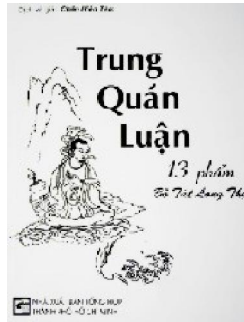


MƯỜI BA PHẨM TRUNG QUẢN



CUU MA LA THẬP Hán Dịch
Chân Hiền Tâm Việt Dịch & Giải Thích
Nhà Xuất Bản Tổng Hợp TP Hồ Chí Minh 2007

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 18-7-2009

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

Link Audio Tại Website <http://www.phatphaponline.org>

Mục Lục

Lời đầu sách

TÌM HIỂU TRUNG LUẬN

Vì Sao Trung Luận Khó Hiểu, Khó Thâm Nhập?

Tinh Thần Chính Mà Trung Luận Muốn Nói Là Gì?

Các Khái Niệm Thường Gặp Trong Trung Luận

Phá NHÂN DUYÊN

Giải Thích Đề Tựa

Một Số Chi Tiết Cần Nhớ Vững

Luận Giải Toàn Phẩm

Phá Nhân Duyên

Phá Thứ Đệ Duyên

Phá Duyên Duyên

Phá Tăng Thượng Duyên

Phá ĐI VÀ ĐẾN

Giải Thích Đề Tựa

Luận Giải Toàn Phẩm

1. Phá đang đi

2. Phá người đi

3. Phá thời điểm khởi đầu

4. Phá thời điểm chấm dứt

5. Phá thuyết Kết hợp
6. Hiện bày thực tướng của người đi

Phá LỤC TÌNH

Nguyên Nhân Phá Lục Tình

Cách Phá

1. Phá con mắt tự thấy
2. Phá cái thấy có tự tánh
3. Phá người thấy và đối tượng bị thấy
4. Phá phần thức tình

Phá NGŨ ÂM

Phá LỤC CHŨNG

Nguyên Nhân Phá Lục Chủng

Ý Nghĩa Và Cách Sử Dụng Các Khái Niệm

Luận Giải Toàn Phẩm

Phá NHIỄM - NGƯỜI NHIỄM

Luận Giải Toàn Phẩm

Tổng kết

Phá TAM TƯỚNG

Giải Thích Đề Tựa

Luận Giải Toàn Phẩm

1. Phá tướng sanh
2. Phá tướng trụ
3. Phá tướng diệt
4. Kết luận về 3 tướng

Phá TÁC - TÁC GIẢ

Phá BỐN TẾ

Phá HÀNH

Giải Thích Đề Tựa

Luận Giải Toàn Phẩm

Phá BUỘC MỠ

Giải thích sơ toàn phẩm

Luận Giải Toàn Phẩm

Quán PHÁP

Giải Thích Đề Tựa

Luận Giải Toàn Phẩm

Phá THỜI GIAN

Giải Thích Đề Tựa

Luận Giải Toàn Phẩm

---o0o---

Thành kính tri ân

Sư ông – Hòa thượng Thích Thanh Từ

Bốn sư – Hòa thượng Thích Nhật Quang

Đã giúp chúng con đầy đủ niềm tin để hoàn thành việc dịch giải bộ luận.

Chân thành cảm ơn

Chư vị Hòa thượng, Thượng tọa, Tăng, Ni, Cư sĩ, Học giả đã có các công trình nghiên cứu, dịch thuật giúp chúng tôi có được tài liệu cần thiết cho việc dịch giải.

Chân Hiền Tâm

---o0o---

Lời đầu sách

Tập luận này chỉ giải 13 phẩm trong toàn bộ 27 phẩm của luận Trung Quán. So với cuốn Trung Quán của CHT - Chánh Tấn Tuệ trước đây thì tập luận này giải lại một số bài cũ, giải thêm một số bài mới. Giải lại không phải vì cách giải trước có vấn đề, mà vì qua tham khảo ở một số bạn đọc, cuốn luận ấy tuy khá rõ ràng với một số người, nhưng với đa số thì như cơm thiêu ủ kỹ, đọc nó như đọc thần chú. Đó là do chúng tôi không lường hết được những khó khăn mà độc giả vướng phải.

Do không nắm được tinh thần của bộ luận cũng như không hiểu hết các khái niệm mà luận chủ đã dùng, nên phần luận giải trở thành khó hiểu. Do không nắm được chỗ chấp của người đời cũng như cách lập luận phá bỏ của luận chủ nên không cảm nhận được cái hay của bộ luận. Tập luận này ra đời, chủ yếu bù đắp vào những chỗ thiếu sót đó. Nó được viết sau khi cuốn Trung Luận trước đến tay bạn đọc, nhưng không theo kiểu luận giải từng phần như hiện nay, mà được viết dưới dạng tổng quát cho những người thân quen. Nay chúng tôi gom lại sửa chữa đôi chút và làm thành tập Trung Luận này, hy vọng đến tay bạn đọc được rộng rãi hơn.

Sở trường của mỗi người mỗi khác, nên cách lý giải cũng như các ví dụ dùng trong tập Trung Luận này không giống với tập Trung Luận trước. Song khác thế nào thì tinh thần của toàn phẩm cũng như toàn luận vẫn không thay đổi. Bất biến mà tùy duyên. Tùy duyên mà bất biến.

Hy vọng tập Trung Luận này mang lại chút hương vị nào đó cho những vị đồng duyên.

Kính ghi
Chân Hiền Tâm

---o0o---

TÌM HIỂU TRUNG LUẬN

Từ xưa đến nay, vấn đề lớn và nan giải nhất vẫn là “Chân lý là gì?”. Với các triết gia Tây phương, câu hỏi đó trở thành “Bản thể hoặc hữu thể là gì?”. Với người học Phật, đó là thực tánh của vạn pháp. Vì cứu cánh của người tu Phật là niết bàn, mà đạt niết bàn là thâm nhập vào thực tánh của vạn pháp.

Đây là câu hỏi cực kỳ quan trọng!

Chắc hẳn có nhiều người không đồng ý với nhận định trên. Chúng ta dễ dàng cho rằng : Thời nay với nhịp sống cực kỳ sôi động, con người đã quá bận rộn với cái ăn cái mặc và còn bao thú vui khác, ai hơi đâu tìm hiểu đến vấn đề khó hiểu ấy làm gì? Và lại, nếu hiểu được thì ích lợi gì cho cuộc sống?

Sở dĩ có ý kiến như trên vì phần đông chúng ta vẫn cho rằng, chân lý là một đề tài thiếu thực tế. Song có phải là thiếu thực tế không, khi mà ai trong chúng ta cũng muốn có một cuộc sống hạnh phúc, xa lìa các khổ nạn? Hạnh phúc chỉ có khi ta giải quyết một cách đúng đắn các vấn đề của cuộc sống. Khổ nạn chỉ lìa nếu ta không vướng phải các sai lầm. Muốn tránh các sai lầm, ta phải có một tri thức đúng về bản chất của các vấn đề mà ta đang đối mặt. Nếu thấu triệt được bản chất hay thực tánh của tất cả pháp, tức không còn mê lầm, thì ta thoát khỏi mọi khổ đau. Rõ ràng chân lý là một vấn đề hoàn toàn có tính thực tế. Sự am hiểu chân lý sẽ đem lại những lợi ích vô cùng to lớn cho cuộc sống con người, nhất là về mặt tinh thần.

Thông thường khi đề cập đến vấn đề tối hậu này, từ kinh nghiệm chủ quan, các triết gia đưa ra quan niệm triết lý của mình, rồi lấy quan niệm đó làm nền tảng, họ khai triển nó thành một học thuyết, nhằm lý giải cho các hiện tượng và sự vật trong cuộc sống. Vì chưa phải là chân lý tối hậu, nên các triết thuyết ấy chỉ tương thích phần nào với thực tế. Phần còn lại, khi ứng vào cuộc sống, bắt đầu có những khoảng hở khó giải thích. Với Trung Luận, thay vì chỉ đưa ra một quan điểm chủ quan và chấp nhận nó một cách hiển nhiên, Bồ-tát Long Thọ đã dùng luận lý kết hợp với thực tế, khảo sát tất cả pháp để chỉ ra bản chất chung cùng của chúng. Cái tánh ấy hiện diện bình đẳng ở tất cả pháp. Pháp nào cũng sở hữu nó và ở bất kỳ giai đoạn nào của pháp cũng có sự hiện diện đầy đủ của nó. Cái tánh ấy không thay đổi theo thời gian, không thay đổi từ pháp này sang pháp khác, nên được gọi là THỰC TÁNH của vạn pháp.

Từ cái thực tánh chung cùng ấy, Trung Luận hiển rõ cái LÝ chi phối sự xuất hiện và vận hành của tất cả pháp. Đây cũng là cái lý âm thầm điều hành thế giới hiện tượng, là thế giới mà chúng ta đang sống và kinh nghiệm trong từng phút từng giây. Do không xây dựng từ một quan điểm chủ quan, lại được kiểm chứng trên từng sự vật sự việc có trong thực tế, từ mặt vật chất đến tinh thần, từ pháp thế gian đến xuất thế gian, từ pháp hữu vi đến pháp vô vi, từ sự đến lý, từ cái riêng đến cái chung ... nên cái lý ấy hoàn toàn tương thích với tất cả mọi sự vật và hiện tượng vào mọi lúc, mọi nơi ... Vì thế nó được mệnh danh là THỰC LÝ.

Nói một cách ngắn gọn, mục tiêu của Trung Luận là nhằm hiển bày thực tánh và thực lý của vạn pháp. Với mục đích đó, tinh thần của bộ luận cũng tập trung quanh vấn đề đó mà thôi.

Vì Sao Trung Luận Khó Hiểu, Khó Thâm Nhập?

Đôi với đại đa số, Trung Luận là một bộ luận khó thâm nhập dù nó đã được một số học giả giải ra rõ ràng. Vấn đề khó khăn này bắt nguồn từ nhiều nguyên nhân.

1. **Khó khăn về mặt tâm lý** : Trung Luận dẫn đến những kết luận trái với những gì vẫn được ta chấp nhận, nên nó chạm đến những kiến chấp - là phần ngã kiến - nằm sâu trong vô thức của mỗi người. Vì vậy, thoát tiên nó tạo ra một tâm lý khó chịu cho người đọc. Phải vượt qua rào cản tâm lý này mới theo dõi được Trung Luận.

2. **Khó khăn về mặt tri thức** : Người đọc không nắm được tinh thần mà bộ luận muốn nói. Cái khó là tinh thần này lại vượt ngoài những thứ mà ta vẫn đang chấp nhận. Nếu chấp nhận được thì lại vướng vào các từ như vô sanh, tự tánh, duyên khởi ... hoặc là kết cấu của bộ luận, hoặc là những chỗ mà người đời đang chấp. Không nắm được chỗ chấp nên không hiểu được chỗ phá của Luận chủ v.v...

3. **Khó khăn về mặt luận lý** : Chúng ta quen tư duy theo cách luận lý của ngành khoa học hiện đại. Luận lý khoa học chỉ giải quyết vấn đề trên một khía cạnh nhất định rồi lấy kết quả này làm kết quả cho toàn vấn đề. Trong khi luận lý của Trung Luận tinh tế, lại dàn trải rộng để khảo sát vấn đề ở mọi khía cạnh. Vì thế, đọc Trung Luận, người đọc có cảm tưởng đi lòng vòng trong luận lý. Nên dù không bị ngã kiến tri thức chi phối, phần này cũng là nguyên nhân tạo thêm sự khó khăn về mặt tâm lý cho người đọc. “Khó khăn

cho lắm cũng chỉ là nói đến tánh không mà thôi”. Trung Luận càng trở nên khó đọc và khó hiểu.

Nếu chúng ta giải quyết được những khó khăn này thì việc đọc và hiểu Trung Luận không còn vấn đề gì.

Về mặt tâm lý, ta cần hiểu đối tượng ở đây là chân lý. Cái gì chân thực thì độc lập với tình cảm yêu ghét của chúng ta. Vì vậy thái độ khách quan là cần thiết khi đọc Trung Luận. Ngoài ra nếu ta không có sự thích thú và đam mê đối với bộ luận, ta cũng không thể vượt qua những khó khăn khác. Ở đây ta có thể nói đến từ DUYÊN. Nếu đã có duyên với Trung Luận, thì dù là người không có được tri thức rộng về Phật pháp, Trung Luận vẫn là một tác phẩm dễ hiểu, và rất lý thú khi theo dõi tiến trình lập luận của Luận chủ. Chính cái DUYÊN này tạo cho ta sự tập trung cao độ để ta có thể theo dõi tiến trình luận lý không mấy khó khăn.

Về mặt tri thức, không cần có một tri thức rộng mới có thể đọc hiểu Trung Luận. Cái chính là ta phải nắm được tinh thần mà bộ luận muốn nói đến. Từ tinh thần này, ta chấp nhận thêm ý nghĩa của một số khái niệm, là ta có thể thấy được cách phá của Luận chủ.

---o0o---

Tinh Thần Chính Mà Trung Luận Muốn Nói Là Gì?

Trung Luận chứng minh rằng, thực tánh ở bên ngoài ngôn ngữ nên thực lý là cái không lời, chỉ có thể đạt đến bằng sự tự ngộ (ngộ tánh). Nói cách khác, người sống được với tánh, họ chứng thực được cảnh giới chân như của pháp. Với một người ngộ tánh mà chưa sống được hoàn toàn với tánh thì cảnh giới chân như được nhận thức thành cảnh giới DUYÊN KHỞI - KHÔNG TÁNH. Nếu cho các sự vật trong cảnh giới duyên khởi này là CÓ - đây là trường hợp của chúng ta - thì cảnh giới duyên khởi được nhận thức thành thế giới với các sự vật, là thế giới mà ta đang sống đây. Việc hiểu được TÁNH KHÔNG - DUYÊN KHỞI sẽ cho ta một cái nhìn hoàn toàn phù hợp với hiện thực của cuộc sống.

Trung Luận chỉ cho ta thấy, thế giới các sự vật mà ta đang sống đây chính là cảnh giới DUYÊN KHỞI - KHÔNG TÁNH. DUYÊN KHỞI là các pháp nương nhau, cái này lấy cái kia làm duyên để sanh khởi. KHÔNG TÁNH là pháp không có một tự tánh xác định. Vì thế cảnh giới này không ở trong phạm trù CÓ - KHÔNG. Ý niệm CÓ - KHÔNG chỉ là sản phẩm của tâm

thức chứ không phải là những thuộc tính hiển nhiên của pháp như ta vẫn lầm tưởng. CÓ - KHÔNG chỉ là những quan điểm của ta về cuộc đời, chúng không phải là thực tánh của vạn pháp. Nói cách khác, CÓ -KHÔNG chỉ là cái thấy bị chi phối bởi nghiệp thức của mỗi người. Nếu không để ý niệm CÓ - KHÔNG chi phối, ta sẽ nhận ra rằng, thế giới mà ta đang sống đây là cảnh giới DUYÊN KHỞI - KHÔNG TÁNH. Đây mới là nhận thức phù hợp với thực tánh của vạn pháp.

Vì vậy, ta thấy trong tất cả các phẩm, Luận chủ phá cái chấp CÓ này bằng cách dùng lý luận đối chiếu với thực tế, chỉ ra chỗ mâu thuẫn giữa nhận thức và thực tế nếu ta cho pháp là CÓ. Vì pháp không thuộc phạm trù CÓ hay KHÔNG nên kết luận nhận được từ Trung Luận luôn ở tình trạng không thể khẳng định. Nghĩa là, đưa đến CÓ không được, đưa đến KHÔNG cũng không được. Đối với các cặp nhị biên khác cũng vậy. Ta sẽ bắt gặp tinh thần này trong toàn bộ luận.

Nắm được chỗ này, ta sẽ không còn ngạc nhiên và thắc mắc khi thấy mọi lập luận chứng minh đều đưa đến kết quả không thể khẳng định.

---o0o---

Các Khái Niệm Thường Gặp Trong Trung Luận

TỰ TÁNH là từ căn bản được dùng rất nhiều trong toàn bộ luận. Vì một pháp muốn gọi là CÓ thì pháp ấy phải có tự tánh của riêng nó. Tính chất của tự tánh là tự có, độc lập và thường trụ. Dựa vào các tính chất này, ta rút được kết luận sau : Một pháp gọi là CÓ thì phải có tự tánh. Có tự tánh thì pháp ấy có thể tồn tại một mình.

NHÂN DUYÊN là từ có ý nghĩa đối lại với từ ‘tự tánh’. Vì pháp do duyên sanh thì phải lệ thuộc vào duyên, tức không độc lập, tự có và thường trụ. Vì vậy, Luận chủ chỉ cần dùng 3 tính chất của tự tánh đối chiếu với thực tế, chỉ ra chỗ mâu thuẫn khi cho pháp là CÓ. Ta sẽ gặp phương cách lập luận này trong hầu hết các phẩm, rất rõ ràng ở phẩm Phá Hành và Phá Bản Tế.

Tuy nhiên vấn đề không chỉ dừng ngang đây, vì thực tánh của các pháp - trong đó có nhân duyên - lại chẳng thuộc phạm trù CÓ - KHÔNG. Nếu chấp nhận các pháp không tự tánh, do nhân duyên sanh, mà cho CÓ một Lý Nhân Duyên tồn tại chi phối sự vận hành của tất cả pháp thì cái lý vượt ngoài CÓ - KHÔNG ấy không còn là thực lý nữa, vì đã có một pháp Nhân Duyên không bị chi phối bởi thực lý này.

Chính vì thế phẩm đầu tiên của Trung Luận là Phá Nhân Duyên. Ở các phân đoạn (6) (7) và (8) [01] Luận chủ đã lập luận rất lý thú để ta thấy pháp do nhân duyên sanh đều là pháp DUYÊN KHỞI - KHÔNG TÁNH. Duyên khởi - không tánh nghĩa là ‘hiện cùng hiện, không cùng không’. Vì thế, khi nói A và B là một cặp DUYÊN KHỞI - KHÔNG TÁNH - tức nói đến thực tướng của chúng - ta phải hiểu A và B xuất hiện đồng thời và có quan hệ nhân duyên không thể lìa nhau. Cái này là nhân của cái kia mà cái kia cũng chính là nhân của cái này. [02] Phá Nhân Duyên, chính là để hiển mặt duyên khởi của Nhân Duyên.

Trong luận Đại Thừa Khởi Tín, Tổ Mã Minh nói “Nếu được vô niệm thì biết 4 tướng sanh - trụ - dị - diệt là tướng của tâm ... vì 4 tướng đồng thời có, đều không tự dựng lập”. Nghĩa là, khi ta thể nhập được với tánh không của vạn pháp, ta sẽ thấy 4 tướng sanh - trụ - dị - diệt của tâm không có trước sau. Vì thế Nhân Quả cũng không có trước sau.

Duyên Khởi, Nhân Duyên hay Nhân Quả, trên mặt TÁNH, chúng không khác. Trên mặt DỤNG, tùy theo cách dùng mà chúng có tên khác nhau. Như 4 tướng sanh - trụ - dị - diệt trên, 4 tướng nương nhau mà khởi tức chúng là nhân duyên của nhau. Có SANH mới có TRỤ, có SANH mới có DIỆT. Có DIỆT mới có SANH v.v... SANH là nhân, TRỤ và DIỆT là quả. TRỤ và DIỆT cũng là nhân, SANH là quả. Do nương nhau mà khởi nên gọi là Duyên Khởi. Hình thành theo quan hệ nhân duyên nên gọi là Nhân Duyên. Cái này là hệ quả của cái kia nên gọi là Nhân Quả. Một khi ta thấy được sự vận hành của Nhân Duyên đối với pháp, thì cũng có nghĩa Nhân Quả và Duyên Khởi đang vận hành.

Tóm lại, từ trước đến giờ, ta vẫn được dạy “**Pháp do nhân duyên sanh nên không thực có**”. Ngay phẩm Phá Tứ Đế của luận này, Bồ-tát Long Thọ cũng nói “**Pháp do nhân duyên sanh, ta nói tức là không**”. Cái KHÔNG này không thuộc phạm trù CÓ - KHÔNG của tri thức. Ở phẩm Phá Nhân Duyên, ta sẽ được thấy nguyên nhân nào mà các bậc cổ đức nói vậy ở một khía cạnh khác : Khía cạnh luận lý. Rất bất ngờ và lý thú! Đây chính là sự độc đáo của Trung Luận. Chỉ bằng ngôn từ và lý luận đơn giản của thế gian, Bồ-tát Long Thọ đã hiển bày được thực lý không lời mà với tri thức đời thường không thể nào thấu được. Dù chỉ là NGÔN TỪ chưa phải chỗ THỰC CHỨNG, nó cũng là phương tiện giúp ta tạm hiểu về lý thực ở cuộc đời này. Cũng là niềm vui giúp ta bớt đi sự chấp thủ đối với thế gian.

VÔ SANH là từ quan trọng nhất của bộ luận. Vô sanh chính là niết bàn của người tu và cũng là thực tướng của vạn pháp. Khi ta thâm nhập được thực tướng của vạn pháp là ta đang ở trong niết bàn. Mọi cái phá của Luận chủ đều nhằm hiển bày phần vô sanh này.

VÔ SANH là không sanh khởi. Cái gì không sanh khởi? Vạn pháp vốn không hề sanh khởi trong đó có tâm chúng ta. Vạn pháp duy tâm nên *“Tâm sanh thì các pháp sanh, tâm diệt thì các pháp diệt”*. Trong kinh Lăng Già, Phật nói *“Chẳng tự sanh, chẳng phải chẳng sanh, trừ người trụ tam muội ấy gọi là vô sanh”*. Ngài Hàm Thị bàn rằng *“Chẳng tự sanh, vì tự thể vốn không có tánh sanh. Chẳng phải chẳng sanh, vì nhân duyên hội ngộ in tuồng sanh tương tục, mê tình chưa hết không thể nói không, thể của vọng vốn rộng thì sanh cũng chẳng phải có. Đây là tên vô sanh, chẳng phải trụ tam muội mà nói là vô sanh”*.

Chẳng tự sanh nên không phải CÓ. Chẳng phải chẳng sanh nên không phải KHÔNG. Vì thế nói, thực tánh các pháp hay niết bàn của người tu là *“Chẳng có cũng chẳng không, chẳng sanh cũng chẳng diệt ...”*. Tức vượt ngoài mọi đối đãi phân biệt. Chúng sanh chúng ta chỉ có SANH thành muôn sự đều có. Từ đó mà tam giới, lục đạo rõ ràng, khổ đau trói buộc. Nhị thừa thì chỉ có KHÔNG SANH nên muôn sự đều không, thành đánh mất cái dụng vô cùng vi diệu của bản tâm. Cho nên, CÓ hay KHÔNG chưa phải là cái lý thấu suốt của tất cả pháp. Thực tướng của chúng là sanh mà không sanh. SANH vì thấy có sanh khởi trước mắt. KHÔNG SANH vì không có tự tánh, chỉ là duyên hợp.

Đến đây, ta có thể nhận ra mục tiêu, phương thức chứng minh và tinh thần của Trung Luận thông qua 3 khái niệm tự tánh, nhân duyên và vô sanh.

Một khi thấy được tính nhất quán của toàn phẩm hay toàn bộ luận nhờ nắm được tinh thần chủ yếu của nó, ta sẽ không còn thấy luận lý của Trung Luận là rườm rà hay lòng vòng nữa. Mọi luận lý chỉ nhằm phá hết mọi chấp thủ của người đời. Không chấp thủ thì sanh mà vô sanh. Vì vậy, Trung Luận phá hết mọi thứ nhưng chính là phá đi những CHẤP THỦ của người đời đối với những thứ ấy, không phải là phá các thứ ấy. Không chấp thủ thì ngay địa ngục vẫn là niết bàn, không có khổ đau. Kinh Pháp Hoa nói *“Thị pháp trụ pháp vị, thế gian tướng thường trụ”* là vậy.

Phá Nhân Duyên là phẩm quan trọng nhất của toàn bộ luận. Nó là nền tảng dùng để lập luận phá các chấp thủ ở các phẩm sau. Hiểu được phẩm này là hiểu được tất cả.

T.p HCM 06.10.2001

Chánh Tâm Tuệ - Chân Hiền Tâm

---o0o---

Phá NHÂN DUYÊN

Giải Thích Đề Tựa

NHÂN DUYÊN nói đây chính là Lý Nhân Duyên. Gọi là LÝ vì nó là qui luật chi phối toàn bộ vạn pháp ở thế gian. Nhân Duyên là nhân và duyên. Như cây mít, giống mít là NHÂN, những điều kiện phụ trợ giúp cây mít thành hình như đất, nước, phân bón, nhân công v.v... gọi là DUYÊN. Như vậy, nhân cũng là một duyên nhưng mang tính chủ chốt hơn những duyên còn lại. Để có cái quả là cây mít, nhân và duyên phải đầy đủ. Tất cả pháp ở thế gian đều hình thành theo qui luật ấy, nên gọi là LÝ.

Trong Thập Nhị Môn Luận, ngài Long Thọ nói về Nhân Duyên như sau “Nhân Duyên là cái mà pháp từ đó sanh ra, đã từ đó sanh ra, hiện từ đó sanh ra và sẽ từ đó sanh ra”. SANH, là trước không nay có, ngay khi có gọi là sanh. Những gì xuất hiện theo qui luật ấy đều gọi là sanh. ĐÃ, HIỆN và SẼ là chỉ cho 3 thời quá khứ, hiện tại và vị lai.

Nhân Duyên là lý chi phối toàn bộ vạn pháp ở thế gian, vì sao lại phá?

PHÁ, là từ được dùng khi có sự CHẤP THỦ xuất hiện. Có chấp thủ mới nói đến phá. Không chấp thủ thì không phá. Chấp thủ là ôm giữ nắm chặt. Vì sao ôm giữ nắm chặt? Vì cho thứ được nắm giữ ấy là thực. Vì vậy, khi nói đến sự chấp thủ cũng có nghĩa là nói đến cái mình đang chấp đó là thực. Như nói “Chấp thủ thân ngũ uẩn” tức gián tiếp nói rằng “Thân ngũ uẩn là thực”. Nhưng thân ngũ uẩn này không thực. Phá chính là phá đi cái thấy là thực đó, để hiển bày đúng bản chất của pháp là không thực cũng không không thực. Nói không thực, là vì chấp có thực mà nói không thực.

Nhân Duyên là đầu mối sanh ra vạn pháp ở thế gian, nhưng nó chưa phải là đầu mối tận cùng. Nhận được chỗ tận cùng này, sẽ thấy Nhân Duyên cũng

cũng là pháp hư huyền không thực. Nó chỉ là mặt hiện tượng thị hiện cho một bản thể chung cùng của vạn pháp mà thôi. Bản thể ấy kinh gọi là tánh không. Gọi là tánh không vì tuy nói là bản thể mà bản thể ấy KHÔNG. Cái KHÔNG này không thuộc phạm trù có - không ở thế gian. Phá là để hiển bày bản thể ấy. Luận đây gọi nó là thực tướng, thực tánh hay tự tánh của vạn pháp.

Như vậy, PHÁ NHÂN DUYÊN không phải là phủ định hoàn toàn Nhân Duyên, không phải là bác bỏ những gì đang xảy ra trong hiện tại qua cái thấy sanh diệt. PHÁ, để giúp người đời nhận ra được chân tướng của Nhân Duyên. PHÁ, để hiển bày niết bàn BẢO SỞ mà chư Phật đã đạt đến.

Lại, gọi là thực lý thì cái lý ấy phải luôn phù hợp với mọi lúc, mọi nơi và mọi hiện tượng - từ vật chất đến tinh thần. Vì thế, dù Nhân Duyên là lý chi phối toàn bộ vạn pháp ở thế gian, song nếu chấp nhận CÓ một Lý Nhân Duyên tồn tại chi phối sự vận hành của vạn pháp thì thực lý DUYÊN KHỞI - KHÔNG TÁNH kia không còn là thực lý nữa, vì đã có một pháp Nhân Duyên không bị chi phối bởi thực lý này. Vì vậy phải phá.

---oOo---

Một Số Chi Tiết Cần Nhớ Vững

VÔ SANH : Đây là từ quan trọng của toàn bộ luận, nhất là ở phẩm này. Nó là tinh thần chính mà phẩm muốn hiển bày : Thực tánh của vạn pháp. Thực tánh của vạn pháp là VÔ SANH. [03] Vô sanh, nghĩa của nó là không sanh. Nói vô sanh, không có nghĩa là không hề sanh khởi mà vì không có tự tánh. Trong kinh Lăng Già, đức Phật nói về từ VÔ SANH như sau :

-Lìa tự tánh tức vô sanh.

-Chẳng sanh chẳng phải chẳng sanh, trừ người trụ tam muội, ấy gọi là vô sanh.

-Ngay khi sanh mà chẳng sanh ...

Bất cứ sự vật hay hình tượng nào đáp ứng được một trong các ý nghĩa trên, gọi là pháp vô sanh. Vạn pháp ở thế gian đều đáp ứng tiêu chuẩn ấy nên VÔ SANH chính là thực tướng của vạn pháp. Song khi ta còn nhìn pháp bằng những tri thức bị ràng buộc trong phạm trù CÓ hoặc KHÔNG - gọi chung là nhị biên phân biệt - thì ta không thể nhận được thể VÔ SANH này. Vì thế VÔ SANH không được dùng như một động từ mà nó được dùng để diễn tả một cảnh giới của tâm thức thì đúng hơn. Tuy nói cảnh giới mà không có

cảnh giới để nhận biết. Đó là lúc ta thể nghiệm được ta và vạn pháp đồng một bản thể. Bản thể này không thuộc phạm trù CÓ - KHÔNG của thế gian, vượt luôn trạng thái không tịch của Nhị thừa.

Tuy nói vô sanh là thực tướng của vạn pháp nhưng đó là do người đời chấp có sanh. Vì chấp mà phải lập để phá. Không chấp có sanh thì vô sanh cũng không lập.

TỰ TÁNH : Từ này được sử dụng khá nhiều trong toàn bộ luận. Người xưa đã ấn định 3 đặc điểm TỰ CÓ, DUY NHẤT và THƯỜNG TRỤ làm tính chất của tự tánh. Vì vậy, một pháp được gọi là có tự tánh khi pháp ấy hội đủ 3 đặc điểm trên. Pháp nào hội đủ 3 đặc điểm trên, gọi là pháp có tự tánh.

Do 3 tính chất ấy, nên pháp có tự tánh là pháp thực có, không phải là thứ huyền hóa như đức Phật đã nói. Song do đâu lại xuất hiện 3 tính chất này? Không phải chỉ là những tri thức suy luận như của MỘT SỐ triết gia phương Tây mà nó là những kinh nghiệm được rút ra trong quá trình thiền định. Như thấy vạn pháp từ 4 thứ đất, nước, gió, lửa hóa ra, liền chấp 4 ĐẠI là bản thể thường trụ, tự có và duy nhất sanh ra muôn pháp. Hoặc như trong tác phẩm Hoa Trôi Trên Sóng Nước, nữ thiền sư thấy mình hòa nhập với đấng Tự Tại Thiên. Không có thấy, cái thấy ấy sẽ thành cái chấp có một vị thượng đế : Ta từ thượng đế sanh ra và trở về lại với thượng đế, rồi cho vị thượng đế ấy là bản thể tối cùng của muôn loài. Thấy 4 ĐẠI sanh ra muôn pháp hay thấy mình hòa nhập với đấng tự tại thì không lỗi. Lỗi là ở chỗ cho 4 đại và đấng tự tại ấy là bản thể tối cùng của muôn pháp. Cái thể tối cùng thực sự của muôn pháp là cội nguồn chân thật nhất tâm, không phải mấy thứ đó. 4 đại hay đấng tự tại chỉ là những biến hiện của tự tâm, đều huyền hóa không thực. Do công phu thiền định còn lòng vòng trong THỨC ẤM, [04] nên thấy các cảnh giới trên. [05] Chỉ khi đạt được ngũ ấm đều không - tức thức ấm cũng không - ta mới thực sự hiểu được thực chất của những cảnh giới ấy. Đây là do cái thấy tới hay chưa tới mà pháp thành có tánh hay không tánh.

Do độc lập, tự có và thường trụ nên khi nói “A và B là hai pháp có tự tánh” thì ta phải hiểu A và B tồn tại độc lập với nhau. Vì không liên quan gì đến nhau, nên A có thể có trước, có sau và có đồng thời với B. Đây là chỗ cần lưu ý. Luận chủ dựa vào đây để lập luận phá bỏ pháp có tự tánh ở các phẩm sau.

