sau. Vì nếu vật để phủ định không hiện hữu thì phủ định cái gì? Cũng không thể chủ trương rằng sự phủ định đến sau vật để phủ định. Vì nếu vật để phủ định đã thành thì sự phủ định dùng để làm gì? Bây giờ, sự phủ định và vật để phủ định đồng thời đến, thì dù như vậy, sự phủ định cũng không phải là nhân của đối tượng để phủ định, và đối tượng để phủ định cũng không là nhân của sự phủ định, giống như hai cái sừng đồng thời mọc, sừng bên phải không phải là nhân của sừng bên trái, và sừng bên trái cũng không phải là nhân của sừng bên phải. Như vậy, lời ông tuyên bố rằng tất cả các pháp là không, là không có giá trị.*

5
[Long Thọ trả lời:]

Tụng 21. Nếu lời tôi tuyên bố
Không ở trong hay ngoài
Sự hòa hợp nhân duyên,
Thì tánh không các pháp
Thành vì không tự tánh.

Bình 21: *[Bác bỏ phản luận 1]*

Nếu lời tuyên bố của tôi không hiện hữu trong nhân hay trong sự hòa hợp của các duyên…, nó chẳng có tự tánh, và vì không có tự tánh, nó là không. Vậy thì lời tuyên bố này của tôi thành vì nó không có tự tánh. Chính lời tuyên bố này của tôi là không vì nó không có tự tánh, cũng vậy, tất cả các pháp là không vì chúng không có tự tánh. Trong tình huống này, câu nói của ông: "Vì lời tuyên bố của ông là không, nó không thể thành được tánh không của tất cả các pháp," là không có giá trị.
Hơn nữa:

Tụng 22. Do tùy thuộc mà có,
Nên gọi là tánh không.
Do tùy thuộc mà có,
Nên nói không có tánh.

Bình 22: *Ông đã không hiểu tánh không của các pháp. Nên ông bắt đầu phê bình tôi bằng cách nói rằng: "Vì lời tuyên bố của ông không có tự tánh, nên sự phủ nhận tự tánh của các pháp không có giá trị." Bản tánh của các pháp tùy thuộc là không. Vì sao? Bởi vì nó không có tự tánh. Những pháp do tùy thuộc phát sinh, thực ra, không được phú cho tự tánh; vì chúng không có tự tánh. Vì sao? Bởi vì chúng tùy thuộc vào nhân và duyên. Nếu các pháp có là do tự tánh, thì dù không có sự hòa hợp của nhân và*

duyên, chúng vẫn có. Nhưng không phải như vậy. Do đó, nói chúng không có tự tánh, là không. Cũng vậy, lời tôi tuyên bố, do duyên sinh, là không có tự tánh, là không. Nhưng những vật như cái xe, cái bình, tấm vải, vân vân, mặc dù không có tự tánh, do duyên sinh, nên mỗi cái có chức năng của nó, nghĩa là, chở củi, cỏ và đất, chứa mật, nước và sữa, bảo vệ chống lại lạnh, gió và nóng. Tương tự, lời tuyên bố của tôi, dù không có tự tánh bởi vì do duyên sinh, tham dự vào việc thiết lập cái không tự tánh của các pháp. Trong tình huống như vậy, lời ông tuyên bố: "Lời tuyên bố của ông, không có tự tánh, là trống rỗng, và vì trống rỗng, nó không thể phủ nhận tự tánh của tất cả các pháp," là không giá trị.

Tụng 23. Giống như một người ảo
Phủ nhận người ảo khác;
Hoặc như một người huyễn
Phủ nhận người huyễn khác
Do huyễn sư tạo ra.
Lời phủ định của tôi
Là trong trường hợp đó.

Bình 23: *Giả sử một người ảo sẽ ngăn cản một người ảo khác không cho chiếm hữu một vật gì đó; hoặc một người huyễn do huyễn sư tạo ra sẽ ngăn cản một người huyễn khác do huyễn thuật của chính huyễn sư tạo ra không cho chiếm hữu một vật gì đó. Ở đấy, người ảo bị ngăn cản là không, và người ảo ngăn cản cũng là không. Sự phủ nhận tự tánh của tất cả các pháp do lời tuyên bố của tôi cũng khả hữu như theo cách này. Dù cho lời tuyên bố này là không. Trong những tình huống này, lời ông tuyên bố: "Vì tánh không trong lời tuyên bố của ông, sự phủ nhận tự tánh của tất cả các pháp là bất khả hữu," là không có gía trị. Bằng cách này cũng ngăn cản được sự tranh biện về sáu điểm mà ông đã nói đến. Vì là như vậy, chẳng phải lời tuyên bố của tôi không bao gồm trong tất cả các pháp;*

không có gì chẳng không, tất cả các pháp cũng không phải chẳng không.

Bây giờ về lời tuyên bố của ông [Tụng 2.]

Tụng 24. Lời này không tự tánh,
Do vậy không hại chi
Đến lời tôi tuyên bố.
Không có gì khiếm khuyết,
Không có gì khác biệt,
Phải tuyên bố lý do.

Bình 24: *Lời tuyên bố này của tôi, do tùy thuộc phát sinh, không có tự tánh. Như đã nói, vì không được phú cho tự tánh, nó là không. Vì lời tuyên bố này của tôi là không, giống như tất cả các pháp khác là không, không có sự không phù hợp. Sẽ có sự không phù hợp, nếu chúng tôi nói: Lời tuyên bố này chẳng không, trong khi tất cả các pháp khác đều không. Tuy nhiên, chúng tôi không nói như vậy. Do đó, không có sự không phù hợp. Vì sự không phù hợp sau đây – lời tuyên bố này chẳng không trong khi tất cả các pháp khác đều không – không hiện hữu, chúng tôi không cần phải nói ra lý do đặc biệt: vì lý do này, lời tuyên bố này chẳng không trong khi tất cả các pháp khác đều không. Trong tình huống như vậy, lời tuyên bố của ông: "Về phần ông, ông đã bỏ vị trí, có sự không phù hợp, phải tuyên bố lý do," là không có giá trị.*

[Bác bỏ phản luận 2: Xem Tụng 3.]

Tụng 25. Thí dụ ông đưa ra,
Như "Chớ gây tiếng động,"
Thực là không thích hợp.
Vì trong thí dụ đó
Tiếng này ngừa tiếng nọ.
Còn lời tôi tuyên bố

Lại là vấn đề khác.

Bình 25: *Hơn nữa, thí dụ này không phải của chúng tôi. Lời tuyên bố trống rỗng đó không ngăn ngừa sự trống rỗng như khi một người nói: "Chớ gây tiếng động," y gây ra tiếng động đồng thời ngăn ngừa tiếng động. Vì sao? Vì trong thí dụ này, một âm thanh bị một âm thanh khác ngăn ngừa. Nhưng ở đây không phải là trường hợp đó. Chúng tôi nói: tất cả các pháp không có tự tánh, do đó là không. Vì sao?*

Tụng 26. Nếu pháp không tự tánh
Ngăn được pháp không tánh.
Thì tự tánh sẽ thành
Do hết thiếu tự tánh.

