

LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 30

Phẩm 9: PHÂN BIỆT PHÁ CHẤP NGÃ (PHẦN 2)

Độc-tử-bộ: Nếu danh từ Bồ-đặc-già-la chỉ dùng để chỉ cho năm thủ uẩn, làm sao Đức Thế Tôn có thể nói: “Này các Bí-sô, ta sẽ giải thích cho các ông về gánh nặng, việc nắm lấy gánh nặng, đặt gánh nặng xuống, người mang gánh nặng”?

Luận chủ: Tại sao không thể nói là Đức Thế Tôn có thể giải thích bằng các từ ngữ này?

Độc-tử-bộ: Vì nếu “Bồ-đặc-già-la” chỉ là một danh từ được đặt cho các uẩn thì nó không thể là “người” mang gánh nặng, tức chỉ cho các uẩn. Gánh nặng không thể là người mang nó. Tại sao vậy? Chỉ vì điều này chưa từng nghe thấy.

Luận chủ: Nếu vậy, không nên nói “Bồ-đặc-già-la” là cái không thể giải thích (bất khả thuyết). Chưa bao giờ có ai công nhận sự hiện hữu của một sự vật “bất khả thuyết”. Mặt khác các ông sẽ phải kể đến một lời xác định khác của kinh đã nói chính ái là sự nắm lấy gánh nặng: vì ái là “uẩn”, vì thế cũng là “gánh nặng”, và việc một gánh nặng tự nắm giữ nó cũng là điều chưa từng nghe nói. Sự “nắm lấy gánh nặng” (người nắm lấy gánh nặng) được bao hàm trong các uẩn, và người mang gánh nặng cũng vậy. Chính các uẩn này đã được Đức Thế Tôn gọi là “Bồ-đặc-già-la, người mang gánh nặng”, như chúng đã thấy qua lời giải thích mà Đức Thế Tôn đã đưa ra ở phần sau của bản kinh trên. Sau khi nói gánh nặng là năm thủ uẩn, sự nắm giữ gánh nặng là ái, việc để gánh nặng xuống là sự xả bỏ ái, Đức Thế Tôn đã nói người mang gánh nặng là “Bồ-đặc-già-la”, và vì sợ “Bồ-đặc-già-la” có thể bị hiểu lầm như là một thật thể, bất khả thuyết, và có thật nên Đức Thế Tôn lại giảng giải: “(Chỉ để thuận hợp với thế gian mà người ta nói:) Vị trưởng lão này, có tên gọi như thế, thuộc chủng tánh như thế” v.v... (cũng giống như trong

bản kinh nói về con người” để cho mọi người có thể hiểu được “Bổ-đặc-già-la” là cái “có thể giải thích được” (khả thuyết), không thường hằng, không có tự tánh. Năm thủ uẩn có thể tánh là khổ, vì thế chúng có tên là “gánh nặng”, mỗi một sát-na trước đó của chuỗi tương tục kéo theo mỗi một sát-na sau đó: cho nên chuỗi tương tục này mới có tên là “người mang gánh nặng”. Như vậy, “Bổ-đặc-già-la” không phải thật hữu.

Độc-tử-bộ: Bổ-đặc-già-la vẫn thật hữu vì kinh nói: “Bác bỏ các chúng sinh do biến hóa sinh ra là tà kiến”.

Luận chủ: Có ai bác bỏ chúng sinh thuộc loài hóa sinh? Chúng tôi vẫn thừa nhận sự hiện hữu của loại chúng sinh này theo như lời Phật dạy. Đối với Đức Phật thì “chúng sinh hóa sinh” là nhằm chỉ cho một chuỗi tương tục của các uẩn (tức chuỗi tương tục của năm uẩn của chúng sinh trung hữu) có thể đi vào một thể giới khác mà không bị thai sinh, Noãn sinh, hoặc thấp sinh làm gián đoạn. Bác bỏ sự hiện hữu của loài chúng sinh hóa sinh được định nghĩa như trên mới là tà kiến, vì loại tương tục của các uẩn này vẫn thật hữu.

Nếu các ông cho việc bác bỏ “Bổ-đặc-già-la” là tà kiến thì theo các ông làm thế nào để đoạn trừ tà kiến này? Không thể đoạn trừ bằng kiến đạo, cũng không thể bằng tu đạo, vì “Bổ-đặc-già-la” không được bao hàm trong số các thật pháp, hơn nữa, tà kiến không thể được đoạn trừ tu đạo mà phải bằng kiến đạo.

Độc-tử-bộ: Nhưng kinh nói: “Có Bổ-đặc-già-la sinh ở thế gian...”. Như vậy, “Bổ-đặc-già-la” không nhằm chỉ cho các uẩn mà là một thật thể.

Luận chủ: Đó không phải là ý nghĩa chính xác của đoạn kinh trên, đối với một tập hợp (của các uẩn) kinh đã giả lập làm một thể thống nhất (nhất thể), cũng giống như thế gian thường nói về một hạt cây gai, một hạt gạo, một đống, một từ. Vả lại kinh đã nói “Bổ-đặc-già-la” có sự sinh khởi cho nên nó cũng là một pháp hữu vi.

Độc-tử-bộ: Trong trường hợp của “Bổ-đặc-già-la” thì chữ “sinh” không có cùng nghĩa như khi ta nói các uẩn sinh. Đối với các uẩn thì “sinh” có nghĩa là hiện hữu sau khi đã không hiện hữu, nhưng đối với “Bổ-đặc-già-la” thì “sinh” có nghĩa là vào sát-na đó nó có chấp thủ các uẩn khác nhau (chẳng hạn như một ý của con người thay vì một ý của con vật). Cũng giống như ở thế gian, khi có người đọc được một môn học nào đó (thủ Minh luận) thì người ta nói một người lo việc cúng tế (từ), một nhà chuyên về ngữ pháp (ký luận giả), đã sinh ra, khi một người

tu tại gia được một số tính chất nào đó thì người ta nói một Bí-sô, một hành giả thuộc một bộ phái như thế đã sinh ra. Khi nói như vậy, người ta không có ý nói thật sự đã có “sinh ra” một người lo việc cúng tế, một hành giả. Và người ta còn nói “người già sinh”, “người bệnh sinh” chỉ vì những người này đang ở vào một tình trạng nào đó mà thôi.

Luận chủ: Lời giải thích về đoạn kinh: “Có một Bồ-đặc-già-la sinh ra ở thế gian” đã từng bị Đức Thế Tôn chê trách. Trong kinh Thắng Nghĩa Không, Đức Thế Tôn nói: “Có nghiệp, có quả báo (dị thực), nhưng ngoài sự sinh khởi do duyên (duyên khởi) của các pháp ra (và chính duyên khởi này đã cho ta một ấn tượng về một tác nhân thường trụ) thì người ta không hề tìm ra sự hiện hữu của một tác nhân có khả năng xả bỏ các uẩn này để nắm bắt các uẩn khác”. Và trong kinh Phả-lặc-cụ-na. Đức Phật lại nói: “Ta không nói là có một người chấp thủ”. Vì vậy, không thể có một “Bồ-đặc-già-la” xả bỏ và nắm giữ các uẩn.

Tuy nhiên, chúng ta hãy xem xét các tỷ dụ mà các ông đã đưa ra: “Một người lo chuyện cúng tế sinh ra”. Trong tỷ dụ trên, thể tánh của người trở thành một người lo việc cúng tế là gì? Có phải các ông sẽ nói chính một cái “ngã” đã trở thành người lo việc cúng tế? Nhưng nếu nói như vậy thì các ông phải chứng minh sự hiện hữu của cái “ngã” này. Có phải các ông sẽ nói đó chính là chuỗi tương tục của tâm và các tâm sở? Nhưng nếu nói như vậy thì tâm và tâm sở xuất hiện trong từng sát-na sau khi đã không hiện hữu và không có khả năng xả bỏ hay nắm bắt. Có phải các ông sẽ nói đó chính là thân? Nhưng nói như vậy thì vẫn gặp phải khó khăn trên. Chúng ta còn xét đến môn học (minh), mà sự thành tựu được nó làm cho một người tự xưng đã trở thành một người lo việc cúng tế, lại hoàn toàn khác với bản thân người này: như vậy, để cho sự so sánh này có vẻ hợp lý thì các uẩn mà một “Bồ-đặc-già-la” đạt được cần phải khác với “Bồ-đặc-già-la” này, nhưng điều này lại trái ngược với định nghĩa về “Bồ-đặc-già-la” của các ông. Về tỷ dụ người già và người bệnh thì sẽ có sự tiếp nối của các thân khác nhau: và chủ trương người già là sự chuyển biến từ người trẻ chính là luận thuyết của Số luận về sự chuyển biến, một luận thuyết đã bị bác bỏ trước đây. Do đó các tỷ dụ của các ông đều không có giá trị. Nếu các ông nói các uẩn có sinh, nhưng “Bồ-đặc-già-la” thì không sinh vì thế “Bồ-đặc-già-la” khác với uẩn và vẫn thường trụ, tức các ông vẫn chủ trương có nắm uẩn và một “Bồ-đặc-già-la”, và như vậy vẫn nhìn nhận “Bồ-đặc-già-la” khác với các uẩn.