SANH : Từ này chỉ xuất hiện khi có từ tự tánh, vì pháp có tự tánh mới sanh được. Điều này không có gì lạ. Như thấy được chỗ 4 đại sanh ra muôn pháp,

đương nhiên sẽ cho có 4 đại, có tướng sanh và có vạn pháp. Nếu thấy 4 đại chỉ là sự biến hiện của tâm thì pháp được sanh từ 4 đại cũng chỉ là sự biến hiện của tâm. Tướng SANH được thấy đó sẽ trở thành huyền hóa không thực, tức không có tự tánh. Vì thế, không tìm thấy tướng sanh là luận cứ Luận chủ dùng để biện cho vấn đề vô sanh, hầu giúp ta thấy vạn pháp không có tự tánh, chỉ là thứ huyền hóa không thực.

---o0o---

Luận Giải Toàn Phẩm

不生亦不滅 Không sanh cũng không diệt

不常亦不斷 Không thường cũng không đoạn

不一亦不異 Không một cũng không khác

不來亦不出 Không đến cũng không đi (1)

Phân đoạn đây được gọi là BÁT BÁT. Âm Hán là “Bát sanh diệt bất diệt. Bất thường ...”. Bắt đầu bằng 8 chữ BÁT, nên gọi là BÁT BÁT.

Mượn chữ BÁT để tạm hiển bày thực tánh của vạn pháp không thuộc phạm trù nhị biên như có - không, được - mất, sanh - diệt v.v... Tương tự như trong kinh Lăng Già, đức Phật trả lời câu hỏi của ngài Đại Huệ bắt đầu bằng một chữ PHI. Chúng không một cũng không khác. KHÔNG MỘT vì 108 là đi vào chi tiết còn 8 là nói tổng quát. KHÔNG KHÁC vì đều dùng để hiển thực tướng của vạn pháp. Ngài Hàm Thi nói “Đây là lời chỉ thẳng. Chỉ ngăn cái quấy kia mà chẳng nói cái phải kia. Nếu có chỗ phải thì nào khác cái quấy. Như vàng làm đồ trang sức, nghĩa là vàng không phải bình, không phải xuyên, không phải thoa ... khiến người ngay đó thấu suốt. “Không phải” nghĩa là không phải bình, không phải xuyên ... để rõ nó là vàng vậy!”.

Những ai có căn tánh lanh lợi, có thể ngay đây nhận ra tánh chân không vượt ngoài các đối đãi phân biệt. Nếu không thể ngay đó liền nhận, Trung Luận sẽ mở cửa phương tiện để chứng minh những nhận thức rơi vào nhị biên là không phù hợp với thực tánh của vạn pháp. Đây là kết cấu của hầu hết các bộ kinh Đại thừa liễu nghĩa. Chỉ thẳng trước, phương tiện sau. Vì thế BÁT BÁT được nêu ra đầu tiên trong toàn luận. Nó là cương lĩnh của cả 27 phẩm. 4 vé đối đãi này bao trùm tất cả sự hiện khởi, vận hành của vạn pháp trên thế gian, cả về mặt không gian lẫn thời gian.

Về mặt TU HÀNH, nó là chỗ ngôn từ kiến giải không đến được, chỉ là chỗ TỰ NGỘ. Chúng được chỗ này chính là chứng được cái nhân vô sanh, còn gọi là nhân Phật tánh để có cái quả là niết bàn Phật mà kinh Lăng Già đã nói.

Về mặt NGÔN TỪ LÝ LUẬN, tức cửa phương tiện, BÁT BÁT được dùng làm chỗ qui về. Vì thế đừng ngạc nhiên khi thấy trong toàn bộ luận, bất cứ lý giải nào cũng được lập luận để đưa về một trong bốn dạng của BÁT BÁT. Đưa về được, tức đáp ứng được tinh thần vô sanh mà phẩm muốn hiển bày.

Thực tướng của vạn pháp được phương tiện thành BÁT BÁT nói đây, sẽ được hiển rõ qua phần luận lý cũng như các thí dụ trong các phẩm sau. Phần này, để phần luận chính được tập trung, không dùng thí dụ luận rộng.

能說是因緣 Hay thuyết nhân duyên ấy

善滅諸戲論 Khéo diệt các hí luận

我稽首禮佛 Con cúi đầu lễ Phật

諸說中第一 Bạc nhất trong các thuyết (2)

Đây là tán thán Phật và pháp Phật thuyết. Nội tác dụng của BÁT BÁT là diệt các hí luận. NHÂN DUYÊN ẤY, là chỉ cho BÁT BÁT. Trung Luận Sở quyển 01 ghi :

Hí luận có hai : Ái luận và kiến luận.

1. Ái luận, là đối với pháp có tâm thủ trước.
2. Kiến luận, là đối với pháp, nêu ra sự hiểu biết quyết định. [06]

Đây có 2 ý : Nếu thâm nhập được BÁT BÁT, tức tâm ở cảnh giới “không có cũng không không” thì hí luận chấm dứt. Không CÓ, tức không bị vọng tưởng của phàm phu dẫn dắt. Không KHÔNG, tức không rơi vào trạng thái không tịch của Nhị thừa. Không rơi vào 2 trường hợp trên thì hí luận ngay đó chấm dứt. Còn chưa thâm nhập được cảnh giới ấy thì từ BÁT BÁT, Luận chủ mở cửa phương tiện. Hiểu và tu tập thì hí luận cũng dần dần chấm dứt.

Câu cuối, âm Hán là “Chư thuyết trung đệ nhất”. Không biết bản Phạn ra sao, chỉ căn cứ trên bản Hán thì CHƯ THUYẾT nói đây, có thể chỉ cho NĂNG THUYẾT, là người thuyết. Có thể chỉ cho SỞ THUYẾT, là pháp được thuyết. Như vậy, câu này hoặc ca ngợi đức Phật, hoặc ca ngợi pháp NHÂN DUYÊN, hoặc ca ngợi cả hai.

Sau, đi vào vấn đề chính.

諸法不自生 Các pháp chẳng tự sanh
亦不從他生 Cũng chẳng từ tha sanh
不共不無因 Chẳng cộng chẳng vô nhân
是故知無生 Cho nên biết vô sanh (3)

Đây là những chấp thủ của ngoại đạo. Tự sanh, tha sanh, cộng sanh và vô nhân sanh là quan niệm của người đời đối với vạn pháp.

TỰ SANH là tự nó sanh ra một thứ y như chính nó mà không cần một điều kiện hay yếu tố nào khác. Như cây mít sanh ngay ra một cây mít khác mà không cần đến đất, nước v.v... Quan niệm này so với sự vận hành và sanh khởi của vạn pháp hiện nay là thô thiển.

THA SANH là từ cái khác sanh ra mà không cần đến yếu tố nào khác. Nó cũng dùng để chỉ cho quan niệm thượng đế sanh ra muôn loài.

Với những thứ trước mắt trong đời sống đây, quan niệm này khó có thể chấp nhận. Như gà không thể sanh ra heo. Nếu không có nhiều duyên khác phù trợ như thụ tinh v.v... thì ngay cả heo cũng không thể sanh ra heo. Riêng trường hợp thượng đế sanh ra muôn loài thì vấn đề lại thuộc tâm linh sâu kín. Vì thế nó vẫn còn là đề tài nóng bỏng, tranh luận khá nhiều. Song đã có những câu hỏi nghi ngờ về vấn đề này trong chính những người từng tin vào thượng đế : Nếu thực có một đấng toàn năng sanh ra muôn loài, vì sao lời cầu nguyện của họ lúc được lúc không? Vì sao thượng đế không tạo ra một thế giới an bình mà luôn là chiến tranh và đao binh? Vì sao cùng một đấng thượng đế sinh ra mà kẻ lành, người dữ, kẻ giàu, người nghèo v.v... Có phải tất cả đều do chính thượng đế sanh ra hay còn một thứ gì khác quyết định sự khác biệt ấy?

Với cái nhìn của các nhà vật lý thiên văn hiện đại, vấn đề thượng đế gần như bị bác bỏ hoàn toàn. Vì thời gian xuất hiện đồng thời với không gian. Trong Giai Diệu Bí Ẩn, giáo sư Trịnh Xuân Thuận nói “Vật lý hiện đại cho rằng thời gian và không gian được tạo ra đồng thời với vũ trụ. Khái niệm này không phải là mới. Ngay từ thế kỷ thứ IV sau công nguyên, chính thánh Augustin đã viết rằng, thế giới không phải được tạo ra trong thời gian mà là với thời gian. Sẽ thật khôi hài nếu nghĩ rằng thượng đế phải đợi một khoảng

thời gian dài vô hạn rồi mới đột nhiên quyết định tạo ra vũ trụ. Cụm từ sáng tạo ra vũ trụ phỏng còn ý nghĩa gì nếu thời gian không tồn tại và chỉ xuất hiện cùng với vũ trụ?” v.v...

CỘNG SANH là vừa tự sanh vừa tha sanh.

VÔ NHÂN SANH tức là không có nguyên nhân và điều kiện để pháp thành hình. Đây là quan niệm tự nhiên hay ngẫu nhiên của người đời.

Phủ định mà không lý giải 4 sanh, vì chúng không phải là điểm chủ yếu mà luận muốn nói đến. Điểm chủ yếu ở đây là NHÂN DUYÊN như đề tựa đã nêu. Kinh và luận ra đời đều có nguyên nhân và mục đích. Mục đích của luận này là nhắm vào hàng Tiểu và Trung thừa, là những vị đã tin Phật, hiểu đạo, đã thấy rõ các pháp do Nhân Duyên sanh, nên 4 thứ tự sanh, tha sanh v.v... trở thành thô thiển không cần bàn. Song vẫn được đưa ra vì tính chặt chẽ của bộ luận.

Do không tự, không tha, không cộng, không vô nhân nên Luận chủ kết luận CHO NÊN BIẾT VÔ SANH. Phân đoạn sau sẽ giải thích cho điều vừa khẳng định.

如諸法自性 Nhu tự tánh các pháp
不在於緣中 Không tồn tại trong duyên
以無自性故 Bởi không có tự tánh
他性亦復無 Nên tha tánh cũng không (4)

Đây là kết luận về PHÁP VÔ SANH trên. Vô sanh vì pháp không có tự tánh. Vì sao? Vì muốn sanh thì phải có tự tánh. Song các pháp ở thế gian là pháp nhân duyên. Pháp nhân duyên không phải là pháp tự có và duy nhất mà cần rất nhiều duyên. Đủ duyên pháp hình thành và tồn tại, hết duyên pháp tan rã. Vì thế pháp nhân duyên không phải là pháp thường trụ. Không đáp ứng đủ 3 đặc điểm của tự tánh, nên pháp nhân duyên không phải là pháp có tự tánh. Vì vậy nói “Nhu tự tánh các pháp, không tồn tại trong duyên”.

Không tự tánh thì không sanh, nên không TỰ SANH. Không tự tánh thì cũng không có tha tánh. Vì tha tánh chính là tự tánh của pháp tha. Tự đã không tánh thì tự của tha cũng không tánh, nên cũng không có tha tánh. Không tha tánh thì không có THA SANH. Tự sanh và tha sanh đã không thì CỘNG SANH cũng không. Luận chủ kết luận các pháp VÔ SANH.

因緣次第緣 Nhân duyên Thứ đệ duyên

緣緣增上緣 Duyên duyên Tăng thượng duyên

四緣生諸法 Bốn duyên sanh các pháp

更無第五緣 Không có duyên thứ năm (5)

Phân đoạn này xác định sự tồn tại của 4 duyên. Đứng về phương diện tranh luận, phần này là của người đang tranh luận với Luận chủ. Xác định 4 duyên là để phản bác phần vô sanh mà Luận chủ đã kết luận : Tuy không tự, không tha, không cộng, không vô nhân, nhưng vẫn còn có Nhân duyên sanh, không phải là vô sanh như Luận chủ đã nói. Vấn đề đặt nặng ở chữ SANH này. Nghĩa là, dù biết pháp do nhân duyên sanh nhưng lại cho là CÓ nhân duyên, tức cho nhân duyên là pháp có tự tánh. Đây là chỗ chấp của Nhị thừa, cũng là phần phá chính của phẩm.

4 duyên này là do Phật dạy trong kinh : Nhân duyên, Thứ đệ duyên, Duyên duyên và Tăng thượng duyên. Nhân duyên là nói tổng quát, 4 duyên là nói chi tiết. Chỉ có 4 thứ, nên nói “Không có duyên thứ năm”.

4 duyên này chi phối toàn bộ vạn pháp ở thế gian, nhưng tùy pháp mà lúc thì Nhân duyên và Duyên duyên chi phối, lúc thì 3 duyên hay cả 4 duyên chi phối v.v... Muốn phá Nhân duyên, phải phá vào cả 4 duyên mới đủ. Nên trong phẩm, ngoài phần phá Nhân duyên tổng quát có thêm phần phá 4 duyên. Nội dung của 4 duyên sẽ được giải thích rõ trong phần phá 4 duyên.

果為從緣生 Quả là từ duyên sanh

為從非緣生 Hay từ phi duyên sanh?

是緣為有果 Duyên ấy là có quả

是緣為無果 Hay duyên ấy không quả? (6)

QUẢ là chỉ cho pháp được sanh. Như bột, đường v.v... làm thành bánh. Bánh gọi là QUẢ. Các thứ như bột, đường ... gọi là DUYÊN.

DUYÊN cũng dùng để chỉ chung cho cả nhân và duyên tạo thành pháp. Đây là mặt duyên khởi của pháp. Tùy duyên mà pháp được nhìn theo nhiều góc độ khác nhau. Trên mặt tổng quát thì NHÂN và DUYÊN đều gọi là DUYÊN. Trên mặt phụ và chính thì phân thành NHÂN và DUYÊN. Trên

mặt Nhân Quả thì NHÂN và DUYÊN đều gọi là NHÂN, pháp được sinh ra gọi là QUẢ.

Đây tuy là câu trả lời nhưng lại là một câu hỏi vặn. Có hai ý :

a. Nếu nói có 4 duyên sanh pháp, thì pháp được sanh đó là từ duyên hay từ phi duyên?

b. Nếu từ duyên ra thì duyên ấy có quả hay duyên ấy không quả?

Đây có 2 chỗ cần lưu ý : Đã nói 4 duyên sanh ra pháp, thì pháp phải từ duyên sanh ra, vì sao còn hỏi “Quả là từ duyên sanh, hay từ phi duyên sanh?”. Đã nói từ duyên ra, thì phải có quả, vì sao còn hỏi “Duyên ấy là có quả, hay duyên ấy không quả?”. Đã có gì xảy ra trong quá trình đi từ duyên đến quả mà hỏi như thế?

Đầu tiên, cần nắm vững về hai từ DUYÊN và PHI DUYÊN.

DUYÊN : Những yếu tố tạo thành một pháp mới, gọi là duyên. Như giống mít, đất, nước v.v... là duyên của cây mít. Bột, sữa, đường ... là duyên của bánh.

PHI DUYÊN : Có 2 trường hợp :

-Không phải duyên. Như hạt mít, đất và phân bón không phải là duyên của bánh.

-Chưa phải duyên. Như bột, sữa, đường ... khi chưa thành bánh, thứ nào ở vị trí thứ đó thì chúng chưa thể gọi là duyên của bánh. Vì chúng vẫn còn khả năng để làm thành các thứ khác, nên chưa hẳn đã là duyên của bánh. Thậm chí đã có sự hòa hợp mà bánh chưa có thì các thứ ấy cũng chưa gọi là duyên của bánh. Nghĩa là, TRƯỚC KHI có quả thì chỉ có PHI DUYÊN. Cách lập luận này hoàn toàn hợp lý.

Phân đoạn (7) sau trả lời cho câu hỏi a. Phân đoạn (8) trả lời cho câu hỏi b.

因是法生果 Nhơn pháp ấy sanh quả

是法名為緣 Pháp ấy gọi là duyên

若是果未生 Nếu quả ấy chưa sanh

何不名非緣 Sao không gọi phi duyên? (7)

PHÁP, chỉ cho nhân và duyên. Không gọi là nhân duyên mà gọi là pháp, vì phải chờ xem có quả không đã. Quả xuất hiện, mới gọi pháp ấy là duyên. Quả không xuất hiện, pháp ấy lại là phi duyên. Vì vậy nói “Nhờ pháp có sanh quả, pháp ấy gọi là duyên”.

“Nếu quả ấy chưa sanh, sao không gọi phi duyên?” là một lời đề nghị, nhắc nhở ta lưu ý đến tính chất của duyên và phi duyên : Trước khi có quả, chỉ có phi duyên chứ không có duyên.

Như vậy DUYÊN và QUẢ là hai thứ luôn gắn chặt vào nhau : Cái này có, cái kia mới có. Cái này không, cái kia cũng không. Có cùng có, không cùng không. Vậy, muốn gọi là NHÂN là QUẢ của nhau thì NHÂN và QUẢ này phải xuất hiện đồng thời. Nhưng nếu đồng hiện thì sao có thể gọi là NHÂN là QUẢ? Như sừng trâu đồng hiện, không thể bảo cái này là nhân của cái kia.

Vậy pháp từ DUYÊN sanh hay từ PHI DUYÊN sanh? Nếu từ duyên sanh thì duyên và quả phải đồng thời. ĐỒNG THỜI thì không phải là duyên là quả của nhau. Tức không có duyên sanh ra quả. Nếu có THỨ LỚP trước sau rõ ràng để hình thành quan hệ nhân quả như ta thấy hiện nay, thì chỉ có phi duyên mà không có duyên. Phi duyên lại không có quả.

Đồng thời hay thứ lớp đều không thể sanh thì không còn trường hợp nào để sanh nữa, nên nói VÔ SANH. Vì thế ở đoạn kết, Luận chủ nói “Quả chẳng từ duyên sanh, chẳng từ phi duyên sanh”. Đây là một dạng của BÁT BÁT.

果先於緣中 Quả trước ở trong duyên

有無俱不可 Có không đều bất thành

先無為誰緣 Trước không lấy gì duyên?

先有何用緣 Trước có sao dùng duyên? (8)

Đây là trả lời phần b trên : Duyên ấy có quả hay không quả?

-Nếu duyên ấy có quả. Có quả rồi thì cần gì đến duyên để sanh ra quả nữa? Vì vậy nói “Trước có sao dùng duyên?”

-Nếu duyên ấy không có quả. Không quả thì không có duyên mà chỉ có phi duyên. Vừa lập luận ở phần trên. Không có duyên thì lấy gì để sanh quả? Vì thế nói “Trước không lấy gì duyên?”.

Vậy duyên ấy có quả hay không quả? Không thể khẳng định. Vì bản chất của pháp không thuộc phạm trù CÓ hay KHÔNG, để có thể khẳng định là có quả hay không quả.

“Quả chẳng từ duyên sanh, cũng chẳng từ phi duyên sanh”. “Duyên ấy chẳng có quả, cũng chẳng phải không quả” là hiển bày thực tướng của DUYÊN và QUẢ. Duyên và quả là pháp duyên khởi. Duyên khởi thì vô sanh. Vô sanh vì tuy sanh mà không có tánh sanh. Tướng sanh không có tự tánh, duyên và quả cũng không có tự tánh. Đó là thực lý chung cho vạn sự vạn vật ở thế gian này. Mọi thứ mình thấy với đầy đủ tướng trạng đây, với không gian và thời gian rõ rệt đây, không hề có tự tánh của riêng nó. Không tánh nhưng do lầm chấp mà mọi thứ cứ như là thực. Nếu nhận ra được tánh của vạn pháp là không, thì mọi thứ giả huyễn sẽ hiện nguyên hình.

Phần sau là phá vào 4 duyên. Muốn biết Luận chủ phá từng duyên thế nào, đầu tiên phải nắm được nội dung của từng duyên đó và biết được chỗ chấp của người đời. CHẤP, là cho 4 duyên đều thực, tức cho duyên có tự tánh của riêng nó. PHÁ, là để người đời thấu được chỗ lầm này. Cách phá của Luận chủ là vạch ra sự mâu thuẫn ẩn trong ý nghĩa của từng duyên khi ta cho các duyên là thực.

---o0o---

Phá Nhân Duyên

若果非有生 Nếu quả chẳng có sanh
亦復非無生 Cũng lại chẳng không sanh
亦非有無生 Cũng chẳng có không sanh
何得言有緣 Sao lại nói có duyên? (9)

Tất cả pháp hữu vi đều do Nhân duyên sanh. Nhân duyên là thứ mà pháp từ đó sanh ra. Đã từ đó, hiện từ đó và sẽ từ đó sanh ra.

Pháp hữu vi là chỉ chung cho tất cả những gì hiện hữu trên thế gian này. Trong cả ba thời, nhân và duyên là thứ tạo ra mọi hình tướng và hiện tượng

hiện nay. Mình cứ kiểm nghiệm trong đời sống đây thì sẽ thấy điều đức Phật nói đó. Dù chỉ một ý tưởng trong đầu, thì ý tưởng ấy cũng do nhiều duyên hợp lại mới thành : Phải có người chứa nó, vật hay người làm đối tượng để ý tưởng ấy xuất hiện. Có ít nhất hai duyên hình thành nên một sự vật hay một hiện tượng. Vì vậy, gọi là pháp duyên sanh. Duyên sanh thì không tánh, chỉ là giả hợp. Song công nhận chúng là pháp nhân duyên thì được, nhưng không thấy duyên sanh là giả hợp. Vì cái thấy nửa vời đó mà Trung Luận xuất hiện với 27 phẩm đi liền với từ phá : Phá Nhân Duyên, Phá Đi Đứng v.v...

Cách phá : Lấy không phá có. Nếu người đời chấp có Nhân Duyên, Luận chủ sẽ chứng minh để ta thấy nó không. Chứng minh nó KHÔNG không phải để hiển Nhân Duyên là KHÔNG theo chiều ngược lại với CÓ, mà để ta thấy mặt Duyên khởi của nó. CÓ hay KHÔNG là tùy duyên. Chưa có thứ nào là thực tướng của Nhân Duyên. Thực tướng của nó là “không có cũng không không”. Ta hay gọi là tánh không. Chính nhờ TÁNH KHÔNG này mà tùy duyên, mới có thể thấy pháp là CÓ hay KHÔNG.

PHÁ NHÂN DUYÊN là phá đi sự chấp thủ cho Nhân Duyên có tự tánh.

Lập luận thế nào thì đầu tiên, cũng phải chấp nhận luận cứ đã biện ở phần Nhân Duyên tổng quát : Trước khi có quả thì không có nhân và duyên. Chỉ khi quả xuất hiện, mới đặt vấn đề nhân duyên. Vì đặt nền tảng trên tiêu đề đó, nên phân đoạn này lấy từ quả mà luận, để xem nhân duyên có hay không.

-Nếu quả không có thì không có nhân duyên.

-Nếu quả có, có rồi thì không cần đến nhân duyên quả mới có. Nên không có nhân duyên.

-Quả ở trạng thái vừa có vừa không. Có và không là hai mặt đối nhau. Không thể vừa có cái này vừa có cái kia. Quả không thì nhân duyên cũng không.

Trong cả 3 trường hợp của quả, đều không tìm thấy nhân duyên, nên không có Nhân Duyên. Đây là lấy KHÔNG phá CÓ để hiển bày thực tướng của nhân duyên “Chẳng có cũng chẳng không”.

Phá Thứ Đệ Duyên

果若未生時 Quả nếu khi chưa sanh
則不應有滅 Thì không nên có diệt
滅法何能緣 Pháp diệt làm sao duyên
故無次第緣 Nên không Thứ đệ duyên (10)

Đây là nói về những niệm sanh diệt, sanh diệt liên tục trong tâm. Niệm trước diệt làm duyên cho niệm sau sanh. Theo các bậc cổ đức, phần này chỉ hạn cuộc ở mặt tâm pháp, và chỉ xuất hiện ở tâm thức của người bình thường, với tâm tối hậu của hàng La-hán sắp vào niết bàn thì Thứ đệ duyên không thành lập, vì các vị không còn khởi tâm, niệm sanh diệt đã dứt.

Theo đây thì thấy, dòng tâm thức của mình là một dòng sanh diệt liên tục. Niệm này xuất hiện rồi diệt, nhường chỗ cho niệm khác xuất hiện rồi diệt. Niệm trước phải diệt, niệm sau mới đủ duyên hiện hình. Niệm trước nếu không diệt thì không có niệm sau. Cứ theo thứ lớp như thế mà hiện hành không gián đoạn, nên gọi là Thứ đệ duyên, cũng gọi là Đẳng vô gián duyên. THỨ ĐỆ nghĩa là thứ lớp. ĐẲNG VÔ GIÁN là bình đẳng không gián đoạn.

Niệm trước diệt làm duyên sanh ra niệm sau, thì với pháp có tự tánh, niệm trước diệt là mất hẳn, không còn nhân làm duyên để sanh niệm sau. Như mầm lúa chết, thì không còn nhân làm duyên để có cây lúa. Lại, nếu có tự tánh thì niệm trước không diệt. Không diệt thì cũng không lấy gì làm duyên để niệm sau sanh. Sẽ xảy ra nhiều mâu thuẫn khi cho Thứ đệ duyên có tự tánh. Nên biết, không có Thứ đệ duyên. Nói chính xác, Thứ đệ duyên chỉ là pháp không tánh.

Nếu mở rộng loại duyên này ra thế giới tự nhiên thì loại THỨ ĐỆ DUYÊN này tương tự như qui luật PHỦ ĐỊNH CỦA PHỦ ĐỊNH, là một trong ba qui luật cơ bản của phép Duy vật biện chứng. “Phép biện chứng duy vật nói đến phủ định, không có ý nói đến bất kỳ sự phủ định nào như nghiền nát một hạt thóc, xéo chết một con sâu v.v... mà chỉ nói đến sự phủ định làm tiền đề tạo điều kiện cho sự phát triển, cho cái mới ra đời thay thế cái cũ. Đó là sự phủ định biện chứng ... Một loại phủ định có kế thừa”. [07] Engchen đã nói về qui luật phủ định của ông như sau “... Hạt thóc biến đi, không còn hạt thóc nữa, nó bị phủ định, bị thay thế bởi một cây do nó tạo ra. Đây là sự phủ định hạt thóc. Nhưng cuộc sống bình thường của cây này thế nào? Nó lớn lên, ra

hoa, thụ phấn và cuối cùng sinh ra những hạt thóc mới. Khi hạt thóc ấy chín thì thân cây chết đi, bản thân nó bị phủ định”. Cái trước diệt làm tiền đề cho cái sau xuất hiện. Mọi thứ ở thế gian dù thuộc phương diện tự nhiên, sinh vật, văn hóa hay xã hội v.v... đều có khuynh hướng sinh diệt sinh diệt không ngừng như thế. Con người cũng không thoát khỏi qui luật đó. Nó tương tự như loại duyên Thứ đệ mình đang nói đây. Song qui luật “Phủ định của phủ định” mang tính chọn lọc, giữ lại và cải tạo những mặt còn thích hợp của cái cũ để chuyển sang cái mới. Nó chỉ gạt bỏ ở cái cũ những mặt tiêu cực, lỗi thời lạc hậu gây cản trở cho việc phát triển.[08] Còn Thứ Đệ Duyên không mang tính chọn lọc. Đã là nhân duyên của nhau, một khi có điều kiện phát triển, thì cứ theo đúng nghĩa vụ “Niệm trước diệt làm duyên cho niệm sau sanh” một cách bình đẳng không gián đoạn. Còn phát triển theo chiều có lợi hay hại, là tiếp tục hay ngưng dứt, còn tùy vào điều kiện chung quanh, tức còn tùy vào hai loại duyên khác là Nhân duyên và Tăng thượng duyên.

Người xưa chỉ hạn cuộc Thứ đệ duyên ở mặt tâm pháp mà không mở rộng nó ra thế giới bên ngoài, có lẽ vì tâm thức sanh diệt là nền tảng cho thế giới bên ngoài xuất hiện. Nơi một người, nếu quá trình sinh diệt tâm thức của người đó không còn thì thế giới sanh diệt bên ngoài của y cũng không tồn tại. Chắc vì vậy, Thứ đệ duyên chỉ được chú trọng ở mặt tâm thức.

---o0o---

Phá Duyên Duyên

如諸佛所說 Như chư Phật đã nói
真實微妙法 Pháp vi diệu chân thật
於此無緣法 Ở đó không pháp duyên
云何有緣緣 Sao lại có Duyên duyên? (11)

Duyên duyên còn gọi là Sở duyên duyên. TRẦN CẢNH, gọi là Sở duyên. Khi tâm thức tiếp xúc với trần cảnh, như mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, lưỡi nếm vị v.v... Tùy quan niệm của từng người mà khởi thân nghiệp, khẩu nghiệp, khởi tâm vương tâm sở rồi sanh ái thủ ... thì TRẦN CẢNH lúc đó không còn gọi là Sở duyên nữa, mà gọi là Sở duyên duyên. Như cùng một loại nhạc jazz, lớp trẻ thấy hay, nhưng người già thấy mệt. Nhạc trở nên hay hoặc mệt đó không còn ở vị trí Sở duyên nữa mà đã thành Sở duyên duyên. Có đến hai chữ duyên, vì nơi cảnh Sở duyên, duyên một nấc nữa, nên gọi là

Sở duyên duyên. Cảnh Sở duyên nào đã bị quan niệm định kiến tình cảm của mình chi phối, cảnh đó trở thành Sở duyên duyên. Người ở thế gian, ai cũng có quan niệm và định kiến nên phần lớn đều sống với Sở duyên duyên, ít ai sống được với phần Sở duyên của mình. Vì thế nó là một trong 4 loại duyên chi phối toàn bộ thế giới này.

PHÁP VI DIỆU CHÂN THẬT là chỉ cho chân tánh của vạn pháp, là bản thể thanh tịnh trùm khắp vốn có của chúng sanh. Nó vượt ngoài cái thấy năng sở đối đãi. Do không tánh nên không tự giữ, bất giác mà sinh cái thấy hư vọng cùng cảnh giới hư vọng. Cái thấy hư vọng là chỉ cho cái thấy hiện nay của mình. Cảnh giới hư vọng, chỉ cho thân và những thứ chung quanh mình đây, chính là phần Sở duyên. Ngay cái hư vọng ấy mà không sinh tình thức hay không để tâm rơi vào nhị biên phân biệt xấu, đẹp v.v... thì Sở duyên vẫn là Sở duyên. Nhưng ngay cảnh đó mà sinh tình thức đẹp xấu, vừa lòng hay không vừa lòng v.v..., thì Sở duyên duyên đã xuất hiện.

Sở duyên vốn do bất giác mà có, như chóng mặt mà thấy hoa đốm trên không. Hoa đốm vốn không có. Vì thế, ngay cái Sở duyên ấy, bản chất đã không, huống là Sở duyên duyên, nên nói “Pháp vi diệu chân thật, Ở đó không pháp duyên”. **KHÔNG PHÁP DUYÊN** là không có pháp Sở duyên. Hoặc có Sở duyên mà nhận ra được thực tướng của Sở duyên thì Sở duyên ấy **NHU**. Như, thì không có Sở duyên duyên, nên nói “Ở đó không pháp duyên”.

SỞ DUYÊN DUYÊN không tánh, nên tùy duyên mà có **SỞ DUYÊN DUYÊN** hay không có **SỞ DUYÊN DUYÊN**. Không có gì cố định. Như thiền sư nhìn cây gậy chỉ thấy cây gậy, cũng không khởi niệm cây gậy, thì không có **SỞ DUYÊN DUYÊN**.

---o0o---

Phá Tăng Thượng Duyên

諸法無自性 Các pháp không tự tánh
故無有有相 Nên không có tướng có
說有是事故 Nói “Có sự này nên
是事有不然 Sự này có”, không đúng (12)

Pháp nào mà thể lực và công dụng của nó khiến pháp khác tăng trưởng hoặc theo chiều thuận hoặc theo chiều nghịch, pháp đó gọi là Tăng thượng duyên.