Bình 26: *Thí dụ này sẽ thích hợp nếu lời tuyên bố không tự tánh ngăn ngừa được các pháp không tự tánh – như tiếng động: "Chớ gây tiếng động." Tuy nhiên ở đây, tự tánh của các pháp bị lời nói không tự tánh phủ nhận. Nếu tự tánh bị lời tuyên bố không tự tánh phủ nhận thành các pháp không có tự tánh, thì các pháp, do sự kiện bị phủ nhận theo cách không có tự tánh, sẽ được ban cho tự tánh. Do được ban cho tự tánh, chúng sẽ chẳng không. Tuy nhiên chúng tôi tuyên bố rằng các pháp là không, chẳng phải chúng chẳng không. Do đó, đây là một thí dụ không thích hợp.*

Tụng 27. Lời tuyên bố của tôi,
Cũng giống như ảo ảnh
Diệt tà kiến người nam
Đối với bóng người nữ:
"Đây là một nữ nhân."

Bình 27: *Hoặc giả sử rằng nơi một nữ nhân giả, không có tự tánh, một nam nhân nào đó có ý niệm sai lầm rằng đó*

thực là một nữ nhân, và kết quả vì ý niệm sai lầm như vậy, nam nhân kia cảm thấy ham muốn nữ nhân đó. Đức Như Lai hay một đệ tử của đức Như Lai tạo ra một nam nhân giả, nhờ thần lực của Như Lai hay đệ tử của Như Lai, nam nhân giả này đảnh tan ý niệm sai lầm của nam nhân kia. Lời tuyên bố không của tôi, có thể ví với nam nhân giả đó, ngăn cản ý niệm về tự tánh nơi tất cả các pháp không có tự tánh và có thể ví với nữ nhân giả đó. Như vậy, đây là một thí dụ thích hợp cho việc thành lập tánh không, chẳng phải thí dụ kia.

Tụng 28. Bây giờ, lý do này
Thì tương tự với điều
Cần phải được chứng minh.
Vì thực ra âm thanh
Là cái không hiện hữu.
Nhưng chúng tôi không nói
Mà không theo tục đế.

Bình 28: *Lý do 'Như "Chớ gây tiếng động,"' có cùng tính chất như luận đề được thiết lập. Vì sao? Bởi vì tất cả các pháp, không có tự tánh, thì giống như tiếng động ấy, do tùy thuộc phát sinh, thực ra không hiện hữu do tự tánh. Vì không hiện hữu do tự tánh, lời tuyên bố của ông: "Vì ở đây một tiếng động hiện hữu ngăn cản một tiếng động khác sẽ hiện hữu," đã bị loại bỏ. Tuy nhiên, không phải là không dựa vào chân lý qui ước của thế gian (tục đế), chẳng phải bác bỏ tục đế mà chúng tôi nói: Tất cả các pháp là không. Vì không thể dạy (pháp) đệ nhất nghĩa mà không dựa vào tục đế. Như đã nói:*

Nếu không nương tục đế
Không đạt đệ nhất nghĩa.
Không đạt đệ nhất nghĩa
Ắt không đạt niết-bàn.
(Trung Luận, Ch. 24, Tụng 10)

Như vậy, tất cả pháp là không, như lời tôi tuyên bố, và tất cả các pháp không có tự tánh, theo cả hai cách. [tức lý do và để thành luận đề].

Bây giờ về lời tuyên bố của ông [Tụng 4].

Tụng 29. Nếu tôi có mệnh đề*,
Khuyết điểm ấy về tôi.
Nhưng tôi không hề có,
Nên tôi không có lỗi.

Bình 29: *Nếu tôi có bất cứ một mệnh đề nào thì khuyết điểm ấy, như ông đã tuyên bố, là của tôi, bởi vì nó sẽ ảnh hưởng đến đặc tính mệnh đề của tôi. Tôi chẳng có mệnh đề nào cả. Như vậy: Khi tất cả pháp là không, đã làm dịu đi một cách tuyệt hảo và do bản tánh đã bị cô lập, làm sao có thể có mệnh đề? Làm sao một cái gì đó có thể ảnh hưởng đến đặc tính của một mệnh đề? Làm sao có thể có khuyết điểm do sự kiện ảnh hưởng đến đặc tính của một mệnh đề gây ra? Trong tình huống như thế, lời ông tuyên bố: "Khuyết điểm chỉ là của ông vì nó ảnh hưởng đến đặc tính mệnh đề của ông," là không có giá trị.*

[Bác bỏ phản luận 3 ; xem Tụng 5,6]

Tụng 30. Nếu mà qua nhận thức
Tôi hiểu được điều gì;
Tôi sẽ nhận hay chối.
Nhưng không có như thế,
Cho nên chẳng có lỗi.

Bình 30: *Nếu tôi hiểu điều gì với sự trợ giúp của bốn phương tiện của tri thức, tức là nhận thức, suy lý, loại suy*

---

* *Pratijnanā: mệnh đề hay luận đề, tức 'tôn' theo Nhân Minh Luận Lý Học. ND.*

và ngôn chứng, hay với sự trợ giúp của một trong bốn cái này, tôi sẽ chỉ khẳng định hay phủ định. Vì tôi không hiểu một điều nào thuộc bất cứ loại gì, tôi không khẳng định cũng không phủ định. Trong tình huống như vậy, lời phê bình của ông: "Ông phủ nhận vật thực, Sau khi nhận thức chúng, Qua phương tiện tri thức...," [chúng tôi đáp:] các phương tiện tri thức đó không hiện hữu cũng như các đối tượng để nhận thức không hiện hữu qua các phương tiện nhận thức chẳng can hệ gì đến tôi.

Hơn nữa:

Tụng 31. Theo như lời ông nói
Các đối tượng được thành
Qua phương tiện tri thức;**
Xin hãy cho tôi biết:
Các phương tiện tri thức
Được thành như thế nào?

Bình 31: *Nếu ông nghĩ rằng các "đối tượng của tri thức" như thế và như thế được thành qua "các phương tiện tri thức," chính là các pháp được đo lường sẽ thành qua các phương tiện đo lường. Làm sao các phương tiện tri thức đó, tức là, nhận thức, suy đoán, loại suy và ngôn chứng, thành được? Nếu các phương tiện tri thức thành không qua sự trợ giúp của các phương tiện tri thức, thì mệnh đề các đối tượng thành qua các phương tiện tri thức đã bị bỏ rơi.*

Tụng 32. Nếu như ông nói rằng,
Phương tiện tri thức thành
Qua phương tiện tri thức.
Nếu như vậy sẽ là

** *Thuật ngữ Phạn gọi là pramānas, Hán dịch là "lượng". Lượng có ba loại: hiện lượng, tỷ lượng, và Thánh giáo lượng. Anh dịch: "the means of knowledge" hay "the means of true cognition". ND.*

Sự thối lui vô tận.
Và trong trường hợp này
Đầu, chính giữa, và cuối
Không cái nào thành được.