Độc-tử-bộ: Chủ trương của các ông cũng giống hệt như vậy, vì các

ông nói có đến bốn đại chủng là đất, nước v.v... và chỉ có một sắc được tạo, nhưng sắc được tạo lại không khác với các đại chủng?

Luận chủ: Vấn nạn trên không chống lại chúng tôi mà chỉ chống lại những luận sư nào cho sắc được tạo chính là bốn đại chủng. Tuy nhiên để chấp nhận ý kiến mà các ông gán nhảm cho chúng tôi, chúng tôi sẽ nói giống như sắc được tạo là bốn đại chủng thì năm uẩn cũng chính là “Bổ-đặc-già-la”.

Độc-tử-bộ: Nếu “Bổ-đặc-già-la” chỉ là một từ dùng để đặt tên cho năm uẩn, tại sao Đức Thế Tôn không tuyên bố mạng chính là thân?

Luận chủ: Vì Đức Thế Tôn biết được ý định (A-thế-da) của người hỏi. Theo họ, cái gọi là “mạng” không phải chỉ là một giả danh của uẩn mà là một con người, một thật thể sống động, thật hữu, và chính vì nghĩ như vậy nên họ mới hỏi là “mạng” này đồng nhất hay khác với thân. Cái gọi là “mạng” này tuyệt đối không hiện hữu và không cần phải nói đến sự đồng nhất hay dị biệt, vì thế Đức Thế Tôn chê trách cả hai cách trả lời. Cũng giống như trường hợp không thể nói lông rùa cứng hay mềm.

Các luận sư đời trước đã giải thích vấn đề này. Có một Đại đức tên là Long Quân đã thành tựu ba loại “minh”, sáu thần thông, tám loại giải thoát. Lúc đó, vua Tất-lân-đà đã đi theo Đại đức và nói: “Tôi đã đến với ý định nói ra những điều mình còn nghi ngờ, nhưng các vị Sa môn quá thích nói nhiều: Chúng tôi tin Đại đức sẽ thẳng thắn trả lời các câu hỏi tôi nêu ra”. Đại đức chấp nhận yêu cầu này và nhà vua hỏi: “Mạng với thân là một hay khác?” Đại đức đáp: “Với câu hỏi như thế thì không cần phải trả lời”. Nhà vua hỏi lại: “Chẳng phải chúng ta đã đồng ý là Đại đức sẽ thẳng thắn trả lời câu hỏi của tôi sao? Tại sao bây giờ lại tránh không trả lời?” Đại đức đáp: “Tôi cũng muốn hỏi nhà vua về một điều còn nghi ngờ, nhưng các vị vua khác lại thích nói quá nhiều: chúng tôi tin là nhà vua sẽ thẳng thắn trả lời câu hỏi tôi nêu ra”. Nhà vua bằng lòng và Đại đức hỏi lại: “Các cây xoài trong hoàng cung ra quả ngọt hay đắng?” Nhà vua đáp: “Trong hoàng cung không có cây xoài nào cả”. Đại đức tỏ ý bất bình giống như nhà vua đã bất bình trước đó: “Chẳng phải chúng ta đã có qui ước với nhau rồi sao? Tại sao lại tránh không trả lời?” Nhà vua đáp: “Nhưng vì trong hoàng cung không có cây xoài nào cả thì làm sao có thể có trái xoài ngọt hay đắng?” Đại đức: “Này nhà vua, mạng cũng không thật hữu giống như thế: vì vậy, người ta không thể trả lời câu hỏi của ông để nói nó có đồng nhất hay dị biệt với thân”.

Chúng ta đã thấy được lý do tại sao Đức Thế Tôn không giải quyết vấn đề về sự đồng nhất hay không đồng nhất giữa mạng và thân.

Độc-tử-bộ: Nhưng nếu một Bồ-đặc-già-la “bất khả thuyết” không thật hữu thì tại sao Đức Thế Tôn không trả lời là mạng hoàn toàn không thật hữu?

Luận chủ: Cũng vì Đức Thế Tôn xét đến ý định của người hỏi. Có thể vì dựa vào mạng cùng với tâm này mà người hỏi đã hỏi có phải mạng là chuỗi tương tục của các uẩn. Nếu Đức Thế Tôn trả lời mạng hoàn toàn không thật hữu thì người hỏi sẽ rơi vào tà kiến. Vả lại vì người hỏi không có khả năng hiểu được lý duyên khởi nên không thể là “vật chứa đựng thích hợp chánh pháp” (thọ chánh pháp khí). Vì thế, Đức Thế Tôn không nói với họ mạng chỉ hiện hữu như một giả danh.

Giải thích chúng tôi nêu ra ở đây đều phù hợp với những gì Đức Thế Tôn nói: “Này A-nan, một vị xuất gia ngoại đạo tên là Tánh-phiệt-sa đã đến đặt câu hỏi với ta như thế này: “Có hay không có ngã?” và ta đã không trả lời ông ta. Vì nếu trả lời có ngã tức trái với sự thật của các pháp, vì không có pháp nào là ngã hoặc liên quan đến ngã. Nếu trả lời không có ngã tức sẽ làm cho Tánh phiệt sa ngu muội thêm, vì người này sẽ nghĩ: “Ta đã có ngã nhưng giờ đây ngã này không còn thật hữu”. Nếu đem so sự ngu muội này với lòng tin vào sự hiện hữu của ngã thì sự ngu muội trầm trọng hơn. Người nào chấp ngã thì bị rơi vào thường kiến, và người nào chấp không có ngã thì lại rơi vào đoạn kiến. Hai lỗi lầm này nhẹ, nặng khác nhau” v.v...

Dựa vào đó Luận chủ nói:

1. Xét đến vết thương do tà kiến gây ra, cũng như sự thoái thất các nghiệp thiện, mà chư Phật đã giảng dạy chánh pháp giống như cách của hổ mẹ tha con.

2. Người nào tin vào sự thật hữu của ngã sẽ bị răng của tà kiến cấu xé, người nào không nhận biết cái “ngã” thường tục sẽ hủy hoại nghiệp thiện, người nhỏ bé này.

Lại nói tiếp:

1. Vì mạng không thật hữu nên Đức Phật không nói mạng là đồng nhất hay dị biệt, Đức Phật cũng không nói mạng không thật hữu vì sợ sẽ bác bỏ loại mạng giả danh.

2. Cái được gọi là mạng chính là chuỗi tương tục của các uẩn, nghiệp, nghiệp quả: nếu Đức Phật nói không có mạng thì người ta sẽ bác bỏ nghiệp và nghiệp quả.

3. Nếu Đức Phật không nói cái gọi là “mạng” nằm ở trong các uẩn

chính là vì Đức Phật biết được người hỏi không có khả năng hiểu được lời dạy về Không.

4. Như vậy, chính vì tâm trạng của Phiệt sa mà Đức Phật đã không trả lời khi được hỏi có ngã hay không. Tuy nhiên, nếu ngã thật hữu thì tại sao Ngài lại không trả lời là nó có hiện hữu?

Đức Phật không trả lời bốn câu hỏi có liên quan đến sự thường hằng của thế gian chính vì Đức Phật đã quán sát ý định của người hỏi. Nếu người hỏi nghĩ ngã chính là thế gian thì cả bốn câu trả lời đều không đúng vì ngã hoàn toàn không hiện hữu. Nếu nghĩ luân hồi là thế gian thì cả bốn câu trả lời cũng đều không đúng: Nếu luân hồi là thường hằng thì không ai có thể đạt được Niết-bàn, nếu luân hồi không thường hằng thì tất cả sẽ đạt được Niết-bàn nhờ vào sự đoạn diệt một cách tự nhiên mà không cần phải nỗ lực, nếu luân hồi vừa thường vừa vô thường thì sẽ có người không Niết-bàn và sẽ có người được một cách tự nhiên. Cuối cùng, khi nói thế gian, theo nghĩa của luân hồi, không phải thường mà cũng không phải vô thường tức đã nói tất cả chúng sinh đều không được Niết-bàn mà cũng đều được Niết-bàn, tức các ý nghĩa này sẽ trái nghịch nhau. Thật ra, Niết-bàn vẫn có thể được nhờ vào Thánh đạo, vì thế cả bốn cách trả lời trên đều không thể chấp nhận được. Cũng giống như trường hợp của Ly hệ tử hỏi Đức Phật về con chim mà họ đang cầm trong tay là sống hay chết, và Đức Phật đã không trả lời.