Như cây mít, có ít nhất 2 duyên chi phối khi nó thành hình. Nhờ phân, nước, nhân công, mặt trời ... mà hạt giống phát triển thành cây mít. Những thứ như phân, nước, mặt trời v.v... là duyên tạo thành cây mít. Chúng vừa mang tính duyên trong Nhân duyên, vừa mang tính tăng trưởng của Tăng thượng duyên : Nhờ chúng mà cây mít thành hình nên gọi là Nhân duyên. Nhờ chúng mà hạt giống phát triển thành cây mít, nên gọi là Tăng thượng duyên.

Như vậy, 3 duyên trước cũng có tính chất Tăng thượng. Song lập riêng Tăng thượng duyên là để chỉ những duyên ngoài 3 duyên kia, đáp ứng đúng tiêu chuẩn “Cái này có, nên cái kia có”.

Tuy “Cái này có, nên cái kia có”, nhưng cái gọi là CÓ ấy không có thực thể. Nên “cái kia có” cũng không có thực thể. Cho nên, không có Tăng thượng duyên.

Trên, phá xong 4 duyên. Dưới là tổng kết.

略廣因緣中 Trong nhân duyên riêng chung
求果不可得 Tìm quả không thể được
因緣中若無 Trong nhân duyên nếu không
云何從緣出 Làm sao từ duyên ra? (13)

NHÂN DUYÊN CHUNG, chỉ cho phần Nhân duyên tổng quát. NHÂN DUYÊN RIÊNG, chỉ cho 4 duyên.

Cả 5 trường hợp trên, đều không thấy quả nào được sanh từ nhân duyên, nên nói “Trong nhân duyên nếu không, làm sao từ duyên ra?”

若謂緣無果 Nếu nói duyên không quả
而從緣中出 Mà từ duyên sanh ra
是果何不從 Quả ấy sao không từ
非緣中而出 Nơi phi duyên sanh ra? (14)

Do câu kết luận trên mà có câu hỏi này. Người hỏi liên hệ vấn đề được kết luận ấy với thực tế để vấn Luận chủ : Nếu nói duyên không sanh quả, mà phi duyên cũng không sanh quả, tức duyên và phi duyên không khác nhau, sao trên thực tế lại thấy quả từ duyên ra mà không thấy quả từ phi duyên ra?

若果從緣生 Nếu quả từ duyên sanh
是緣無自性 Duyên ấy không tự tánh
從無自性生 Từ không tự tánh sanh
何得從緣生 Sao lại từ duyên sanh? (15)
果不從緣生 Quả không từ duyên sanh
不從非緣生 Không từ phi duyên sanh
以果無有故 Vì quả vốn không có
緣非緣亦無 Duyên phi duyên cũng không (16)

Đây là phần trả lời của Luận chủ : Vấn đề không phải là từ duyên ra hay từ phi duyên ra mà quan trọng là có TƯỚNG SANH hay không? Tướng sanh có thực hiện diện như mình thấy 4 đại sanh ra muôn pháp hay không? Nếu không tìm thấy tướng sanh, thì pháp không có tự tánh. “Lìa tự tánh tức vô sanh”. Vì vậy, dù pháp từ duyên ra hay từ phi duyên ra, thì nó vẫn vô sanh. Xem như vấn đề nêu ra ban đầu đã được giải quyết.

Trong Lăng Già Tâm Ấn, ngài Hàm Thi nói “Bởi bất giác vọng sanh, thật không có tướng sanh, nên nói “thấy ngoại tánh phi tánh”. [09] Bởi bất giác [10] vọng sanh thật không có thức sanh nên nói “Thấy thức chẳng sanh”. Đã không có tánh sanh và thức sanh mà vẫn thấy dường như sanh tương tục, thấy do bất giác đồng thời liền hiện ... Biết pháp trong tam giới chỉ do nội thức biến, không có tánh tự sanh, thức lại như mê mà có. Giác được mê thì mê diệt, bản tâm hiện tiền”.

---o0o---

Phá ĐI VÀ ĐẾN

Giải Thích Đề Tựa

1. PHÁ vì có chấp. ĐI và ĐẾN dùng biểu trưng cho sự vận hành dịch chuyển của vạn pháp. Chính vì thấy có sự vận hành dịch chuyển này, mà ta

cho pháp là CÓ. Nó là một trong các duyên góp phần củng cố quan niệm vạn pháp thực có và làm tăng sự tham đắm của ta đối với pháp. Vì vậy nên phá.

2. Phá để hiển bày thực tướng của ĐI và ĐẾN.

Luận Giải Toàn Phẩm

已去無有去 Đã đi không có đi

未去亦無去 Chưa đi không có đi

離已去未去 Lìa đã đi chưa đi

去時亦無去 Đang đi cũng không đi (1)

Mở đầu, Luận chủ khẳng định : Đã đi, đang đi, chưa đi đều không có đi. Nói khẳng định, là dùng KHÔNG để phá CÓ. Vì cho là CÓ mới lấy KHÔNG để phá, hiển bày thực tướng vượt CÓ và KHÔNG, không phải chúng thật KHÔNG. Nếu chúng thật KHÔNG thì ta không thể thấy vạn pháp vận hành dịch chuyển như hiện nay.

ĐÃ ĐI, ĐANG ĐI, CHƯA ĐI biểu trưng cho SỰ KIẾN ĐI xảy ra trong 3 thời : Quá khứ, hiện tại và vị lai.

“Ngoài đã đi, chưa đi. Đang đi cũng không đi” là hiển bày mặt nhân duyên của ĐANG ĐI. Nếu ngay đây nhận được mặt Duyên khởi giữa 3 thời của SỰ KIẾN ĐI – tức ĐI không có thực tánh - thì hiểu được lời phủ định trên. Song vì không nhận được, nên có sự phản bác :

動處則有去 Chỗ động ắt có đi

此中有去時 Trong ấy có đang đi

非已去未去 Không đã đi chưa đi

是故去時去 Nhưng đang đi có đi (2)

Đây là thắc mắc chung của hầu hết chúng ta khi nghe sự khẳng định ấy : ĐÃ ĐI và CHƯA ĐI nói không, có thể chấp nhận. Nhưng ĐANG ĐI chính là việc trước mắt, là cái ‘đang là’ thì không thể không. “Chỗ động ắt có đi, trong ấy có đang đi” là bằng chứng người hỏi đưa ra để phá lập luận của Luận chủ. Đây là sự phản bác hoàn toàn hợp lý với cái nhìn hiện nay. Cần nhớ, sự phản bác chỉ có giá trị đối với hành động đang xảy ra.

Những phân đoạn sau, là lập luận của Luận chủ biện giải cho điều mình đã khẳng định ở nhiều khía cạnh khác nhau.

---o0o---

1. Phá đang đi

云何於去時 Làm sao nơi đang đi
而當有去法 Mà có sự kiện đi
若離於去法 Nếu lìa sự kiện đi
去時不可得 Đang đi không thể được (3)
若言去時去 Nếu nói đang đi đi
是人則有咎 Người ấy ắt có sai
離去有去時 Lìa đi có đang đi
去時獨去故 Đang đi đi một mình (4)

Không vương trên từ ngữ mà hiểu được ý nghĩa của các khái niệm, thì phân lý luận sẽ giảm bớt mà vấn đề cũng trở nên dễ dàng.

SỰ KIẾN ĐI cùng nghĩa với pháp đi, cái đi, việc đi, hành động đi ... Chúng là những khái niệm dùng để chỉ cho một sự kiện, một sự việc hay một hành động. Khi hành động này gắn liền với các từ ĐÃ, CHƯA hay ĐANG thì ta hình dung được thời gian mà sự kiện ấy xảy ra. Như vậy, ý nghĩa của khái niệm ĐANG ĐI có khác với SỰ KIẾN ĐI. ĐANG ĐI không phải là SỰ KIẾN ĐI nhưng không lìa SỰ KIẾN ĐI mà có. Nghĩa là, ĐANG ĐI không thể xuất hiện nếu thiếu SỰ KIẾN ĐI nhưng ĐANG ĐI và SỰ KIẾN ĐI không phải một. Một thuộc không gian, một bao gồm cả không và thời gian. Đây là chỗ cần lưu ý. Lưu ý kỹ chỗ này mới hiểu được phân lý luận sau.

ĐANG ĐI CÓ ĐI hay “Đang đi có sự kiện đi” hay “Đang đi đi” thì ý của chúng cũng đều khẳng định hành động đang diễn ra đó là CÓ. Tức cho ĐANG ĐI thực sự hiện hữu. Đây là cái nhìn của hầu hết chúng ta.

Song, nếu CÓ thì phải có tự tánh. Có tự tánh thì khi thấy một ĐANG ĐI xảy ra, trong ấy ĐANG ĐI và SỰ KIẾN ĐI phải là 2 phần tử độc lập với nhau. Vì pháp có tự tánh thì pháp ấy phải tự có, duy nhất và thường trụ. Tức nó luôn tồn tại độc lập với pháp khác. Đó là lý do vì sao Luận chủ nói “Làm sao

nói đang đi, mà có sự kiện đi? Nếu là sự kiện đi, đang đi không thể được”. Nghĩa là, làm sao nói chúng có tự tánh khi mà ĐANG ĐI và SỰ KIẾN ĐI không thể tồn tại tách lìa nhau?

Khi ĐANG ĐI và SỰ KIẾN ĐI không thể tồn tại thiếu nhau mà nói “Đang đi có đi” thì người nói đó lầm. Lầm, vì nếu cho sự kiện đang xảy ra đó là CÓ, thì cũng có nghĩa là cho ĐANG ĐI và SỰ KIẾN ĐI cùng xuất hiện nhưng pháp này lại độc lập với pháp kia. Độc lập thì ĐANG ĐI không cần đến SỰ KIẾN ĐI mà vẫn tồn tại, tức “Đang đi đi một mình”. Đó là ý nghĩa của (P.4).

Khi cho SỰ KIẾN ĐI đang xảy ra trong hiện tại là CÓ, thì sẽ đưa đến lỗi sau :

若去時有去 Nếu đang đi có đi
則有二種去 Thì có hai thứ đi
一謂為去時 Một là cái đang đi
二謂去時去 Hai là đi đang đi (5)
若有二去法 Nếu có hai sự đi
則有二去者 Thì có hai người đi
以離於去者 Vì lìa người đi ra
去法不可得 Sự đi không thể được (6)

Nếu ĐANG ĐI có đi, thì SỰ KIẾN ĐI và ĐANG ĐI tồn tại độc lập, nên nói có 2 cái đi. Có 2 cái đi thì phải có 2 người đi. Bởi không có chủ thể thì không có hành động. Đây là hệ quả nhận được khi cho pháp không tánh thành pháp có tánh. Đáng nhẽ cái đi chỉ của 1 người, giờ đến 2 người mà chỉ có một cái đi.

---o0o---

2. Phá người đi

若離於去者 Nếu lìa khỏi người đi
去法不可得 Cái đi không thể được

以無去法故 Vì không sự kiện đi
何得有去者 Làm sao có người đi (7)

Đây hiển bày NGƯỜI ĐI và SỰ KIỆN ĐI (hành động đi) không thể tách lìa nhau mà tồn tại. Không có chủ thể thì không có hành động mà không có SỰ KIỆN ĐI thì cũng không có NGƯỜI ĐI. Chánh văn đã hiển rõ ý nghĩa của nó. Đây có thể dùng phương pháp phản chứng để chứng minh : Nếu không có SỰ KIỆN ĐI mà vẫn có NGƯỜI ĐI : Như người ngồi, chỉ có SỰ KIỆN NGỒI không có SỰ KIỆN ĐI, mà vẫn gọi là NGƯỜI ĐI thì không thể được. Vì vậy, muốn có NGƯỜI ĐI thì phải có SỰ KIỆN ĐI đi kèm, NGƯỜI NGỒI thì có SỰ KIỆN NGỒI đi kèm. SỰ KIỆN không thể tách biệt khỏi CHỦ THỂ HÀNH ĐỘNG.

去者則不去 Người đi thì không đi
不去者不去 Người không đi không đi
離去不去者 Lìa người đi, không đi
無第三去者 Không người đi thứ ba (8)

Trong cả 2 trường hợp NGƯỜI ĐI hay NGƯỜI KHÔNG ĐI đều không CÓ ĐI.
NGƯỜI CÓ ĐI còn không đi, huống NGƯỜI KHÔNG ĐI.

“Không người đi, không đi ...” là, ngoài 2 trường hợp trên, không còn trường hợp nào nữa để nói CÓ ĐI.

若言去者去 Nếu nói người đi đi
云何有此義 Làm sao có nghĩa này
若離於去法 Nếu lìa sự kiện đi
去者不可得 Người đi không thể có (9)

NGƯỜI ĐI ĐI đồng nghĩa với NGƯỜI ĐI CÓ ĐI. Là chỉ cho NGƯỜI ĐI có thực thể như ĐANG ĐI CÓ ĐI ở trên. Làm sao nói vậy khi NGƯỜI ĐI và SỰ KIỆN ĐI không thể tồn tại tách biệt nhau mà luôn có quan hệ mật thiết? Có cái này mới có cái kia. Có cái kia mới có cái này. Có cùng có, không cùng không.

若去者有去 Nếu người đi có đi
則有二種去 Thì có hai sự đi
一謂去者去 Một là người đi đi
二謂去法去 Hai là cái đi đi (10)

NGƯỜI ĐI ĐI là chỉ cho NGƯỜI ĐI có thực thể. CÁI ĐI ĐI là chỉ cho CÁI ĐI có thực thể. Nếu cho NGƯỜI ĐI có thực thể thì NGƯỜI ĐI và SỰ KIẾN ĐI phải là 2 phần tử độc lập, nên nói có 2 sự đi.

若謂去者去 Nếu nói người đi đi
是人則有咎 Người ấy ắt có sai
離去有去者 Lìa đi có người đi
說去者有去 Nói người đi có đi (11)

Ai cho NGƯỜI ĐI có thực thể, tức cho có người đi là không đúng. Không đúng, vì cho như vậy tức cho NGƯỜI ĐI độc lập với SỰ KIẾN ĐI, không cần đến sự kiến đi mà người đi vẫn tồn tại. Điều này không thể.

Khi nào không cần SỰ KIẾN ĐI mà vẫn có NGƯỜI ĐI, tức NGƯỜI ĐI tự có, không nhờ pháp khác mới hiện hình, thì hãy nói NGƯỜI ĐI CÓ ĐI.

---o0o---

3. Phá thời điểm khởi đầu

已去中無發 Đã đi không xuất phát
未去中無發 Chưa đi không xuất phát
去時中無發 Đang đi không xuất phát
何處當有發 Xuất phát vào lúc nào? (2)

Một hành động muốn CÓ thì phải tìm thấy chỗ khởi đầu của nó. Xuất phát là chỉ cho cái khởi đầu đó. Luận chủ khẳng định trong 3 thời đều không tìm thấy sự khởi đầu.

未發無去時 Chưa phát không đang đi
亦無有已去 Cũng không có đã đi
是二應有發 Cả hai nên xuất phát
未去何有發 Chưa đi sao xuất phát? (13)

Chưa có sự bắt đầu, thì không có ĐANG ĐI và ĐÃ ĐI. Tức nơi ĐÃ ĐI và ĐANG ĐI mới hy vọng tìm thấy sự khởi đầu. CHƯA ĐI, tức chưa có hành động, thì sự khởi đầu không có. Song, ngay cái ĐANG ĐI, điểm khởi đầu không còn hiện diện, nên không thể tìm. ĐANG ĐI còn không tìm được điểm khởi đầu, huống ĐÃ ĐI là hành động đã qua, sao có thể tìm được điểm khởi đầu?

Đây là mượn ngôn từ hí luận để hiển bày vạn sự vạn vật dịch chuyển ở thế gian không hề có điểm khởi thủy chính xác. Không bao giờ có thể tìm thấy thực sự một điểm khởi thủy cho sự dịch chuyển cũng như xuất hiện của vạn pháp ở thế gian. Mọi thứ đều hạn cuộc trong duyên. Trong duyên thì giá trị của nó không mang tính trùm khắp, chỉ mang tính tương đối.

無去無未去 Không đã đi chưa đi
亦復無去時 Cũng là không đang đi
一切無有發 Tất cả không xuất phát
何故而分別 Vì sao lại phân biệt? (14)

Cả 3 thời đều không tìm thấy điểm xuất phát, nên không có thời điểm khởi đầu.

---o0o---

4. Phá thời điểm chấm dứt

去者則不住 Người đi thì không đứng
不去者不住 Người không đi không đứng
離去不去者 Lìa người đi không đi
何有第三住 Người thứ ba nào đứng? (15)
去者若當住 Người đi nếu là đứng

云何有此義 Làm sao có nghĩa này
若當離於去 Nếu lìa sự kiện đi
去者不可得 Người đi không thể có (16)

Nếu một hành động thực sự tồn tại thì phải tìm thấy chỗ chấm dứt của nó. Đây dùng khái niệm ĐỨNG LẠI để diễn tả sự kiện này. Như vậy, từ ĐỨNG LẠI chỉ xảy ra với NGƯỜI ĐI. Nhưng NGƯỜI ĐI - tức hành động đi đang tiếp diễn - thì không có việc đứng lại. (P.16) giải thích : NGƯỜI ĐI thì không thể đứng lại. Vì nếu không có SỰ KIẾN ĐI thì không có NGƯỜI ĐI. Muốn có ĐỨNG LẠI thì phải là sự kiện đứng lại. Nhưng đi kèm với SỰ KIẾN ĐỨNG LẠI thì đó là NGƯỜI ĐỨNG LẠI không phải là NGƯỜI ĐI. Không phải NGƯỜI ĐI thì không có việc đứng lại.

去未去無住 Đã, chưa đi không đứng
去時亦無住 Đang đi cũng không đứng
所有行止法 Mọi biến hành đình chỉ
皆同於去義 Đều đồng với nghĩa đi (17)

Trong cả 3 thời đều không tìm thấy chỗ chấm dứt của hành động, nên không có sự chấm dứt. Mọi biến hành đình chỉ khác ở thế gian đều như thế.

Với cái nhìn của người xưa, những lý giải ở các (P.3) và (P.4) tuy trên ngôn từ không thể phản bác, nhưng so với thực tế thì kết luận của nó khó có thể chấp nhận. Vì rõ ràng, bất cứ một hành động nào xảy ra, ta đều thấy có sự khởi đầu và chấm dứt. Nhưng thực ra, không bao giờ có thể xác định chính xác thời điểm khởi đầu cũng như chấm dứt này. Ngày nay, với sự tiến triển của khoa học hiện đại, điều này đã được xác minh.

Đối với một hành động mà sự hiện khởi, thời điểm khởi đầu, thời điểm chấm dứt lẫn chủ thể của hành động đó, đều không thể tìm thấy chính xác thì không thể cho tiến trình ấy là CÓ.

5. Phá thuyết Kết hợp

Đây là cái phá cuối cùng. Qua cách phá ta hiểu chỗ chấp của người thời ấy : Các pháp đều có tự tánh mà vẫn có thể hòa hợp để tạo thành một pháp mới nhờ thuyết Kết hợp. Như NGƯỜI ĐI và SỰ KIỆN ĐI là hai thực thể, chúng vẫn có thể kết hợp với nhau thành NGƯỜI ĐI. Vì vậy, NGƯỜI ĐI cũng là pháp có tự tánh. Tức cho các sự thể đang vận hành đây đều là thực có. Luận chủ sẽ chứng minh để ta thấy không có việc ấy.

Hỏi : Phá thuyết Kết hợp cũng chỉ là phá NGƯỜI ĐI. Trên đã phá sao giờ còn lập lại?

Đáp : Khi nhìn một người ĐANG ĐI, người đời cho rằng có một thực thể đang hoạt động. Qua phân phá trên, Luận chủ cho thấy cái “thực thể” ấy chỉ là một pháp nhân duyên. NGƯỜI ĐI như nơi SỰ KIỆN ĐI mà có nên SỰ KIỆN ĐI là nhân, NGƯỜI ĐI là quả. Ngược lại, SỰ KIỆN ĐI như nơi NGƯỜI ĐI mà hiện hữu nên NGƯỜI ĐI là nhân, SỰ KIỆN ĐI là quả. Như vậy, NGƯỜI ĐI và SỰ KIỆN ĐI là pháp duyên khởi. Duyên khởi thì không tánh. Vì vậy, người đi không thể là một thực thể.

Đến đây vấn đề kết hợp mới xuất hiện. Người hỏi không thể phản bác lập luận trên, nhưng để cứu vãn tình thế, đã đưa ra thuyết Kết hợp, hầu giải quyết vấn đề thực tánh của mình. Nghĩa là, người hỏi dùng pháp kết hợp thay cho pháp duyên sanh để biện cho vấn đề có tánh của pháp.

Hỏi : Tại sao không kết hợp giữa NGƯỜI và SỰ KIỆN ĐI để thành NGƯỜI ĐI, mà lại kết hợp NGƯỜI ĐI với SỰ KIỆN ĐI?

Đáp : Theo thuyết Kết hợp, muốn kết hợp 2 pháp lại với nhau thì 2 pháp ấy phải có rồi mới nói đến chuyện kết hợp. SỰ KIỆN ĐI chỉ có khi có NGƯỜI ĐI. Vì vậy, chỉ có thể kết hợp giữa NGƯỜI ĐI với SỰ KIỆN ĐI mà không thể kết hợp giữa NGƯỜI và SỰ KIỆN ĐI. Đây là chỗ tinh tế của vấn đề. Chính vì cái lắt léo này mà Luận chủ nêu bày chúng là MỘT hay là KHÁC khi nói chúng kết hợp? Trong cả 2 trường hợp đều không thể được. Các phân đoạn sau, Luận chủ luận để thấy cái không thể được này.

去法即去者 Pháp đi là người đi

是事則不然 Việc ấy là không đúng

去法異去者 Pháp đi khác người đi

是事亦不然 Việc ấy cũng không đúng (18)

若謂於去法 Nếu nói sự kiện đi

即為是去者 Cũng chính là người đi

作者及作業 Tác giả và tác nghiệp

是事則為一 Việc ấy ắt là một (19)

若謂於去法 Nếu nói sự kiện đi

有異於去者 Có khác với người đi

離去者有去 Là người đi có đi

離去有去者 Là đi có người đi (20)

Tác giả là chỉ cho NGƯỜI ĐI, tác nghiệp là chỉ cho HÀNH ĐỘNG ĐI. 2 thứ này không thể là MỘT. Nếu KHÁC, thì NGƯỜI ĐI và SỰ KIỆN ĐI phải tách nhau được. Không có cái này, cái kia vẫn hiện diện một mình. Trên thực tế, không có cái này, cái kia cũng không. Vì thế, chúng không thể khác.

Sau là tổng kết.

去去者是二 Đi người đi là hai

若一異法成 Nếu một, khác được thành

二門俱不成 Hai món đều không thành

云何當有成 Làm sao lại có thành? (21)

Nếu người đi và sự kiện đi tồn tại được trong dạng hoặc MỘT hoặc KHÁC thì thuyết kết hợp mới có giá trị. Song luận ra thì MỘT và KHÁC đều không thể được. Không được, làm sao thuyết Kết hợp có giá trị? LÀM SAO THÀNH là chỉ cho cái giá trị ấy.

---o0o---

6. Hiện bày thực tướng của người đi

- 因去知去者 Nhơn đi biết người đi
不能用異去 Không thể dùng đi khác
先無有去法 Trước không có pháp đi
故無去者去 Nên không người đi đi (22)

NHƠN ĐI BIẾT NGƯỜI ĐI là chỉ cho NGƯỜI ĐI và SỰ KIỆN ĐI hình thành theo quan hệ nhân duyên. Theo quan hệ này thì chúng không tách.

KHÔNG THỂ DÙNG ĐI KHÁC là, hình thành theo quan hệ nhân duyên thì nhân và quả không lìa nhau, chúng không phải là các thực thể.

Vì không tự tách nên không thể tồn tại độc lập để cái này có thể xuất hiện trước cái kia. Vì thế, TRƯỚC KHÔNG CÓ PHÁP ĐI là chỉ cho việc NGƯỜI ĐI và SỰ KIỆN ĐI không phải là pháp có tách.

NÊN KHÔNG NGƯỜI ĐI ĐI là muốn nhấn mạnh NGƯỜI ĐI không có tách.

- 因去知去者 Nhơn đi biết người đi
不能用異去 Chẳng thể dùng đi khác
於一去者中 Vì trong một người đi
不得二去故 Không có hai sự đi (23)

Là pháp nhân duyên nên chúng không phải là các thực thể. Vì vậy, NGƯỜI ĐI và SỰ KIỆN ĐI không phải là 2 pháp tách biệt. Nên nói “Vì trong một người đi, không có hai sự đi”.

Tổng kết

- 決定有去者 Người đi quyết định có
不能用三去 Không dùng ba sự đi
不決定去者 Người đi quyết định không
亦不用三去 Không dùng ba sự đi (24)

去法定不定 Sự đi định không định
去者不用三 Người đi chẳng dùng ba
是故去去者 Nên sự đi người đi
所去處皆無 Chỗ đi đến đều không (25)

Quyết định có, quyết định không là chỉ cho pháp thực có hay thực không.

3 SỰ ĐI là chỉ SỰ KIẾN ĐI xảy ra trong 3 thời quá khứ, hiện tại và vị lai.

Khi cho NGƯỜI ĐI thực không thì không có 3 SỰ ĐI.

Khi cho NGƯỜI ĐI thực có, tức có tự tánh thì NGƯỜI ĐI không cần đến SỰ KIẾN ĐI vẫn tồn tại, nên nói không dùng 3 SỰ ĐI.

SỰ ĐI ĐỊNH, KHÔNG ĐỊNH” tức SỰ ĐI quyết định có, quyết định không. Khi SỰ KIẾN ĐI là một thực thể thì SỰ KIẾN ĐI và NGƯỜI ĐI tồn tại độc lập với nhau, nên nói NGƯỜI ĐI CHẴNG DÙNG BA.

Trên thực tế, không có SỰ KIẾN ĐI thì không có NGƯỜI ĐI, không có NGƯỜI ĐI thì không có SỰ KIẾN ĐI. Chúng hình thành theo quan hệ nhân duyên nên tánh chúng là không. NGƯỜI ĐI đã không thì chỗ đi và đến cũng không. Vì thế nói “Nên sự đi người đi, chỗ đi đến đều không”.

---o0o---

Phá LỤC TÌNH

Lục tình là 6 tình. Chúng thuộc 6 căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Khi 6 căn tiếp xúc với 6 trần là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, chúng bị thức tình chi phối, nên nói 6 tình. Như tai nghe nhạc, nếu nhạc là nhạc, không can hệ gì đến mình thì lúc ấy không có thức tình. Nhưng nếu nghe nhạc mà lòng xúc động, thân nhún nhảy, hoặc bực mình khó chịu ... lúc đó thức tình đã xuất hiện. Nói chung, khi căn tiếp xúc với trần mà để cho ý thức phân biệt làm chủ thì gọi là 6 tình. Nên mở đầu, Luận chủ nói :

眼耳及鼻舌 Mắt, tai và mũi, lưỡi

身意等六情 Thân, ý ... là sáu tình

此眼等六情 Mắt, tai ... sáu tình này

行色等六塵 Theo sắc, thanh ... sáu trần (1)

MẮT TAI ... LÀ SÁU TÌNH, là muốn nói 6 tình thuộc 6 căn.

THEO SẮC, THANH v.v... là tâm duyên với SÁU TRẦN.

THEO, là để cho trần cảnh chi phối lòng mình. Thấy sắc không thể rời, nghe tiếng thấy bụi, nếm vị thấy ham thích v.v... là đang để cho tâm mình chạy THEO trần cảnh. Vì là 6 tình nên nó theo 6 trần.

---o0o---

Nguyên Nhân Phá Lục Tình

Người đời do chấp vào 6 tình này mà khổ não và nổi dài sự lưu chuyển trong lục đạo. Trong kinh Lăng Nghiêm, mười phương chư Phật đồng nói với ngài A-nan “Lành thay, này A-nan! Ông muốn biết đầu gút câu sanh vô minh khiến ông luân chuyển trong sanh tử? Chính là từ 6 căn của ông chứ không phải vật gì khác. Ông muốn biết tánh vô thượng bồ đề khiến ông mau chứng an lạc giải thoát tịch tịnh diệu thường? Cũng chính là từ 6 căn của ông chứ không gì khác”. Như vậy, nói phá 6 tình chính là phá phần THỨC TÌNH nảy sinh khi CĂN tiếp xúc với TRẦN, không phải là phá CĂN. Khi CĂN tiếp xúc với TRẦN mà không chạy theo TRẦN thì THỨC TÌNH không có. Nói cách khác, khi CĂN tiếp xúc với TRẦN mà không nảy sinh THỨC TÌNH thì không cần phá.

---o0o---

Cách Phá

Phá 6 tình, nhưng lấy MẮT làm điển hình.

Trong cái duyên là TÂM THỨC CON NGƯỜI ở thế giới này, là thế giới không gì không bị nhân duyên chi phối, muốn thấy được, phải có ít nhất 3 duyên hội tụ. Đó là 3 thứ CĂN, TRẦN và THỨC. Kể rộng thì còn Alaida, Matna, ý thức, khoảng cách thấy được v.v... có đến 10 thứ không phải chỉ có 3. Không đủ những duyên đó, cái thấy không thành lập. Đây là nói trong cái duyên là tâm thức chúng sanh ở thế giới này, không nói trong các duyên khác.

Ngoại trừ SÁT NA ĐẦU, ý thức cùng duyên và cảm nhận sắc trần như chính nhãn thức (tức thấy chỉ là thấy, không để niệm phân biệt, suy nghĩ hay cảm giác nào chi phối), còn lại đều bị ý thức làm chủ nên nói THỨC TÌNH. [11] Duyên hợp thì không tánh. Song nếu ta chấp vào cái thấy thức tình này, tức cho cái thấy này có tánh, thì cái thấy này không còn là duyên hợp giữa căn - trần - thức nữa, mà 3 thứ này tồn tại độc lập. Đây là tính chất của pháp có tự tánh. Như vậy, con mắt tự nó có khả năng thấy? Luận chủ sẽ biện để ta thấy con mắt tự nó không có khả năng thấy. Ngoài con mắt có một cái thấy tự nó có tánh thấy? Luận chủ cũng biện để thấy, không hề tồn tại một cái thấy có tự tánh của riêng nó. Cái phá này sẽ dẫn đến không có người thấy cũng không có đối tượng bị thấy. Không có người thấy, không có đối tượng bị thấy thì thức tình nương đâu mà có? Vậy là phá xong phần thức tình. Các căn còn lại cũng phá như vậy.

---o0o---

1. Phá con mắt tự thấy

是眼則不能 Mắt ấy ắt không thể
自見其己體 Tự thấy sắc của nó
若不能自見 Nếu không thể tự thấy
云何見餘物 Làm sao thấy vật khác (2)

Đầu tiên Luận chủ nêu cho thấy MẮT tự nó không có khả năng thấy. Đơn giản vì, nếu nó tự thấy được, nó phải thấy nó trước rồi mới thấy các vật khác. Vì nó cũng là một sắc trần mà là sắc trần gần gũi nhất.

Luận cứ này không được ngoại nhân chấp nhận : Không cần phải tự thấy mới có thể thấy cái khác. Như lửa, có thể đốt cháy cái khác mà không hề đốt cháy bản thân nó. Lời phản bác hoàn toàn hợp lý. Nên nhớ, trong lý luận chỉ cần nêu được một chứng cứ không tuân theo qui cách mà đối phương đã đưa ra thì xem như đã bác bỏ được toàn bộ lập luận của đối phương. Phần phản bác này không có trong bài, ta chỉ hiểu ngầm qua cách trả lời ở phần đoạn sau.

火喻則不能 Dụ lửa thì không thể
成於眼見法 Chứng thành cho mắt thấy

去未去去時 Đi, chưa đi, đang đi
已總答是事 Đã tổng đáp việc này (3)

Luận chủ không chấp nhận việc ngoại nhân lấy lửa cháy dụ cho mắt thấy vì nguyên do sau :

LỬA, bản thân nó muốn có đã phải nhờ vào các thứ khác như nhiên liệu, chất gây cháy v.v... Gọi là ĐỐT CHÁY cũng nhờ vào nhiều duyên mới có. Như nói “lửa đốt cháy rừng” thì phải có rừng mới có cháy, không rừng thì không cháy. Tương tự như ĐANG ĐI, phải nhờ vào SỰ KIẾN ĐI mới có ĐANG ĐI. Nghĩa là, LỬA CHÁY chỉ là một pháp duyên hợp. Đây, đang phá con mắt tự thấy. Ta không thể lấy một cái KHÔNG TỰ dụ cho một cái TỰ. Thành nếu lấy lửa cháy dụ cho mắt thấy thì mắt cũng chỉ là pháp duyên hợp.