Bình 32: *Nếu ông nghĩ rằng "đối tượng của nhận thức" thành qua "phương tiện tri thức" và "phương tiện tri thức" đó thành qua "phương tiện tri thức" khác, thì sẽ kéo theo một chuỗi vô tận.*

Nếu có một chuỗi vô tận thì có hại gì? Nếu có một chuỗi vô tận, thì khởi đầu không thể thành. Vì sao? Bởi vì phương tiện tri thức đó thành qua phương tiện tri thức khác. Như thế sẽ không có khởi đầu. Nếu không có khởi đầu, làm sao có thể có ở giữa? Làm sao có thể có chấm dứt?
Kết quả, lời tuyên bố rằng phương tiện tri thức đó thành qua phương tiện tri thức khác, là không có giá trị.

Tụng 33. Bây giờ nếu ông nói,
Phương tiện tri thức thành
Không (có) phương tiện tri thức;
Ông bỏ vị trí mình.
Đây là một cái lỗi
Ông cần phải giải thích
Lý do sự khác nhau.
Nghĩa là các đối tượng
Được thành qua nhận thức
Nhưng phương tiện tri thức
Tại sao không tự thành?

Bình 33: *Bây giờ nếu phương tiện tri thức đó thành mà không có phương tiện tri thức, tuy nhiên đối tượng để nhận thức thành là do phương tiện tri thức, thì vị trí của ông ở chỗ nói rằng đối tượng để nhận thức thành là do phương tiện tri thức đã bị bỏ rơi. Hơn nữa, còn có sự không phù hợp nhau nữa, nghĩa là một số đối tượng nhận thức thành*

qua phương tiện tri thức, trong khi một số khác thì không. Ông phải nói ra lý do tại sao một số đối tượng nhận thức thành qua phương tiện tri thức, trong khi một số khác thì không. Nhưng ông đã không nói điều đó. Như vậy, giả định này cũng không có giá trị.

Ở đây chúng tôi nhận thấy:

Tụng 34. Nếu như ông nói rằng
Các phương tiện tri thức
Là chính chúng tự thành.
Cũng giống như lửa kia
Tự chiếu, chiếu vật khác.
Khẳng định này có lỗi,
Vì lửa không tự chiếu.
Không nhận thức về lửa
Không giống không nhận thức
Cái bình trong bóng tối.

Bình 34: *Mệnh đề của ông nói rằng:*

Các phương tiện tri thức
Là chính chúng tự thành.
Cũng giống như lửa kia
Tự chiếu, chiếu vật khác,

là có khuyết điểm. Vì lửa không tự chiếu sáng nó. Một cái bình, không có lửa chiếu sáng, trước nó ở trong bóng tối không được người ta nhận biết. Rồi khi được lửa chiếu sáng, nó được người ta nhận biết. Cũng vậy, lửa không được chiếu sáng, trước nó hiện hữu trong bóng tối, rồi khi được chiếu sáng, có thể nói: nó tự chiếu sáng nó. Tuy nhiên trường hợp này chẳng phải. Như vậy, giả định này cũng không có giá trị.

Hơn nữa:

Tụng 35. Nếu như ông nói rằng,
Lửa tự chiếu sáng nó,
Cũng chiếu sáng vật khác.
Lửa cũng đốt cháy nó
Và đốt cháy vật khác.

Bình 35: *Nếu như ông nói rằng lửa tự chiếu sáng nó cũng như chiếu sáng vật khác, rồi nó tự đốt cháy nó cũng đốt cháy vật khác. Tuy nhiên, trường hợp này chẳng phải. Trong tình huống như thế, lời tuyên bố của ông rằng lửa tự chiếu sáng nó cũng chiếu sáng vật khác, là không có giá trị.*

Vả lại:

Tụng 36. Nếu như ông nói rằng,
Lửa tự chiếu chính nó,
Cũng như chiếu vật khác.
Cũng giống như bóng tối
Tự tối, tối vật khác.
Nhưng đây không phải vậy.

Bình 36: *Theo quan niệm của ông, nếu lửa chiếu sáng các vật khác và chính nó, thì cái đối nghịch của nó là bóng tối cũng che phủ các vật khác và chính nó. Tuy nhiên, điều này chẳng ai thấy. Trong tình huống như vậy, lời ông tuyên bố rằng lửa chiếu sáng các vật khác và chính nó là không có giá trị.*

Tụng 37. Bóng tối không hiện hữu
Trong lửa hay vật khác
Là chỗ đang có lửa;
Làm sao có chiếu sáng?
Chiếu sáng tức diệt tối.

Bình 37: *Ở đây, trong lửa, không có bóng tối. Chỗ nào có lửa cũng không có bóng tối. Bây giờ, chiếu sáng thành ra cho bóng tối. Nhưng vì không có bóng tối trong lửa cũng như ở chỗ có lửa, vậy thì bóng tối ấy là cái gì mà bị lửa trở ngại, và ai trở ngại nó chiếu sáng các vật khác và chính nó?*
Đối phương trả lời: Nhưng không phải là lửa chiếu sáng cả các vật khác và chính nó, và vì chính lý do này nên không có bóng tối trong lửa và ở chỗ có lửa sao? Vì trong chính quá trình phát sinh, lửa làm trở ngại bóng tối. Nếu không có bóng tối trong lửa và ở chỗ có lửa, là vì chính trong quá trình phát sinh, lửa chiếu sáng cả các vật khác và chính nó.

Ở đây chúng tôi nhận thấy:

Tụng 38. Nói rằng lửa chiếu sáng
Khi nó được sinh ra,
Nói như vậy không đúng.
Vì khi vừa sinh ra
Lửa không tiếp xúc tối.

Bình 38: *Quan niệm rằng trong chính quá trình phát sinh, lửa chiếu sáng các vật khác và chính nó là bất khả đắc. Vì sao? Bởi vì trong chính quá trình phát sinh, lửa không đến tiếp xúc với bóng tối; vì không đến tiếp xúc với bóng tối, nó không có diệt bóng tối; vì bóng tối không bị diệt, không có sự chiếu sáng.*

Tụng 39. Nếu không tiếp xúc tối
Mà lửa diệt được tối,
Một ngọn lửa ở đây
Diệt được tối mọi nơi
Cùng khắp các thế giới.

Bình 39: *Nếu ông nghĩ rằng lửa diệt được bóng tối ngay cả khi nó không đến tiếp xúc với bóng tối, thì một ngọn lửa*

ở đây, ngay lúc này, sẽ đồng thời diệt bóng tối hiện hữu trong khắp cả các thế giới, dù không đến tiếp xúc với bóng tối. Như vậy, quan niệm của ông cho rằng lửa diệt bóng tối dù nó không đến tiếp xúc với bóng tối là không có giá trị. Hơn nữa:

Tụng 40. Nếu như lời ông nói
Các phương tiện tri thức
Chính chúng tự lập thành,
Thì chúng thành tự lập
Đối với vật nhận thức.
Vì khi đã tự thành
Thì chẳng tùy vật khác.