Bốn loại câu hỏi có phải thế gian là vô biên hay không, tức thế gian có giới hạn hay không có giới hạn, đều có ý nghĩa tương tự như những câu hỏi về sự thường hằng của thế gian, và vì thế đã phạm phải những sai lầm như trên.

Hỏi: Làm sao có thể biết được “sự vô biên của thế gian” cũng được bao hàm trong ý nghĩa trên?

Đáp: Ngoại đạo Ôt-đề-ca, sau khi hỏi Đức Phật về vấn đề “vô biên” của thế gian, đã dùng mưu mẹo đổi mới câu hỏi của mình và hỏi: “Có phải toàn bộ thế gian đều được sự giải thoát bằng Thánh đạo, hay chỉ một phần thế gian?” Lúc đó A-nan-đà đã bảo ông ta: “Câu này ông đã hỏi rồi. Tại sao ông lại thay đổi các từ để hỏi lại?”

Nếu Đức Thế Tôn không tự giải thích về bốn câu hỏi liên quan đến sự hiện hữu của Như lại sau khi chết cũng là vì Đức Phật đã xét đến tâm của người hỏi. Người hỏi đã hiểu Như Lai cũng giống như một cái “ngã” đã giải thoát được phiền não.

Chúng ta hãy hỏi lại những người cho có ngã: “Theo các ông, đối với một Bồ-đặc-già-la đang còn sống, Đức Thế Tôn có tuyên bố Bồ-

đặc-già-la này thật hữu và bất khả thuyết, nhưng tại sao Đức Thế Tôn không tuyên bố là Như Lai hiện hữu sau khi chết?”

Nếu Độc-tử-bộ trả lời Đức Thế Tôn giữ im lặng về vấn đề này vì sợ đệ tử sẽ thừa nhận có sự trường thọ của một “Bổ-đặc-già-la” tên là Như Lai mà rơi vào kiến chấp thường hoặc đoạn, thì chúng ta sẽ hỏi tại sao Đức Thế Tôn lại đưa ra những lời tuyên bố khác. Đức Thế Tôn đã nói trước với Bồ-tát Từ thị: “Trong thời vị lai ông sẽ là một Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Đẳng Giác”, và khi nói về một trong các đệ tử đã qua đời, Đức Thế Tôn lại nói: “Một vị như thế hiện giờ đã tái sinh vào một chỗ như thế”. Chẳng phải những lời nói này không bị nhiễm ô do thường kiến sao?

Nếu Độc-tử-bộ trả lời Đức Thế Tôn không tuyên bố gì về Như Lai sau khi chết vì trước đó có nhìn thấy “Bổ-đặc-già-la” nhưng sau đó không còn nhìn thấy nữa khi “vị” này đã nhập vào Niết-bàn, cho nên vì không biết mà Như Lai đã không có lời tuyên bố nào về Như Lai sau khi chết, thì Độc-tử-bộ, với câu nói này, đã bác bỏ nhất thiết trí của bậc Đạo sư. Cần phải tin sử dĩ Đức Thế Tôn không trả lời chính là vì cái “ngã”, mà người hỏi đã có ý ám chỉ đến khi nói về Như Lai, là hoàn toàn không thật hữu.

Nếu Độc-tử-bộ nói Đức Thế Tôn nhìn thấy “Bổ-đặc-già-la” nhập Niết-bàn, mặc dù Đức Thế Tôn không đưa ra bất cứ tuyên bố nào về phần mình, Bổ-đặc-già-la vẫn hiện hữu mặc dù không phải là đối tượng của lời tuyên bố của Đức Thế Tôn, thì chúng ta có thể kết luận Độc-tử-bộ đã thừa nhận “Bổ-đặc-già-la” là thường trụ.

Nếu Độc-tử-bộ nói vấn đề “Đức Thế Tôn nhìn thấy hay không nhìn thấy Bổ-đặc-già-la” cũng thuộc trường hợp “bất khả thuyết” thì họ đang dần dần có ý nói tất cả đều bất khả thuyết”, ta không thể nói Đức Thế Tôn là nhất thiết trí hay không phải là nhất thiết trí.

Độc-tử-bộ: “Bổ-đặc-già-la” thật sự hiện hữu, vì kinh có nói: “Nói “ngã” không hiện hữu, không có thật, thì đó là ác kiến”.

Luận chủ: Đó không phải là chứng cứ vì kinh cũng nói khẳng định sự hiện hữu của ngã chính là ác kiến. Các luận sư A-tỳ-đạt-ma nghĩ tin vào sự hiện hữu của ngã hoặc tin vào sự không hiện hữu của ngã đều là các ý kiến cực đoan (biên kiến) vì đều phù hợp với hai loại biên chấp kiến được nói rõ trong kinh Phiệt-sa: “Này A-nan-đa, người nào chấp có ngã tức bị rơi vào thường kiến, người nào chấp không có ngã tức bị rơi vào đoạn kiến”.

Độc-tử-bộ: Nếu Bổ-đặc-già-la không hiện hữu thì ai lưu chuyển

trong luân hồi?

Thật vậy, người ta không thể thừa nhận luân hồi tự nó lưu chuyển. Và lại, Đức Thế Tôn đã nói: “Chúng sinh vì bị vô minh mê hoặc, bị ái trói buộc, mà luân chuyển đến chỗ này chỗ kia, hoặc đọa địa ngục, hoặc làm súc sinh, hoặc làm quỷ, làm người, làm trời họ phải chịu mọi sự khổ đau như thể trong một thời gian dài”.

Luận chủ: “Bổ-đặc-già-la” lưu chuyển trong luân hồi như thế nào? Các ông nói, sự lưu chuyển này bao gồm việc xả bỏ các uẩn cũ và nắm bắt các uẩn mới, tuy nhiên chúng tôi đã chỉ rõ lời giải thích này không thể chấp nhận được. Một giải thích đúng về vấn đề này là: khi nói về ngọn lửa đốt cháy một khu rừng rậm người ta thường nói ngọn lửa đã “lưu chuyển” mặc dù đó chỉ là các sát-na của ngọn lửa, vì chính các sát-na này tạo thành một chuỗi tương tục, đối với danh từ “chúng sinh” cũng vậy: sự hội tụ của các uẩn liên tục chuyển đổi được giả lập làm “chúng sinh”, chuỗi tương tục của các uẩn này vì có ái duy trì nên mới lưu chuyển trong luân hồi.

Độc-tử-bộ: Nếu chỉ có các uẩn hiện hữu thì làm thế nào giải thích câu nói này của Đức Thế Tôn: Trong đời quá khứ, vị Đạo sư Diệu Nhân chính là ta? Thật vậy, nếu cho chính sự hiện hữu của các uẩn đã được giả lập làm “ngã”, tức các uẩn thuộc quá khứ không thể là các uẩn thuộc hiện tại, thì Đức Thế Tôn không thể nào tuyên bố như trên.

Luận chủ: Nhưng chữ “ta” trong câu nói của Đức Thế Tôn nhằm chỉ cho cái gì? Có phải các ông sẽ nói đó là “Bổ-đặc-già-la”? Nếu vậy, “ngã” trong quá khứ phải đồng nhất với “ngã” trong hiện tại và lúc đó “ngã” sẽ thường hằng. Theo chúng tôi, khi nói “Đạo sư Diệu Nhân chính là ta”, Đức Thế Tôn muốn cho chúng ta hiểu rằng các uẩn tạo thành cái “ngã” hiện tại của Đức Thế Tôn đã là một phần trong cùng một chuỗi tương tục của các uẩn đã tạo thành Diệu Nhân. Cũng giống như khi người ta nói: “Ngọn lửa này đã thiêu cháy đến đây”.

Các ông khẳng định ngã thật sự hiện hữu, và chúng ta hãy nhìn nhận rằng có chư Phật Như Lai mới thấy được “ngã” này (vì quá vi tế). Nhưng nếu chư Phật nhìn thấy “ngã” thì lẽ ra Chư Phật phải có sự tin tưởng vững chắc vào “ngã” (ngã chấp), từ sự tin tưởng vào ‘ngã’ này sẽ sinh khởi sự tin tưởng vào “ngã sở”, rồi từ hai sự tin tưởng này sẽ sinh khởi ở Chư Phật lòng yêu mến đối với “ngã” và “ngã sở” (ngã ngã sở ái). Vì Đức Thế Tôn có nói: “Người nào tin vào ngã tức cũng tin vào ngã sở, đã tin vào ngã sở thì người này sẽ tham đắm các uẩn làm như chúng chính là ngã và ngã sở”. Như vậy, ở chư Phật lẽ ra phải có hữu

thân kiến, Chư Phật lẽ ra phải bị ngã ái và ngã sở ái trói buộc, Chư Phật sẽ cách xa sự giải thoát.