Luận cứ biện cho con mắt có thể tự thấy bị bác bỏ, nên việc con mắt có khả năng tự thấy không được thành lập. Như vậy, ngoài con mắt có một cái thấy riêng? Cái thấy này tự nó có tánh của riêng nó? Điều này được nói rõ ở phân đoạn sau.

---o0o---

2. Phá cái thấy có tự tánh

見若未見時 Thấy nếu khi chưa thấy
則不名為見 Thì không gọi là thấy
而言見能見 Mà nói thấy tự thấy
是事則不然 Điều ấy là không đúng (4)

Cái thấy thuộc thức tình thì luôn phải có đối tượng mới gọi là thấy. Chính vì có đối tượng mới sinh thức tình. Tức, cái thấy thức tình này phải luôn nhờ vào một cái khác mới có mặt, tức nó không tự có. Không đáp ứng được một trong 3 điều kiện của tự tánh, thì cái thấy thức tình không phải là một pháp có tự tánh.

THẤY TỰ THẤY, chỉ cho trạng thái thường hằng, tức có đối tượng hay không, vẫn có cái thấy thức tình. Như thấy SẮC rồi trong lòng xao xuyên. Nếu không có đối tượng, lòng vẫn xao xuyên thì rơi vào cái thấy TỰ THẤY

nói đây, tức cho cái thấy thức tình là thường hằng, có tự tánh. Nhưng thật ra, dù không có trước mắt, SẮC vẫn hiện diện trong dạng tiềm ẩn, như tưởng hoặc nhớ mà có, kinh gọi là PHÁP TRẦN, nên tâm mới động. Lúc này, pháp trần chính là duyên khiến thức tình sinh khởi. Cho nên, khi không có duyên, cái thấy thức tình không tồn tại. Không tồn tại ngoài duyên thì biết nó không có tự tánh để nói THẤY TỰ THẤY.

---o0o---

3. Phá người thấy và đối tượng bị thấy

見不能有見 Thấy không thể có thấy
非見亦不見 Không thấy cũng không thấy
若已破於見 Nếu đã phá cái thấy
則為破見者 Thì phá luôn người thấy (5)
離見不離見 Lìa thấy chẳng lìa thấy
見者不可得 Người thấy không thể được
以無見者故 Vì không có người thấy
何有見可見 Sao có thấy bị thấy (6)

CÓ THẤY là diễn tả việc cái thấy có tự tánh. Do cái thấy không có tự tánh – đã biện ở trên – nên nói “Thấy không thể có thấy”. Còn trường hợp KHÔNG THẤY thì đương nhiên không có thấy.

Trong cả hai trường hợp CÓ và KHÔNG đều không tìm được cái thấy, nên cái thấy không có.

Có cái thấy mới gọi là người thấy. Vì vậy khi đã phá cái thấy tức phá luôn người thấy. Người thấy đã không thì đối tượng bị thấy cũng không.

---o0o---

4. Phá phần thức tình

見可見無故 Thấy và bị thấy không
識等四法無 Thức ... là bốn pháp không

四取等諸緣 Bốn thủ ... và các duyên

云何當得有 Làm sao lại có được (7)

THỨC ... LÀ BÓN PHÁP, chỉ cho thức, xúc, thọ và ái. THỨC là chỉ cho nhãn thức, nhĩ thức ... cho đến ý thức. XÚC là sự hòa hợp giữa căn, trần và thức. THỌ là chỉ cho sự lãnh nạp của thân tâm đối với trần cảnh, là những cảm thọ. ÁI là chỉ cho sự ưa thích và không ưa thích. Như MẮT thấy SẮC, lúc đó có NHÃN THỨC. Sự gặp gỡ của 3 thứ đó gọi là XÚC. Chỉ nhìn thôi thì không có gì để nói. Song do bị chi phối bởi quan niệm định kiến được huân tập từ trước, mà từ cái XÚC ấy nảy sinh vô vàn cảm THỌ như vui, buồn ... rồi từ đó sinh thương ghét, thích hay không thích. Những thứ như thương, ghét đó gọi chung là ÁI.

BÓN THỦ là dục thủ, ngã ngữ thủ, kiến thủ, giới cấm thủ. DỤC THỦ là chỉ cho lòng tham chấp. NGÃ NGỮ THỦ là sự tham chấp liên quan đến ngôn từ lời nói. KIẾN THỦ là ôm giữ những quan niệm không đúng như cho ‘Chết là hết, không có kiếp trước kiếp sau’. GIỚI CẤM THỦ là chấp chặt vào những giới luật phi lý, cho đó là nhân của sự giải thoát. Như giới lấy việc vui người trong cát nóng mà cho có thể rửa sạch mọi tội lỗi v.v...

Những thứ trên đi chung với nhau biểu hiện cho phần thức tình. Trên đã hiển bày người thấy và đối tượng bị thấy đều không, tức CĂN và TRẦN đều không, thì lấy ai để có các thứ như xúc, thọ, ái? Vậy là phá xong phần thức tình.

Kết luận : Ta quen sống với thức tình và coi nó như những thứ không thể thiếu của mình. Song những thứ như cảm giác, suy nghĩ, quan niệm chỉ do huân tập mà có, không có chất thực. Tuy không có chất thực nhưng nếu để nó làm chủ thì khổ đau lưu chuyển y như thực. Để tránh cái khổ đau ấy, có khi mình gây nghiệp tạo tội không ít. Trong bài, Luận chủ biện cho thấy, thức tình là thứ không tánh, không tánh thì không có gì bền vững, không có gì là không thay đổi được. Chỉ cần GIÁC BIẾT khi nó khởi lên, và không để nó tiếp tục trong tâm, tức không tạo điều kiện cho nó huân tập thêm vào tạng thức, thì mọi thứ sẽ hết. Đó là lúc ta sống được với TỰ TÂM HIỆN LƯỢNG của chính mình. Sống được với tự tâm hiện lượng thì vật thể nào mình thấy đúng thế ấy, không thêm cũng không bớt, không thương cũng không ghét. Như thiền sư thấy cây gậy là cây gậy. Thấy cây gậy là cây gậy, tức thấy chỉ là thấy, không phân tích nó thành không, cũng không niệm thầm nó là cây gậy. Duy thức học gọi loại cảnh y như chính nó này là HỮU

CHẤT TÁNҺ CẢNH. Gọi là HỮU CHẤT vì còn có cảnh cây gậy cho mình thấy. Một loại tánҺ cảnh nữa là VÔ CHẤT TÁNҺ CẢNH, là chỉ cho cảnh giới chân như. Nói là cảnh giới nhưng không có cảnh giới để thấy, nên gọi là vô chất.

---o0o---

Phá NGŨ ẤM

Ngũ ấm là sắc, thọ, tướng, hành và thức ấm, chỉ cho thân xác với những cảm thọ, suy nghĩ, phân biệt ... ở một con người (nói rộng là chúng hữu tình).

Tuy nói phá ngũ ấm, nhưng đây chỉ phá riêng phần sắc ấm. Lấy đó biểu trưng cho 4 ấm còn lại.

- 若離於色因 Nếu lìa sắc nhân ra
色則不可得 Sắc ấy không thể được
若當離於色 Nếu phải lìa sắc quả
色因不可得 Sắc nhân không thể được (1)
離色因有色 Lìa sắc nhân có sắc
是色則無因 Sắc ấy không nhân
無因而有法 Không nhân mà có pháp
是事則不然 Việc ấy là không đúng (2)
若離色有因 Nếu lìa sắc có nhân
則是無果因 Đó là nhân không quả
若言無果因 Nếu nói nhân không quả
則無有是處 Thì không có việc này (3)

Luận để thấy : Sắc nhân và sắc quả không thể tồn tại, nếu không có nhau.

SẮC NHÂN là những DUYÊN dùng để tạo thành một pháp mới. Pháp mới được tạo ra đó gọi là SẮC QUẢ.

Như sắc thân của ta thì SẮC NHÂN là 4 đại, SẮC QUẢ là sắc thân. 4 đại là 4 thứ tạo nên sắc thân, nên gọi là SẮC NHÂN. Sắc thân là cái được tạo thành từ 4 đại nên gọi là SẮC QUẢ.

-Không có nhân là 4 đại thì không thể có quả là sắc thân. Cho nên, KHÔNG NHÂN MÀ CÓ SẮC, thì SỰ ẤY LÀ KHÔNG ĐÚNG.

-Không có sắc thân thì 4 đại không hẳn đã là nhân của sắc thân, mà chỉ là 4 yếu tố riêng lẻ, có thể là nhân làm thành các pháp khác. Nếu không có sắc thân mà vẫn gọi 4 đại là nhân của sắc thân thì điều đó không đúng, nên nói NẾU NÓI NHÂN KHÔNG QUẢ, thì KHÔNG CÓ VIỆC NÀY.

Đây là hiển bày mặt Duyên khởi của sắc nhân và sắc quả. Không có SẮC NHÂN thì không có SẮC QUẢ mà trước khi có SẮC QUẢ thì cũng không có SẮC NHÂN. Có cùng có, không cùng không.

若已有色者 Nếu đã có sắc quả
則不用色因 Ất không dùng sắc nhân
若無有色者 Nếu không có sắc quả
亦不用色因 Cũng không dùng sắc nhân (4)
無因而有色 Không nhân mà có sắc
是事終不然 Sự ấy là không đúng
是故有智者 Cho nên người có trí
不應分別色 Không nên phân biệt sắc (5)

Luận đề thấy : Không thể khẳng định sắc quả là CÓ hay KHÔNG.

-Khi cho SẮC QUẢ là có, tức có tự tánh thì SẮC QUẢ này tự có, duy nhất và thường trụ, tức không cần đến SẮC NHÂN mới xuất hiện được. Trên thực tế, không có sắc nhân thì không bao giờ có sắc quả.

Như 4 đại là nhân tạo thành sắc thân. Nếu cho sắc thân là có, thì nó tồn tại độc lập với 4 đại. Tức không có 4 đại vẫn có sắc thân. Trên thực tế, không có 4 đại thì không có sắc thân.

-Nếu SẮC QUẢ là không, đương nhiên không có SẮC NHÂN.

Điều này cho thấy, những nhận định rơi vào nhị biên phân biệt không phải là những nhận định đúng đắn. Nên nói “Cho nên người có trí, không nên phân biệt sắc”. NGƯỜI CÓ TRÍ là chỉ cho người nhận ra được lẽ thực của vạn pháp ở thế gian. Dù là người không biết chữ, mà nhận ra được lẽ thực của vạn pháp, vẫn gọi là người có trí. Còn có bằng cấp học vị, mà không thấy được thực tướng của vạn pháp, thì không gọi là người có trí. Nói chung, NGƯỜI CÓ TRÍ có thể không có bằng cấp, cũng có thể có bằng cấp, nhưng là người có khả năng thấu suốt được thực tánh của vạn pháp.

PHÂN BIỆT là chỉ cho phạm vi của sự chia chẻ phân định, mà quan điểm và định kiến chính là nền tảng để nó sinh khởi.

若果似於因 Nếu quả giống với nhân

是事則不然 Việc ấy thì không đúng

果若不似因 Nếu quả không giống nhân

果若不似因 Việc ấy cũng không đúng (6)

Luận đề thấy : Không thể khẳng định sắc nhân và sắc quả là một hay là khác.

NẾU QUẢ GIỐNG VỚI NHÂN tức quả và nhân là một. Như 4 đại và sắc thân là một. Nếu chúng là một, thì các thứ làm từ 4 đại đều gọi là sắc thân. Điều này không đúng. Có những thứ hình thành từ 4 đại nhưng không phải là sắc thân. Vì thế, tuy sắc thân được hình thành từ 4 đại, nhưng sắc thân không hoàn toàn là 4 đại. Đây nói không phải một.

NẾU QUẢ KHÔNG GIỐNG NHÂN tức nhân khác quả. Nhân khác quả thì không có nhân vẫn có quả. Nhưng lia nhân thì không quả. Như sắc thân khác 4 đại, thì không có 4 đại vẫn có sắc thân. Nhưng lia 4 đại thì không có sắc thân.

Tóm lại, SẮC NHÂN và SẮC QUẢ không một cũng không khác. Đây là một dạng của BÁT BÁT. Đó là thực tướng của SẮC NHÂN và SẮC QUẢ.

受陰及想陰 Thọ ấm và tưởng ấm

行陰識陰等 Hành ấm và thức ấm

其餘一切法 Ngoài ra tất cả pháp
皆同於色陰 Đều đồng như sắc âm (7)

Thực tướng của vạn pháp ở thế gian đều như sắc âm, đều là pháp Duyên khởi, không pháp nào có tự tánh của riêng nó.

若人有問者 Nếu người có đến hỏi
離空而欲答 Là không mà muốn đáp
是則不成答 Đó là chẳng thành đáp
俱同於彼疑 Đều đồng với nghi kia (8)
若人有難問 Nếu người có nạn vấn
離空說其過 Là không nói lỗi ấy
是不成難問 Thì không thành nạn vấn
俱同於彼疑 Đều đồng với nghi kia (9)

Đây là cách chỉ bày đối đáp sao cho phù hợp với thực chất của vạn pháp ở thế gian. Pháp thì không cố định, chỉ tùy đối tượng mà có câu trả lời. Song đều phải lấy cái KHÔNG LÀ TÁNH KHÔNG này mà đối đáp.

Đức Phật im lặng hay trả lời bắt đầu bằng 4 chữ vô, bất, phi, ly. Các thiên sư đánh, hét v.v... đều bắt nguồn từ cái KHÔNG LÀ TÁNH KHÔNG này. Tất cả đều nhằm hiển bày thực tướng của vạn pháp.

Trong kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ dạy 36 phép đối như sau “Ví như có người hỏi các ông ‘Tôi là gì?’. Hãy đáp ‘Sáng là nhân, tối là duyên, sáng hết thì tối. Dùng sáng tỏ tối. Lấy tối mà tỏ sáng’”. Nghĩa là, tối không phải tự bản thân nó có thể tối nếu không nhờ có cái sáng. Ngược lại chính nhờ so sánh với cái sáng, mà ta biết có tối. Hiển một sự vật hay một hiện tượng bằng cách hiển bày cái duyên khiến pháp hình thành như vậy, là đang hiển bày phần không tánh của chúng. Đối đáp như vậy gọi là KHÔNG LÀ TÁNH KHÔNG MÀ ĐÁP.

Phá LỤC CHỨNG

Lục chủng (lục đại) là : Đất, nước, gió, lửa, thức và không. Gọi là ĐẠI vì chúng là thành phần căn bản tạo ra muôn pháp. Đây phá riêng phần KHÔNG ĐẠI.

Nguyên Nhân Phá Lục Chủng

Phá là do có chấp. Không chấp thì không phá. Nghĩa là, nếu ta nhìn hư không đúng với bản chất hư huyền của nó thì không cần phá. Song khi ta đã cho hư không là thực, hoặc cho hư không là cội nguồn tối cùng sinh ra các pháp thì phải phá. Nói cách khác, nếu ta cho hư không là thể tánh thường trụ của vạn pháp thì phải phá. Phá để hiển bày thực tánh của hư không.

Đa số các chấp nói đây đều được hình thành trong quá trình thiền định. Khi sanh diệt của HÀNH ẤM [12] đã diệt mà chưa viên mãn chỗ tinh diệu của tánh tịch diệt, thì tùy theo định tánh của thiền giả mà có các cảnh giới THỨC khác nhau. [13]

. Như thấy tất cả 4 đại (đất, nước, gió, lửa) [14] đều có thể phát sanh biến hóa, nên nhận 4 đại làm bản nhân, lập nó làm chỗ NHẬN HIỂU thường trụ, đem hết thân tâm thờ lửa, thờ nước để cầu ra khỏi sanh tử. Đây là lấy 4 ĐẠI làm tánh các pháp. Học thuyết nào còn đi tìm bản thể của vạn pháp trên những thứ có hình có tướng, dù là những thứ cực vi tế (chỉ có thể chiêm nghiệm qua kính thiên văn, hiển vi hay trong quá trình thiền định), đều rơi vào dạng chấp nói đây. Đã gọi là chấp để phải phá, thì việc chấp đó đương nhiên có vấn đề.

. Nơi cảnh viên minh cho cái RÕNG KHÔNG không hình tướng của viên minh là chỗ qui về, bác bỏ tiêu diệt các sự vật biến hóa, lấy cái tính diệt hẳn làm niết bàn rốt ráo, rơi vào cái kiến đoạn diệt. [15] Đây là chấp cái RÕNG KHÔNG làm tánh các pháp. Thấy sắc thể từ HƯ KHÔNG sinh ra, rồi cho hư không là bản thể tối cùng của vạn pháp, cũng thuộc dạng chấp này.

. Do hay biết cùng khắp nên nhận cái biết lập thành chỗ nhận hiểu. Thấy tất cả vạn vật do thức biến, cho cỏ cây mười phương đều là hữu tình, cùng người không khác. Cỏ cây sinh làm người, người chết trở lại làm cỏ cây. Đây là lấy tánh hiểu biết làm tánh các pháp.[16] Cái thấy do thức biến này, thâm sâu vi tế hơn nhiều so với cái thấy của ngành vật lý hiện nay về vũ trụ và thế giới : Ngành vật lý hiện đại vẫn còn hướng ngoại cầu tìm một hạt cơ bản, trong khi người xưa đã thấy ‘mọi thứ đều do tâm thức biến hiện’. Song

do cái thấy chưa được tốt cùng, chấp vào cái chưa tốt cùng đó hình thành nên những nhận định sai lầm, như cho cây cỏ hiểu biết v.v... mà thành lỗi.

Trên là một số chấp về lục chủng. Phần còn lại có thể nghiên cứu trong kinh Lăng Nghiêm.

Đưa ra là để hiểu sơ về cội nguồn của sự chấp thủ. Với những cảnh giới trên, thấy thì không lỗi. Lỗi là do nhận cái thấy ấy làm chân lý, chấp vào đó rồi hình thành nên những nhận định sai lầm đối với vạn pháp. Nhận định sai lầm dẫn đến hành động sai lầm. Là nhân duyên đưa đến khổ đau của nhân loại. Như thấy 4 đại phát sanh biến hóa tất cả. Thấy thì không lỗi. Đó là cái quả tất nhiên trong quá trình thiên định. Lỗi ở chỗ, không nhận ra được mặt duyên khởi của 4 đại. Duyên khởi thì không tách, đều từ tâm lưu xuất. Ngài Hàm Thị nói “Do chưa thâm đạt được cội nguồn tánh giác, không biết 4 đại chúng từ vọng tưởng sanh, vốn không thường trụ, thì không thể phát sanh thường trụ ...”. Do mê tâm theo vật, lấy vật chất làm nền tảng cho vạn pháp, nên bỏ mặc phần tâm linh nhân quả. Mọi tệ nạn khủng hoảng xảy ra trong xã hội ngày nay, đều bắt nguồn từ cái nhìn thiếu nhân quả này.

Tiến một chút, hình thành nên thần lửa, thần nước v.v... có quyền lực sinh ra muôn loài, nên chuyên tâm thờ lửa, thờ nước, rơi vào mê tín dị đoan. Đã mê tín dị đoan, thì đời sống xã hội không thể tiến triển. Cứ vậy, cái lầm này truyền thừa thành cái lầm khác, từ đời này qua đời kia, tạo nghiệp, luân chuyển vô vàn. Đối với người tu Phật, những loại chấp đó làm mê muội tánh Bồ đề, đi ngược với đạo niết bàn, vì vậy phải phá.

---o0o---

Ý Nghĩa Và Cách Sử Dụng Các Khái Niệm

Trong phẩm này có 2 khái niệm cần nắm vững là TUỔNG và SỞ TUỔNG.

TUỔNG là tất cả những gì mà các căn ghi nhận được từ pháp. TUỔNG là thứ nhờ đó ta nhận định được pháp.

Như cây huệ có thân sông đuột, lá dài dính quanh thân, bông trắng v.v... Toàn bộ cây huệ gọi là TUỔNG. Những thứ riêng lẻ như thân, lá dài, bông trắng cũng gọi là TUỔNG. Toàn bộ hay riêng lẻ gì cũng đều gọi là TUỔNG. Nhưng khi có sự so sánh giữa cái tổng và cái riêng, thì tướng toàn bộ của cây huệ gọi là TỔNG TUỔNG, còn các tướng riêng lẻ gọi là BIỆT TUỔNG. Như vậy, tướng tổng và biệt của một pháp không lìa nhau. Đã có tổng tức có

biệt, đã có biệt tức có tổng. Tổng tướng và biệt tướng làm duyên khởi cho nhau cùng sanh khởi. Có cùng có, không cùng không.

Nhờ các biệt tướng mà nhận được tổng tướng, nên biệt tướng đóng vai trò năng tạo (tạo ra), gọi là NĂNG TƯỚNG, tổng tướng đóng vai trò sở tạo (được tạo ra) gọi là SỞ TƯỚNG. Như nhờ các tướng riêng lẻ lá xanh, bông trắng v.v... của cây huệ mà mình biết đó là cây huệ, nên các tướng riêng lẻ ấy gọi là năng tướng, cả cây huệ gọi là sở tướng.

Ngược lại, nhờ tổng tướng mà các biệt tướng được xác định là tướng của pháp gì, tức sở tướng là CHỖ TRỤ của tướng. Như tướng tổng quát của cây huệ là chỗ trụ của các tướng lá dài, bông trắng v.v... Lúc này sở tướng đóng vai trò năng tướng, còn biệt tướng đóng vai trò sở tướng (Trong bài gọi là khả tướng để dễ phân biệt). BIỆT không thể lia TỔNG thì NĂNG cũng không thể lia SỞ. Có NĂNG thì có SỞ. Không SỞ thì không NĂNG.

Như vậy, cũng một chữ TƯỚNG, nhưng khi đi với SỞ TƯỚNG thì nó mang ý nghĩa là NĂNG TƯỚNG, khi đi với TỔNG TƯỚNG thì nó mang ý nghĩa là BIỆT TƯỚNG. Nếu đi với NĂNG TƯỚNG thì nó mang ý nghĩa là KHẢ TƯỚNG hay SỞ TƯỚNG. Ngoài ra năng và sở, biệt và tổng cũng tùy trường hợp mà có tên, không ấn định dứt khoát cho một pháp nào. Như với tổng tướng là cây huệ thì các tướng lá dài, bông trắng v.v... gọi là biệt tướng. Nhưng với loài hoa thì hoa huệ, hoa hồng gọi là biệt tướng mà loài hoa lại là tổng tướng. Lúc này hoa hồng, hoa huệ là năng tướng tạo nên sở tướng là loài hoa, để phân biệt với các loài khác.

Nhờ tướng và sở tướng mà ta nhận định được pháp. Như vậy TƯỚNG và SỞ TƯỚNG là thứ quyết định sự có mặt của PHÁP. Nếu tướng và sở tướng không thì pháp cũng không.

Đứng về mặt Nhân duyên, năng tướng chính là NHÂN và sở tướng chính là QUẢ. Ngược lại, sở tướng cũng có thể là NHÂN và năng tướng cũng có thể là QUẢ. Cái làm quả được gọi là sở tướng hay khả tướng. Cái làm nhân, gọi là năng tướng hay tướng. Cả hai thứ năng tướng và sở tướng này lại đều là NHÂN để có cái quả là PHÁP. Như vậy nhân hay quả là tùy thuộc vào vai trò mà chúng đảm nhiệm, không tách cố định.

Khi nói như A mà biết B, hay nhờ A mà có B, thì phải hiểu A chính là nhân, B chính là quả. Nhờ tướng mà biết được sở tướng, thì tướng là nhân, sở tướng là quả. Đây là ý nghĩa của các từ NHỎ, NHƠN, DO, NUỜNG ...

Nắm vững ý nghĩa của chúng, phần lý luận thành đơn giản. Có NHÂN có QUẢ tức nhân duyên đang vận hành, duyên khởi đã chi phối.

-Là pháp duyên khởi thì NHÂN và QUẢ, TƯỚNG và SỞ TƯỚNG không thể lia nhau mà tồn tại.

-Là pháp thực có, tức có tự tánh, thì TƯỚNG và SỞ TƯỚNG phải tồn tại độc lập với nhau. Tức TƯỚNG có thể có trước, có sau hay có đồng thời với SỞ TƯỚNG mà không dính gì đến SỞ TƯỚNG.

Đó là chỗ khác nhau giữa pháp Duyên khởi và pháp có tự tánh. Nắm vững ý nghĩa và cách sử dụng các khái niệm trên, sẽ hiểu cách lập luận mà Luận chủ dùng để phá bỏ hư không.

Luận Giải Toàn Phẩm

空相未有時 Tướng không khi chưa có

則無虛空法 Ất không pháp hư không

若先有虛空 Nếu trước có hư không

即為是無相 Thì hư không không tướng (1)

Mở đầu, Luận chủ nêu bày thực tướng của HƯ KHÔNG : Như nơi SẮC mà lập.

Với cái nhìn hiện tại, rõ ràng NHỜ sắc ta biết có hư không : Chỗ không có sắc hay sắc vừa hoại, ta gọi là hư không. Nên nói “Tướng không khi chưa có, ất không pháp hư không”. CHƯA CÓ, là khi sắc chưa hoại hay chỗ có sắc. Chữ NHỜ trên cho ta thấy sắc là nhân, hư không là quả. Đây hiển bày mặt duyên khởi của pháp. Duyên khởi thì, không có sắc tướng thì không có hư không, mà không có hư không, cũng không có sắc tướng. Hư không và sắc tướng không hề lia nhau. Bởi từ THỨC biến hiện, in tuồng như có, mà thực không có tự tánh.

Nếu cho hư không có tự tánh, thì hư không xuất hiện không cần nương vào bất cứ gì. Nghĩa là, có sắc hay không sắc, hư không vẫn thường trụ. Nên nói “Nếu trước có hư không”. TRƯỚC, nghĩa là hư không có thể tồn tại không cần đến sắc. Không cần đến sắc tức không nhờ sắc mà hiển tướng. Vậy nương vào tướng gì để biết hư không? Chính là tướng không. Nên nói “Tức hư không không tướng”.

是無相之法 Với pháp không tướng ấy
一切處無有 Hết chỗ không có
於無相法中 Trong pháp không tướng ấy
相則無所相 Tướng ấy không sở tướng (2)

Nếu là pháp không tướng, thì BIẾT TUỞNG không có. Không BIẾT thì cũng không TỔNG, tức không có SỞ TUỞNG. Không có tướng và sở tướng thì pháp cũng không. Đây là lập luận đầu tiên dùng để phá hư không khi cho hư không có tự tánh.

Ngoại nhân không bằng lòng với cách lý luận vượt giai đoạn như vậy. Nói “vượt giai đoạn” vì từ TUỞNG KHÔNG nhảy sang cái KHÔNG TUỞNG. TUỞNG KHÔNG nghĩa là có tướng mà tướng nó không, không phải là không có tướng. Phần này không có trong bài, chỉ hiểu ngầm qua phần lập luận của Luận chủ ở (P.3) sau.

有相無相中 Trong có tướng không tướng
相則無所住 Tướng ấy không chỗ trụ
離有相無相 Lìa có tướng không tướng
餘處亦不住 Chỗ khác cũng không trụ (3)

Luận chủ lập luận để bác ngoại nhân như sau : Trong cả 2 trường hợp có và không, KHÔNG TUỞNG như Luận chủ đã nói và CÓ TUỞNG như ngoại nhân đã chấp, đều không tìm thấy có hư không.

Trường hợp KHÔNG TUỞNG : Đương nhiên là không có sở tướng. Chỗ trụ là chỉ cho sở tướng. Không tướng không sở tướng thì không có pháp.

Trường hợp CÓ TUỞNG : Nói CÓ tức cho tướng này là thực, thì tướng này tồn tại độc lập với sở tướng. Tức không cần nương vào sở tướng mà vẫn nhận biết được tướng đó là tướng của pháp gì. Điều này không thể xảy ra. Pháp hư không cũng vậy. Cái tướng trống không mà ta nhận định cho là hư không đó, là do nương nhờ vào những khoảng trống được giới hạn bởi sắc. Đối với pháp có hình tướng rõ rệt, sở tướng chính là chỗ trụ của tướng. Đối với pháp hư không, khoảng trống được giới hạn bởi sắc này chính là chỗ trụ của tướng hư không. Khi cho hư không là có – tức có tánh – thì không nhờ

vào những khoảng giới hạn ấy, hư không vẫn được nhận biết. Điều này không thể được. Nên nói “TUỔNG ẤT KHÔNG CHỖ TRỤ”.

Ngoài 2 trường hợp không tướng và có tướng ấy, không có trường hợp nào khác để tìm được chỗ trụ của pháp hư không. Nên nói “Lìa có tướng không tướng, chỗ khác cũng không trụ”.

相法無有故 Tướng của pháp không có
可相法亦無 Nên pháp khả tướng không
可相法無故 Vì pháp khả tướng không
相法亦復無 Tướng của pháp cũng không (4)
是故今無相 Thế nên nay không tướng
亦無有可相 Cũng không có khả tướng
離相可相已 Lìa tướng khả tướng rồi
更亦無有物 Thì cũng không có vật (5)

Tổng kết về tướng, sở tướng và pháp. Tướng và khả tướng là một cặp duyên khởi không tánh. Tướng không thì khả tướng cũng không. Tướng, khả tướng đều không thì pháp (vật) cũng không.

若使無有有 Nếu như không có có
云何當有無 Làm sao lại có không
有無既已無 Có không đã là không
知有無者誰 Biết có không là ai? (6)

Đây, nói về sự đối đãi giữa CÓ và KHÔNG. Có và không là nói chung. Hư không và sắc là nói riêng. CÓ chỉ cho sắc. KHÔNG chỉ cho hư không. Cái không mà mình nhận biết được đây, chẳng qua chỉ là cái không đối với sắc mà có. Nên nói “Nếu như không cái có, làm sao có cái không”. Có là nhân, không là quả. Hình thành theo qui luật Nhân quả, nên tánh chúng là không.

Luận Đại Thừa Khởi Tín nói “Phải rõ tướng hư không là pháp hư vọng, không có thực thể, vì đối với sắc mà có, là tướng bị thấy, khiến tâm sanh diệt ... Tất cả cảnh giới chỉ từ một tâm vọng khởi mà có. Nếu lìa tâm vọng

động thì tất cả cảnh giới đều diệt, chỉ là một chân tâm không chỗ nào mà chẳng khắp”.

是故知虛空 Thế nên biết hư không
非有亦非無 Không có cũng không không
非相非可相 Không tướng không khả tướng
餘五同虛空 Năm kia đồng hư không (7)

“Chẳng có cũng chẳng không” “Chẳng tướng chẳng khả tướng” là một dạng của BÁT BÁT, hiển bày thực tướng của hư không. Vì sao thực tướng của hư không lại có dạng như vậy, sẽ được biện rõ ở (P.8) sau.

NĂM KIA là chỉ cho 5 đại còn lại.

淺智見諸法 Thiên trí thấy các pháp
若有若無相 Hoặc có hoặc không tướng
是則不能見 Ấy là không thể thấy
滅見安隱法 Pháp diệt kiến an ổn (8)

Nếu tướng của pháp là CÓ, thì tướng ấy phải thường trụ, không hoại diệt. Điều này không đúng với tướng các pháp ở thế gian là vô thường. Nếu tướng của pháp là CỎ, thì tướng phải tồn tại độc lập với sở tướng. Tức không nhờ vào sở tướng mà ta vẫn biết được tướng ấy là tướng của pháp gì. Điều này cũng không đúng. Vì thế biết tướng của pháp là không có.

Nếu tướng của pháp là KHÔNG, tức cái không này thường trụ bất biến, thì pháp lại không thể sanh khởi với nhiều tướng trạng như hiện nay. Nên tướng của pháp cũng không phải không.

Như vậy, thấy pháp là có tướng hay không tướng là cái thấy thiên lệch, không phù hợp với thực tướng của vạn pháp. Vì thế nói “Thiên trí thấy các pháp, hoặc có hoặc không tướng”. THIÊN TRÍ là chỉ cho cái trí nông cạn. Vì nông cạn mà ta chỉ thấy được một khía cạnh vấn đề, không thấy được toàn bộ vấn đề ấy.