Bình 40: *{Lời bình tụng ngôn này chỉ là lặp lại lời tụng bằng những từ ngữ khác. K. B.*[*]*}*
Đối phương trả lời: Có gì khiếm khuyết nếu phương tiện của chân tri thức không đòi hỏi có đối tượng để nhận thức?

Ở đây chúng tôi nhận thấy:

Tụng 41. Nếu như ông nói rằng
Các phương tiện tri thức
Là độc lập tự thành
Đối với vật nhận thức.
Thì một cái gì đó
Là phương tiện tri thức
Không của một cái gì.

Bình 41: *Nếu phương tiện tri thức độc lập tự thành đối với đối tượng tri thức, thì phương tiện tri thức là phương tiện tri thức về không cái gì cả. Như vậy, có khiếm khuyết. Tuy nhiên, nếu phương tiện tri thức là phương tiện tri thức về*

---

[*] *Tiến sĩ Kamaleswar Bhattacharya, dịch giả của bản dịch tiếng Anh.*

một cái gì đó, thì nó không thành phương tiện tri thức độc lập với đối tượng nhận thức.

Tụng 42. Và nếu như ông nói:
Các phương tiện tri thức
Chúng độc lập tự thành
Thì sẽ có lỗi gì?
Trường hợp này, xin đáp,
Cái đã thành lại thành.
Vì thực ra một vật
Chưa thành nên mới cần
Một vật khác để thành.

Bình 42: *Nếu chấp nhận rằng phương tiện tri thức thành có liên hệ với đối tượng tri thức, thì bốn phương tiện tri thức, vốn đã thành lại thành nữa. Một vật đã thành sẽ không đòi hỏi có vật khác để thành. Không thể chấp nhận rằng một vật đã thành rồi sẽ thành nữa. Không ai làm một việc đã được làm xong.*

Vả lại:

Tụng 43. Nếu phương tiện tri thức
Chỉ thành trên căn bản
Của vật được nhận thức;
Thì vật được nhận thức
Sẽ thành không tùy thuộc
Vào phương tiện tri thức.

Bình 43: *Nếu phương tiện tri thức thành có liên hệ với đối tượng được nhận thức, thì đối tượng tri thức sẽ thành không liên hệ đến phương tiện tri thức. Vì sao? Bởi vì đối tượng được thành không trở thành khí cụ mà nhờ đó nó được thành. Tuy nhiên, người ta nói rằng phương tiện của tri thức là khí cụ nhờ đó mà đối tượng của tri thức được thành.*

Tụng 44. Nếu vật được nhận thức
Mà độc lập tự thành
Với phương tiện tri thức;
Phương tiện tri thức thành
Như vậy sẽ được gì?
Vì mục đích của nó
Thì đã được thành rồi.

Bình 44: *{Lời bình tụng ngôn này chỉ lặp lại tụng ngôn bằng những từ ngữ khác. K. B}*

Tụng 45. Nếu ông lập căn bản
Các phương tiện tri thức
Trên vật được nhận thức;
Thì trật tự của chúng
Chắc chắn bị đảo lộn.

Bình 45: *Hơn nữa, để tránh khuyết điểm đã nêu {Tụng 41], nếu ông nghĩ rằng phương tiện tri thức chỉ hiện hữu trong quan hệ với đối tượng tri thức, thì sẽ có sự thay đổi lẫn nhau giữa phương tiện tri thức và đối tượng tri thức. Phương tiện tri thức của ông trở thành đối tượng tri thức, bởi vì nó thành là do đối tượng tri thức. Và đối tượng của tri thức trở thành phương tiện tri thức, bởi vì nó thành là do phương tiện tri thức.*

Tụng 46. Nếu ông lại bảo rằng
Phương tiện tri thức thành
Do vật được nhận thức;
Vật được nhận thức thành
Do phương tiện tri thức.
Cả hai đều chẳng được.

Bình 46: *Bây giờ, nếu ông nghĩ rằng đối tượng nhận thức thành qua sự thành của phương tiện tri thức, bởi vì đối*

tượng nhận thức đòi hỏi phương tiện tri thức; và rằng phương tiện tri thức thành qua sự thành của đối tượng nhận thức, bởi vì phương tiện tri thức đòi hỏi đối tượng nhận thức – vậy thì, đối tượng nhận thức cũng như phương tiện tri thức không cái nào thành cả. Vì sao?

Tụng 47. Nếu phương tiện tri thức
Thành do vật nhận thức.
Vật được nhận thức thành
Do phương tiện tri thức.
Thì vật được nhận thức
Sẽ thành được cái gì?

Bình 47: *Nếu phương tiện của tri thức tùy thuộc vào sự thành của đối tượng nhận thức, và nếu đối tượng nhận thức thành là do chính phương tiện tri thức đó, thì phương tiện tri thức không thành, đối tượng nhận thức không thành, vì nhân của chúng không thành. Vậy thì làm sao đối tượng nhận thức sẽ thành phương tiện tri thức?*

Tụng 48. Nếu vật nhận thức thành
Do phương tiện tri thức.
Phương tiện tri thức thành
Do vật được nhận thức.
Thì phương tiện tri thức
Sẽ thành được cái gì?

Bình 48: *Bởi vì, nếu đối tượng nhận thức tùy thuộc vào sự thành của phương tiện tri thức, và nếu phương tiện tri thức thành là do chính đối tượng nhận thức đó, thì đối tượng tri thức không thành, phương tiện tri thức không thành, vì nhân của chúng không thành. Vậy thì làm sao phương tiện tri thức thành được đối tượng nhận thức?*

Tụng 49. Nếu con do cha sinh
Rồi cha do con sinh

Hãy nói cho tôi biết:
Vậy thì ai sinh ai?

Bình 49: *Giả sử có người nói: Người con ấy là do người cha ấy sinh ra và người cha ấy là do chính người con ấy sinh ra, hãy nói tôi nghe ai sinh ra ai? Cách nói của ông cũng giống y như vậy: đối tượng nhận thức thành là do phương tiện tri thức, và chính phương tiện tri thức đó thành là do chính đối tượng nhận thức đó. Bây giờ, theo ông thì cái nào thành do cái nào?*

Tụng 50. Hãy nói cho tôi biết:
Vậy thì ai là cha,
Đồng thời ai là con?
Vì trong trường hợp đó
Mỗi người đều mang tướng
Của cả cha và con.
Do vậy có hoài nghi.

Bình 50: *Về cha và con, như vừa nói ở trên, ai là con và ai là cha? Cả hai, khi là người sinh, đều mang tướng của cha, và khi là người được sinh, đều mang tướng của con. Ở đây chúng ta có sự nghi vấn: người nào là cha và người nào là con? Phương tiện tri thức và đối tượng nhận thức của ông cũng y như vậy, cái nào là phương tiện tri thức và cái nào là đối tượng nhận thức? Vì cả hai, khi thành, đều là phương tiện tri thức, và khi được thành, đều là đối tượng nhận thức. Ở đây chúng tôi có sự hoài nghi về cái nào là phương tiện tri thức và cái nào là đối tượng nhận thức.*

Tụng 51. Các phương tiện tri thức
Không riêng mình tự thành
Không tùy nhau mà thành,
Cũng không thành tùy vào

Phương tiện tri thức khác*
Hay tùy vật nhận thức.
Và chúng cũng không thành
Dù không có căn bản.