Độc-tử-bộ: Ngã ái không xuất phát từ ngã. Khi nhận có ngã ở trong những gì không phải là ngã - như trường hợp của ngoại đạo - thì người ta mới có sự yêu mến đối với cái ngã không thật này, nhưng khi thấy được ngã ở trong những gì thật sự là ngã, tức ở trong một Bồ-đặc-già-la “bất khả thuyết” - như trường hợp của chư Phật - thì sẽ không có bất kỳ sự yêu mến nào đối với cái ngã này.

Luận chủ: Giải thích trên không có căn cứ. Độc-tử-bộ đã vô cớ đưa vào giáo pháp của bậc Đạo sư một thứ bệnh tà giáo. Do đó, trong khi có người thừa nhận một Bồ-đặc-già-la “bất khả thuyết”, thì người khác lại bác bỏ sự hiện hữu của tất cả các pháp, và ngoại đạo thì lại thừa nhận có ngã biệt lập với các uẩn. Tất cả các luận thuyết này đều không chính xác và cùng cho thấy một khuyết điểm là không thể dẫn đến sự giải thoát.

Hỏi: Nếu ngã hoàn toàn không thật hữu, thì tâm - vốn là cái bị diệt ngay từ khi được sinh ra - làm thế nào có thể nhớ lại một cảnh đã được nhận biết thật lâu trước đó? Tâm làm thế nào có thể nhận ra một cảnh tương tự với cảnh đã được nhận biết?

Đáp: Trong một chuỗi tương tục, sự nhớ lại và nhận ra này sinh khởi ngay tức khắc từ một loại tâm nào đó khi loại tâm này xuất phát từ một tướng về cảnh đã tri thận, và là cái mà người ta gọi là “cảnh của sự nhớ lại” (niệm cảnh).

Trước hết, chúng ta hãy xét về niệm.

Hỏi: Loại tâm mà từ đó niệm trực tiếp nảy sinh là loại tâm gì?

Đáp: Tức một tâm nào đó, bị uốn cong về phía cảnh của niệm, một tâm mà trong đó có xuất hiện các tướng liên quan đến sự vật này hoặc tương tự với sự vật này, hoặc các tác ý thuộc thể loại nào đó v.v..., tuy nhiên với điều kiện năng lực mà loại tâm này có được để khởi niệm không bị tổn hoại do một sự biến đổi về tâm sinh lý xuất phát từ bệnh hoạn, từ sự ưu sầu, tán tâm, ảnh hưởng làm rối loạn của chú thuật v.v...

1. Cần phải sinh khởi một sự uốn cong của tâm, một tác ý, hướng đến cảnh; 2. Tâm cần phải có chứa một tướng tương tự với cảnh, trong trường hợp nhớ lại dựa vào sự tương tự, (chẳng hạn như tôi có thể nhớ về ngọn lửa đã thấy được vì một tướng về lửa được đặt vào tâm tôi do nhìn thấy ngọn lửa hiện tại); 3. Hoặc tâm cần phải có một tướng liên quan đến cảnh, trong trường hợp nhớ lại mà không có sự tương tự,

(chẳng hạn như tôi có thể nhớ lại ngọn lửa vì một tưởng về khói được đặt vào tâm tôi do nhìn thấy khói); 4. Hoặc tâm cần phải có một ước nguyện, một thói quen, (chẳng hạn lời nguyện “tôi sẽ nhớ lại điều này vào một lúc như thế” đã được đặt vào trong chuỗi tương tục của tâm). 5. Cũng giống như vậy khi tâm thuộc về loại tánh này - có nghĩa là có xuất hiện tính chất số một và một trong các tính chất từ số hai đến số bốn - nếu như tâm không xuất phát từ một tưởng về cảnh của niệm - có nghĩa là nếu loại tâm được nói đến không sinh khởi trong chuỗi tương tục mà một tưởng về một cảnh nào đó đã được đặt vào đó do sự nhận biết, nếu tâm này không lưu chuyển từ chính tưởng này - vì tâm không thể khởi niệm; 6. khi tâm không thuộc loại tánh này, cho dù tâm có thể xuất phát từ loại tưởng về một cảnh của niệm đi nữa, thì tâm vẫn không thể khởi niệm.

Độc-tử-bộ: Làm thế nào một tâm có thể thấy và một tâm khác lại nhớ lại? Làm thế nào Từ thọ có thể nhớ được cảnh mà Thiên thọ đã thấy?

Luận chủ: Vì không có sự liên quan giữa Thiên thọ và Từ thọ: tâm của họ không nằm trong quan hệ nhân quả như trong trường hợp các tâm tạo thành một chuỗi tương tục. Dĩ nhiên, chúng tôi không nói một tâm nhìn thấy cảnh và tâm kia nhớ lại cảnh này là nhờ hai tâm đều thuộc về một chuỗi tương tục. Chúng tôi chỉ muốn nói một tâm quá khứ vì duyên một cảnh nào đó nên đã dẫn khởi sự hiện hữu của một tâm khác, tức tâm hiện tại, có khả năng nhớ lại cảnh này. Nói cách khác, niệm tâm sinh khởi từ kiến tâm, giống như quả sinh từ hạt, nhờ vào lực ở giai đoạn cuối cùng của chuỗi tương tục chuyển biến. Vấn đề này đã được giải thích xong, tiếp theo sẽ nói về sự “nhận biết” sinh từ niệm.

Độc-tử-bộ: Đã không có ngã thì ai nhớ lại?

Luận chủ: Theo các ông, “nhớ lại” có nghĩa là gì ?

Độc-tử-bộ: Đó là sự nắm bắt cảnh nhờ có niệm.

Luận chủ: Sự nắm bắt này có khác với niệm không?

Độc-tử-bộ: Niệm là tác giả của hành động nắm bắt.

Luận chủ: Chúng tôi đã giải thích về tác giả của hành động này, chúng tôi đã giải thích về cái có khả năng nắm bắt: đó chính là nhân của niệm, tức một tâm thuộc về một loại nào đó.

Độc-tử-bộ: Nhưng nếu chỉ có một loại tâm nào đó làm nhân của niệm, làm sao các ông có thể nói Chế-đát-la có khả năng nhớ lại?

Luận chủ: Chế-đát-la là tên được đặt cho một chuỗi tương tục, trong chuỗi tương tục này đã có một niệm tâm sinh khởi từ một kiến

tâm, và chính vì điều này mà người ta nói Chế-đát-la có khả năng nhớ lại.

Độc-tử-bộ: Nếu không có ngã thì niệm này là của ai?

Luận chủ: Ý nghĩa của cách dùng cách hệ thuộc (đệ lục thanh) của ai là gì?

Độc-tử-bộ: Cách hệ thuộc được dùng để chỉ cho người làm chủ.

Luận chủ: Các ông hãy giải thích bằng tỷ dụ về người chủ của niệm.

Độc-tử-bộ: Giống như Chế-đát-la là chủ của con bò.

Luận chủ: Chế-đát-la làm chủ của con bò như thế nào?

Độc-tử-bộ: Chế-đát-la điều khiển và tùy ý sử dụng con bò để kéo xe v.v...

Luận chủ: Nếu vậy, niệm mà các ông đã cố công tìm kiếm cho nó một người chủ, được điều khiển và sử dụng cho việc gì?

Độc-tử-bộ: Niệm được điều khiển và sử dụng cho cảnh mà người ta muốn nhớ, (có nghĩa là nó được sử dụng trong việc nhớ lại).

Luận chủ: Với mục đích gì?

Độc-tử-bộ: Để niệm sinh khởi.

Luận chủ: Đúng là câu nói của một người ăn không ngồi rồi! Tôi điều khiển và sử dụng một vật nào đó chỉ để cho chính vật này! Tuy nhiên các ông hãy giải thích cho tôi niệm đã được sử dụng như thế nào: có phải các ông muốn nói người ta gọi niệm đi đến một nơi nào đó? Có phải các ông muốn nói người ta làm cho nó sinh khởi?

Độc-tử-bộ: Niệm không di chuyển vì thế nó không được gọi đi. Người ta chỉ làm cho nó sinh khởi.