KIÊN ở đây có hai nghĩa :

1. Kiến chấp : Chỉ cho tất cả những quan niệm, dù là quan điểm phù hợp với Phật pháp.
2. Kiến : Chỉ cho sự nhận biết về một cảnh giới dù là cảnh giới tu chứng.

PHÁP DIỆT KIẾN là chỉ cho niết bàn rốt ráo của người tu, là chỗ đã diệt hết tất cả kiến.

Thực tướng của lục chủng

Do người tu chấp lục chủng có tự thể, là bản nhân thường trụ sinh ra muôn pháp, cho TUỔNG hiện thấy đây có TÁNH, nên phải phá. PHÁ, vì tướng lục chủng không tánh. Lục chủng tuy là BẢN NHÂN sinh ra vạn pháp, nhưng chưa phải là BẢN NHÂN THƯỜNG TRỤ TỐI CÙNG của vạn pháp.

Nếu chưa phải thì tánh của chúng là gì?

TÁNH, còn gọi là thực tánh hay thực tướng của vạn pháp, chính là KHÔNG. Cái KHÔNG này không thuộc phạm trù năng sở phân biệt đối đãi nên nói “Chẳng có cũng chẳng không”. Vì chẳng có mà chẳng không nên ở (P.6) Luận chủ nói “Có không đã là không, biết có không là ai?”.

“Biết có không là ai?” là câu hỏi mà câu trả lời dành cho tất cả mọi người tu Phật. Nếu thấu được chỗ này là thấu được thực tướng của lục chủng. Đó là cảnh giới khi tâm không còn lệ thuộc vào năng sở. NĂNG là sự nhận biết. SỞ, chỉ cho đối tượng được nhận biết, vi tế hơn, là chỉ cho cảnh giới tu chứng. Thứ gì còn là ảnh tượng của tri thức, thứ ấy vẫn là mộng huyễn.

Kinh Lăng Nghiêm, trong phần thu bảy đại, sau khi luận đề thấy bảy đại không tánh, Phật kết luận “Phải biết, sự liễu biệt (chỉ cho thức đại) và các căn thấy nghe hiểu biết (chỉ cho kiến đại) vắng lặng cùng khắp, tánh không nương đâu. Hai món đại ấy cùng với hư không, đất, nước, gió, lửa, gọi chung là bảy đại, tánh chúng thật viên dung, đều là Như Lai Tạng, vốn không sanh diệt”.

---o0o---

Phá NHIỄM - NGƯỜI NHIỄM

NHIỄM là pháp nhiễm, chỉ cho ba thứ tham - sân - si. NGƯỜI NHIỄM là chỉ cho người tham, người sân, người si. Gọi là nhiễm vì chúng không phải

là bản chất thực của con người. Như con nít vốn không uống rượu. Nhưng do quá trình tiếp xúc trong môi trường uống rượu, tập quen mà thành uống rượu. Quen rồi, rượu trở thành máu huyết của mình. Thiếu nó mình không thể sống. Quá trình tập uống đó, gọi là huân tập. Chỉ do huân tập mà thành, không huân tập nữa thì hết, không phải tự bản chất là vậy, nên nói NHIỄM.

NHIỄM và NGƯỜI NHIỄM là pháp Duyên khởi-không tánh. Nhưng khi ta nhìn chúng như những thực thể thì có chuyện để bàn.

---o0o---

Luận Giải Toàn Phẩm

Khi cho NGƯỜI NHIỄM là pháp có tự tánh, thì NGƯỜI NHIỄM không nhờ PHÁP NHIỄM vẫn tồn tại. Đây là tính chất của pháp có tự tánh. Do độc lập với nhau nên NGƯỜI NHIỄM có thể có trước, có đồng thời hoặc có sau PHÁP NHIỄM.

Không có người thì pháp không nương đâu để hiển tướng, nên NGƯỜI NHIỄM có sau PHÁP NHIỄM là không thể được. Vì vậy, đây chỉ đề cập đến 2 trường hợp là NGƯỜI NHIỄM có trước và có đồng thời với PHÁP NHIỄM.

- 若離於染法 Nếu lìa pháp nhiễm ra
先自有染者 Trước tự có người nhiễm
因是染欲者 Như người nhiễm dục ấy
應生於染法 Nên sanh ra pháp nhiễm (1)
若無有染者 Nếu không có pháp nhiễm
云何當有染 Làm sao có người nhiễm
若有若無染 Hoặc có hoặc không nhiễm
染者亦如是 Người nhiễm cũng như vậy (2)

Trường hợp 1 : NGƯỜI NHIỄM có trước PHÁP NHIỄM. (P.1) nói lên tình trạng người nhiễm có tự tánh. Tức không cần có tướng sân, tướng tham v.v... người nhiễm vẫn tồn tại. (P.2) là kết quả nhận được từ (P.1) : Nếu vậy, có tướng nhiễm hay không có tướng nhiễm, ta đều gọi đó là người nhiễm. Như người sân là do thấy hiện tướng sân mới gọi là người sân. Không có

tướng sân mà vẫn gọi là người sân thì không hợp lý. Vì thế NGƯỜI NHIỄM không thể có trước PHÁP NHIỄM.

染者及染法 Người nhiễm và pháp nhiễm

俱成則不然 Đồng thời thì không đúng

染者染法俱 Người nhiễm pháp nhiễm đồng

則無有相待 Thì không có tương đãi (3)

Trường hợp 2 : Vậy người nhiễm và pháp nhiễm đồng có? Cũng không đồng. Vì sao? Vì NGƯỜI NHIỄM là hơn nơi PHÁP NHIỄM mà có : Như hơn thấy tướng sân hiện hình mà ta biết đó là người sân. PHÁP NHIỄM là nhân, NGƯỜI NHIỄM là quả. Nhân quả, nhân duyên thì không có thực tánh. Trên mặt hiện tượng, ta thấy pháp nhân duyên và pháp đồng thời giống nhau. Có cái này mới có cái kia. Song thực chất thì hoàn toàn khác. Pháp nhân duyên không có thực tánh. Còn nói ‘đồng thời’ đây là muốn cho pháp có thực tánh.

TƯƠNG ĐÃI là chờ nhau. Cái này có nên cái kia có. Đây là chỉ cho quan hệ nhân duyên.

Đến đây, xuất hiện thuyết Kết hợp để giải quyết việc 2 thực thể xảy ra đồng thời nhưng vẫn có quan hệ với nhau.

染者染法一 Người nhiễm pháp nhiễm một

一法云何合 Một pháp làm sao hợp?

染者染法異 Người nhiễm pháp nhiễm khác

異法云何合 Khác pháp làm sao hợp? (4)

PHÁP NHIỄM chỉ có khi có NGƯỜI NHIỄM, nên muốn kết hợp thì phải kết hợp giữa NGƯỜI NHIỄM và PHÁP NHIỄM. Vì cái dính mắc lặc léo này mà có vấn đề một và khác. Một hay khác đều không thể hợp. Sẽ nói rõ ở phần kế tiếp.

若一有合者 Nếu một mà có hợp

離伴應有合 Lìa bạn nên có hợp

若異有合者 Nếu khác mà có hợp
離伴亦應合 Lìa bạn cũng nên hợp (5)

BẠN là chỉ cho những pháp có thể hòa hợp cùng nhau để cho ra một pháp mới. Như muối kết hợp với nước cho ra nước muối. Muối và nước là hai pháp bạn.

KHÁC là chỉ cho hai pháp có tự thể độc lập tách biệt. Nói theo quan hệ nhân duyên, chúng không có nhân duyên với nhau. Theo quan hệ kết hợp, chúng không là bạn của nhau. Như nước không thể hòa với cát, nên không phải là hai pháp bạn.

Qua (P.5) ta có thể hình dung được nội dung của thuyết Kết hợp như sau : Pháp nào là bạn của nhau thì có thể kết hợp cho ra một pháp mới.

MỘT, tức pháp A và pháp B chỉ là một pháp duy nhất, không có tương tách biệt, đồng nhất từ tướng tới thể. Song không có hai pháp thì không thể nói đến việc kết hợp. Nếu MỘT mà cũng nói đến việc hợp kết hợp thì không đặt ra vấn đề bạn hay không bạn. Nên nói “Nếu một mà có hợp, lìa bạn nên có hợp”.

KHÁC thì như cát và muối, chúng luôn tồn tại trong vị trí của mình, không phải là những pháp bạn, nên không thể kết hợp. Nếu khác mà có hợp thì cũng không đặt trường hợp có bạn mới hợp được, nên nói “Nếu khác mà có hợp, lìa bạn cũng nên hợp”.

若異而有合 Nếu khác mà có hợp
染染者何事 Nhiễm người nhiễm, sự gì?
是二相先異 Hai tướng ấy trước khác
然後說合相 Sau mới nói tướng hợp (6)
若染及染者 Nếu nhiễm và người nhiễm
先各成異相 Trước mỗi cái tướng khác
既已成異相 Đã thành tướng khác rồi
云何而言合 Làm sao mà nói hợp? (7)

NHIỄM là một sự kiện, NGƯỜI NHIỄM là người. Hai pháp đó không phải một. Không xảy ra theo quan hệ Duyên khởi [17] nên mới nói đến kết hợp. Vậy chúng phải rơi vào một trong hai trường hợp, hoặc là MỘT hoặc là KHÁC. Không phải MỘT thì phải KHÁC. Nên nói “Hai tướng ấy trước khác, sau mới nói tướng hợp”. Song nếu KHÁC, liền rơi vào cái “không phải bạn” đã luận trên. Không phải bạn, cũng không thể kết hợp.

異相無有成 Tướng khác không có thành
是故汝欲合 Thế nên ông muốn hợp
合相竟無成 Tướng hợp trọn chẳng thành
而復說異相 Mà lại nói tướng khác? (8)
異相不成故 Vì tướng khác chẳng thành
合相則不成 Tướng hợp ắt chẳng thành
於何異相中 Sao ở trong tướng khác
而欲說合相 Mà muốn nói tướng hợp ? (9)

Chỉ ra chỗ loanh quanh của ngoại nhân khi dùng pháp kết hợp thay thế cho pháp nhân duyên. Do lúc đầu không thể tồn tại tách biệt, nên mới nảy sinh thuyết Kết hợp. Kết hợp được bàn đến là để bảo tồn thực thể của 2 pháp, tức 2 pháp này phải hoàn toàn khác nhau. Vì pháp có tự tánh là tự có, duy nhất và thường trụ. Song khác nhau, tức không phải bạn để nói kết hợp.

如是染染者 Như vậy nhiễm người nhiễm
非合不合成 Chẳng hợp chẳng hợp thành
諸法亦如是 Các pháp cũng như thế
非合不合成 Chẳng hợp chẳng hợp thành (10)

Kết luận về nhiễm và người nhiễm. Các pháp ở thế gian đều như vậy.

---o0o---

Tổng kết

Đây biện để thấy người nhiễm và pháp nhiễm là những pháp không tánh. Biện vậy để thấy không có gì mà không bỏ được. Thứ mà người đời gọi là

tánh sân, tánh tham ... được nhìn như những thứ bất di bất dịch không thể thay đổi cải hóa ở một con người, thật ra chỉ là những thứ được huân tập dài lâu hơn những thứ khác mà thôi. Không huân tập thì sẽ thấy tánh của sân hay tham v.v... vốn không. SI là chỉ cho vô minh, cũng là thứ do huân tập từ đời này qua đời khác. Tất cả đều không có thực thể. Chỉ cần học tập Phật pháp, ứng dụng tu hành thì nhiễm ô sẽ hết.

Thứ gì mới huân tập trong một đời, bỏ dễ hơn những thứ huân tập trong nhiều đời. Thứ gì huân tập lâu dài, cần đến ý chí và thời gian nhiều hơn là thứ mới huân tập. Duy thức học phân biệt hoặc nhiễm thành hai loại là CÂU SANH và PHÂN BIỆT. Câu sanh ngã chấp là những thứ khi sanh ra đã có. Phân biệt ngã chấp, là những thứ mới huân tập trong đời này. Nắm được qui luật đây thì việc trừ bỏ nhiễm ô không phải không làm được. Có ý chí là có thể làm được.

---o0o---

Phá TAM TƯỚNG

Giải Thích Đề Tựa

TAM TƯỚNG là 3 tướng sanh – trụ - diệt. Bất kỳ một pháp hữu vi nào cũng có 2 hoặc 3 tướng này, nên lấy 3 tướng này làm đại diện cho pháp hữu vi. Tức, khi nói đến pháp hữu vi thì pháp ấy phải có đủ 3 tướng sanh - trụ - diệt. Người xưa định nghĩa 3 tướng như sau :

SANH : Trước không nay có, khi vừa mới có gọi là sanh. Với định nghĩa như vậy thì ý nghĩa của SANH rất rộng. Không phải chỉ có mẹ sanh con mới gọi là SANH mà bất cứ một pháp nào dù là một ý tưởng, một ngọn đèn v.v... cũng gọi là SANH nếu nó tuân theo qui luật “Trước không nay có, khi vừa mới có gọi là sanh”.

TRỤ : Sau khi có, pháp tồn tại một thời gian. Tướng tồn tại này của pháp gọi là trụ.

DIỆT : Trước có nay không, khi vừa không gọi là diệt.

Người đời cho pháp hữu vi là thực, vì thấy nó sanh ra, tồn tại rồi hoại diệt. Chính vì thấy có sanh, có trụ, có diệt mà ai cũng cho rằng pháp là CÓ. Phá, để hiển bày thực tướng của 3 tướng, để thấy pháp hữu vi chỉ là pháp hư

huyền không thực như ta vẫn làm. Không làm thì không chấp thủ. Không chấp thủ thì không khổ đau.

Luận Giải Toàn Phẩm

Phá cả 3 tướng, nhưng phá tướng SANH trước.

1. Phá tướng sanh

若生是有為 Nếu sanh là hữu vi
則應有三相 Ất phải có ba tướng
若生是無為 Nếu sanh là vô vi
何名有為相 Sao gọi tướng hữu vi? (1)

Đầu tiên lý luận để thấy SANH là pháp hữu vi.

Lập luận đơn giản nhưng chặt chẽ : Nó là pháp hữu vi, vì nó không thể là pháp vô vi.

Vì SANH là pháp hữu vi nên SANH cũng có 3 tướng sanh - trụ - diệt. Ngay đây có 2 việc để nói.

三相若聚散 Ba tướng nếu tụ tán
不能有所相 Không thể có sở tướng
云何於一處 Làm sao ở một chỗ
一時有三相 Một thời có ba tướng (2)

TƯỚNG là chỉ cho những phần riêng lẻ của một pháp. Như nhà thì cột, kèo, mái v.v... là tướng của nhà. Nhờ những phần riêng lẻ này ta có tổng trạng của cái nhà. Tổng trạng đó gọi là SỞ TƯỚNG. Nhờ SỞ TƯỚNG ta biết được pháp. TƯỚNG và SỞ TƯỚNG không bao giờ tồn tại lìa nhau.

Trong trường hợp của SANH : SANH là pháp hữu vi nên 3 tướng sanh - trụ - diệt là tướng của SANH. Nếu 3 tướng này có, tức có tự tánh, thì sở tướng của SANH không có. Vì sao? Vì sanh - trụ - diệt là 3 tướng trái nhau. Nếu SANH có tự tánh thì SANH sẽ thường hằng không diệt, tức không có tướng

DIỆT. Nếu có DIỆT thì không có TRỤ và SANH. Thành SANH không bao giờ có đủ 3 tướng - tức sở tướng - để nhận biết nó là pháp hữu vi. Đây là điều bất hợp lý thứ nhất khi cho pháp SANH có tự tánh.

若謂生住滅 Nếu nói sanh trụ diệt
更有有為相 Lại có tướng hữu vi
是即為無窮 Áy tức là vô cùng
無即非有為 Không, tức không hữu vi (3)

Điều bất hợp lý thứ hai khi cho SANH có tự tánh : SANH là pháp hữu vi nên có 3 tướng là sanh - trụ - diệt. Tướng SANH của pháp SANH này cũng là pháp hữu vi nên cũng có 3 tướng sanh - trụ - diệt ... Cứ vậy mà nối tiếp vô cùng vô tận không dứt, nên nói VÔ CÙNG. Đây là điều trái với qui luật hiện tướng ở thế gian.

“Không, tức không hữu vi” là, nếu không như vậy thì SANH không phải là pháp hữu vi. Không phải hữu vi thì không thể đại diện cho pháp hữu vi.

Có thể hiểu tiến trình của VÔ CÙNG này như sau :

Nói pháp hữu vi có 3 tướng sanh - trụ - diệt thì khi pháp hữu vi ấy xuất hiện, tức tướng SANH của nó hiện hành. Pháp hữu vi tồn tại một thời gian, tức tướng TRỤ của nó hiện hành. Pháp hữu vi hoại diệt, tức tướng DIỆT của nó hiện hành. Vì tướng SANH của pháp hữu vi ấy là một pháp hữu vi nên khi tướng SANH ấy xuất hiện, thì tướng SANH của tướng SANH ấy - gọi là SANH SANH - hiện hành. Vì SANH SANH là pháp hữu vi, nên khi SANH SANH xuất hiện, thì tướng SANH của SANH SANH - gọi là SANH SANH SANH - cũng hiện hành ... Cứ vậy mà tiếp tục liên tu bất tận. Với TRỤ và DIỆT cũng vậy.

Để cứu chữa cho vấn đề này, ngoại nhân đưa ra thuyết Cộng sanh.

生生之所生 Sanh sanh là sở sanh
生於彼本生 Sanh ra bản sanh kia
本生之所生 Bản sanh là sở sanh
還生於生生 Sanh trở lại sanh sanh (4)

Nội dung của thuyết Cộng sanh : Khi một pháp được sanh, thì có 7 pháp cùng sanh là pháp, sanh, trụ, diệt, sanh sanh, trụ trụ, diệt diệt. Trừ tự thể, BỒN SANH có khả năng sanh ra 6 pháp còn lại. SANH SANH sanh trở lại BỒN SANH, BỒN SANH sanh trở lại SANH SANH.

Đây có từ BỒN SANH. BỒN SANH là âm Hán. BỒN là ban đầu, gốc. BỒN SANH là chỉ cho cái sanh đầu tiên, cái sanh gốc. SANH SANH là tướng của BỒN SANH. Còn SỞ SANH là chỉ cho cái được sanh ra.

Có thể hiểu vấn đề ấy như sau :

Theo Luận chủ : SANH không có tự thể vì hình thành từ nhân duyên. Do thấy pháp xuất hiện mà gọi là SANH. Tức SANH tuy có danh có tướng mà không có thực thể. Có thể kết luận như vậy vì hết thấy pháp đều là pháp duyên khởi - không tánh, chỉ do tự tâm bất giác vọng hiện, không có tánh sanh. Nói ở mặt Nhân duyên, sự XUẤT HIỆN của pháp là nhân, SANH là quả. Hình thành theo qui luật Nhân quả nên tánh của chúng là không. Phẩm “Phá Nhân Duyên” đã hiển rõ điều này.

Theo ngoại nhân : SANH là một pháp có tự thể. Nhờ có SANH - tức BỒN SANH - tác động vào tự thể của pháp A, mới có sự xuất hiện của pháp A. Đó là lúc BỒN SANH hiện tướng mà ta gọi là SANH. Tức BỒN SANH và SANH không khác, nhưng dùng BỒN SANH là để biện giải cho vấn đề SANH có chỗ lập cước, là pháp có tự tánh, không phải là pháp duyên khởi - không tánh.

Vì là pháp hữu vi nên SANH này xuất hiện là do tướng sanh của nó - gọi là SANH SANH - hiện hành. Tức ngay khi có SANH là có SANH SANH. Đối với trụ và diệt cũng vậy. Ngay khi có trụ là có trụ trụ, ngay khi có diệt là có diệt diệt. Trụ trụ là tướng của trụ. Diệt diệt là tướng của diệt. Do “ngay khi cái này xuất hiện, có ngay cái kia xuất hiện” nên tiến trình trên xảy ra gần như đồng thời. Nói vậy để ta tạm hình dung ý nghĩa của mệnh đề “BỒN SANH hay sanh 6 pháp còn lại”. Còn chữ TỰ THỂ được nói ở thuyết Cộng sanh chính là chỉ cho tự thể của pháp. Vì SANH không thể sanh ra pháp mà chỉ có thể tác động vào tự thể của pháp làm pháp xuất hiện, nên nói TRỪ TỰ THỂ RA.

Theo lý giải trên, nếu đúng với tiến trình đó thì rõ ràng không phải chỉ có 7 pháp chung sanh mà có vô cùng vô tận pháp chung sanh. Vì thế, để giải quyết cái vô cùng vô tận này, thuyết Cộng Sanh còn một vấn đề quan trọng :

“SANH SANH là sở sanh, sanh ra BỒN SANH kia. BỒN SANH là sở sanh, sanh trở lại SANH SANH”.

Với cách lập luận sau, ta sẽ hiểu được do đâu ngoại nhân đã lý giải như vậy : Khi SANH xuất hiện thì tướng của SANH - là SANH SANH - xuất hiện. Tức SANH là pháp sanh ra SANH SANH, nên nói SANH SANH LÀ SỞ SANH.[18] Vì SANH SANH là tướng sanh của SANH, nên tướng này phải xuất hiện thì SANH mới hiện hành, tức SANH SANH là pháp sanh ra SANH, nên nói SANH RA BỒN SANH KIA. Lúc này, SANH trở thành SỞ SANH, còn SANH SANH là năng sanh, nên nói BỒN SANH LÀ SỞ SANH. SỞ SANH này xuất hiện, tướng SANH SANH của nó liền hiện hình, nên nói SANH TRỞ LẠI SANH SANH. Vin vào quá trình đó mà kết luận : Không phải chỉ có SANH SANH là tướng của SANH, mà SANH cũng chính là tướng của SANH SANH. Cứ sanh qua sanh lại như thế nên không cần phải có một cái SANH SANH SANH thứ ba làm tướng của pháp để sanh khởi thêm tướng thứ tư, thứ năm v.v... mà vương lỗi vô cùng.

Phần diễn giải về thuyết Cộng sanh này là dựa vào định nghĩa của thuyết - được trích từ Thập Nhị Môn Luận - mà luận ra, để tạm hiểu sơ về chỗ chấp, từ đó thấy được chỗ phá của Luận chủ. Vì thế, nó không mang tính đầy đủ và hoàn chỉnh. Xét cho cùng, bản thân của thuyết cũng chưa phải là cái lý rốt ráo xuyên suốt tất cả mọi hiện tượng và sự vật trên thế gian, nên ngay bản thân thuyết cũng không có tính hoàn chỉnh. Vì không hoàn chỉnh, mới phá và phá được.

Cái thấy của thuyết Cộng sanh là cái thấy khá tinh tế : Thấy được mặt duyên khởi của vạn pháp nhưng lại chấp có tánh duyên khởi.[19] Nghĩa là, dù thấy các pháp duyên khởi không có trước sau - như thấy 7 tướng trên cùng khởi - nhưng chưa thấu được cội nguồn nhất tâm của muôn pháp, nên chấp các pháp có tự tánh của riêng nó. Vì chấp các pháp có tự tánh là chân lý, nên Duyên khởi thành có tánh. Song Duyên khởi mà có tánh thì luận Trung Quán không xuất hiện, trong luận cũng không có phẩm Phá Nhân Duyên.

Đó là ý nghĩa giữa 2 cách lập luận, trên cùng một vấn đề, bắt nguồn từ 2 quan điểm khác nhau : Một, thấy pháp như huyễn. Một, thấy pháp là thực.

Các phân đoạn sau, Luận chủ chỉ ra sự nghịch lý trong cách lập luận của ngoại nhân.

若謂是生生 Nếu nói sanh sanh ấy
能生於本生 Sanh ra bản sanh kia
生生從本生 Sanh sanh từ bản sanh
何能生本生 Sao lại sanh bản sanh? (5)
若謂是本生 Nếu nói bản sanh ấy
能生於生生 Sanh ra sanh sanh kia
本生從彼生 Bản sanh từ sanh kia
何能生生生 Sao lại sanh sanh sanh? (6)

Nói SANH SANH sanh ra BẢN SANH là có vấn đề. Vấn đề ở chỗ : SANH SANH từ BẢN SANH mà có, tức BẢN SANH có rồi, vậy khi SANH SANH sanh là sanh cái gì chứ sao lại sanh BẢN SANH? Nếu SANH SANH sanh BẢN SANH vậy có hai BẢN SANH? Trường hợp BẢN SANH sanh ra SANH SANH cũng vậy.

Ngoại nhân không đồng ý với cách lập luận như vậy. Vì cách lập luận trên cho thấy BẢN SANH và SANH SANH sanh theo kiểu thứ lớp. Trong khi thuyết Cộng sanh là thuyết đưa ra 7 pháp chung sanh. Với cách lập luận “Ngay khi A xuất hiện thì tướng của A xuất hiện” đã nói lên tính cách đồng thời này. Vì vậy, sự phản bác của ngoại nhân hoàn toàn hợp lý. Phần này không có trong bài, chỉ hiểu ngầm qua cách trả lời của Luận chủ ở (P.7) và (P.8) sau.

若生生生時 Nếu sanh sanh khi sanh
能生於本生 Có thể sanh bản sanh
生生尚未有 Sanh sanh còn chưa có
何能生本生 Sao lại sanh bản sanh? (7)
若本生生時 Nếu bản sanh khi sanh
能生於生生 Có thể sanh sanh sanh
本生尚未有 Bản sanh còn chưa có
何能生生生 Sao lại sanh sanh sanh? (8)

Khi SANH SANH sanh, lại vừa sanh BỒN SANH, thì khi SANH SANH đang sanh đó là từ cái gì mà ra? Rõ ràng không thể từ BỒN SANH, vì SANH SANH khi sanh mới sanh BỒN SANH. Với BỒN SANH, cũng tương tự.

Để biện cho vấn đề này, ngoại nhân đưa ra dụ đèn chiếu để thấy SANH tự sanh và đồng thời sanh cái khác.

如燈能自照 Như ngọn đèn tự chiếu
亦能照於彼 Cũng hay chiếu cái khác
生法亦如是 Pháp sanh cũng như vậy
自生亦生彼 Tự sanh cũng sanh kia (9)

BỒN SANH khi sanh, đồng thời sanh SANH SANH. SANH SANH khi sanh, đồng thời sanh BỒN SANH. Giống như cái chiếu tự chiếu, cũng đồng chiếu cái khác. CHIẾU là chiếu sáng, soi sáng.

Luận chủ chỉ ra chỗ lầm của ngoại nhân như sau :

燈中自無闇 Nơi đèn tự không tối
住處亦無闇 Trụ xứ cũng không tối
破闇乃名照 Phá tối mới gọi chiếu
無闇則無照 Không tối ắt không chiếu (10)
云何燈生時 Làm sao đèn khi sanh
而能破於闇 Mà hay phá được tối
此燈初生時 Đèn ấy khi mới sanh
不能及於闇 Chẳng thể đến gặp tối (11)
燈若未及闇 Đèn, nếu chưa đến tối
而能破闇者 Mà phá được cái tối
燈在於此間 Thì đèn ở chỗ này
則破一切闇 Ắt phá tất cả tối (12)
若燈能自照 Nếu đèn hay tự chiếu

亦能照於彼 Cũng hay chiếu cái khác

闇亦應自闇 Tối cũng hay tự tối

亦能闇於彼 Cũng che tối cái khác (13)

CHIẾU chỉ là một pháp do đối đãi với TỐI mà có. Nhờ có TỐI mà ánh sáng ngọn đèn làm hiển mọi vật nên gọi là CHIẾU. Không có TỐI thì không có CHIẾU. Điều này có thể kiểm nghiệm khi đặt ngọn đèn ngoài trời nắng gắt.

Nhờ có TỐI mới có CHIẾU thì TỐI là nhân, CHIẾU là quả. Nó là pháp nhân duyên không phải pháp có tự tánh, mà nói là CHIẾU tự chiếu. Nếu là pháp nhân duyên mà CHIẾU tự chiếu được, thì TỐI cũng có thể tự che tối được (P.10) và (P.13). Điều này không đúng. Đây là phá cái TỰ chiếu.

Gọi là CHIẾU khi có ánh sáng của ngọn đèn. Vì vậy khi nói đến chiếu thì đèn đã xuất hiện. Đèn xuất hiện thì trụ xứ của nó không bao giờ tối để nói là chiếu. Nên biết, khi tự chiếu không có việc đồng thời chiếu cái khác. Với cái nhìn hiện tại, điều này đã được khoa học chứng minh : Ánh sáng là một thứ có vận tốc (300.000km/s). Vậy thì, chỗ nào ở xa, ánh sáng đến sau, chỗ nào quá mức không cho phép thì ánh sáng không đến được. Chỉ vì vận tốc ánh sáng quá lớn, mắt thường không đủ độ tinh tế để thấy nên tưởng là cùng lúc. Trong bài, Luận chủ lập luận rất đơn giản bằng phương pháp phản chứng để biện cho vấn đề ấy như sau “Đèn nếu chưa đến tối, mà phá được cái tối, thì đèn ở chỗ này, ắt phá tất cả tối”. Nghĩa là, nếu đèn tại chỗ này, không phá được mọi tối, tức đèn chưa đến tối, nên không thể phá tối. CHƯA ĐẾN, tức đã có thứ lớp trước sau không phải đồng thời, nên nói “Tự sanh cũng sanh kia” là không đúng. Đây là phá cái đồng thời sanh.

Đưa ra một luận cứ để biện cho vấn đề TỰ và ĐỒNG, mà TỰ và ĐỒNG đều bị phá thì luận cứ ấy không còn giá trị.

Các phân đoạn sau là phá tiếp vào tướng SANH, TRỤ và DIỆT. Hiện bày thực tướng của chúng.

此生若未生 Nếu sanh ấy chưa sanh

云何能自生 Làm sao hay tự sanh

若生已自生 Nếu sanh đã tự sanh

生已何用生 Đã sanh sao dùng sanh? (14)

Nếu đã có pháp sanh, tức SANH đã sanh thì cần đến sanh làm gì? Như vậy, SANH chưa có, mới nói đến sanh. Nhưng nếu SANH chưa có, thì làm sao tự sanh? Như mẹ sanh con. Mẹ tự sanh tức không cần đến nhân duyên mẹ vẫn sanh được. Nhưng cũng phải có mẹ rồi mới nói đến việc tự sanh. Ở đây, muốn sanh tự sanh, thì cũng phải có sanh trước rồi mới tự sanh. Nhưng nếu có sanh trước rồi, thì cần sanh làm gì? Trong cả hai trường hợp sanh đã có, sanh chưa có, đều không có sanh.

Đã sanh, chưa sanh đều không tự sanh, nhưng đang sanh thì có tự sanh?

生非生已生 Đã sanh, sanh không sanh
亦非未生生 Cũng không chưa sanh sanh
生時亦不生 Đang sanh, cũng không sanh
去來中已答 Trong Đến Đi đã đáp (15)

ĐANG SANH là chỉ cho sự kiện sanh ở thời hiện tại. ĐANG SANH là hơn nơi SỰ KIẾN SANH mà lập. Nó là pháp duyên hợp, không phải là pháp có tự tánh nên ngay khi sanh đó không có tự sanh. Đã luận tương tự ở phẩm Phá Đi Và Đến, nên nói “Trong Đến Đi đã đáp”.

Đó là biện ngay trên tướng SANH. Sau là biện ngay nơi pháp, để thấy không CÓ sanh.

Hỏi : Khi duyên hợp ra pháp mới, lúc ấy có sanh?

若謂生時生 Nếu nói sanh khi sanh
是事已不成 Sự ấy đã bất thành
云何眾緣合 Làm sao chúng duyên hợp
爾時而得生 Khi ấy mà có sanh? (16)
若法眾緣生 Nếu pháp do duyên sanh
即是寂滅性 Tức là tánh tịch diệt
是故生生時 Thế nên sanh đang sanh
是二俱寂滅 Cả hai đều tịch diệt (17)

Ngay khi ĐANG SANH đã không có sanh, làm sao nói chúng duyên hợp mà có sanh? Ở phẩm Phá Nhân Duyên, trong cả 3 trường hợp : Có quả, không quả, vừa có vừa không quả, đều không tìm thấy tướng sanh, nên dù duyên hợp cũng không có sanh.