Bình 51: *Nhận thức không thành do chính nhận thức đó, suy lý không thành do chính suy lý đó, loại suy không thành do chính loại suy đó, và ngôn chứng không thành do chính ngôn chứng đó. Chúng cũng không thành cho lẫn nhau, nghĩa là, nhận thức do suy lý, loại suy và ngôn chứng, suy lý do nhận thức, loại suy và ngôn chứng, loại suy do nhận thức, suy lý, và ngôn chứng, và ngôn chứng do nhận thức, suy lý và loại suy. Nhận thức, suy lý, loại suy, và ngôn chứng cũng không thành, theo trình tự, do nhận thức khác, suy lý khác, loại suy khác, và ngôn chứng khác. Phương tiện của tri thức cũng không thành do đối tượng của nhận thức, dù xét chung hay xét riêng, bao gồm trong lãnh vực riêng của chúng hay trong lãnh vực của phương tiện tri thức khác. Chúng cũng không thành một cách ngẫu nhiên. Chúng cũng không thành do sự hòa hợp của các nhân đã nói trước kia, dù cho số của chúng là bao nhiêu: hai mươi, ba mươi, bốn mươi hay hai mươi sáu. Trong tình huống như thế này, lời tuyên bố của ông: "Bởi vì đối tượng để nhận thức được nhận thức qua phương tiện tri thức, đối tượng được nhận thức đó cũng hiện hữu như là phương tiện tri thức, là không có giá trị."*

[Bác bỏ phản luận 4, xem Tụng 7 ở trên].

Tụng 52. Ai biết được tướng trạng
Các pháp mà nói rằng,
Pháp lành tự tánh tốt,
Thì nên giải thích rõ
Từng trường hợp nêu ra.

---

* *Tức là các nhận thức, suy luận, loại suy khác.*

Bình 52: *Những người chấp vào tướng trạng của các pháp nghĩ rằng pháp thiện có tự tánh thiện. Nhưng đó là điều ông phải nói cho rõ ràng: đây là tự tánh thiện đó, những pháp này là những pháp thiện đó, đây là ý thức tốt đó, đây là tự tánh của ý thức tốt đó, và vân vân. Như vậy, lời ông tuyên bố rằng "tự tánh của từng pháp một đã được giải thích" là không có giá trị.*

Tụng 53. Hơn nữa, nếu nói rằng
Tự tánh tốt các pháp
Tùy thuộc mà phát sinh
Ấy sẽ là tha tánh
Của các pháp tốt khác.
Sao là tự tánh được?

Bình 53: *Nếu tự tánh của các pháp thiện phát sinh tùy thuộc vào sự kết hợp của nhân và duyên, nếu sinh từ tự tánh, làm sao nó có thể là tự tánh của các pháp thiện được? Đối với các pháp ác và các pháp khác cũng vậy. Trong tình huống này, lời ông tuyên bố rằng "tự tánh thiện của các pháp thiện cũng như tự tánh ác của các pháp ác, và vân vân, đã được giải thích"' là không có giá trị.*

Tụng 54. Bây giờ nếu ông nói,
Tánh tốt của pháp tốt
Phát sinh không tùy thuộc,
Sẽ không có chỗ trú
Trong cuộc sống phạm hạnh.

Bình 54: *Bây giờ nếu ông nói rằng tự tánh tốt của các pháp thiện phát sinh không tùy thuộc vào bất cứ vật gì, tự tánh xấu của các pháp ác và tự tánh bất định của các pháp bất định cũng vậy, thì sẽ không có sự tu tập cuộc sống đạo hạnh gì cả. Vì sao? Bởi vì, nếu như vậy, người ta sẽ bác bỏ từ Tùy Thuộc Phát Sinh. Do bác bỏ Tùy Thuộc Phát Sinh, người ta sẽ bác bỏ cái thấy Tùy Thuộc Phát Sinh. Vì nếu*

Tùy Thuộc Phát Sinh không hiện hữu, thì không có vấn đề thấy Tùy Thuộc Phát Sinh. Nếu không có thấy Tùy Thuộc Phát Sinh, thì không có thấy Pháp. Vì đức Thế Tôn đã nói: "Chư tì-kheo, ai thấy Tùy Thuộc Phát Sinh tức thấy Pháp." Nếu không thấy Pháp, thì chẳng có sự tu tập cuộc sống đạo hạnh.

Hoặc, bác bỏ Tùy Thuộc Phát Sinh, người ta sẽ bác bỏ sự phát sinh của phiền não. Vì Tùy Thuộc Phát Sinh là sự phát sinh phiền não. Do bác bỏ sự phát sinh phiền não, người ta sẽ bác bỏ phiền não. Vì nếu không có sự phát sinh, làm sao phiền não phát sinh? Nếu phiền não và sự phát sinh ra nó bị bác bỏ, thì sự diệt phiền não sẽ bị bác bỏ. Vì nếu không có sự sinh phiền não, thì cái gì sẽ diệt qua sự dứt bỏ? Nếu sự diệt phiền não bị bác bỏ, thì Đạo bị bác bỏ. Vì nếu không có sự diệt phiền não, thì con đường dẫn đến diệt phiền não có để đạt cái gì? Như vậy, bốn Thánh Đế sẽ ngừng hiện hữu. Nếu bốn Thánh Đế ngừng hiện hữu, thì không có cuộc sống tu trì. Vì qua thấy các Đế, các quả của cuộc sống tu trì được thành tựu. Nếu các quả của cuộc sống tu trì không hiện hữu, thì không có sự thực hành cuộc sống đạo hạnh.

Hơn nữa:

Tụng 55. Sẽ không có công đức
Không có phi công đức,
Không có các tu tập
Của phàm phu, thế gian.
Các pháp có tự tánh
Sẽ là pháp thường hằng,
Và là pháp thường hằng
Thì không có nhân sinh.

Bình 55: *Nếu là như vậy, thì khiếm khuyết gì theo sau vì ông bác bỏ Tùy Thuộc Phát Sinh? Không có công đức.*

Không có phi công đức. Qui ước thế gian (tục đế) cũng không có. Vì sao? Bởi vì tất cả do tùy thuộc phát sinh; sẽ ra sao, nếu không có tùy thuộc phát sinh? Hơn nữa, nếu được phú cho tự tánh, không do tùy thuộc phát sinh và không có nhân, nó sẽ là thường hằng. Vì sao? Bởi vì đức Thế Tôn đã dạy rằng tất cả các pháp do Tùy thuộc phát sinh đều vô thường. Chúng trở thành thường hằng bởi vì được phú cho tự tánh nên là thường hằng.

Tụng 56. Với các pháp không tốt,
Các pháp loại bất định,
Và các pháp giải thoát, v. v...
Đều có cùng khiếm khuyết.
Như vậy, đối với ông
Tất cả pháp duyên sinh
Đều là pháp không duyên.