Luận chủ: Như vậy, cái mà các ông gọi là “người chủ” chỉ là nhân, cái mà các ông gọi là “phụ thuộc” (năng thuộc) chỉ là quả. Thật vậy, nhờ vào sự chủ động của nó mà nhân có thể làm cho quả sinh khởi cho nên nhân là “người chủ”, và quả, được xem như phụ thuộc vào nhân ở sát-na sinh khởi, được gọi là “phụ thuộc. Với một nhân đã có đủ khả năng để làm chủ như thế, tại sao các ông còn gán ghép một cái “ngã” nữa cho niệm? Niệm đã thuộc về cái làm nhân cho niệm. Sự tập hợp của các hành, hoặc năm uẩn vì đã hình thành các chuỗi tương tục thuần nhất nên mới được gọi là Chế-đát-la và bò. Người ta nói chuỗi tương tục Chế-đát-la sở hữu chuỗi tương tục bò vì chuỗi tương tục Chế-đát-la là nhân của sự đổi chỗ và của nhiều sự biến đổi khác nhau của chuỗi tương tục bò. Ở đó không có một thật thể “Chế-đát-la” thật hữu và đồng nhất, cũng không có một thật thể “bò” dị biệt. Trong chuỗi tương tục

Chế-đát-la không có một tính chất “sở hữu” hay “làm chủ” nào ngoài tính chất làm nhân.

Về sự nhận biết (ký tri) cũng giống như trường hợp của sự nhớ lại (ức niệm).

Chúng tôi cũng sẽ trả lời các câu hỏi: “Cái có khả năng nhận biết là cái gì? Sự nhận biết này thuộc về ai?”, và các câu hỏi tương tự khác: “Cái có khả năng cảm nhận, cái có khả năng khởi tưởng là gì?”, giống như chúng tôi đã trả lời các câu hỏi: “Cái có khả năng nhớ lại là gì? Sự nhớ lại và nhận biết thuộc về ai?”

Có một số luận sư nói ngã thật hữu, vì hành động (sự dụng) tùy thuộc vào một tác nhân (sự dụng giả), giống như bước đi của Thiên thọ phải tùy thuộc vào Thiên thọ. Bước đi là hành động, Thiên thọ là chủ thể tác động. Sự nhận biết và tất cả những gì thuộc về hành động cũng vậy, tức đều tùy thuộc vào một “điểm tựa” (chỗ dựa), và “cái có khả năng nhận biết” (năng liễu), tức tác nhân.

Người ta sẽ hỏi các luận sư này họ muốn ám chỉ điều gì khi nói đến Thiên thọ. Nếu họ xem Thiên thọ như là một cá thể thật hữu (thực ngã) thì chúng tôi đã giải thích và bác bỏ lập luận này. Thiên thọ vẫn chỉ là một cá thể giả lập (giả sỹ phu) mà không phải là một cá thể thật hữu, Thiên thọ vẫn chỉ là một tên gọi được đặt cho chuỗi tương tục của các hành.

Như vậy, khi nói một Thiên thọ như thế bước đi theo ý nghĩa nào thì cũng có thể nói Thiên thọ nhận biết theo ý nghĩa đó.

Thiên thọ bước đi như thế nào? “Thiên thọ” chỉ là một chuỗi tương tục thuần chủng của các hành, của các sát-na hiện hữu thay chỗ nhau liên tục, và khi tăng thạnh thì lại tương tự nhau. Người ngu nhìn thấy trong chuỗi tương tục này hoặc dưới chuỗi tương tục này một thật thể có thể làm nhân cho việc chuỗi tương tục này sinh ra ở một chỗ khác, tức là loại nhân mà nhờ vào tác dụng của nó, các sát-na hiện hữu nối tiếp của thân thể Thiên thọ mới có thể sinh khởi ở các nơi khác nhau. Thật ra, sự chuyển động của Thiên thọ chỉ là sự sinh khởi của chuỗi tương tục, tức là thân, ở các chỗ khác nhau, và nhân của sự việc này - tức là sát-na trước đó của chuỗi tương tục - được gọi tên là “người chuyển động”.

Chính vì dựa vào ý nghĩa này mà chúng tôi nói Thiên thọ bước đi, cốt để chỉ rõ ràng chuyển động này hoàn toàn giống như sự “di chuyển” của ngọn lửa hay của âm thanh: ngọn lửa chuyển động, âm thanh chuyển động, có nghĩa là chuỗi-tương-tục-ngọn-lửa và chuỗi-tương-tục-âm-thanh chuyển động bằng cách sinh khởi từ chỗ này đến

chỗ kia. Thế gian khi nói Thiên thọ nhận biết thì cũng theo cách giống như vậy vì chính sự tập hợp (các hành, các uẩn) này, tức Thiên thọ, là nhân của sự nhận biết (thức), và để thuận theo cách dùng đã được thừa nhận này, ngay các Thánh giả cũng đã phải theo cách nói vốn không chính xác này.

Hỏi: Tuy nhiên kinh có nói chính thức nhận biết cảnh (đối tượng duyên). Như vậy, thức có tác dụng gì đối với cảnh?

Đáp: Chẳng có tác dụng gì cả, và hoàn toàn đơn giản: thức sinh tương tự như cảnh. Đối với quả cũng vậy: mặc dù quả không làm gì cả, nhưng người ta nói quả đáp ứng lại hạt giống, sinh khởi lại hạt giống, vì quả sinh ra tương tự như hạt giống, với thức cũng vậy: mặc dù thức không có bất kỳ sự vận động nào đối với cảnh, nhưng người ta nói nó nhận biết cảnh vì nó sinh khởi tương tự như cảnh. Sự tương tự của thức nằm ở chỗ nó có hành tướng của cảnh. Vì sự tương tự này mà người ta nói thức nhận biết cảnh và cảnh chỉ là một trong các nhân của nó: căn cũng là nhân của thức, nhưng người ta không nói thức nhận biết căn vì thức không nắm bắt hành tướng của căn. Cách nói “thức nhận biết” còn được chứng minh ở một điểm khác. Các sát-na nối tiếp nhau của thức sinh khởi khi đối cảnh: sát-na trước đó là nhân của sát-na theo sau, vì thế thức chính là nhân của thứ, và nó có tên là tác nhân vì nó là nhân. Như vậy người ta đã thêm vào cho thức một hành động: đó là sự nhận biết, cũng giống như người ta thêm vào cho cái chuông hành động “kêu” hoặc cho ngọn đèn hành động “chuyển động”.

Người ta nói ngọn đèn chuyển động, như vậy sự chuyển động của ngọn đèn nằm ở chỗ nào?

“Đèn là danh từ được giả lập cho chuỗi tương tục không gián đoạn các sát-na của ngọn lửa mà người ta đã nhận lầm là một “thật thể”. Khi một trong các sát-na nối tiếp này sinh khởi ở một nơi khác với sát-na trước đó thì người ta nói ngọn đèn chuyển động: tuy nhiên không có cái “chuyển động” biệt lập và khác với các sát-na của ngọn lửa. Cũng bằng cách như thế, người ta giả lập danh từ “thức” để chỉ cho một chuỗi tương tục của tâm: khi một sát-na của tâm sinh khởi đối với một cảnh mới thì người ta nói là thức nhận biết cảnh này. Nói “thức nhận biết” cũng giống như nói “hiển sắc hiện hữu, sinh, trụ mà không hề có một “vật hiện hữu”, một “vật sinh”, một “vật trụ” khác biệt với những gì được gọi là sự hiện hữu v.v... của nó.

Số luận: Nếu tâm sau sinh khởi từ tâm trước đó chứ không phải từ ngã, tại sao tâm sau không luôn luôn tương tự như tâm trước? Tại sao

các tâm không nối tiếp nhau theo một thứ tự nhất định, giống như ta có mầm mống, thân cây, rồi lá v.v...?

Luận chủ: Chúng tôi xin trả lời câu hỏi thứ nhất: Vì tất cả những gì sinh khởi do nhân đều có tính chất “chuyển biến” (trụ dị), đó là tự tánh của các pháp hữu vi: trong chuỗi tương tục được tạo thành do các pháp hữu thì pháp đi sau phải khác với pháp đi trước. Nếu không phải vậy thì hành giả khi đã nhập định - tức thân và tâm luôn luôn sinh khởi giống nhau, các sát-na nối tiếp nhau của chuỗi tương tục đều đồng nhất - sẽ không thể tự nhiên quyết định được.

Về vấn đề thứ hai: Sự sinh khởi của các tâm vẫn theo một thứ tự nào đó. Nếu một tâm như thế thì phải sinh khởi sau một tâm như thế, nó sinh khởi ngay sau tâm này. Mặt khác, một số tâm biểu hiện một phần nào đó tương tự với nhau, và phần tương tự này khiến cho các tâm có thể hỗ tương sinh khởi nhờ vào tính chất riêng biệt về chủng tánh của chúng.