Pháp do duyên sanh thì tánh nó là KHÔNG. Tịch diệt là chỉ cho cái KHÔNG không thuộc phạm trù CÓ – KHÔNG đó. Tánh của hết thảy pháp đều như vậy, nên nói “Thế nên sanh đang sanh, cả hai đều tịch diệt”.

Hỏi : Đối với pháp chưa xuất hiện, khi pháp xuất hiện vẫn cần một sự sanh để pháp được sanh?

若有未生法 Nếu có pháp chưa sanh

說言有生者 Để nói rằng có sanh

此法先已有 Pháp ấy trước đã có

更復何用生 Sao lại cần dùng sanh? (18)

Nếu vạn pháp, trong đó có sanh, có tự tánh thì pháp thường trụ. Thường trụ, thì pháp mà mình thấy chưa sanh rồi sanh đó, thật ra đã có sẵn. Có sẵn thì không cần đến sanh, nó vẫn có. Nên nói “Pháp ấy trước đã có, sao lại cần dùng sanh”.

Hỏi : Nhưng muốn xuất hiện vẫn cần đến pháp SANH tác động vào tự thể của pháp để pháp xuất hiện?

若言生時生 Nếu nói sanh khi sanh

是能有所生 Sanh ấy có sở sanh

何得更有生 Sao lại thêm có sanh

而能生是生 Mà hay sanh sanh ấy? (19)

Theo Luận chủ, pháp xuất hiện gọi là sanh. Sự xuất hiện là nhân, sanh là quả. Hình thành theo quan hệ nhân quả nên chúng không tánh.

Do bảo tồn việc pháp có tánh, ngoại nhân luận ngược lại : Nhờ pháp SANH tác động, mới có sự XUẤT HIỆN. Sự xuất hiện là pháp được sanh khi có pháp SANH, nên nói SANH ẤY CÓ SỞ SANH.

Nếu như sự xuất hiện mà gọi là SANH, thì không có gì để bàn cãi về SANH nữa. Nhưng vì dựng lập một cái SANH có sở sanh, nên có một cái SANH cần phải rõ về nguồn gốc của nó. Vì vậy nói “Sao lại thêm có sanh mà hay sanh sanh ấy?”. Việc dựng lập này khiến nảy sinh vấn đề mâu thuẫn sau :

若謂更有生 Nếu nói là có sanh
生生則無窮 Sanh sanh ắt vô cùng
離生生有生 Lìa sanh sanh có sanh
法皆能自生 Pháp thủy đều tự sanh (20)

SANH ấy tự sanh hay từ một SANH khác sanh ra?

-Nếu SANH tự sanh, thì vạn pháp đều tự sanh.

-Nếu SANH từ một SANH khác sanh ra thì cái SANH khác đó lại từ một cái SANH khác nữa sanh ra v.v... lại vương lỗi vô cùng.

Nên biết, không hề tồn tại một tánh sanh nào để pháp xuất hiện.

有法不應生 Có pháp chẳng nên sanh
無亦不應生 Không cũng chẳng nên sanh
有無亦不生 Có không cũng chẳng sanh
此義先已說 Nghĩa này trước đã nói (21)

Đây là phá tướng sanh trong cả 3 trường hợp : Pháp có, pháp không, pháp vừa có vừa không. Cả 3 đều không tìm thấy có tướng sanh.

若諸法滅時 Nếu các pháp khi diệt
是時不應生 Khi ấy chẳng nên sanh

1

Đây là cái phá cuối cùng về tướng sanh. Nếu tướng sanh có thực thể, thì SANH sẽ thường trụ, tức tướng của pháp không bao giờ diệt. Nhưng thực tế,

pháp nào có sanh là có diệt. Nên biết tướng sanh không thường trụ, tức không có tự tánh.

Theo luận Đại Trí Độ, đây là phần nói về vô sắc pháp, là nói về các niệm sanh diệt trong tâm. Nếu SANH thực có, thì không bao giờ có DIỆT để có niệm niệm sanh diệt liên tục.

Kết luận : Trong tất cả thời, tất cả mọi trường hợp của pháp đều không tìm thấy tướng sanh, tức SANH không có. KHÔNG CÓ, là tướng của nó “Chẳng có cũng chẳng không”.

---o0o---

2. Phá tướng trụ

不住法不住 Pháp không trụ chẳng trụ

住法亦不住 Pháp trụ cũng chẳng trụ

住時亦不住 Khi trụ cũng chẳng trụ

無生云何住 Vô sanh làm sao trụ (23)

Đây là lý do đơn giản nhất để thấy pháp không có tướng trụ. Đồng thời nêu bày mặt duyên khởi giữa SANH và TRỤ.

若諸法滅時 Nếu khi các pháp diệt

是則不應住 Thì ắt không nên trụ

法若不滅者 Pháp nếu như không diệt

終無有是事 Thì không có việc này (24)

Đây là lý do thứ hai để biết pháp không tướng trụ. TRỤ có tự tánh thì thường trụ. Ngay khi các pháp diệt thì không tướng trụ. Nhưng vạn pháp ở thế gian đều có tướng diệt, chứng tỏ TRỤ không thường trụ, tức TRỤ không có tự tánh.

所有一切法 Tất cả pháp có đây

皆是老死相 Đều là tướng già chết

終不見有法 Không hề thấy có pháp

離老死有住 Lìa lão tử có trụ (25)

Trên thực tế, cái mà gọi là tướng trụ của pháp là một dòng chuyển biến liên tục từ tướng trạng này sang tướng trạng khác. Để có tướng mới, tướng cũ phải mất, nên nói “Không hề thấy có pháp, lìa lão tử có trụ”.

住不自相住 Trụ không tự tướng trụ

亦不異相住 Cũng không khác tướng trụ

如生不自生 Như sanh không tự sanh

亦不異相生 Cũng không khác tướng sanh(26)

“Trụ không tự tướng trụ, cũng không khác tướng trụ” là trụ không tự nó có tướng để trụ, cũng không khác tướng mà trụ. Nếu TRỤ có tự tướng để nói là trụ, thì tướng trụ này phải thường. Thường thì các pháp chỉ có một tướng duy nhất là tướng trụ. Điều này không đúng với thực tế, nên nói không tự tướng mà trụ.

Không tự nhưng không khác. Nếu khác tướng mà trụ, tức rơi vào trường hợp tha sanh nói trên. Song trụ có, là nương vào tướng sanh và tướng diệt, mà nói là trụ. Nên nói, cũng không khác tướng mà trụ.

---o0o---

3. Phá tướng diệt

法已滅不滅 Pháp đã diệt không diệt

未滅亦不滅 Chưa diệt cũng không diệt

滅時亦不滅 Đang diệt cũng không diệt

無生何有滅 Vô sanh làm sao diệt? (27)

Đây là lập luận đơn giản nhất để thấy trong cả 3 thời đều không tìm thấy CÓ diệt. Qua đó, hiển bày mối quan hệ nhân duyên giữa SANH và DIỆT.

法若有住者 Nếu pháp mà có trụ
是則不應滅 Thì ắt không nên diệt
法若不住者 Pháp nếu không có trụ
是亦不應滅 Thì cũng không nên diệt (28)
是法於是時 Pháp ấy ở thời ấy
不於是時滅 Không ở thời ấy diệt
是法於異時 Pháp ấy ở thời khác
不於異時滅 Không ở thời khác diệt (29)

Tướng trụ của pháp mà có - tức có tự tánh - thì phải thường hằng, nên không có diệt.
Tướng trụ của pháp không có - tức không có pháp - thì cũng không có diệt.

如一切諸法 Như tất cả các pháp
生相不可得 Tướng sanh không thể được
以無生相故 Vì không có tướng sanh
即亦無滅相 Nên không có tướng diệt (30)

Hiện bày mặt Duyên khởi giữa SANH và DIỆT của một pháp. Tướng sanh đã bị phá thì tướng diệt cũng không còn.

若法是有者 Nếu pháp mà là có
是即無有滅 Thì ắt không có diệt
不應於一法 Chẳng nên trong một pháp
而有有無相 Mà có tướng có không (31)
若法は無者 Nếu pháp mà là không
是即無有滅 Thì cũng không có diệt
譬如第二頭 Ví như đầu thứ hai
無故不可斷 Không, nên không thể đoạn (32)

Khi quyết định pháp là CÓ hay KHÔNG đều không tìm thấy tướng diệt :
Nếu pháp là CÓ, tức có tự tánh, thì pháp không bao giờ hoại, tức không có tướng diệt. Nếu pháp là KHÔNG, không rồi thì lấy gì hoại diệt?

“Chẳng nên trong một pháp, mà có tướng có không” là chỉ cho SANH và DIỆT cùng một thời.

VÍ NHƯ ĐẦU ... : Đã không rồi, thì còn không gì nữa.

法不自相滅 Pháp không tự tướng diệt
他相亦不滅 Tha tướng cũng không diệt
如自相不生 Như tự tướng không sanh
他相亦不生 Tha tướng cũng không sanh (33)

Nếu DIỆT là tự tướng - tức DIỆT có tánh - thì pháp không có tướng sanh.
Tự tướng đã không thì tha tướng cũng không. Đã nói ở phẩm Phá Nhân Duyên.

---o0o---

4. Kết luận về 3 tướng

生住滅不成 Sanh trụ diệt không thành
故無有有為 Nên không pháp hữu vi
有為法無故 Vì không pháp hữu vi
何得有無為 Làm sao có vô vi? (34)
如幻亦如夢 Như huyễn cũng như mộng
如乾闥婆城 Như thành Càn Thát Bà
所說生住滅 Sanh trụ diệt được nói
其相亦如是 Tướng của chúng cũng vậy (35)

3 tướng đều bị phá, nên nói KHÔNG THÀNH.

NHƯ HUYỄN : Các pháp tuy không thực nhưng sắc có thể thấy, tiếng có thể nghe.

NHU THÀNH CÀN THÁT BÀ : Khi mặt trời mới mọc, thấy có cửa thành, lầu gác, có người ra vào v.v... các thứ ấy có thể thấy mà không có thực. Là những loại ảo giác như ảo giác gặp ở sa mạc. Tướng của sanh - trụ - diệt đều như vậy.

---o0o---

Phá TÁC - TÁC GIẢ

TÁC GIẢ là chỉ cho chủ thể tạo tác. TÁC, chỉ cho tác nghiệp, là hành động tạo tác. Có tác giả mới có tạo tác. Ngược lại, nhờ có hành động tạo tác mới thấy có người tạo tác. Chúng là một cặp duyên khởi - không tánh.

Như tên ăn trộm. Tên ăn trộm là tác giả. Hành động ăn trộm là tác nghiệp. Có người ăn trộm, hành động ăn trộm mới hiện hành. Có hành động ăn trộm, mới gọi chủ thể thực hiện hành động đó là người ăn trộm. Không có người ăn trộm thì không có hành động ăn trộm. Không có hành động ăn trộm, cũng không có người ăn trộm. Cả hai nương nhau mà khởi như thế nên nói DUYÊN KHỞI. Nói KHÔNG TÁNH vì nếu có tánh thì chúng tự có, duy nhất và thường trụ, tức chúng không nương nhau hiện hành. Nhưng người ăn trộm và hành động ăn trộm phải nương nhau mới có, nên biết chúng không tánh.

Khi CHẤP CÓ tác giả hoặc KHÔNG tác giả - tức cho chúng có tự tánh - thì xảy ra các việc sau :

- 決定有作者 Tác giả quyết định có
- 不作決定業 Không tạo nghiệp quyết định
- 決定無作者 Tác giả quyết định không
- 不作無定業 Không tạo nghiệp vô định (1)
- 決定業無作 Quyết định nghiệp vô tác
- 是業無作者 Nghiệp ấy không tác giả
- 定作者無作 Định tác giả vô tác
- 作者亦無業 Tác giả cũng không nghiệp (2)

NGHIỆP : Hành động

Tác giả QUYẾT ĐỊNH CÓ, QUYẾT ĐỊNH KHÔNG, là cho tác giả thực có hay thực không. Nếu vậy sẽ xảy ra trường hợp là không có tác nghiệp. Vì sao? Vì có tánh thì pháp tồn tại độc lập.

QUYẾT ĐỊNH NGHIỆP, là cho nghiệp có tự tánh. Đây cũng dựa vào tính chất ĐỘC LẬP của tự tánh mà biện. Độc lập thì không có tác giả mà nghiệp vẫn xuất hiện. Nghĩa là, không có chủ thể mà hành động ăn trộm vẫn có. Không cần nương vào tác nghiệp mà tác giả vẫn hình thành. Tức không có hành động ăn trộm mà vẫn gọi người đó là người ăn trộm. Điều này so với thực tế thì không đúng.

Như vậy, tác giả và tác nghiệp không thể thành lập nếu ta gán cho chúng tánh CÓ hay KHÔNG.

Hỏi : Nếu có tự tánh mà tác giả và tác nghiệp vẫn có thì sao?

若定有作者 Nếu quyết có tác giả
亦定有作業 Cũng quyết có tác nghiệp
作者及作業 Tác giả và tác nghiệp
即墮於無因 Liền rơi vào vô nhân (3)

VÔ NHÂN là không có nhân. Nếu cả hai cùng có mà đều có tự tánh thì cái này không phải là nhân của cái kia, nên nói VÔ NHÂN.

若墮於無因 Nếu rơi vào vô nhân
則無因無果 Thì không nhân không quả
無作無作者 Không tác không tác giả
無所用作法 Không sử dụng tác pháp (4)
若無作等法 Nếu không tác, tác pháp ...
則無有罪福 Thì không có tội phước
罪福等無故 Vì tội phước ... đều không
罪福報亦無 Báo tội phước cũng không (5)
若無罪福報 Nếu không báo tội phước
亦無有涅槃 Cũng không có niết bàn

諸可有所作 Những cái có thể tác
皆空無有果 Đều không, không có quả (6)

Đây là hệ quả nhận được khi pháp rơi vào vô nhân. Không nhân thì không quả. Không quả thì không nhân. Đó là qui luật tất yếu của luật Nhân quả. Nghĩa là, nếu tác giả và tác nghiệp đồng có, mà đều có tự tánh thì cả hai sẽ ... đồng không.

BÁO là chỉ cho quả báo.

KHÔNG QUẢ, là không có quả báo tốt đẹp ở các cõi trời người, cũng không có các cõi xấu ác như ở địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh. Nghĩa là, việc làm phước và tu thiện trở thành vô ích.

SỞ DỤNG TÁC PHÁP là chỉ cho những pháp được dùng trong khi tạo tác. NIẾT BÀN là chỉ cho các cõi giới lành, cũng là cõi giới của hàng La-hán, Bồ-tát và Phật. Nếu lấy Thập thiện làm nhân thì tùy mức độ thô tế mà ta có cái quả là Trời, Thanh văn, Bồ-tát. Nếu Phật tánh là nhân, thì quả là niết bàn Phật.

Hỏi : Nếu tác giả và tác nghiệp vừa định vừa không định thì sao?

作者定不定 Tác giả định vô định
不能作二業 Không thể tạo hai nghiệp
有無相違故 Vì có không trái nhau
一處則無二 Một chỗ ắt không hai (7)

ĐỊNH và VÔ ĐỊNH là hai tướng trái nhau. Nếu pháp có tự tánh thì hoặc là có cái này, hoặc là có cái kia, không thể có trường hợp vừa cái này vừa cái kia.

有不能作無 Có chẳng thể tạo không
無不能作有 Không chẳng thể tạo có
若有作作者 Nếu có tác tác giả
其過如先說 Lỗi kia như trước nói (8)

Đây là phần tổng kết. Khi khẳng định tác giả và tác nghiệp là CÓ, thì quả báo tội phước đều KHÔNG. Nhân CÓ quả KHÔNG là điều vô lý,[20] nên nói “Có chẳng thể tạo không”. Trên thực tế, vẫn thấy có quả báo, có tội phước ... thì biết không thể từ một cái KHÔNG mà tạo thành một cái CÓ, nên nói “Không chẳng thể tạo có”. Những thứ này đã được lý luận và biện giải trên, nên nói “Lỗi kia như trước nói”.

作者不作定 Tác giả không tạo định
亦不作不定 Cũng không tạo bất định
及定不定業 Cùng định bất định nghiệp
其過如先說 Lỗi kia trước đã nói (9)
作者定不定 Tác giả định bất định
亦定亦不定 Vừa định vừa bất định
不能作於業 Chẳng thể tạo nên nghiệp
其過如先說 Lỗi kia trước đã nói (10)

Đây là tổng kết những phần trên để nêu bày thực tướng của TÁC và TÁC GIẢ. Khẳng định tác nghiệp và tác giả là CÓ, là KHÔNG, là VỪA CÓ VỪA KHÔNG đều không thể được. Vì thực tánh của chúng là KHÔNG CÓ CŨNG KHÔNG KHÔNG. [21]

因業有作者 Nhơn nghiệp có tác giả
因作者有業 Nhơn tác giả có nghiệp
成業義如是 Thành nghiệp nghĩa như vậy
更無有餘事 Không sự gì khác nữa (11)

TÁC và TÁC GIẢ chỉ có thể hình thành theo quan hệ nhân duyên. Nhân duyên thì không tánh.

如破作作者 Như phá tác tác giả
受受者亦爾 Thọ thọ giả cũng thế

及一切諸法 Và hết thảy các pháp
亦應如是破 Cũng nên như thế phá (12)

THỌ là thọ nhận. THỌ GIẢ là kẻ thọ nhận. Nếu cho thọ, thọ giả và vạn pháp là CÓ thì cũng theo cách trên mà phá.

---o0o---
Tổng kết

Phẩm này chủ ý nói về chủ thể và hành động tạo tác. Chúng tồn tại trong quan hệ Duyên khởi. Đã là Duyên khởi thì không thể khẳng định là CÓ hay KHÔNG, hay VỪA CÓ VỪA KHÔNG. Phẩm này nhằm phá đi những cái nhìn thiên lệch hoặc về bên này hoặc về bên kia của người đời.

Như có người tin vào thuyết số mạng, chấp nhận số mạng như một loại định nghiệp có sao chịu vậy, không nghĩ việc phước thiện có thể cải hóa được vận mạng của mình, nên buông xuôi theo nghiệp lực. Có người lại sống hoàn toàn không có nhân quả. Cho mọi hành động đều không, chẳng có kẻ tạo tác cũng chẳng có tội báo, nên hành nghiệp bất thiện vô số. Sống với thái độ nghiêng về CÓ hay KHÔNG như vậy, đều không đúng.

Theo cái nhìn của đức Phật, nghiệp được chia làm hai loại : Một là định nghiệp, hai là bất định nghiệp. ĐỊNH NGHIỆP là loại nghiệp xem như đã đủ duyên, chỉ chờ lãnh quả, không thể lấy việc thiện ác trong hiện đời thay đổi. Nếu quả xấu là một loại định nghiệp, thì hiện đời dù làm thiện bao nhiêu, tu hành chân chánh thế nào, ta vẫn phải trả loại nghiệp ấy. Như đức Phật trả quả báo đau đầu. [22] Ngài Mục Kiền Liên bị ngoại đạo lấy đá đè chết, dù ngài đã chứng quả La-hán. Hiện đời đây, có những vị mình thấy tu hành chân chánh, nhưng vẫn gặp những tai nạn ghê rợn, chẳng qua vì cái nhân đã gieo trong quá khứ là một loại định nghiệp, không hẳn vì đời này các vị tu hành không chân chánh.

Ngược lại, nếu quả tốt là một loại định nghiệp thì dù hiện đời sống ác thế nào, vẫn hưởng được cái quả tốt đó. Những nhân ác gây tạo trong hiện đời không cản được cái tốt gieo trong quá khứ đã thành định nghiệp. Đó là lý do vì sao mình thấy có những vị tà đạo, tàn ác hết chỗ nói, mà đời sống hiện tại lại quá sung túc phồn vinh. Chẳng qua là vì cái nhân gieo trong quá khứ là một loại thiện định nghiệp.

BÁT ĐỊNH NGHIỆP là loại nghiệp có thể thay đổi theo duyên hiện đời. Quả xấu có thể được thay đổi nếu hiện đời ta sống phước thiện chân chánh. Quả tốt có thể thay đổi, nếu hiện đời ta sống tàn hoại bất nhân. Các pháp không tánh chỉ tùy duyên hiện tượng như thế, nên tùy hành động mà có tác giả, quả báo và tội phúc tương ứng. Hành động chuyên thì quả báo, tội phúc chuyên theo. Bản thân pháp không có tánh quyết định.

Tuy có định nghiệp, nhưng lại có bất định nghiệp, nên không phải ai cũng bị chi phối bởi một số mệnh nhất định như một số người đã nghĩ, có sao chịu vậy, rồi cúi đầu cam chịu, không biết lấy việc phước thiện tu hành để cải hóa. Mọi thứ đều có thể cải hóa nhờ thân, khẩu và ý thiện. Song sống phước thiện rồi mà thấy vẫn có những quả xấu không thay đổi, thì biết là đã gặp phải cái quả định nghiệp. Nhưng dù là định nghiệp, tức cảnh giới bên ngoài không thể thay đổi, nhưng nếu tâm đã không, thì cảnh bên ngoài cũng thành không. Nên tuy là định nghiệp, mà cũng như là bất định, tuy thấy không chuyên mà thật là đã chuyên.

Song dù định nghiệp hay bất định nghiệp, tất cả đều bắt nguồn từ một **NHÂN**, đủ **DUYÊN**, cho ra một **QUẢ**. Tức hình thành theo quan hệ Nhân duyên. Theo duyên, thì pháp không tánh. Không tánh thì tuy nghiệp có định và bất định, nhưng thực tướng của cái định và bất định đó là không. Nói theo Trung Luận là **KHÔNG ĐỊNH CŨNG KHÔNG BÁT ĐỊNH**. Đây là một dạng của **BÁT BÁT**. Luận tới luận lui gì, chủ yếu chỉ muốn hiển ra chỗ trọng yếu này. Đó là thực tướng của tác giả và tác nghiệp, của định nghiệp và bất định nghiệp.

Trong đời sống bình thường đây, ta hay có thái độ găng chặt tánh cho pháp mà chỉ do một duyên nào đó nó hiện hữu. Như một lần bất gặp ai đó lấy trộm đồ của mình. Có khi chỉ một lần lỡ tay đó thôi, nhưng mình lại có khuynh hướng lấy luôn hành động nhất thời ấy làm tánh của anh ta. Điều này được thể hiện rõ mỗi khi mình bị mất đồ. Mất đồ mà mình nghĩ ngay đến anh ta, tức là mình đã găng chặt tánh ăn trộm cho anh ta. Song “Tri kiến lập tri tức vô minh bổn”. Thấy biết mà dựa vào cái thấy biết đã qua như thế, gốc của nó là vô minh. Nhìn vạn pháp qua cội gốc vô minh như thế, nên cuộc sống của ta trở nên phức tạp và khiến ta nhìn sự vật không còn đúng như chính nó.

Các pháp vốn không tánh cố định, tùy nhân tùy duyên mà sanh khởi thay đổi. Như ví dụ ăn trộm trên, có thể ăn trộm chỉ là một việc nhất thời, vì trong điều kiện khó khăn. Trong những điều kiện khác anh ta không ăn trộm nữa.

Nhưng ăn trộm cũng có thể là tánh của anh ta, vì nó đã được huân tập thành thói quen v.v... Do tập quen thành tánh, nên hờ cái là ăn trộm, bất kể duyên chung quanh thế nào. Cho nên, người mà ta cho là ăn trộm đó, có thể là kẻ ăn trộm chuyên nghiệp mà cũng có thể không phải kẻ ăn trộm chuyên nghiệp. Muốn biết chính xác anh ta có ăn trộm không, phải nhờ vào nhiều duyên khác. Như việc điều tra, phải nương vào nhiều duyên mới có thể kết luận chính xác về một hành động phạm tội. Người có trí tuệ là người có thể nhìn pháp đúng như chính nó trong điều kiện nó đang an trụ, không bị một niệm chấp trước nào chi phối.

Nhìn đúng, là nhìn vạn pháp như trong tình trạng nó đang hiện hình. Như người đang sân, ta thấy người đang sân. Người tham ta thấy là người tham v.v... Không phải người sân mà mình thấy thành vui, người tham mình thấy thành sân. Tu để cuối cùng nhìn mọi thứ đảo lộn như thế thì tu chi cho cực? Tu là để nhìn đúng thực tánh của vạn pháp. Sân thì biết đúng là sân, tham thì biết đúng là tham ... như Phật nói, tâm tham biết tâm tham, tâm sân biết tâm sân v.v...

Trong đời thường, không phải không có lúc ta nhìn đúng hiện trạng mà pháp đang an trụ. Có điều, không phải khi nào cũng đúng, vì “Kẻ mắt búa nhìn đâu cũng thấy người trộm búa”. Minh dễ bị quan niệm và định kiến chi phối, nên trong 10 chuyện, 1 chuyện đúng mà có đến 9 chuyện sai.

Có khi nhìn đúng mà vẫn thành sai, vì tuy sân nhìn đúng sân, tham nhìn đúng tham, nhưng lại chạy theo cái đúng ấy mà nổi tham sân. Nên tuy đúng mà vẫn thành sai. Sai vì tướng mình thấy đó không tánh. Không tánh tức không thực. Không thực mà nổi sân hay tham, thì biết mình đã thấy nó thực. Thấy vạn pháp thực, là cái thấy đã bị điều kiện hóa bởi tâm thức của chúng sanh, không phải là cái thấy tương hợp với thực tướng của vạn pháp. Sai là vì đó.

Song muốn nhìn đúng thực tướng của vạn pháp thì trước tiên phải “Phản quan tự kỷ bốn phận sự”. Trong cái duyên còn đang tu hành thì phải PHẢN QUAN là chính. Phải biết tâm tham, tâm sân, tâm si của mình trước, mới biết đúng tâm tham, tâm sân, tâm si của người sau.

Phá BỒN TẾ

BỒN TẾ là chỉ cho cội nguồn sanh ra muôn pháp. BỒN chỉ cho cái ban đầu, cái gốc. TẾ là bờ mé. Một trong 30 ngoại đạo thời cổ cho rằng “Kiếp quá khứ có bồn tế, từ đó sanh vạn vật”. Điều này không đúng nên PHÁ.

大聖之所說 Đức Đại thánh dạy rằng
本際不可得 Bồn tế bất khả đắc
生死無有始 Sanh tử không có đầu
亦復無有終 Cũng không có cuối cùng (1)
若無有始終 Nếu không có đầu cuối
中當云何有 Ở giữa làm sao có
是故於此中 Thế nên cái giữa và
先後共亦無 Trước, sau thảy đều không (2)

ĐẠI THÁNH, chỉ cho Phật. Ngài dạy rằng “Trái qua vô lượng kiếp sanh tử, xương của mỗi chúng sanh có thể chất thành núi cao, nước mắt có thể nhiều bằng nước biển cả. Như vậy, từ vô lượng kiếp chúng sanh đã phải thọ vô lượng khổ. Nhưng nếu tìm đầu mối thì đầu mối bất khả đắc. Chỉ vì vô minh che lấp, ái kiết ràng buộc mà phải qua lại trong sanh tử”. Dù thấy chúng sanh xuất hiện, nhưng tìm chỗ khởi đầu thì không được. Vì sao? Vì sanh tử không thực có, chỉ như ngủ rồi mộng. Tỉnh dậy liền không. Ngoại đạo không biết, cho là có bồn tế sanh ra các pháp. Thực ra “Pháp âm giới nhập vốn từ 3 đời duyên khởi mà thực là do vô minh bất giác. Ở trên tự tâm, không có tánh sanh” [23].

BẤT KHẢ ĐẮC, có vị dịch là KHÔNG THỂ NẮM BẮT. Nghĩa là, nó không có chất thực để ta nắm bắt như nắm vật trong bàn tay.

---o0o---

Cách phá

Luận chủ chứng minh cho ta thấy SANH và TỬ không thực có bằng cách nêu SANH và TỬ thực có. Trên cái nhân SANH và TỬ thực có đó mà biện. Nếu đưa đến nghịch lý, thì xem như chứng minh được SANH và TỬ không thực có.

Khi cho sanh tử thực có, thì SANH và TỬ này không hình thành theo quan hệ Duyên khởi “Có cùng có, không cùng không” mà chúng có thể tồn tại độc lập với nhau. Nghĩa là, SANH có thể có trước, có sau và có đồng thời với TỬ mà không dính gì đến TỬ. Đây là ứng dụng tính chất của pháp có tự tánh.

Hỏi : SANH có trước LÃO TỬ thì sao?

若使先有生 Giả sử trước có sanh
後有老死者 Sau mới có lão tử
不老死有生 Không lão tử có sanh
不生有老死 Không sanh có lão tử (3)

Chỉ là giả thiết, nên nói GIẢ SỬ.

Hai câu đầu cho thấy SANH và TỬ là pháp có tự tánh. Có tự tánh thì SANH có thể tồn tại độc lập mà không cần có LÃO TỬ. LÃO TỬ cũng vậy. Nên nói “Không lão tử có sanh, không sanh có lão tử”. Trên thực tế, ai muốn TỬ đều phải có mặt (sanh), sau mới nói TỬ. Không thể có TỬ mà không có SANH. Nghịch lý này cho thấy : Sanh có trước lão tử là không đúng.

Nói SANH và TỬ nhưng đây lại thêm LÃO vì thường từ SANH đến TỬ còn giai đoạn LÃO.

Tóm lại, tuy hiện nay mình thấy sanh có trước, tử có sau, nhưng những hình thức đó không có tự tánh. Nếu có tự tánh thì SANH thường trụ. Thường trụ thì không có TỬ. Nhưng ở thế gian sanh tử đi liền đôi.

Hỏi : Nếu LÃO TỬ có trước, SANH có sau thì sao?

若先有老死 Nếu trước có lão tử
而後有生者 Mà sau mới có sanh
是則為無因 Ấy ắt là vô nhân
不生有老死 Không sanh có lão tử (4)

LÃO TỬ có trước, SANH có sau, thì SANH không phải là nhân của LÃO TỬ. Không nhân mà có quả, việc ấy là không đúng. Thực tế thì, không SANH thì không thể có LÃO TỬ. Đây là nghịch lý thứ hai.

Hỏi : Nếu đồng thời thì sao?

生及於老死 Sanh cùng với lão tử
不得一時共 Không được đồng thời chung
生時則有死 Khi sanh mà có tử
是二俱無因 Cả hai đều vô nhân (5)

Đồng thời thì như sừng trâu đồng hiện, cái này không thể là nhân của cái kia. Không nhân mà có quả, việc ấy cũng không đúng. Thực tế là, không ai có thể vừa sinh, vừa già, lại vừa chết. Đây là nghịch lý thứ ba.

若使初後共 Nếu trước sau gom lại
是皆不然者 Thấy đều là không đúng
何故而戲論 Vì sao lại hí luận
謂有生老死 Nói có sanh lão tử? (6)

“Nếu trước sau gom lại” là chỉ cho cả 3 trường hợp vừa nêu trên. “Thấy đều là không đúng”, vì đều dẫn đến nghịch lý khi đối chiếu với thực tế.

Sanh tử không tự tánh, mà lại nói CÓ , nên nói HÍ LUẬN.

諸所有因果 Các thứ thuộc nhân quả
相及可相法 Và năng tương sở tương
受及受者等 Cả thọ và thọ giả
所有一切法 Cùng hết thấy các pháp (7)
非但於生死 Chẳng những chỉ sanh tử
本際不可得 Bản tế không thể được

如是一切法 N hư vậy tất cả pháp

本際皆亦無 B ản tế cũng đều không (8)

Nhân và quả, năng tướng và sở tướng, thọ và thọ giả là chỉ cho những pháp có quan hệ Duyên khởi với nhau. Tất cả những gì xuất hiện ở thế gian đều hình thành theo quan hệ Duyên khởi, nên nói “Cùng hết thấy các pháp”. Chẳng riêng gì sanh tử mà tất cả những gì hình thành theo quan hệ duyên khởi đều không có bản tế.

Hỏi : Trong nhà Phật cũng có nói đến bản tế, vì sao lại phá bản tế?

Đáp : Trong nhà Phật cũng có đề cập đến bản tế nhưng nhà Phật không chấp nhận bản tế là một cái gì hữu hình, hữu tướng, thường trụ như ngoại đạo đã chấp. Cũng không chấp cái không hình, không tướng đối lại với cái có hình, có tướng ấy.