Bình 56: *Cùng một phương thức như đã chỉ, về các pháp thiện, cũng áp dụng cho các pháp ác, các pháp bất định, các pháp đưa đến giải thoát, và vân vân. Như thế, tất cả dù là do tùy thuộc phát sinh cũng trở thành không do tùy thuộc phát sinh đối với ông. Vì sao? Bởi vì không có nhân, không có sinh, không tồn tại và không hoại diệt. Không sinh, không tồn tại và không hoại diệt, tất cả do tùy thuộc phát sinh trở thành không do tùy thuộc phát sinh, bởi vì thiếu vắng các tướng đặc thù của pháp do tùy thuộc phát sinh. Trong tình huống như vậy, lời ông tuyên bố rằng "tất cả các pháp là chẳng không, bởi vì các pháp thiện và các pháp khác có tự tánh" là không có giá trị.*

[Bác bỏ phản luận 5; xem Tụng 9 ở trên].

Tụng 57. Những ai chủ trương rằng
Danh là cái có thực
Thì hợp câu ông đáp,
"Có tự tánh các pháp."

Chúng tôi không nói vậy.

Bình 57: *Ai nói rằng danh là cái có thực thì thích hợp với câu trả lời của ông: Có tự tánh. Tự tánh đó, được chỉ định bằng cái tên hiện hữu, và vì lý do đó, nó phải hiện hữu. Vì một tự tánh không hiện hữu không thể có cái tên hiện hữu. Tuy nhiên, chúng tôi không nói rằng cái tên hiện hữu. Vì các pháp không có tự tánh, cái tên cũng không có tự tánh. Vì lý do đó, nó là không, vì là không, nó không hiện hữu. Trong tình huống như vậy, lời ông tuyên bố rằng "vì cái tên hiện hữu, tự tánh ấy hiện hữu," là không có giá trị.*
Hơn nữa:

Tụng 58. Vậy thì chữ "Không có"
Chỉ "có" hay chỉ "không"?
Trong cả hai trường hợp
Lời ông đều bị bỏ.

Bình 58: *Chữ "không có" chỉ cái gì đó hiện hữu hay không hiện hữu? Dù nó là tên của một cái hiện hữu hay của một cái không hiện hữu, trong cả hai cách, mệnh đề đã bị bỏ rơi. "Không hiện hữu" bị bỏ rơi. Vì cùng một vật không thể bây giờ hiện hữu, bây giờ không hiện hữu. Rồi, nếu không hiện hữu, cái không hiện hữu thì không có tên. Như vậy, mệnh đề ông đưa ra rằng cái tên có tự tánh hiện hữu bị bỏ rồi.*

Hơn nữa:

Tụng 59. Chúng tôi đã tuyên bố
Tánh không của các pháp.
Nên lời ông phê bình
Nhằm vào không mệnh đề.

Bình 59: *Ở đây chúng tôi đã minh định một cách chi tiết tánh không của tất cả các pháp. Ngay cả cái tên cũng đã*

được tuyên bố là không. Bây giờ ông, giả định tánh-chẳng-không, đã trở lại vấn đề: Nếu các pháp không có tự tánh, ngay cả danh từ "sự thiếu vắng tự tánh" cũng không hiện hữu. Do đó, lời phê bình của ông trở thành lời phê bình về cái gì đó không phải là một mệnh đề. Quả thực, chúng tôi không nói cái tên hiện hữu.

Bây giờ, lời tuyên bố của ông [xem Tụng 10].

Tụng 60. Về câu tuyên bố rằng:
"Có một cái tự tánh,
Nhưng chẳng thuộc các pháp;"
Thì cái nghi của ông
Có thể bị giải trừ
Vì không áp dụng được
Vào trường hợp chúng tôi.

Bình 60: *Thực ra chúng tôi không phủ nhận tự tánh của các pháp. Chúng tôi cũng không xác nhận một vật nào đó biệt lập với các pháp. Như vậy, bây giờ lời phê bình của ông: "Nếu các pháp không có tự tánh, ông phải giải thích vật gì khác đó, biệt lập với các pháp, bây giờ bỗng thuộc về tự tánh," bị vất đi xa. Ấy chẳng phải là phê bình gì cả.*

[Bác bỏ phản luận 6; xem Tụng 10.]

Tụng 61. Nhưng thực ra tánh không
Đã thành trong trường hợp
Chỉ phủ nhận pháp có,
Vì ông đang phủ nhận
Sự thiếu vắng tự tánh
Của tất cả các pháp.

Bình 61: *Nếu phủ định là phủ nhận vật hiện hữu và không phải phủ nhận vật không hiện hữu, và nếu ông phủ định sự không có tự tánh của tất cả các pháp, thì sự không có tự*

tánh của các pháp được thành. Vì theo lời ông tuyên bố, sự phủ định hiện hữu, và vì sự không có tự tánh của tất cả các pháp đã bị phủ định, nên tánh không được thành.

Tụng 62. Nhưng nếu ông phủ nhận
Tánh không không hiện hữu;
Thì ông bỏ mệnh đề
Chỉ phủ nhận hiện hữu.

Bình 62: *Hoặc, nếu ông phủ nhận sự không có tự tánh của tất cả các pháp, tức là tánh không, và tánh không ấy không hiện hữu, thì mệnh đề của ông nói rằng "phủ định một vật hiện hữu và không phải phủ định một vật không hiện hữu," bị phế bỏ.*

Vả lại:

Tụng 63. Tôi không phủ nhận gì,
Có gì để phủ nhận?
Ông nói oan cho tôi,
Trình bày tôi sai lầm,
Nói rằng tôi phủ nhận
Bất cứ một pháp nào.

Bình 63: *Có thể ông đã nói đúng, nếu tôi đã phủ nhận một cái gì đó. Tuy nhiên, tôi không phủ nhận bất cứ cái gì, vì không có gì để phủ nhận. Như vậy, trong tất cả các pháp là không, thì chẳng có gì để phủ nhận, cũng không có sự phủ nhận, ông tạo lời vu cáo phi lý cho tôi khi ông nói: "Ông phủ nhận."*

Bây giờ về lời ông tuyên bố: (xem Tụng 12)

Tụng 64. Về lời ông cả quyết,
Sự tuyên bố phủ định
Một pháp không hiện hữu

Sẽ thành bằng không lời;
Chúng tôi nhận xét rằng:
Lời tuyên bố ở đây
Khiến người ta biết đến
Tự tánh không hiện hữu,
Không phải phủ nhận nó.