Tỷ dụ như theo sau một tâm về “phụ nữ” sẽ sinh khởi trực tiếp (ở hành giả) một tâm về sự chán ghét đối với thân của phụ nữ này, và, sinh khởi (ở một người khác) một tâm về người chồng hoặc con của phụ nữ này. Về sau, kế tiếp sự chuyển biến sai biệt của chuỗi tương tục của các tâm này sẽ sinh khởi một tâm về phụ nữ. “Tâm về phụ nữ” thứ hai này sẽ có khả năng sinh ra tâm chán ghét thân phụ nữ, hoặc tin về chồng và con của phụ nữ này. Tùy theo “tâm thứ hai” này có những loại tâm nào cùng chủng tánh, có nghĩa là cùng giống, chứ không phải là loại khác giống. Và còn vô số các tâm khác có thể nối tiếp “tâm về phụ nữ, và điều này còn do nhiều nguyên nhân khác nhau. Trong số các tâm thì những tâm sinh khởi trước đều thuộc loại “phong phú” nhất - tức đã tạo thành chuỗi tương tục trong quá khứ, “năng động” nhất, “thân cận” nhất - vì chúng in dấu mạnh hơn đối với chuỗi tương tục, ngoại trừ trường hợp lúc đó có những tâm khác sinh khởi do một trạng thái nào đó của thân hoặc do một cảnh nào đó ở bên ngoài.

Các ông có thể hỏi tại sao loại tâm in dấu mạnh nhất đối với chuỗi tương tục của tâm lại không sinh quả một cách liên tục? Như chúng tôi đã nói, đó là vì sự “chuyển biến là một tính chất của chuỗi tâm tương tục, tính chất này thuộc riêng về sự sinh ra quả là các tâm có lực trung bình hoặc yếu kém”.

Qua sự tóm tắt chưa được hoàn chỉnh ở đây, chúng tôi đã trình bày các nhân và duyên của thứ tự sinh khởi hỗ tương của các nhóm tâm khác nhau. Một sự hiểu biết trọn vẹn về các nhân duyên chỉ có ở Đức

Phật. Như một bài tụng đã nói: “Các nhân sinh khởi của tất cả các loại chỉ là một cái lông của con công, không ai có thể biết được các nhân này, ngoại trừ bậc Nhất thiết trí: đó là trí lực của bậc Nhất thiết trí (có thể tận biết toàn vẹn một sự vật)”. Các nhân của nhiều loại sắc pháp khác nhau rất khó nhận biết, và càng khó nhận biết hơn đối với các nhân và các duyên khác nhau của các sự vật không phải là sắc, tức tâm và các tâm sở.

Có luận sư ngoại đạo nói các tâm sinh khởi từ ngã. Người ta có thể dễ dàng bác bỏ những vấn nạn đã được đặt ra một cách vô ích cho chúng tôi: tại sao tâm sau không giống với tâm trước? Tại sao các tâm không sinh khởi theo một thứ tự nhất định?

Luận sư này giải thích về sự đa dạng (sai biệt) của các tâm và việc không theo một thứ tự sinh khởi nhất định là do tính chất đa dạng của cái được gọi là “sự phối hợp của ngã và ý hay ý căn”. Giải thích này không có giá trị vì không thể chứng minh được sự “phối hợp” này.

Hơn nữa, nếu xét về lý thì hai sự vật phối hợp với nhau tất phải có phần hạn, có nghĩa là được định đặt ở những chỗ riêng biệt. Ông hãy nói thêm là định nghĩa của ông về sự phối hợp: “Sự được nối tiếp sự không được” cũng có cùng kết luận như lập luận của chúng tôi, tức ngã cũng có phần hạn, cũng được định đặt. (Như vậy, ngã không còn là “hiện hữu cùng khắp”, và điều này sẽ trái ngược với chủ trương của ông).

Từ định nghĩa của các ông về sự phối hợp cần cho thấy khi ý di chuyển - tức khi hướng về một phần nào đó của thân - thì ngã cũng phải đi chuyển để chừa chỗ cho ý (như vậy ngã không còn là “vô tác”) hoặc phải biến diệt (như vậy ngã không còn là thường hằng). Mặt khác, ông cũng không thể cho chỉ có một phần của ngã phối hợp với ý vì theo các ông, ngã là một thật thể không bị phân cắt.

Cho dù có sự phối hợp thật sự giữa một “cái ngã thường hằng” và một “cái ý bất biến” đi nữa thì làm thế nào để giải thích tính chất đa dạng của sự phối hợp (là cần thiết cho tính chất đa dạng của các tâm)? Có phải ông sẽ nói sự đa dạng này xuất phát từ sự đa dạng của giác (vốn là một phẩm tánh của ngã)? Nhưng giác cũng gặp phải những khó khăn giống như ý: ngã không có sai biệt thì giác làm sao có thể có sai biệt? Có phải ông sẽ nói sự sai biệt của giác xuất phát từ sự sai biệt của sự phối hợp giữa ngã và ý, tức sự sai biệt xuất phát từ các hành? Nếu nói như vậy, ngã sẽ trở thành vô dụng: tại sao không nói sự sai biệt của các tâm xuất phát từ chính loại tâm đã bị làm cho sai biệt do các hành? Ngã không xen vào căn nguyên của các tâm và nếu nói các tâm xuất phát

từ ngã thì trường hợp này cũng giống như một thầy lang băm: mặc dù thuốc men đủ đủ để chữa lành người bệnh nhưng vẫn thích thốt ra những lời phù phép: Phổ-sa-ha.

Chắc chắn ông sẽ nói các tâm, cũng như các hành, đều hiện hữu nhờ vào ngã, thì đây chỉ là một lời khẳng định vô căn cứ. Nếu ông vẫn khẳng khái cho ngã là nơi nương tựa của các tâm và các hành thì tôi xin ông hãy giải thích bằng tỷ dụ tính chất của sự quan hệ giữa “cái làm chỗ nương tựa “ và “cái tương tựa “. Tâm (chịu tác động của các hành) cùng với các hành đều không phải là một bức tranh hoặc một quả để ngã có thể làm nơi nương tựa cho chúng giống như một bức tường làm chỗ nương tựa cho bức tranh hoặc cái cây làm chỗ nương tựa cho quả, như vậy, một mặt ông sẽ phải thừa nhận có sự tiếp xúc thuộc về vật chất (giữa ngã và các tâm-hành), và mặt khác là bức tranh và quả đều hiện hữu tách rời với bức tường và cây.

Nếu ông nói ông không có ý nói như vậy về tác dụng “làm chỗ dựa” của ngã đối với các tâm và các hành, mà ngã làm chỗ dựa cho tâm và hành cũng giống như đất (địa) làm chỗ dựa cho hương, sắc, vị, xúc, thì chúng tôi rất vui sướng trước sự so sánh này vì nó sẽ chứng minh sự không hiện hữu của ngã. Giống như người ta không hề thừa nhận một sự hiện hữu độc lập của đất tách rời với hương, sắc v.v... tức cái được giả lập là “đất” cũng chỉ là một tập hợp của hương, sắc v.v... Thì đối với ngã cũng thế: không có một cái ngã hiện hữu biệt lập bên dưới các tâm và các hành, và cái được giả lập là “ngã “ cũng chỉ là các tâm và các hành. Nếu rời hương, sắc v.v... thì ai còn có thể nhận biết được đất?

Hỏi: Nhưng nếu không có một sự vật nào đó có tên là “đất” biệt lập với hương v.v... thì làm sao có thể xác định các loại hương, sắc v.v... là thuộc riêng về đất, như khi nói: “Mùi, vị của đất”?

Đáp: Người ta nói như vậy chỉ là để phân biệt, nói cách khác, người ta muốn chỉ rõ ràng các loại hương, sắc v.v... nào đó chính là cái được đặt tên là “đất”, chứ không phải là các loại hương, sắc v.v... có tên là “nước “ khác. Cũng giống như khi gọi một sự vật nào đó là “thân của bức tượng gỗ” là có ý chỉ rằng sự vật này làm bằng gỗ chứ không phải đất nung.

Hỏi: Nếu ngã sinh khởi các tâm là nhờ có sự sai biệt của các hành, tại sao nó không cùng lúc sinh khởi tất cả các tâm?

Thắng luận: Vì loại hành mạnh nhất cản trở loại hành yếu nhất không cho sinh quả. Và nếu loại hành mạnh nhất này không thường xuyên sinh quả thì cũng do cùng nguyên nhân mà các ông đã nêu khi

giải thích về những sự huân tập (tu lực) mà tâm đã để lại trong chuỗi tương tục: chúng tôi nghĩ các hành không thường hằng và phải chịu sự chuyển biến.

Luận chủ: Nếu vậy, ngã dùng để làm gì? Các tâm khác nhau sẽ sinh khởi nhờ vào các lực khác nhau của các hành, vì không có sự khác nhau về thể tánh giữa các hành của các ông và sự huân tập của chúng tôi.