Chấp BỔN TẾ có hình, có tướng nên mới nói đến TÁN H SANH sanh ra các pháp, tức cho các pháp sanh ra là thực. Chấp BỔN TẾ không hình, không tướng mới cho vạn pháp đều không, không nhân, không quả, rơi vào cái kiến đoạn diệt. Hai cái chấp ấy đều không đúng với thực tại, xa hẵn tinh thần đức Phật đã nói, nên phá.

Các pháp vẫn hiện thấy đây, nên KHÔNG PHẢI KHÔNG, tức không rơi vào đoạn kiến. Chỉ do tự tâm bất giác mà hiện như bóng trong gương, trăng dưới nước, không có thực thể, nên KHÔNG PHẢI CÓ, tức không phải thường kiến. Tuy nói tánh của vạn pháp là không. Nhưng muốn nhận được cái không này thì tâm phải VÔ TRỤ, tức không chấp trước vào có, không, sanh, tử v.v... mới có thể thấu được cái không này. Vì thế, chỉ yếu tu hành của người tu Phật là KHÔNG CHẤP, dù đó là chánh pháp chẳng nữa. Bởi một khi còn chấp là còn thấy cái được chấp ấy là thực. Song các pháp thì không thực.

Không chấp là chỉ yếu tu hành nên còn chấp là còn phá : Chấp Phật thì phá Phật, chấp bản tế thì phá bản tế, chấp tánh không thì phá tánh không. Phá tất cả để hiển bày bản chất của tất cả.

---o0o---

Phá HÀNH

Giải Thích Đề Tựa

HÀNH có 2 nghĩa : Thiên lưu và tạo tác. THIÊN LƯU là chỉ cho sự lưu chuyển biến dịch không ngừng của pháp hữu vi. TẠO TÁC là chỉ cho sự tạo tác của thân, khẩu và ý. Vì thế luận Đại Trí Độ ghi “Phật có khi nói hết bảy pháp hữu vi đều là hành, hoặc có khi nói 3 hành là thân hành, khẩu hành và ý hành”. HÀNH trong phẩm này nói về pháp hữu vi và sự chuyển dịch không ngừng của nó. Sự chuyển dịch đó nói lên mặt không tánh của vạn pháp. Không tánh thì như mộng huyễn. Song ta không thấy được tính huyễn mộng ấy, vẫn cho pháp hữu vi là CÓ, sự chuyển dịch là lẽ tự nhiên. PHÁ, để nêu bày thực tướng của chúng.

Luận Giải Toàn Phẩm

如佛經所說 Nư kinh Phật đã nói
虛誑妄取相 Pháp bị cướp là dối
諸行妄取故 Các hành bị cướp đoạt
是名為虛誑 Cho nên là hư dối (1)
虛誑妄取者 Hư dối bị cướp đoạt
是中何所取 Cái gì bị cướp đoạt
佛說如是事 Phật dạy việc như thế
欲以示空義 Muôn chỉ bày nghĩa không (2)

PHÁP BỊ CƯỚP là chỉ cho việc vạn pháp bị vô thường chi phối. Nói vô thường là Phật muốn nêu bày nghĩa không của vạn pháp. Vì sao? Vì vô thường là không thường. Nếu có tánh thì pháp phải thường. Nhưng pháp không thường, nên biết pháp không tánh.

諸法有異故 Vì các pháp có khác
知皆是無性 Biết đều là không tánh
無性法亦無 Pháp không tánh cũng không
一切法空故 Vì tất cả pháp không (3)

CÓ KHÁC là nói đến sự biến dị thay đổi liên tục ở vạn pháp. Nếu pháp có tánh thì tướng sẽ duy nhất và thường trụ, không xảy ra tình trạng thay đổi liên tục từ nhỏ đến lớn, từ trẻ đến già, từ sanh đến diệt, như tướng của vạn pháp hiện nay. Vì vậy biết pháp là không tánh. Nên nói “Vì các pháp có khác, biết đều là không tánh”.

Song nói KHÔNG TÁNH là do đối với CÓ TÁNH mà nói, không phải pháp thực không tánh. Nếu cho pháp thực không tánh là ta đã chấp CÓ một cái không tánh. Tức đã đi ngược lại với pháp không tánh, nên nói “Pháp không tánh cũng không, vì tất cả pháp không”. Vì tất cả pháp không, nên ngay cái không tánh ấy cũng phải không. Nghĩa là, không tánh cũng không, mà có tánh cũng không.

諸法若無性 Nếu các pháp không tánh
云何說嬰兒 Làm sao nói anh nhi?
乃至於老年 Cho đến lúc lão niên
而有種種異 Mà có các thứ khác? (4)

Đây là nghe nói VÌ CÁC PHÁP ĐỀU KHÔNG, liền nghĩ ngay đến cái thực không đối với thực có, tức rơi vào ngoan không, nên mới lý luận “Nếu các pháp không tánh, làm sao ...” : Mọi thứ nếu không, làm sao vạn pháp có thể xuất hiện và biến dịch như hiện nay? Làm sao con nít có thể thành thiếu niên rồi thành người già mà vẫn giữ nguyên bản chất của nó?

若諸法有性 Nếu các pháp có tánh
云何而得異 Làm sao mà khác được
若諸法無性 Nếu các pháp không tánh
云何而有異 Làm sao mà có khác (5)

Cho các pháp là không, thì trái với sự hiện khởi lưu chuyển hiện nay của vạn pháp. Nhưng nếu cho các pháp là có, thì tướng phải duy nhất và thường trụ. Nếu tướng đã duy nhất và thường trụ, thì cũng không có sự thay đổi từ nhỏ đến già, từ sanh tới diệt v.v... như hiện nay. KHÁC là chỉ cho sự biến khác đó.

Tóm lại, nếu khẳng định pháp không tánh, thì không thể có sự thay đổi tướng trạng như hiện nay. Nếu khẳng định pháp có tánh, cũng không thể có sự thay đổi tướng trạng như hiện nay. Vì thế biết, thực tướng của vạn pháp không thuộc phạm trù CÓ TÁNH hay KHÔNG TÁNH.

是法則無異 Pháp ấy thì không khác
異法亦無異 Pháp khác cũng không khác
如壯不作老 Như tráng không tạo lão
老亦不作壯 Lão cũng không tạo tráng (6)
若是法即異 Nếu pháp ấy là khác
乳應即是酪 Sữa nên chính là lạc
離乳有何法 Lìa sữa có pháp gì
而能作於酪 Mà hay làm ra lạc? (7)

Đây là nói lên mối liên quan biến dịch ở một pháp. Đưa ra PHÁP ẤY và PHÁP KHÁC là muốn nêu bày thực tướng KHÔNG MỘT CŨNG KHÔNG KHÁC của vạn pháp.

Trẻ con, thành tráng niên, rồi thành người già. Sự thay đổi đó không phải chỉ nằm ở ba thời điểm con nít, tráng niên, người già, mà là một quá trình sanh diệt sanh diệt liên tục từ con nít đến người già. Song lấy 3 tướng đó làm chính để dễ luận.

Phá cái CHẤP MỘT : Tướng con nít, khác tướng tráng niên, khác tướng người già, nhưng nó lại là 3 tướng của một anh A. Nếu mình cho anh A là thực, tức có tánh, thì tướng của nó sẽ duy nhất và thường trụ. Con nít sẽ mãi là con nít, không có sự biến dịch qua tráng niên rồi đến người già. Vì thế, tuy 3 tướng đó là của CÙNG MỘT anh A, nhưng nếu CHẤP MỘT, thì không được. Nên nói “Pháp ấy thì không khác”. PHÁP ẤY là muốn nói nếu anh A là một thực thể, thì không có sự biến khác như thế.

Phá cái CHẤP KHÁC : Không một như thế, nhưng nói ba tướng đó khác cũng không được. Vì sao? Vì tuy thấy khác nhưng tướng trước lại là NHÂN làm ra tướng sau. Không có tướng trước thì không có tướng sau. Là nhân quả của nhau, nên QUẢ không thể khác NHÂN tạo ra quả đó. Tráng niên không thể khác con nít, người già không thể khác tráng niên. Đây là phá cái

chấp khác, hiển cái KHÔNG KHÁC ở một pháp. Vì cái không khác này mà không thể nói trắng niên tạo ra lão niên. TẠO là chỉ cho hai thực thể khác nhau làm ra nhau. Không thể tạo nhau mà chỉ nối kết với nhau theo nhân duyên. Nhân duyên thì KHÔNG MỘT mà KHÔNG KHÁC. Đây là một dạng của BÁT BÁT, là thực tướng của hành. Cũng là thực tướng của pháp hữu vi.

Lạc do chung cất v.v... mà thành sữa. Như ngày nay làm sữa đậu nành. Lấy đậu nành đem xay, vắt và nấu chín mà thành sữa. Đậu nành là nhân. Xay, vắt và nấu chín là duyên. Sữa là quả. Chúng hình thành theo quan hệ nhân duyên. Đậu nành không phải là sữa đậu nành, nên KHÔNG MỘT. Tuy không phải một, nhưng không có đậu nành thì sữa đậu nành cũng không. Do cái lèo tẹo đó, nên nói KHÔNG KHÁC. Bởi nếu khác, thì không có đậu nành, vẫn có sữa. Nhưng không có đậu nành, thì không có cái gì làm ra sữa. Nên biết chúng không khác. Đó là thực tướng giữa đậu nành và sữa. Cũng là thực tướng của vạn pháp ở thế gian. Bất cứ pháp nào ở thế gian, cũng KHÔNG MỘT KHÔNG KHÁC với NHÂN của nó. Dùng thí dụ này để biện cho vấn đề già trẻ nói trên.

若有不空法 Nếu có pháp bất không
則應有空法 Thì nên có pháp không
實無不空法 Thực không pháp bất không
何得有空法 Làm sao có pháp không? (8)
大聖說空法 Đại thánh nói pháp không
為離諸見故 Vì để lìa kiến chấp
若復見有空 Nếu lại thấy có không
諸佛所不化 Chư Phật khó hóa độ (9)

PHÁP BÁT KHÔNG, nghịch lại với PHÁP KHÔNG. Chúng được hình thành do sự tương quan đối đãi mà ra. Có cùng có, không cùng không. Như nói tay này là tay trái, thì ắt phải có tay phải mới nói đến tay trái. Nếu chỉ có một, như một cái đầu thì không thể nói là đầu phải hay đầu trái, chỉ gọi là đầu. Thực tánh của vạn pháp vốn KHÔNG, nhưng chúng sanh lại cho là CÓ, nên mới nói KHÔNG để phá. Nếu không lập CÓ, thì cũng không nói KHÔNG. Nếu phá CÓ mà lập KHÔNG, thì không khác gì lập cái CÓ kia.

KIẾN CHẤP là chỉ cho quan niệm, định kiến. Kiến chấp thì nhiều nhưng không ra ngoài CÓ và KHÔNG. Chính các kiến chấp này mà chúng sanh tạo nghiệp luân chuyển trong tam giới. Chấp CÓ thì nói KHÔNG để phá. Chấp KHÔNG thì nói CÓ để phá. Không phải vì bản chất của pháp là KHÔNG hay là CÓ. CÓ hay KHÔNG là tùy duyên. Nó chỉ là hai mặt thể hiện cho bản thể không. Tuy nói bản thể không, mà bản thể ấy KHÔNG CÓ CŨNG KHÔNG KHÔNG. Vì thế, nếu bỏ CÓ mà chấp KHÔNG thì vẫn bệnh. Phật tánh chỉ hiển lộ khi mọi kiến chấp đã hết, nên nói “Nếu lại thấy có không, chư Phật khó hóa độ”.

---o0o---

Phá BUỘC MỞ

Giải thích sơ toàn phẩm

Với người tu Phật, khi vượt qua được hành âm, xem như chấm dứt được ‘Phần đoạn sanh tử’ của chúng sanh và gọi là ‘giải thoát’. Vì vậy nói đến ‘trói buộc’ là nói đến ‘sanh tử’. Nói đến ‘sanh tử’ là nói đến ‘hành’ và ‘chúng sanh’. Hành là chỉ cho sự lưu chuyển. Chúng sanh là chỉ cho tất cả, trừ Phật. Đây là lý do vì sao các từ HÀNH, CHÚNG SANH được đề cập trong phẩm này.

Thực ra, không có sanh tử trói buộc để ra, cũng không có niết bàn giải thoát để vào. Chẳng qua chỉ do MÊ và NGỘ mà thấy có trói buộc, có giải thoát. Mê nên thấy cõi này cõi kia. Ngộ thì biết “Tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức”, không hề có đi đứng tới lui. Thiền sư Hàm Thị nói “Do tâm không có mé trước, phàm có hiện ra đều bởi mê mà sanh. Thức không có duyên sau, chỉ rõ được tướng ban đầu [24] thì thấy đồng huyễn hóa”.

Cũng như những phẩm khác, Luận chủ sẽ luận đề ta thấy sự bất hợp lý khi cho SANH TỬ, HÀNH và CHÚNG SANH là thực có.

---o0o---

Luận Giải Toàn Phẩm

諸行往來者 Nếu các hành qua lại

常不應往來 Thường không thể qua lại

無常亦不應 Vô thường cũng không thể
眾生亦復然 Chúng sanh cũng như vậy (1)

Luận đề thấy HÀNH và CHÚNG SANH “không thường cũng không vô thường”.

QUA LẠI là chỉ cho sự sanh diệt nối tiếp của hành và chúng sanh. Nếu vạn pháp thường thì không có diệt, để có sanh mà nói qua lại. Nếu vạn pháp vô thường, tức khi diệt là mất hẳn, cũng không có sự nối tiếp của hành và chúng sanh.

若眾生往來 Nếu chúng sanh qua lại
陰界諸入中 Trong âm giới các nhập
五種求盡無 Năm thứ tìm đều không
誰有往來者 Vậy ai có qua lại? (2)

ÂM là 5 âm : Sắc, thọ, tưởng, hành, thức.
GIỚI là 18 giới : 6 căn, 6 trần, 6 thức.
NHẬP là 12 nhập : 6 căn và 6 trần.

NĂM THỨ : Là âm giới nhập có chúng sanh. Là chúng sanh có âm giới nhập. Trong âm giới nhập có chúng sanh. Trong chúng sanh có âm giới nhập. Âm giới nhập là chúng sanh. 5 trường hợp này là những chấp thủ được ghi trong kinh điển Tiểu thừa. Phật nói 5 thứ ấy không. Đã không thì cũng không có chúng sanh để nói là qua lại trong sanh tử.

若從身至身 Nếu từ thân đến thân
往來即無身 Qua lại tức không thân
若其無有身 Nếu có thân không thân
則無有往來 Thì không có qua lại (3)

Nếu có chúng sanh qua lại trong sanh tử thì thân nó lưu chuyển ra sao?

NẾU TỪ THÂN ĐẾN THÂN : Nếu có sự lưu chuyển trong sanh tử, thì thân sau là nhân duyên của thân trước. Hình thành theo quan hệ Nhân duyên nên

tánh chúng là không, tức sanh mà vô sanh, thân mà không thân, nên nói QUA LẠI TỨC KHÔNG THÂN.

NẾU CÓ THÂN, là cho thân này có, tức thân này có tự tánh. Có tự tánh thì thường. Thường, thì không có thân sau, tức không có sự lưu chuyển sanh tử.

NẾU KHÔNG CÓ THÂN : Đương nhiên không có sự lưu chuyển sanh tử.

Trong cả hai trường hợp đều không có sanh tử, nên nói THÌ KHÔNG CÓ QUA LẠI.

諸行若滅者 Các hành nếu có diệt
是事終不然 Việc ấy là không đúng
眾生若滅者 Chúng sanh nếu có diệt
是事亦不然 Việc ấy cũng không đúng (4)

Cho HÀNH và CHÚNG SANH có diệt là không đúng. Đây phá cái chấp niết bàn của hàng La-hán.

Thực tánh của HÀNH và CHÚNG SANH là ‘sanh mà vô sanh’. Vô sanh thì vô diệt. Vô diệt là ‘diệt mà vô diệt’. Cho nên, nếu nói hành và chúng sanh diệt mà cho cái diệt này là có, tức cho cái diệt đó là cứu cánh, thì VIỆC ẤY LÀ KHÔNG ĐÚNG. Nghĩa là, cái diệt mà hàng La-hán chứng được chỉ mới là hóa thành, chưa phải bảo sở.

諸行生滅相 Các hành tướng sanh diệt
不縛亦不解 Không buộc cũng không mở
眾生如先說 Chúng sanh như trước nói
不縛亦不解 Không buộc cũng không mở (5)

Nêu bày thực tướng của HÀNH cũng như của VẠN PHÁP trong đó có buộc và mở. KHÔNG BUỘC CŨNG KHÔNG MỞ là một dạng của BÁT BÁT.

若身名為縛 Nếu thân gọi là buộc
有身則不縛 Có thân thì không buộc

無身亦不縛 Không thân cũng không buộc

於何而有縛 Sao mà nói có buộc? (6)

Luận đề hiểu vì sao nói ‘không buộc’.

Đưa ra KHÔNG THÂN và CÓ THÂN, vì nếu có sự trói buộc thì chỉ có hai trường hợp để xét :

. Nếu có thân thì thân này có tự tánh, tức sự trói buộc là thường. Trói buộc là thường, thì không có giải thoát. Thực tế thì có giải thoát. Nên một khi nói có thân, thì biết là không có thân. Không có thân thì không có buộc. Nên nói CÓ THÂN THÌ KHÔNG BUỘC.

. Nếu không thân, thì cũng không có buộc, nên nói KHÔNG THÂN CŨNG KHÔNG BUỘC.

Trong cả hai trường hợp đều không tìm thấy có buộc, nên nói SAO MÀ NÓI CÓ BUỘC?

若可縛先縛 Nếu bị buộc trước buộc

則應縛可縛 Ất nên nói có buộc

而先實無縛 Mà trước thực không buộc

餘如去來答 Còn lại ‘Đến - Đi’ đáp (7)

Phá sự trói buộc ở một khía cạnh khác.

Nói đến trói buộc thì phải có cái BUỘC và cái BỊ BUỘC. Như nói buộc gà thì có sự buộc và cái bị buộc là gà. Nếu cho sự buộc là thực, thì sự buộc này có tự tánh. Tính chất của tự tánh là độc lập. Độc lập thì SỰ BUỘC có thể có trước, có sau hoặc có đồng thời với BỊ BUỘC. Thực tế thì BỊ BUỘC không thể có trước SỰ BUỘC. Vì thế biết sự buộc không có tự tánh. ĐẾN - ĐI là chỉ cho phạm Phá Đi Đến. Phần này phạm Phá Đi Đến không chỉ phá một trường hợp như đây, mà còn phá thêm nhiều trường hợp khác, nên nói CÒN LẠI ĐẾN ĐI ĐÁP.

縛者無有解 Buộc ấy không có mở

無縛亦無解 Không buộc cũng không mở

縛時有解者 Khi buộc lại có mở
縛解則一時 Buộc mở ắt một lúc (8)

Đây nêu bày BUỘC và MỞ không phải là pháp có tự tánh, nhằm phá bỏ cái MỞ.

BUỘC là chỉ cho sự trói buộc, MỞ là chỉ cho sự giải thoát. Trong cả hai trường hợp CÓ BUỘC hay KHÔNG BUỘC đều không có mở. Vì : Nếu BUỘC có tự tánh thì BUỘC này thường. Thường thì không bao giờ có MỞ, nên nói BUỘC ẤY KHÔNG CÓ MỞ. Nếu KHÔNG BUỘC thì cũng không có gì để MỞ, nên nói KHÔNG BUỘC CŨNG KHÔNG MỞ.

KHI BUỘC LẠI CÓ MỞ là chỉ cho trường hợp ‘vừa buộc vừa mở’. Nếu đều có tự tánh mà trái nhau, thì không thể xảy ra cùng lúc. Nên cũng không có mở.

Trong mọi trường hợp đều không tìm thấy mở và buộc đi với nhau khi cho chúng có thực tánh.

若不受諸法 Nếu chẳng thọ chư pháp
我當得涅槃 Ta sẽ đạt niết bàn
若人如是者 Nếu người nói như vậy
還為受所縛 Lại lệ thuộc bởi thọ (9)

THỌ nói đây là ‘thọ nhận’. Nếu không thọ các pháp thì đạt niết bàn. Nhưng cái ‘không thọ’ ấy là do mình đang thọ nhận câu ‘Nếu chẳng thọ ...’ nên nói LẠI LỆ THUỘC BỞI THỌ.

Kiến chấp là đầu mối của mọi trói buộc. Còn kiến chấp là còn thọ, còn thọ là còn trói buộc. Chấp CÓ thì bị CÓ trói. Chấp KHÔNG thì bị KHÔNG trói. Chấp sanh tử thì bị sanh tử trói. Chấp niết bàn thì bị niết bàn trói. Vì sao? Vì cái CHẤP đó là giới hạn trói buộc mình.

Như việc buông vọng niệm chẳng hạn. Mình lấy việc ‘tâm không có vọng niệm’ làm mục đích của đời tu. Mục đích ấy hoàn toàn chính đáng. Nhưng nếu chấp vào đó thì phiền não sẽ xuất hiện. Vì một khi đã chấp, thì mình sẽ có thái độ lưu giữ trạng thái không niệm của tâm. Vì thế, khi không có niệm thì yên, mà có niệm thì mình đắm hoảng hay bực. Cái hoảng hay bực đó là

dấu hiệu cho thấy phiền não đang trói buộc mình. Đây là do chấp việc “Tâm phải vô niệm” mà sinh chuyện.

Nếu không có thái độ chấp thủ, thì khi không niệm tốt đã đành, mà có niệm cũng vẫn tốt. Có niệm thì buông, không có gì để phiền não. Buông là việc mình có thể làm và làm rất tốt. Nhưng hết niệm hay không là việc của nó. Mình không thể tính, cũng không thể giữ cho nó không, khi mà gốc rễ nó còn đó. Nắm cái không thể nắm, muốn cái không thể muốn, là đầu mối của mọi khổ não và trói buộc. Đều do chấp mà ra.

Giải theo 9 tướng bất giác của luận Đại Thừa Khởi Tín thì một khi chưa nhận ra được tính huyền mộng của vạn pháp - trong đó có thể gian và niết bàn - thì vẫn chưa qua được trí phân biệt, là tướng đầu của lục thô, nên vẫn bị sự sanh diệt vi tế của tâm chi phối. Nghĩa là, mình vẫn còn bị sự thọ nhận vi tế : Thọ nhận cảnh giới niết bàn. Cho nên, trong việc tu hành, cái chính là phải trừ cho hết chấp. Hết chấp thì dù đang trong sanh tử vẫn là giải thoát. Kinh Duy Ma nói “Bồ-tát trừ chấp chẳng trừ sự” là vậy.

不離於生死 Chẳng lìa nơi sanh tử
而別有涅槃 Mà riêng có niết bàn
實相義如是 Thực tướng nghĩa như vậy
云何有分別 Vì sao có phân biệt? (10)

Thế gian ba cõi đều là pháp duyên khởi không tánh. Không tánh nên không, không thì không thể thủ, không thủ ấy là niết bàn. THỨ nói đây tương đương với từ CHẤP đã nói trên, đều mang nghĩa ‘ôm giữ’. Chúng sanh và Phật, sanh tử và niết bàn, trói buộc và giải thoát đều như nơi mê và ngộ. Lục Tổ nói “Niệm trước mê là chúng sanh. Niệm sau giác là Phật”. Chúng sanh thì trói buộc. Phật thì giải thoát. Mê thì thấy có tướng sai biệt. Ngộ thì biết một thể không hai. Ngay thế gian mà không trụ trước pháp thế gian, chính là niết bàn. Không phải có một niết bàn nào ngoài sanh tử để trú ẩn.

---o0o---

Quán PHÁP

Giải Thích Đề Tựa

PHÁP, là chỉ cho tất cả sự vật từ tinh thần đến vật chất, từ thứ có hình tướng đến không hình tướng, như ta, người, thánh, phàm, hữu vi, vô vi, đồ đạc, đất đai, ý niệm, từ ngữ v.v...

PHÁ PHÁP là phá đi cái chấp về pháp, không phải là thiêu phá vạn pháp. Vì sao phải phá? Vì thấy các pháp là thực. Đây là nhắm vào các vị Nhị thừa. Quả vị tối cùng của các vị là chứng được nhân vô ngã, trú trong cái lạc của niết bàn. Các vị chưa nhận ra được thực tướng của vạn pháp, nên vẫn thấy có sanh tử để ra, niết bàn để vào. Việc an trụ ấy biểu hiện cho việc chấp pháp. Chấp có pháp niết bàn để vào, có pháp sanh tử để ra. Còn chấp thì còn chưa về được cội nguồn chân thật nhất tâm - là chỗ vô trụ, vô chấp. Vì vậy, Luận chủ luận, hầu phá đi cái chấp ấy, hiển bày thực tướng của vạn pháp.

Phần lý luận của phẩm này không nhiều. Phần lớn diễn tả quá trình tu hành, chỉ ra cái chấp ngã chấp pháp, hiển bày thực tướng của vạn pháp.

---o0o---

Luận Giải Toàn Phẩm

若我是五陰 Nếu ngã là năm âm

我即為生滅 Ngã chính là sanh diệt

若我異五陰 Nếu ngã khác năm âm

則非五陰相 Thì không tướng năm âm (1)

NGÃ hiểu nôm na là cái TÔI của mình. Người xưa dùng nó với ý nghĩa rộng hơn, chỉ cho một chủ thể có tính cách thường hằng. Các vị cho trong thân 4 đại này có một chủ thể trường cửu điều khiển. Cái chủ thể ấy gọi là ngã. Tùy theo cách gọi của từng giáo phái mà nó có tên khác nhau như linh hồn, bản trụ v.v... đều là dạng của cái ngã nói đây. Luận chủ luận để phá cái ngã này, hiển bày nhân vô ngã.

Đoạn này luận để thấy NGÃ nếu có, thì ngã ấy không phải 5 âm nhưng không khác 5 âm. Luận vậy để thấy, ngã nếu có thì chỉ là pháp duyên khởi với 5 âm. Duyên khởi thì không thường trụ như ý nghĩa mà ngã đã mangĩ.

Nếu cho ngã chính là 5 âm, thì khi thân này mất, cái ngã ấy cũng mất, nên nói NGÃ CHÍNH LÀ SANH DIỆT. Sanh diệt, tức không trường cửu bất biến, thì không có gì để gọi là ngã.

Nếu ngã không dính gì đến 5 âm, thì rõ ràng nó KHÔNG CÓ TƯƠNG 5 ÂM. Không có tương 5 âm, thì không chắc nó là chủ thể của 5 âm.

Đưa ra những nghịch lý này để hiển mặt Duyên khởi của ngã và 5 âm. Ngã nếu có thì cũng chỉ là pháp Duyên khởi. Duyên khởi thì không tánh. Không tánh thì không thực hữu, chỉ như bóng trong gương, trăng đáy nước.

若無有我者 Nếu như không có ngã
何得有我所 Làm sao có ngã sở
滅我我所故 Vì diệt ngã ngã sở
名得無我智 Gọi đắc trí vô ngã (2)

NGÃ SỞ : Thứ gì đi kèm với ngã, gọi là ngã sở. Như thân của tôi, cảm thọ của tôi, thế giới của tôi v.v... thì thân, cảm thọ hay thế giới ấy gọi là ngã sở. Phụ thuộc theo ngã nên ngã không thì ngã sở cũng không.

TRÍ VÔ NGÃ : Cái trí thấy được ngã và ngã sở đều không.

ĐẮC TRÍ VÔ NGÃ : Chứng nghiệm được ngã và ngã sở đều không, gọi là đắc trí vô ngã.

Theo lập luận của (P.1) thì ngã không có tính cách trường cửu mà chỉ là một thứ giả hợp không tánh. Ngã đã giả hợp thì ngã sở cũng giả hợp. Cái TRÍ chấp nhận được cái “không ngã và ngã sở” ấy, gọi là TRÍ VÔ NGÃ. Ai sống được với cái trí ấy, gọi là ĐẮC TRÍ VÔ NGÃ.

得無我智者 Nếu đắc trí vô ngã
是則名實觀 Thì gọi là thực quán
得無我智者 Người đắc trí vô ngã
是人為希有 Người này thật hiếm có (3)

ĐẮC TRÍ VÔ NGÃ, là phải sống được với cái vô ngã ấy. Không chỉ bằng lời nói hay sự hiểu biết mà đã thành hành động cụ thể, nên nói THỰC QUÁN. Cho nên “Nếu đắc trí vô ngã, thì gọi là thực quán”.

Như nghe Phật nói thân tâm này không thực. Mình nghe, hiểu và chấp nhận. Nhưng khi chạm phải những duyên làm tổn hại đến thân mà mình không bình thản được, thì chưa gọi là đắc trí vô ngã. Nếu thực thấy thân này không thực, thì có ai đụng đến nó, mình vẫn bình thường. Sống được như vậy, gọi là ĐẮC TRÍ VÔ NGÃ. Người làm được điều đó không nhiều, nên nói HIỂM CÓ.

內外我我所 Trong, ngoài, ngã, ngã sở

盡滅無有故 Vì diệt hết không còn

諸受即為滅 Các thọ ấy đã diệt

受滅則身滅 Thọ diệt tức thân diệt (4)

Cái tôi đã không thì cái của tôi cũng không. THỌ đây có thể hiểu là ‘thọ nhận’ cũng có thể hiểu là ‘cảm thọ’. Một khi đã coi nhẹ được cái tôi, thì những gì bên ngoài dù tác động vào thân bao nhiêu, mọi thứ vẫn bình thường. Đó là trạng thái ‘không thọ’ hoặc không bị những cảm thọ như buồn, vui v.v... làm xao động, nên nói THỌ DIỆT. Thọ đã không, thì thân dù còn cũng như không, nên nói THỌ DIỆT TỨC THÂN DIỆT.

Với Nhị thừa, quả tối cùng của các vị chứng thực được trạng thái rỗng không trong veo như bầu trời mùa thu, trong đó hoàn toàn không có gì là thân, là hơi thở, suy nghĩ hay cảm thọ ... Chỗ này gọi là ĐẮC TRÍ VÔ NGÃ.

業煩惱滅故 Vì nghiệp phiền não diệt

名之為解脫 Gọi đó là giải thoát

業煩惱非實 Nghiệp phiền não không thực

入空戲論滅 Nhập không, hý luận diệt (5)

NGHIỆP, PHIỀN NÃO DIỆT là kết quả tu hành của các vị Nhị thừa. Nghiệp hữu lậu làm nhân, phiền não làm duyên, chiêu cảm ra ‘Phần đoạn

sanh tử' của chúng sanh. Quả vị tối cùng của các vị, ba nghiệp hết, phiền não không còn, thoát ly được tam giới, nên nói GIẢI THOÁT.

NGHIỆP, PHIÊN NÃO KHÔNG THỰC là chỗ thấy của chư vị Bồ-tát sau một quá trình tu hành. Do nhận ra thực tướng của vạn pháp không sanh cũng không diệt, phiền não và bồ đề không hai, sanh tử và niết bàn như hoa đóm trên không. Đối với pháp, không khởi tri kiến cũng không an trụ, nên nói NHẬP KHÔNG HÍ LUẬN DIỆT.

Biện ra đây để thấy sự khác nhau giữa cái nhìn của Nhị thừa và Bồ-tát. Nhị thừa vẫn thấy nghiệp và phiền não là thực, nên diệt để có niết bàn. Bồ-tát thì nhận ra được tánh thực của nghiệp và phiền não, dùng hí luận mà có niết bàn. Có chỗ khác nhau này, là do cái không của Nhị thừa chỉ mới diệt 'thọ' và 'tướng' mà không. Các vị chỉ mới đoạn được phần 'khởi phiền não' mà 'tập phiền não' chưa đoạn được. Dòng chúng tử này như dòng thác chảy xiết, trông thì lặng lẽ nhưng chưa thực tịch diệt như các vị nghĩ. Nó là chỗ dựa cho tất cả các loại phiền não khác sanh khởi, là một loại nhiễm ô vi tế chỉ có các vị 'Pháp thân Bồ-tát' mới từng phần đoạn, Bồ-tát Thập nhất địa vẫn còn phần sở tri vi tế ngu. Chỉ có Phật mới sạch hoàn toàn. Tuy chưa được hoàn toàn như Phật, nhưng do đã từng thấy được cội nguồn chân thật nhất tâm, nên các vị nhận ra được thực tướng của vạn pháp - trong đó có nghiệp và phiền não - chỉ là tướng huyễn mộng. Nói huyễn mộng bởi không có thứ gì lia tâm mà có. Nguồn tâm chân thật chính là tánh của các pháp. Luận Đại Thừa Khởi Tín nói "Tất cả pháp như bóng trong gương, không có cái thể có thể nắm bắt, duy tâm, hư vọng. Tâm sanh thì mọi thứ pháp sanh. Tâm diệt thì mọi thứ pháp diệt". Không như các vị Nhị thừa vẫn thấy mọi thứ là thực, vì chưa thấu được cội nguồn nhất tâm.