Bình 64: *Về lời ông tuyên bố: "Sự phủ định một cái không hiện hữu được thành bằng không lời;" do đó, lời ông tuyên bố rằng, "Tất cả các pháp không có tự tánh" phục vụ cho mục đích gì? Chúng tôi nhận xét: Lời tuyên bố: "Tất cả các pháp không có tự tánh" không làm cho tất cả các pháp không có tự tánh. Nhưng vì chẳng có tự tánh, nó cho biết rằng các pháp không có tự tánh. Đây là một thí dụ: Trong khi Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) không có ở trong nhà, có người nói rằng "Đề-bà-đạt-đa có ở trong nhà." Trong trường hợp đó, có người nào khác bảo người đó: "Anh ta không [có ở trong nhà]". Lời nói ấy không làm cho Đề-bà-đạt-đa không hiện hữu mà chỉ khiến cho người ta biết sự không hiện hữu của Đề-bà-đạt-đa. Tương tự, câu nói "Tất cả các pháp không có tự tánh" không làm cho các pháp không có tự tánh mà chỉ báo cho biết sự thiếu vắng tự tánh trong tất cả các pháp. Trong tình huống như vậy, lời tuyên bố của ông 'Nếu không có tự tánh, lời ông tuyên bố "Không có tự tánh" phục vụ cho mục đích gì? Sự thiếu vắng tự tánh được thành bằng không lời,' là không thích đáng.*

[Bác bỏ phản luận 7].

Bây giờ, về bốn tụng ngôn(13-16) của ông:

Tụng 65. Ông cũng đã đưa ra
Như một vấn nạn lớn
Với thí dụ bóng nước:
Hãy lắng nghe phán định

Và xem thí dụ ấy
Thích hợp như thế nào?

Bình 65: *[Lời bình tụng ngôn này chỉ lặp lại lời tụng bằng những từ ngữ khác - K. B.].*

Tụng 66. Nếu nhận thức bóng nước
Là do tự tánh nó,
Thì nó không hiện hữu
Tuỳ thuộc [vào vật khác].
Nếu chính nhận thức ấy
Mà hiện hữu tùy thuộc
Thì chỉ là tánh không.

Bình 66: *Nếu nhận thức bóng của nước là nước do tự tánh của nó, không do tùy thuộc phát sinh***.** *Tuy nhiên, vì nó hiện hữu tùy thuộc vào cái bóng, cái thấy sai và sự chú ý bị đánh lạc, nó do tùy thuộc phát sinh. Và vì do tùy thuộc phát sinh, quả thực nó không có tự tánh, như đã nói trước.*

Hơn nữa:

Tụng 67. Nếu nhận thức bóng nước
Là do tự tánh nó,
Thì ai xóa bỏ được?
Với tất cả pháp khác
Cũng xét theo luật ấy.
Nên điều ông nêu ra
Chẳng phê bình gì cả.

Bình 67: *Nếu nhận thức về nước trong cái bóng là do tự tánh của nó, thì ai có thể xóa bỏ được nó. Vì không thể xóa bỏ được tự tánh: nghĩa là, tánh nóng của lửa, tánh lỏng của nước, tánh rỗng của hư không. Tuy nhiên, sự xóa bỏ nhận thức kia thì thấy được. Do đó, tự tánh của nhận thức ấy là không. Với tất cả những điều còn lại cũng phải hiểu*

theo cùng một cách, tức là tức năm điều bắt đầu với đối tượng nhận thức. Trong tình huống như vậy, lời ông tuyên bố rằng "tất cả các pháp chẳng không bởi vì sự kết hợp của sáu cái hiện hữu," là không có giá trị.

[Bác bỏ phản luận 8; xem Tụng 17].

Tụng 68. Bởi vì hai trường hợp
Cũng tương tự như nhau,
Chúng tôi vừa khẳng định
Luật bác bỏ thí dụ
Bóng nước, đã bác lời
Ông phản đối trước kia
Về sự thiếu lý do.

Bình 68: *Do luận cứu kỹ như trên nên hiểu rằng chúng tôi cũng đã trả lời về sự thiếu vắng lý do. Đối với sự phủ nhận về sự kết hợp của sáu điều, thì luận cứu nói trên cũng phải xét đến ở đây.* *

**Tại sao tất cả các pháp là 'không' hay 'không có tự tánh'? Nhà Trung quán (Màdhyamika) 'lý luận' rằng chúng 'tùy thuộc phát sinh.' Nếu đưa vào dạng thức tiêu chuẩn 'suy lý luận lý' của Nhân Minh luận lý học (Naiyayika) thì như vầy:*

(1) Tôn:	*Tất cả các pháp không có tự tánh.*
(2) Nhân:	*Vì do tùy thuộc phát sinh (duyên sinh).*
(3) Dụ:	*Cái gì do tùy thuộc phát sinh thì thấy không có tự tánh: ví dụ, nhận thức về nước trong cái bóng.*
(4) Dụng:	*Tất cả các vật tùy thuộc phát sinh cũng vậy.*
(5) Kết:	*Do đó, vì là tùy thuộc phát sinh, tất cả các pháp đều không có tự tánh.*

Không giống như Thanh Biện (Bhāvaviveka), một nhà Trung quán về sau, Long Thọ không tỏ ra ưu ái 'qui kết không tùy thuộc' (svatantrānumāna), vì ông không có 'lập trường' nào để bảo vệ. Thực ra, 'lập trường' của Long Thọ là 'không lập trường.' Ông diễn đạt cái Không thể diễn đạt. Và đối với Long Thọ, cách tốt nhất để bác bỏ phê phán của đối phương là chỉ ra sự mâu thuẫn nội tại trong cách =>

[Bác bỏ phản luận 9, xem Tụng 20].

Tụng 69. Do cả hai trường hợp
Cũng tương tự như nhau,
Chúng tôi đã trả lời
Phản luận trước của ông
Về lý do phủ nhận
Ba thời [của chúng tôi.]
Do đó, đã thành được
Ba thời phản lý do
Với người theo tánh không.

Bình 69: *Cũng nên hiểu rằng câu hỏi tại sao sự phủ nhận khả hữu trong ba thời đã nhận được câu trả lời rồi. Vì sao? Bởi vì lý do có cùng bản chất như luận đề để lập. Giải thích: Vì lời ông tuyên bố, sự phủ nhận là bất khả trong ba thời, và giống như sự phủ nhận, vật phủ nhận cũng không hiện hữu. Như vậy, không có sự phủ nhận, không có vật để phủ nhận, quan niệm của ông cho rằng sự phủ nhận đã bị phủ nhận, là bất khả đắc. Chính lý do phát biểu sự phủ nhận ba thời thành đối với những người chủ trương giáo pháp tánh không, vì họ phủ nhận tự tánh của tất cả các pháp – không phải đối với ông.*

Hoặc, nó đã được trả lời theo cách sau đây:

"Tôi không phủ nhận gì,
Có gì để phủ nhận?
Ông nói oan cho tôi,
Trình bày tôi sai lầm,
Nói rằng tôi phủ nhận

---

suy tư của họ. Long Thọ là một prāsangika (nhà qui kết phi lý) không phải là một svātantrika (nhà qui kết không tùy thuộc). Tuy nhiên, người ta không thể lên án ông vì ông không minh định lập trường của mình theo lập trường của Nhân Minh Luận chính thức.

Bất cứ một pháp nào."

Bây giờ, nếu ông nghĩ rằng: sự phủ nhận được thành trong ba thời; chúng tôi thấy nhân đi trước, nhân đến sau, và nhân đồng thời: nhân đi trước, tức là cha là nhân của con, nhân đến sau, tức là đệ tử là nhân của thầy, nhân đồng thời, tức là đèn là nhân của ánh sáng, – chúng tôi trả lời: đây không phải như vậy. Vì ba khiếm khuyết trước kia đã được trình bày theo cách này. Hơn nữa, nếu là như vậy, ông chấp nhận sự phủ nhận hiện hữu và bỏ rơi mệnh đề của ông; sự phủ nhận tự tánh cũng thành theo cách này.