Thắng luận: Không thể bỏ qua ngã được. Niệm, các hành v.v... là các sự vật (cú nghĩa) được gọi là “thuộc tánh” (đức), các thuộc tánh này nhất định phải có chỗ dựa, tức là một sự vật được gọi là “chất” (thực), và ngã là một trong số chín chất (địa v.v...) này: vì không thể chấp nhận niệm và các phẩm tánh khác của tâm lại nương vào một chất khác với ngã (như địa v.v...), chỉ có ngã mới có trí tuệ.

Luận chủ: Nhưng luận thuyết về chất và các thuộc tánh này đã không được chứng thực. Các ông nói niệm, các hành v.v... đều là các sự vật được bao hàm trong nhóm các “thuộc tánh” và không phải là các chất: điều này chúng tôi không đồng ý. Chúng tôi nghĩ tất cả những gì hiện hữu đều là chất”. Kinh nói: “Quả của đời sống tu hành (sa môn quả) chính là sáu chất (tức năm uẩn vô lậu và trạch diệt)”. Như vậy, nói niệm v.v... có ngã làm chỗ dựa là sai lầm vì ở trên chúng tôi đã phê bình ý tưởng về chỗ dựa này.

Thắng luận: Nếu ngã không thật hữu, quả của các nghiệp sẽ là cái gì?

Luận chủ: Quả của các nghiệp chính là sự kiện “ngã” cảm thọ lạc hoặc khổ.

Thắng luận: Ngã mà ông nói đến là gì?

Luận chủ: Là cái được người ta nói đến khi họ xưng “tôi” (ngã) tức là cảnh nơi đối tượng duyên của loại tưởng về ngã.

Thắng luận: Cảnh nơi đối tượng duyên này là gì?

Luận chủ: Là chuỗi tương tục của các uẩn, vì chính các uẩn - tức sắc thân, thọ v.v... là cái mà người ta đeo bám, vì loại tưởng về “cái tôi” sinh khởi ở cùng các sự vật mà loại tưởng về màu trắng và các tưởng tương tự khác có quan hệ đến: chẳng phải trên thế gian người ta vẫn thường nói: “Tôi trắng, tôi đen, tôi già, tôi trẻ, tôi gầy, tôi béo” sao? Cái được xem là trắng v.v... rõ ràng đó là loại uẩn thuộc hiển và hình sắc - cũng chính là cái được người ta xem như là “tôi”. Cái “ngã” mà Thắng luận thừa nhận thì khác với những gì có màu trắng, đen v.v..., nhưng, thật ra, loại tưởng về “cái tôi” chỉ liên quan đến các uẩn chứ không phải

đến cái “ngã” mà Thắng luận đã tưởng tượng ra.

Thắng luận: Chỉ vì để tỷ dụ nên thế gian mới đặt tên cho cái thân này là “tôi” khi họ nói: “Tôi trắng”. Tỷ dụ này chính xác vì thân thể phục vụ cho một “cái tôi” có thật, có ích cho một “cái tôi” thật sự, cũng giống như một vị vua thường nói về quần thần của mình giống như là đang nói về một “bản thân” khác của chính mình.

Luận chủ: Mặc dù người ta đã đặt ra một danh xưng là “tôi” để tỷ dụ cho những gì có ích cho “ngã”, nhưng người ta vẫn không thể giải thích như vậy về loại thức xưng “tôi” (đối với thân, thọ, thức v.v...).

Thắng luận: Nếu cái tưởng về “tôi” có cảnh nơi đối tượng duyên là hiển và hình sắc của thân cũng như các uẩn khác, tại sao loại tưởng này không sinh khởi đối với hiển và hình sắc của người khác?

Luận chủ: Vì không có sự liên hệ giữa chuỗi tương tục của các uẩn thuộc về người khác với loại tưởng này. Khi thân hay tâm có quan hệ với loại tưởng về “tôi” tức quan hệ của nhân đối với quả - thì loại tưởng này sinh khởi đối với thân này, tâm này, chứ không phải đối với các uẩn khác. Thói quen xem “chuỗi tương tục của tôi là “tôi” đã tồn tại trong “chuỗi tương tục của tôi” từ vô thủy”.

Thắng luận: Nếu không có “ngã” thì loại tưởng về “tôi” sẽ thuộc về ai?

Luận chủ: Chúng tôi đã trả lại câu hỏi này khi giải thích niệm vốn thuộc về ai. Cái được gọi là “người chủ hay người sở hữu của niệm” chính là nhân của niệm. Đối với loại tưởng về “tôi” cũng như vậy.

Thắng luận: Cái gì là nhân của loại tưởng về “tôi” này?

Luận chủ: Đó là một tâm nhiễm ô, được huân tập do chính loại tưởng về “tôi” này từ vô thủy, và có cảnh nơi đối tượng duyên là chuỗi tương tục của các tâm mà nó đã sinh ra trong đó.

Thắng luận: Nếu không có ngã thì ai thọ khổ và lạc?

Luận chủ: Chính là thân là chỗ dựa mà khổ hoặc lạc đã sinh khởi trong đó, cũng giống như người ta thường nói một cây có hoa, một rừng có quả. Và chính là thân là chỗ dựa đang được nói đến, bất kể đó là loại xứ nào trong sáu nội xứ (nhân xứ v.v...). Vấn đề này đã được giải thích ở chương đầu tiên.

Thắng luận: Nếu không có ngã, ai tạo nghiệp, ai thọ quả?

Luận chủ: Các ông muốn ám chỉ điều gì khi nói “ai tạo” và “ai thọ”?

Thắng luận: Chúng tôi muốn nói đến người tạo tác (năng tác) và người thọ nhận (thọ giả).

Luận chủ: Lời giải thích của các ông chỉ là một sự thay đổi ngôn từ mà không giải thích được điều gì cả.

Thăng luận: muốn gọi lên ở đây luận thuyết của những nhà giải thích về pháp tướng. Những người này nói người tạo tác (tác giả) là người có khả năng độc lập (tự tại) và người thọ nhận là người phải chịu quả của nghiệp. Trên thế gian, người nào đạt được năng lực độc lập đối với một hành động nào đó thì được xem như là người tạo tác, chẳng hạn như Thiên thọ, vì có khả năng tự tắm rửa, ăn uống, di chuyển, nên được gọi là “người tắm, người ăn, người đi”. Tuy nhiên, định nghĩa này không thể chấp nhận được.

Thiên thọ có nghĩa là gì? Nếu Thiên thọ là ngã, là tự ngã thì tỷ dụ này không được chứng thực, không có giá trị. Nếu đó là một sự tập hợp của các uẩn thì Thiên thọ đúng là tác giả nhưng không phải là một “tác giả độc lập và tạo tác các nghiệp”. Nghiệp có ba loại là thân, ngữ, và ý. Cái sinh khởi thân nghiệp chính là tâm tác động lên thân, vả lại, thân và tâm đều phải tùy thuộc vào các nhân và các duyên của chúng, trong toàn bộ những gì nói đến ở trên, không có một thật thể thuần nhất, một “cái có khả năng sinh khởi” chỉ dựa vào chính nó, nói cách khác, không có một “cái có khả năng sinh khởi” độc lập. Vì tất cả những gì hiện hữu đều phụ thuộc vào nhân và duyên. “Tự ngã” như các ông đã ám chỉ vốn không phụ thuộc vào nhân duyên, hơn nữa, nó không làm gì cả, vì thế nó không phải là một tác giả độc lập. Không có nơi nào nhận ra sự hiện hữu của một tác giả đúng với định nghĩa “người nào được năng lực độc lập... thì được xem như là người tạo tác” của các ông. Cái mà người ta gọi là tác giả của một nghiệp nào đó chính là loại nhân chủ chốt (thắng nhân) trong số tất cả các nhân của nghiệp này. Với định nghĩa này thì cái được gọi là “tự ngã” của các ông không phải là tác giả.

Cái gì là nhân chính đối với căn nguyên của thân nghiệp? Niệm làm sinh khởi sự mong cầu hoặc sự ước muốn hành động, từ ước muốn này đã phát khởi một sự tưởng tượng, từ sự tưởng tượng này lại phát khởi một nỗ lực nỗ lực này làm sinh khởi một hơi thở khiến cho thân nghiệp chuyển động. Trong tiến trình này, hoạt động nào thuộc về “tự ngã” của Thăng luận?

Tự ngã này chắc chắn không phải là tác giả của thân nghiệp. Về ngữ nghiệp và ý nghiệp cũng được giải thích theo cách trên.

Các ông sẽ nói rằng chính “tự ngã” lãnh thọ quả, vì nó phân biệt được hoặc biết được quả, nhưng thật ra “tự ngã” không có vai trò nào cả trong việc phân biệt quả, nó không được kể đến trong số các nhân sinh

ra thức như chúng tôi đã chì rõ ở trên.

Thắng luận: Nếu không có tự ngã, tại sao các nghiệp thiện và nghiệp ác không “chín” trong thân phi tình?