Tụng 70. Mọi sự đều thù thắng
Cho người nào tánh không
Thù thắng nơi người ấy.
Tất cả không thù thắng
Cho người nào tánh không
Không thắng nơi người ấy.

Bình 70: *Đối với người nào mà tánh không thù thắng, thì tất cả các pháp - thế tục và phi thế tục – cũng thù thắng. Vì sao? Bởi vì Tùy Thuộc Phát Sinh thù thắng đối với người mà tánh không cũng thù thắng. Bốn Thánh Đế thù thắng đối với người mà Tùy Thuộc Phát Sinh thù thắng. Tam Bảo, tức là Phật, Pháp và Tăng, thù thắng đối với người mà tất cả thành tựu đặc biệt thù thắng. Đối với người mà Tùy Thuộc Phát Sinh thù thắng thì công đức, nhân của công đức, quả của công đức, phi công đức, nhân của phi công đức, quả của phi công đức, – tất cả những cái đó đều thù thắng. Đối với người mà công đức và phi công đức, nhân của công đức và phi công đức, quả của công đức và phi công đức thù thắng thì nhiễm thù thắng, sự sinh ra nhiễm, các nền tảng khách quan của nhiễm thù thắng. Đối với người mà tất cả cái đó thù thắng, thì pháp về các cảnh giới lạc và phi lạc, sự đạt các cảnh giới ấy, con đường dẫn đến các cảnh giới ấy, hành động vượt qua các cảnh giới ấy,*

phương tiện vượt qua các cảnh giới ấy, và tất cả các qui ước thế gian đều thành. Mỗi người phải hiểu từng điều một theo chiều hướng này: dạy bằng lời thì chỉ được phần nào thôi.

Nơi đây, con đảnh lễ
Đức Phật, đấng vô song,
Người dạy thuyết Tánh không,
Duyên khởi cùng Trung đạo,
Cả ba bình đẳng nhau.

*

* *

THƯ MỤC

Bhattacharya, Kamaleaswa, *The Dialectical Method of Nagarjuna: Vigrahavyāvartanī,* translated from Sanskrit. Motial Barnasidass Publishers, New Delhi, India, 1998.

Bocking, Brian, *Nāgārjuna in Chiana, A Translation of the Middle Treatise*, translated from Chinese. The Edwin Mellen Press, Ltd. Lewiston, New York, 1995.

Brunnhölzl, Karl, *In Praise of Dharmadhātu*, translated from Tibetan, Snow Lion Publications, Icatha, New York 2007.

Cheng, Hseuh-li, *Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources.* Philosophical Library, New York, 1984.

Conze, Edward, *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Division of* the *Abhisamayālankāra* translated from Sanskrit. University of California Press, Berkley, CA, 1975.

Garfield, Jay L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way, Nāgājuna's Mūlammadhyamaka,* translated from Tibetan and Commentary. Oxford University Press, New York, N.Y., 1995.

Hopkins, Jeffrey,
-*The Precious Garland of Advice for the King (Rājaparikattha-Ratnamala) of Nagarjuna and the Song of Mindflness of the Seventh Dalai Lama*, translated from Tibetan. Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1987.
-*Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Somerville, MA,1996.

-Emptiness in the Mind Only School of Buddhism, The Esssence of Eloquence, translated from Tibetan, University of California Press, Los Ageles, 1999.

Inada, Kenneth K., *Nāgārjuna: A Translation of His Mùlamadhyamaka-kārikā,* translated from Sanskrit. Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1993.

Jamieson, R. C., *A Study of Nāgārjuna's Twenty Verses on the Great Vehicle* (Mahāyānavimsikā) and *His Verses on the Heart of Dependent Origination* (Pratīyasamutpāda-hrdaya-kārikā). Peter Lang Publishing, Inc., New York, 2000.

Jones, Richard H., *Nāgārjuna, Buddhism's Most Important Philosopher,* translated from Sanskrit with Commentaries. Jackson Square Books, New York, 2010.

Lindtner, Chr., *Master of Wisdom, Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna,* translated from Tibetan and Studies. Dharma Press, Berkley, CA, 1997.

Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism, A Study of the Mādhyamika System.* George Allen and Unwin Ltd., London,1968.

Ng Yu-Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhiya-mika.* Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1995.

Ramanan, Ventaka K., *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Maha Prajñāparamitā Sutra.* Motial Barnasidass Piblishers, Dehli, India, 1998.

Robinson, Richard H., *Early Mādhyamika in India and China.* Samuel Weiser, Inc., New York, 1978.

Sonam, Ruth, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, *Gyel-tsap on Āryadeva's Four Hundred,* translated and edited from Tibetan, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1994.

Sprung, Mervyn, *Lucid Exposition of the Middle Way, The Essential Chapters from Prasanpanadā of Candrakīrti,* translated from Sanskrit. Prajna Press, Boulder, Colorado, 1979.

Stcherbatsky, Theodore, *The Conception of Buddhist Nirvāna (with Sanskrit Text of Mādhyamaka-kārikā)*. Motial Barnasidass Publishers, Dehli, India, 1999.

Tachikawa, Mushasi, *An Introduction to Philosophy of Nāgārjuna*. Motial Barnasidass Piblishers, Dehli, India, 1997.

Takakusu, Junjiro, *The Essential of Buddhist Philosophy*. Motial Barnasidass Piblishers, Dehli, India, 1997.

Thurman, Robert A. F., *The Central Philosophy of Tibet, A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1984.

Wallace, Alan B., *Realizing Emptiness: Mādhyamika Insight Meditation*, translated from Tibetan. Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1999.

Walleser, M., *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources.* Asian Educational Services, New Delhi, India, 1990.

Woods, Thomas E.,

- *Nāgārjuna Disbutations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*. University of Hawaii Press, Honolulu, 1994.
- *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*, Motial Barnasidass Piblishers, Dehli, India, 1999.

Tuệ Sỹ,
-*Triết Học về Tánh Không*, Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, 1998.
-*Các Tông Phái của Đạo Phật*, dịch từ tiếng Anh, Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, 1987.

Thích Thiện Siêu, *Lối Vào Nhân Minh Học*, Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, 1997.

Thích Trí Tịnh, *Kinh Ma-ha Bát- nhã Ba-la-mật-đa*, dịch từ Hán văn của Cưu-ma-la-thập, Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, 1989.

Thích Trung Quán, *Luận Đại Trí Độ*, dịch từ Hán văn của Cưu-ma-la-thập. Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, 1990.

Thích Viên Lý,
-*Trung Luận*, Viện Triết Lý Việt Nam &Thế Giới xuất bản, 1998.
-*Thập Nhị Môn Luận*, dịch từ Hán văn của Cưu-ma-la-thập, Viện Triết Lý Việt Nam & Thế Giới xuất bản, 1999.

*

* *