Luận chủ: Vì các yếu tố không phải là thành phần của chúng sinh hữu tình đều không thể dùng làm chỗ dựa cho thọ v.v... Chỉ có sáu căn là chỗ dựa của thọ v.v..., chứ không phải tự ngã, như chúng tôi đã chứng minh ở trên.

Thắng luận: Nếu không có “tự ngã” thì nghiệp quá khứ đã diệt làm sao có thể khởi quả vị lai?

Luận chủ: Về câu hỏi này, chúng tôi xin trả lời bằng cách hỏi lại nếu đã có một tự ngã thì một nghiệp đã diệt làm sao có thể có lực sinh ra một quả. Thắng luận muốn quả có thể sinh khởi từ công đức và từ “không công đức”, tức các thuộc tánh có sẵn của tự ngã và y chỉ vào tự ngã; nhưng chúng tôi đã phê bình ý tưởng về sự y chỉ và chỉ ra ý tưởng này không hợp lý.

Kế đến, chúng tôi nhận thấy, theo Phật giáo thì quả vị lai không sinh từ loại nghiệp đã diệt, mà sinh từ sát-na tốt cùng trong tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục bất nguồn từ nghiệp.

Thật vậy, chúng ta hãy xét xem quả sinh ra từ hạt giống như thế nào. Thế gian nói quả sinh từ hạt giống; nhưng khi nói như vậy, người ta không có ý khẳng định là quả sinh từ một hạt giống đã hư hoại, cũng không có ý nói là quả có sự sinh khởi ngay liền sau hạt giống (có nghĩa là từ hạt giống “đang diệt”). Thật ra, quả sinh từ sát-na tốt cùng của tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục bất nguồn từ hạt giống: hạt giống nối tiếp sinh khởi mầm mống, thân cây, lá, và cuối cùng là hoa, dẫn đến sự hiện hữu của quả. Nền người ta nói hạt giống sinh quả thì chính vì hạt giống, nhờ vào một chuỗi tương tục không gián đoạn, đã phát sinh ở hoa một năng lực khởi quả. Nếu năng lực khởi quả, tức loại năng lực nằm ở trong hoa, không có hạt giống làm loại nhân đầu tiên thì hoa sẽ không thể sinh ra một quả tương tự như hạt giống. Người ta đã nói quả sinh từ nghiệp cũng theo cách này, tuy nhiên, quả không thể sinh từ nghiệp đã diệt, nó cũng không sinh liền sau nghiệp, mà chỉ sinh từ sát-na tốt cùng của tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục do nghiệp này phát khởi.

Khi nói “chuỗi tương tục”, chúng tôi có ý chỉ cho các uẩn thuộc sắc và tâm liên tục nối tiếp nhau theo một chuỗi, và chuỗi này có nghiệp làm nhân đầu tiên. Các sát-na kế tiếp nhau của chuỗi này thì khác nhau: vì thế mới có sự chuyển biến của chuỗi tương tục. Sát-na

cuối cùng của sự chuyển biến này có một công năng đặc biệt hoặc cao nhất, đó là công năng trực tiếp sinh quả. Sát-na này khác biệt với các sát-na khác, vì thế nó được gọi là “sai biệt”, tức sát-na cao nhất của quá trình chuyển biến.

Tỷ dụ, tâm lúc mạng chung, khi tương ứng với sự chấp thủ, sẽ được một năng lực sinh khởi một đời sống mới. Tâm này tuy có nhiều nghiệp và các nghiệp này tuy thuộc đủ tất cả các loại đi trước nó nhưng chính công năng do loại nghiệp nặng phát sinh mới quyết tâm định cuối cùng này, nếu không có loại nghiệp nặng thì công năng sẽ do nghiệp gần đó phát sinh, nếu không có nghiệp gần đó thì do loại nghiệp thường tạo tác (huân tập) phát sinh, nếu không có loại nghiệp huân tập thì do một nghiệp thuộc đời trước đó phát sinh. Có một bài tụng viết: “Nghiệp nặng, nghiệp gần, nghiệp huân tập, nghiệp đời trước, bốn loại nghiệp này cho quả theo thứ tự này. Có lý do để chứng minh sự khác nhau giữa quả dị thực và quả đẳng lưu. Khi công năng sinh quả dị thực, tức loại công năng do nghiệp dị thực phát sinh, đã cho quả thì công năng này liền diệt. Trái lại, công năng sinh quả đẳng lưu, tức loại công năng do “nhân tương tự với quả” (đồng loại nhân) phát sinh, không bị diệt sau khi đã cho quả: trong trường hợp bị nhiễm ô thì công năng này diệt vì có lực đối trị, khi không nhiễm ô thì sẽ diệt khi nhập Niết-bàn, vì lúc đó chuỗi tương tục sắc tâm cũng vĩnh viễn tán diệt.

Người ta hỏi tại sao một quả dị thực mới lại không sinh từ quả dị thực giống như một quả mới sinh từ quả của cây, vì quả cũng chính là hạt giống.

Chúng tôi xin trả lời là không có trường hợp một quả mới sinh ra từ loại hạt cho quả. Vậy thì quả mới sẽ sinh từ cái gì nếu không có sự chuyển biến của một chuỗi tương tục mới? Loại hạt cho quả đầu tiên, khi gặp các duyên cần thiết cho sự chuyển biến (thực biến) (như nước, đất v.v...) cuối cùng sẽ làm nảy sinh sát-na cao nhất của tiến trình chuyển biến, và từ đó sinh ra một quả mới. Vào sát-na sinh ra mầm mộng thì quả cũ lại được gọi tên là hạt giống. Trước quá trình chuyển biến này, nếu quả được gọi là hạt thì đó chỉ là loại tên gọi dùng cho vị lai hoặc là loại tên gọi được chứng thực do sự tương tự giữa loại hạt không có khả năng sinh quả và loại có khả năng sinh quả. Trường hợp ở đây cũng vậy: một quả dị thực (như thân v.v...), khi gặp các duyên khởi thiện và ác, chánh pháp, pháp tà, thì sẽ dẫn sinh các tâm thuộc loại như vậy, tức là các tâm bất thiện hoặc hữu lậu thiện. Từ các tâm này lại xuất phát một sự chuyển biến của thân tương tục kéo dài cho đến thời

kỳ cuối cùng thì lại sinh ra một quả dị thực mới. Trong các trường hợp khác thì quả dị thực này không sinh. Như vậy, tỷ dụ trên đã chứng minh cho luận chứng của chúng tôi. Người ta cũng có thể kể đến thể loại của quả dị thực bằng một tỷ dụ khác (cho thấy một quả dị thực mới không nhất thiết phải kế tiếp quả dị thực đầu tiên). Nếu ta dùng sơn tô đỏ hoa chanh thì trong tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục thuộc về thực vật này sẽ làm cho hạt của một quả chanh mới trở thành màu đỏ. Nhưng hạt giống lấy từ hạt chanh đỏ này sẽ không sinh ra một quả chanh có hạt màu đỏ. Quả dị thực của một nghiệp cũng thế: Nó không sinh khởi một quả dị thực mới.

Trong tâm hiểu biết của tôi, tôi đã trình bày một cách tóm tắt và thô hiển về quả của các nghiệp. Về vấn đề làm thế nào một chuỗi tương tục, vốn bị thấm nhiễm do các nghiệp có thể loại và công năng khác nhau, lại có thể chuyển biến theo một loại nào đó để cuối cùng có được khả năng sinh khởi một quả ở vào một giai đoạn nào đó, thì vấn đề này chỉ có chư Phật mới biết được. Có bài tụng nói: “Nghiệp, sự huân tập của nghiệp, sự hiện hành của sự huân tập này, loại quả sinh ra từ đó, - nếu không có Đức Phật - thì không ai có thể biết được tất cả những điều này trong toàn bộ tiến trình của chúng”.

Như vậy, chúng ta thấy giáo pháp của chư Phật được viên mãn là nhờ vào con đường lập luận rõ ràng, bác bỏ ý kiến của những người mù đối với các tà kiến và hạnh ác, những người không bị mù thì đi đến (Niết-bàn).

Thật vậy, giáo pháp về sự không hiện hữu của ngã này, con đường độc nhất của thành phố Niết-bàn này, chừng nào còn được chiếu sáng do những tia sáng, tức những lời dạy của mặt trời Như Lai thì giáo pháp này, con đường này, vẫn còn được hàng ngàn Thánh giả noi theo, vẫn còn quang đấng không chướng ngại, những người có cái nhìn liệt muội thì không nhìn thấy được giáo pháp này.

Trong cuốn luận này, người ta chỉ tìm thấy một sự chỉ dẫn sơ lược, dành cho bậc trí: thuốc độc, một khi đã thấm vào vết thương, thì sẽ lan ra toàn thân.