諸佛或說我 Chư Phật hoặc nói ngã

或說於無我 Hoặc là nói vô ngã

諸法實相中 Trong thực tướng các pháp

無我無非我 Không ngã không vô ngã (6)

Hỏi : Nếu ngã và vô ngã không phải là thực tướng của pháp, vì sao đặt ra ngã và vô ngã?

Đáp : Ngã và vô ngã là hai mặt duyên khởi của một cái "không ngã không vô ngã". Chúng là phương tiện dùng để dẫn dắt chúng sanh. Gọi là phương

tiện vì đó chưa phải là chỗ rốt ráo, chỉ tùy tâm thức chúng sanh mà lập để phá, không phải tự dung đặt ra.

Mục đích của Phật pháp là làm vui đi nỗi khổ cho chúng sanh. Chúng sanh khổ, là do có cái nhìn không phù hợp với thực tướng của thế gian, của vạn pháp. Từ cái nhìn lầm lẫn đó mà thành hành động, tạo nghiệp luân chuyển. Cái nhìn đó gọi là kiến chấp. Người tu cũng vì những kiến chấp đó mà không đạt được chỗ rốt ráo cần đạt. Vì thế, đức Phật phải dùng nhiều phương tiện để phá đi những kiến chấp không đúng này. Như có người đi trên một đường hẹp, hai bên là hố sâu. Nếu người ấy đi lệch qua bên trái hay bên phải, thì đều có nguy cơ lọt hố. Vì thế, khi người nào đi lệch qua bên trái, thì đức Phật nói ‘về bên phải’. Người nào đi lệch qua bên phải, đức Phật nói ‘về bên trái’. Cứ vậy mà nói, miễn sao để tất cả mọi người không lọt hầm, lọt hố là được.

Như vậy, bên trái hay bên phải không dứt khoát phải cố định, chỉ tùy tình trạng của người đi mà lúc nói bên trái, lúc nói bên phải. Trái hay phải không phải là cốt lõi của vấn đề, cái chính là làm sao để mọi người không lọt hố. Không hiểu điều này, mà cho phải hay trái là chân lý, rồi cắm đầu đi mãi, thì không thoát khỏi tai họa. Ngã và vô ngã cũng vậy. Chỉ là phương tiện để dẫn dắt chúng sanh. Do chúng sanh có bệnh chấp, mà xuất hiện thuốc là ngã hay vô ngã, không phải tự Phật nêu bày. Phương tiện, thì chỉ có giá trị tùy thời điểm, tùy đối tượng, không phải là chân lý cho vạn sự vật ở thế gian.

Như đối với người tại gia, tâm còn bị lệ thuộc nơi quả báo ở lục đạo, thì đức Phật nói có ngã, có pháp. Người tại gia nói đây, là người không muốn tu giải thoát, vẫn còn mong cầu hạnh phúc thế gian, vẫn thấy mọi thứ là thực. Vì cái thấy thực này mà nói “Tâm còn bị lệ thuộc vào quả báo ở lục đạo”. Kinh Báo Pháp thuộc trường A-hàm nói “Nhân quả không mất nên nói hữu. Vì thân, khẩu, ý gây nhân thiện ác nên cảm quả sanh tử trong sáu đường, nhân quả tương tục, nên nói 7 hữu. Đó là địa ngục hữu, súc sanh hữu, ngạ quỷ hữu, thiên hữu, nhân hữu, nghiệp hữu, trung hữu”. Trí phân biệt còn mạnh, thì địa ngục không phải là niết bàn. Nếu nói các pháp là không, người đời sẽ nghĩ không có tội phúc, không có địa ngục. Giới luật và phước thiện sẽ bị buông tuồng. Nhân xấu thì quả khổ không tránh khỏi. Vì thế, dù tánh các pháp là không, nhưng một khi tâm chưa THẤU ĐƯỢC CÁI KHÔNG ẤY, vẫn còn bị ràng buộc trong nghiệp thức chúng sanh, thì không thể nói không ngã, không pháp mà phải nói là có ngã, có pháp. Có ngã, có pháp tức có niết bàn, có địa ngục, có lục đạo, có hạnh phúc và đau khổ. Có vậy, họ mới chịu giữ giới, gieo nhân phước thiện, không buông trôi theo tham dục và sân hận

mà gây nghiệp bất thiện. Đây là THỂ không, nhưng do duyên cảm có sai khác, mà thành hữu SỰ.

Đối với người xuất gia lấy niết bàn làm chỗ đến, thì Phật nói không ngã, không pháp. Vì các vị đã nhận ra được sự chi phối của vô thường, tâm không còn thích thú với phước báu thế gian, chỉ hướng về niết bàn an lạc, nên Phật chỉ thẳng chỗ niết bàn ấy. Tùy căn cơ mà lúc thì nói không ngã, lúc thì nói không pháp. Với Nhị thừa, Phật nói không ngã. Với Bồ-tát, Phật nói pháp cũng không, chỉ ra cội nguồn nhất tâm.

Đối với người rơi vào đoạn kiến, thì nói có ngã chịu tội phước quả báo đời sau. ĐOẠN KIẾN, là quan niệm cho rằng “Vạn pháp một khi đã diệt là mất hẳn”. Nói RỒI, là bị quan niệm đó chi phối đến hành động của mình. Ai nghĩ “chết là hết”, rồi tha hồ sống bê tha, coi thường giới luật, là đang bị cái kiến đoạn diệt đây chi phối.

Thực tế, không phải chết là hết. Tùy tội phước của kiếp này và tùy vào tâm thức lúc sắp chết, mà ta có đời sống kế tiếp : Có thể, vẫn ở cõi người hay cõi trời. Có thể, trong thân tướng ngã quỉ, súc sanh hay ở địa ngục. Có thể đầu thai thành người Việt Nam, mà không chừng sang tận Irak. Đó là tùy nghiệp lực mà có thân và thế giới, tức y và chánh báo, cho kiếp kế cận.

Khoảng năm 1996, cô em tôi bị tiêu chảy phải vào bệnh viện Sài gòn cấp cứu. Bên cạnh là giường của một cô gái còn rất trẻ. Cô này bị ‘oan hồn’ của người vừa chết tại giường ấy nhập vào hành xác, lúc thì lấy tấm drap xiết quanh cổ, lúc thì tự đánh vào thân ... Nghe đâu bà mẹ gõ chuông lạy Phật gì, ‘oan hồn’ ấy cũng chẳng sợ. Bà khóc lóc van xin nhưng ‘oan hồn’ kia nhất định không buông tha, cô ta đâm vào ngực mình nói “Cái nóng bức đau đớn hiện tại tôi đang chịu đây, bà có giải quyết được cho tôi không mà bà muốn tôi buông tha con bà”. Vì đau khổ và uất ức gia đình bà mà cô đã tự tử, rồi nhập vào con gái bà và lao ra đường cho xe đung để dẫn vào nằm đúng cái giường ấy. Cái chết đau đớn do tự tử kia vẫn đeo đuổi cô trong thân kiếp hiện tại. Việc xảy ra đáng buồn như vậy, là do quan niệm đoạn kiến mà ra : Tưởng chết là chấm dứt được mọi chuyện. Thực ra không có thứ gì chấm dứt một khi nghiệp lực chúng sanh vẫn còn. Để phá bỏ những suy nghĩ sai lầm ấy, Phật nói ‘Có ngã chịu tội phước đời sau’. Chết chưa hẳn là hết. Sẽ tùy nghiệp nhân đã gieo trong đời và tâm thức lúc sắp chết, mà có thân tướng và hoàn cảnh kế tiếp.

Đối với người rơi vào thường kiến thì nói không ngã, không người làm, không người thọ, 5 âm giả danh không có gì thực hữu. THƯỜNG KIẾN là quan niệm cho rằng con người có phần bất diệt, dù hiện tại sống thế nào thì sau khi chết cũng được an lạc vĩnh viễn ở thiên đàng hay vẫn trở lại làm người. Đây là một loại chấp thô, biện ra để tạm hiểu về cái chấp thường kiến. Còn phần này, Phật phá cho những vị tu thiên định, đã đạt đến phần thức âm trùm khắp, thấy từ đó sanh ra mọi thứ, nhưng vì chưa nhận được cội nguồn nhất tâm, nên không biết đó là thức âm, tưởng có một cội nguồn chân thật ngoài mình, nên cho phần thức ấy là chủ thể bất diệt tạo ra thân 5 uẩn. Thực ra, mọi thứ chỉ là bóng dáng của tự tâm, không thường, không có chủ thể ... Vì thế, Phật nói “Không ngã, không người làm, không người thọ, 5 âm giả danh không thực” để phá đi loại chấp ngã này. ‘Không ngã, không người làm’ là chỉ cho thức âm, ‘không người thọ’, chỉ cho thân 5 uẩn.

Đối với người hiểu nghĩa Phật pháp thì nói có ngã. Đối với người không hiểu nghĩa Phật pháp thì nói vô ngã. NGÃ nói đây là chỉ cho Phật tánh. NGƯỜI HIỂU NGHĨA là chỉ cho người tin ‘tức tâm tức Phật’, là người đã phân định được ngã đây không phải là ngã của phàm phu, không phải là cảnh giới vô ngã của Nhị thừa. Tuy nói ngã, nhưng ngã này không ngã cũng không vô ngã. NGƯỜI KHÔNG HIỂU NGHĨA là chỉ cho người chưa biết gì về Phật tánh.

Phần in nghiêng trên được trích trong luận Đại Trí Độ để ta hiểu Phật nói ‘ngã - vô ngã’ là thế nào. Như vậy, tùy tâm trạng của chúng sanh mà lúc Phật nói thế này, lúc Phật nói thế kia. Tức tùy duyên mà có ngã hay vô ngã. Còn thực tướng của pháp thì KHÔNG NGÃ CŨNG KHÔNG VÔ NGÃ. Nhờ “không ngã không vô ngã” mà tùy duyên mới có thể nói ngã hay vô ngã. Như ly nước trong - không phải nước đường hay nước muối - thì tùy duyên đường hay muối, mình mới có thể làm thành nước đường hay nước muối.

Đó cũng là lý do để ta hiểu vì sao những câu trả lời của các vị Thiền sư đối với từng người, trên cùng một vấn đề có khi trái hẳn nhau. Chẳng qua là tùy thuộc vào tâm trạng của từng người khi họ đến tham vấn mà trả lời, còn pháp vốn không tánh, chỉ là một loại phương tiện được dùng để gỡ đinh tháo chốt, khiến người thoát được các kiến chấp đang vướng của chính mình. Phương tiện thì không phải chân lý. Nó biến đổi theo không - thời gian sao cho phù hợp với căn cơ của từng người, miễn sao phương tiện ấy không ra ngoài lý đạo là được. Phương tiện mà rời lý là ma nói, không phải Phật nói.

Cho nên, với Phật pháp cần nhớ một điều : Mọi kinh luận của Phật Tổ chủ yếu là để phá chấp. Chấp hết thì mọi thứ liền không. Có cái DUYÊN là tâm bệnh của chúng sanh, mới có kinh luận của Phật Tổ SANH khởi. Pháp duyên sanh là như vậy. Cái này có nên cái kia có, cái này không thì cái kia cũng không. Không phải chỉ riêng trong môi trường Phật pháp, mà tất cả pháp ở thế gian đều như vậy.

Chư Phật Tổ cũng như các bậc Thiện tri thức KHÔNG TỰ DỤNG LẬP bất cứ thứ gì, dù đó là tánh không. Có chấp mới có dụng để phá. Không chấp thì không tồn tại bất cứ sự dụng lập nào. Bởi các pháp không tánh, chỉ tùy duyên hiển tướng.

Như cuốn luận đây, vì người đời chấp CÓ NHÂN DUYÊN, có tướng sanh, nên chư Tổ mới nói KHÔNG NHÂN DUYÊN, không tướng sanh. Nếu người đời không chấp như vậy, thì luận này cũng không lập. Ngược lại, nếu người chấp KHÔNG CÓ NHÂN DUYÊN, thì chư Tổ sẽ có bài pháp phá cái không nhân duyên ấy, và nói CÓ NHÂN DUYÊN. Trên thực tế, có nhân duyên hay không? KHÔNG CÓ CŨNG KHÔNG KHÔNG, tùy duyên mà lập có hay không. Có hay không chỉ tùy duyên, nên không thể lập cái có cái không ấy làm chân lý cho vạn sự vạn vật.

Kinh Niết Bàn ghi Khi phạm chí Tiên Ni đến hỏi “Thưa Cù Đàm, Cù Đàm có ngã không?”. Đức Như Lai im lặng. Tiên Ni lại hỏi “Thưa Cù Đàm, Cù Đàm không ngã ư?”. Đức Như Lai cũng im lặng. Tiên Ni hỏi mấy lần như vậy, đức Phật đều im lặng. Im lặng vì ở đó không có gì có thể dụng lập. Song nếu mình dụng có ngã, thì Phật sẽ có lý luận để mình thấy có vô ngã. Nếu mình chấp có vô ngã thì Phật sẽ đưa ra bằng chứng để mình thấy có ngã. Đó là do pháp không tánh, nhưng đủ duyên thì hiện tướng. Vì duyên khởi nên cái tướng đó luôn có mặt đối đãi của nó. Đã thấy có xấu, một ngày đẹp trời nào đó sẽ thấy có đẹp. Thực và không thực, hạnh phúc và đau khổ v.v... Chỉ tùy duyên mà hiện hay ẩn, nên mình không thấy được một lần tướng đối đãi của nó. Song nếu mình dụng lập, tức mình lấy một trong hai tướng ấy làm chân lý, thì khi đủ duyên tướng còn lại xuất hiện, chân lý sẽ bị phá vỡ. Đây là tình trạng hiện nay của các nhà Vật lý hiện đại. Hạt cơ bản không có điểm mút cuối cùng. Thấy hạt, thì lại thấy phản hạt v.v... Sẽ chẳng bao giờ tìm thấy nền tảng duy nhất của vạn pháp khi còn đặt nó trên những thứ có hình có tướng. Nói cách khác, chẳng bao giờ có thể tìm thấy nền tảng duy nhất của vạn pháp, khi nó còn là đối tượng của tri thức. Những gì còn là đối tượng của tri thức, đều là tướng duyên khởi. Duyên khởi thì không độc lập, duy nhất và thường trụ.

Cho nên, trong kinh Lăng Già, dù dạy rất rõ “Vô Sanh là sanh mà không có tánh sanh”, Phật vẫn dặn chư vị Bồ-tát “Nói vô sanh nhưng không lập tông vô sanh”. Dụng là vì duyên, không phải tự nhiên mà lập. Hết duyên thì không dụng cũng không lập. Cho nên, tuy dụng lập mà không hề dụng lập, tuy nói pháp 49 năm, nhưng cuối cùng “Ta chưa hề nói một chữ”. Duyên khởi là vậy. Đủ duyên thì có, hết duyên liền không. Nên ngay khi duyên hiện hình, tánh chúng vẫn không.

諸法實相者 Thực tướng các pháp đó

心行言語斷 Tâm hành ngôn ngữ đoạn

無生亦無滅 Không sanh cũng không diệt

寂滅如涅槃 Tịch diệt như niết bàn (7)

Đây là nêu bày điều kiện để nhận ra thực tướng của vạn pháp : TÂM HÀNH NGÔN NGỮ ĐOẠN. Tâm hành là chỉ cho tâm sanh diệt. ĐOẠN là cắt đứt, dứt bỏ, ngừng. Thực hiện được việc đó, thì ta thâm nhập được thực tướng của vạn pháp. Thực tướng vạn pháp mà dính líu đến TÂM HÀNH NGÔN NGỮ ĐOẠN vì “Tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức”. Vì DUY TÂM nên phải thấu được cội nguồn chân thật nhất tâm thì thực tướng của vạn pháp mới hiển bày. Muốn thấu được cội nguồn này thì tâm hành và ngôn ngữ phải đoạn. Vì thế, tuy nói duy tâm, nhưng khi CHỨNG được tánh thể đó mới thấy nó không thuộc tâm cũng không thuộc vật, không thuộc thấy hay không thấy. KHÔNG THUỘC TÂM bởi tâm hành phải đoạn, tánh thể ấy mới xuất hiện. KHÔNG THUỘC VẬT, vì nó không phải là đối tượng nhận biết của tâm thức. Nêu bày BÁT BÁT là vì đó.

NGÔN NGỮ, là chỉ cho miệng lưỡi ồn náo của mình. TÂM HÀNH là chỉ cho tâm sanh diệt. Tâm sanh diệt là chỉ chung cho những cảm thọ như vui, buồn, đau khổ, và những niệm tưởng hiện lên không dứt trong đầu, cũng chỉ luôn cho những dao động không hình tướng rõ rệt trong tâm. Niệm này hiện lên rồi mất, nhường chỗ cho niệm khác hiện lên rồi mất, nên nói SANH DIỆT. Sanh là chỉ cho sự xuất hiện. Diệt là chỉ cho sự mất đi. Sanh và diệt này đều có thô và tế.

Theo luận Đại Thừa Khởi Tín, TÂM HÀNH được chia thành 4 giai đoạn là sanh - trụ - dị - diệt. TRỤ và DỊ là chỉ cho sự nối tiếp từ tướng SANH đến tướng DIỆT. Trong quá trình tu hành ngược dòng hoàn tịnh, lấy 4 tướng GIÁC phá dần 4 tướng này, thì được TÂM HÀNH NGÔN NGỮ ĐOẠN nói

đây. Nhị thừa mới đoạn được phần tâm hành thô, qua được 2 tướng DIỆT và DỊ, nhưng vẫn còn phần tâm hành tế là TRỤ và SANH. Tu Đại thừa, phá tiếp 2 tướng còn lại đó. Phá được 4 tướng từ DIỆT đến SANH thì trở về được bản tâm, nên nói KHÔNG SANH CŨNG KHÔNG DIỆT. Thể ấy vốn không, nên nói TỊCH DIỆT. Tịch diệt thì thường - lạc - ngã - tịnh, nên nói NHƯ NIẾT BÀN. Đây là mượn ngôn từ để hiển bày thực tướng của vạn pháp, là nêu bày TÁNH THỂ KHÔNG của vạn pháp.

Song chỉ có cái THỂ không ấy, mà không có mặt DUYÊN KHỞI thì cái không ấy sẽ thành tánh. ‘Không’ mà có tánh thì ‘không’ là thường trụ. Không mà thường trụ thì vạn pháp không thể xuất hiện như hiện nay. Nhưng vạn pháp đã sanh khởi từ vô thủy, thì biết cái không ấy không phải là tánh của cái thể ấy. Vì thế, trong luận Đại Thừa Khởi Tín, chân như không phải chỉ có KHÔNG mà còn có BẤT KHÔNG, không phải chỉ có THỂ mà còn có TUỔNG và DỤNG. Phần dưới là nêu bày mặt DUYÊN KHỞI của pháp.

- 一切實非實 Tất cả thực không thực
- 亦實亦非實 Vừa thực vừa không thực
- 非實非非實 Không thực không không thực
- 是名諸佛法 Ấy gọi chư Phật pháp (8)

THỰC, KHÔNG THỰC ... là nói về tính chất thực hay không thực của vạn pháp ở thế gian. Đây là những khái niệm được dùng rất phổ biến trong luận lý Phật giáo, gọi là TỨ CÚ. Tứ cú, nếu chấp vào đó, liền thành luận thuyết của ngoại đạo. Không chấp, chính là Phật pháp.

CỦA NGOẠI ĐẠO, khi ta nhìn vạn pháp xuất hiện CỐ ĐỊNH với 1 trong 4 khái niệm trên. Nhìn vạn pháp xuất hiện cố định, là gán cho pháp ở thế gian một tánh nhất định nào đó. Như thấy thế gian này là thực. Hoặc cho thế gian này hoàn toàn không thực v.v... Thấy thế gian này với một mặt cố định như thế, là ta đã gán lên mình hai chữ ngoại đạo. Nói ngoại đạo, vì cái nhìn của ta đã ra ngoài qui luật chi phối thế giới này. Thế gian này vốn không phải là thực, cũng không phải không thực. Thấy THỰC hay không THỰC, là tùy nghiệp lực của từng người mà thấy, không phải thế gian vốn vậy. Tình trạng này giống như người đi trong sa mạc, khát quá mà thấy nước. Hoặc do chóng mặt, liền thấy hoa trời lốm đốm trên hư không. Nước là do ảo giác mà có. Hoa đốm là do chóng mặt mà ra. Chỉ là cái thấy của từng chủ thể đã bị điều kiện hóa bởi những trạng thái không bình thường của thân tâm. Mọi thứ

ở thế gian này cũng vậy. Chỉ do mê hay tỉnh mà thấy cảnh giới thế gian có khác nhau. Tho chut nữa, chỉ do quan niệm của mỗi người mỗi khác mà cảnh giới thành khác nhau. “Người buồn, cảnh có vui đâu bao giờ”, nói lên tình trạng ngoại cảnh bị chi phối bởi nghiệp thức của ta rất nhiều. Lệ thuộc vào duyên, nên những thứ ấy không có tánh thực. Cái không tánh thực ấy được biểu hiện qua tình trạng vô thường của vạn pháp. Trước vốn không, do sự không bình thường của thân tâm mà thành có. Khi thân tâm bình thường trở lại, thì mọi thứ hiện nguyên hình là không. Cái KHÔNG này cũng không cố định. Vì nếu rơi vào các điều kiện trên, mọi thứ lại xuất hiện như có. Vì thế, CÓ cũng không tánh, KHÔNG cũng không tánh. Luận sơ để ta hình dung cái gọi là KHÔNG TÁNH của vạn pháp.

Vốn chỉ là một thể chân tâm diệu minh nhưng do một niệm vọng động tối sơ, bất giác huân thành vô minh, mà sinh cái thấy hư vọng cùng cảnh giới hư vọng. CÁI THẤY HƯ VỌNG, chỉ cho cái thấy hiện nay của mình. CẢNH GIỚI HƯ VỌNG, chỉ cho thân và thế giới mà một chúng sanh đang thọ nhận. Trên những thứ hư vọng ấy lại sinh phân biệt, chấp thủ, rồi tạo nghiệp. Tùy nghiệp lực thiện ác mà biến hiện ra thân tâm và thế giới của 6 đường. Như khi người mệt hay bệnh thì mơ thấy đi trên những đoạn đường dốc với những bước đi nặng nhọc. Khi tâm thức yên ổn an lạc thì mơ thấy rừng núi bao la xanh ngát với tâm trạng thanh thản nhẹ nhàng hay yên ả giữa quang cảnh chùa chiềng vắng lặng. Tùy trạng thái của tâm thức mà cảnh giới có sai khác, còn cảnh giới ấy vốn không có.

Thế gian, niết bàn hay địa ngục đều chỉ do sự huân tập [25] các chủng tử thiện ác trong thức tạng biến hiện ra. Tùy sự huân tập chủng tử thiện ác của từng người mà mỗi người có cảnh giới khác nhau. Ta gặp nhau đây, cùng tổ quốc Việt nam, cùng chung một thành phố, là do ta đã huân tập một số chủng tử giống nhau, Phật gọi là ĐỒNG NGHIỆP. Chung tổ quốc, chung thành phố mà không ai giống ai, kẻ đau ốm, người mạnh khỏe, kẻ giàu sang, người nghèo hèn, trên cùng chuyển xe mà người gặp nạn, kẻ lại không ... là do chủng tử thiện ác của từng người không giống nhau. Những chủng tử khác nhau ấy, đủ duyên cho ra các cảnh giới khác nhau. Phật gọi những cái riêng ấy là BIỆT NGHIỆP. Chúng sanh ai cũng đầy đủ hai thứ đồng và biệt nghiệp này.

Cảnh giới có là do sự HUÂN và BIẾN của các chủng tử lưu giữ trong thức tạng mà ra, không huân thì không có nhân để biến thành cảnh giới ... Tất cả đều không lìa tâm, nên nói DUY TÂM. Duy tâm thì bản thân pháp không có tự tánh của riêng nó, mà “Tâm chân thật chính là tánh của tất cả pháp”, nên

nói HƯ VỌNG. Nói hư vọng là so với chân mà nói. Nếu nhận ra cái hư vọng đó, thì tất cả pháp đều là chân.

Do hư vọng mà nói KHÔNG THỰC. Song đang trong mê thì những thứ hư vọng ấy đối với chúng sanh đều như THỰC. Như ngủ rồi mộng, chỉ khi tỉnh giấc mới biết những vui buồn trong mộng là do ngủ mà ra, không thực, nhưng khi đang mộng thì mọi thứ đều là thực.

Như hiện nay mình thấy nhà cửa và tất cả mọi thứ đều có hình tướng, tính chất rõ ràng. Đi mà đụng đầu vào tường thì ê ẩm đau nhức. Những thứ đó cho mình cảm giác cái gì cũng THỰC. Song đau nhức thì đau nhức mà thấy cái đau nhức ấy chẳng liên quan đến mình, ta sẽ nhận ra được ít nhiều cái KHÔNG THỰC mà Phật Tổ đã nói. Một thoáng nào đó, ta rơi vào tình trạng yên tịnh hoàn toàn, chiếc thân mấy chục ký lô bỗng như một chiếc bóng đứng lặng không thể chất, ta sẽ thấy cái không thực này rõ hơn chút nữa. Tùy mức độ thanh tịnh của tâm, cái hư huyền này sẽ hiển rõ ít hay nhiều, trường viễn hay như sốt rét cách ngày.

Bởi tùy duyên mà có mọi thứ, không có thứ nào mang tính chân lý trùm khắp, nên tuy mọi thứ hư vọng, nhưng không thể lấy tướng hư vọng ấy làm tánh [26] của pháp. Nếu lấy hư vọng làm tánh của pháp. Tức cho cái hư vọng ấy là thứ cố định, không bao giờ bị điều kiện hóa, ta sẽ gặp nghịch lý đối với hoàn cảnh của người còn đang mê như mình hiện nay, thứ gì cũng như thực. Nên phải biết, tánh của pháp là không, không thuộc thực hay không thực. BÁT BÁT, ứng vào trường hợp này là KHÔNG THỰC CŨNG KHÔNG KHÔNG THỰC.

THỰC hay KHÔNG THỰC chỉ là hai mặt duyên khởi của một cái KHÔNG chưa từng sanh chưa từng diệt, mà ta hay gọi là TÁNH KHÔNG hay CHÂN KHÔNG DIỆU HỮU.[27] Trong kinh Trung Bộ, Phật nói “Ai thấy được pháp, người ấy thấy duyên khởi. Ai thấy được duyên khởi, người ấy thấy được pháp”. PHÁP là chỉ cho thể tánh KHÔNG của vạn pháp. Nó không phải là tướng không đối với có mà ta đang thấy đây. DUYÊN KHỞI là mặt hiện tượng của vạn pháp, do bất giác động niệm mà có. Thể tánh của pháp là không, mới có tình trạng duyên khởi. Thấy pháp duyên khởi, thì biết tánh của pháp là không.

Cho nên, một khi nhìn thế gian bằng cái nhìn khẳng định hoặc THỰC hoặc KHÔNG THỰC, tức cho THỰC hay KHÔNG THỰC là tánh của pháp, thì lọt ngay vào tứ cú của ngoại đạo. Còn nhìn vạn pháp theo từng cặp đối đãi

duyên khởi như ‘thực - không thực’, ‘vừa thực vừa không thực - không thực không không thực’, hay thấy vạn pháp đều là duyên sanh không tánh, duy tâm, hư vọng, thì tất cả pháp đều là Phật pháp. Gọi là Phật pháp vì vạn pháp hiện đúng bản chất của nó.

Hỏi : Tùy duyên mà pháp có thể có cũng có thể không, vì sao thực tướng của pháp không phải là ‘vừa có vừa không’ mà là ‘không có cũng không không’?

Đáp : Không thể “vừa có vừa không” vì “không có cũng không không” là chỉ cho chỗ thực chứng thực tánh của vạn pháp, chính là tánh không (Luận sẽ đề cập đến ở phần đoạn sau). Cái không này không thuộc phạm trù CÓ của phàm phu, cũng không thuộc niết bàn KHÔNG của Nhị thừa. Là chỗ không còn một chút chấp trước, nên nói “không có cũng không không”. Nó không phải là “không có không không” của tứ cú. “Không có cũng không không” là để chúng sanh buông cả CÓ lẫn KHÔNG mà thể nhập thực tướng của vạn pháp. Vì pháp vốn không phải CÓ mà nói có, nên Phật nói KHÔNG. Song nghe KHÔNG lại chấp vào KHÔNG, nên Phật nói KHÔNG KHÔNG. Chỉ phủ định mà không chỉ thẳng, vì thực tướng của vạn pháp không phải là vật tướng có thể diễn tả. Chỉ cần tâm không trụ trước vào CÓ hay KHÔNG thì thực tướng vạn pháp hiển bày. Còn “Không có cũng không không” của tứ cú là một loại kiến chấp phủ định. Nghe nói “không có cũng không không” lại chấp có một cái “không có cũng không không”. Từ đó hình thành nên một loại kiến chấp mới. Đó là chỗ khác nhau giữa BÁT BÁT và TỨ CÚ. Cái khác ấy nằm ở chỗ CHẤP hay BUÔNG.

DUYÊN KHỞI - KHÔNG TÁNH là qui luật chi phối toàn bộ vạn pháp ở thế gian về tất cả mọi phương diện. Từ những sự kiện nhỏ nhất tầm thường trong đời sống cho đến các sự kiện lớn ở các lãnh vực như khoa học, triết học, xã hội v.v... đều không thoát khỏi qui luật này. Như ở lãnh vực triết học, khi xuất hiện học thuyết Duy tâm thì học thuyết Duy vật cũng thành hình. Hôm nay báo khen cà phê tốt cho sức khoẻ. Ngày mai cũng báo chê cà phê phá hủy gan, tác hại không nhỏ đến sức khoẻ. Trong Phật pháp, vẫn thường thấy các pháp môn và tông phái xuất hiện mang tính đối nhau. Người sau không hiểu, lại cho chư Tổ vì nhân ngã xuất hiện mà chọi nhau. Hiểu vậy, vì không nắm được mặt DUYÊN KHỞI - KHÔNG TÁNH của vạn pháp. Không tánh, nên pháp không có tướng duy nhất. Luôn có mặt đối đãi của nó xuất hiện khi đủ duyên. Như cà phê, đã thấy nó tốt thì khi đủ duyên sẽ thấy nó hại. Nếu không có tướng HẠI xuất hiện, thì tướng TỐT kia sẽ

thành tánh của cà phê. Song cà phê vốn không tánh, chỉ tùy duyên mà hiển tướng. Vì thế, một khi đã thấy cà phê TỐT, thì sẽ có lúc thấy cà phê hại khi đủ duyên. Chỉ cần tăng lượng cà phê lên thay com, thì sẽ thấy cái hại ấy xuất hiện ở một số người. Duyên đối đãi ấy là thứ giữ vững mặt không tánh của vạn pháp. Lục Tổ dạy 36 phép đối là muốn hiển bày ý này. Đã giải thích ở phẩm Phá Ngũ Âm.

DUYÊN là thứ quyết định pháp thế này hay thế kia, chứ bản thân pháp không có tánh cố định. Vì duyên quyết định, nên nói DUYÊN KHỞI. Không có tánh đó, nên nói KHÔNG TÁNH. Pháp Duyên khởi là vậy. Cứ nghiệm từng sự từng vật quanh đây, sẽ thấy cái duyên khởi không tánh này len lõi qua từng sự, từng việc, từng con người v.v... Vì thế không có gì cố định để ta chấp nhất hay an trụ. Không chấp nhất và an trụ, ta mới nhận ra được TÁNH KHÔNG của vạn pháp.

自知不隨他 Tự biết không do ai
寂滅無戲論 Tịch diệt không hí luận
無異無分別 Không khác không phân biệt
是則名實相 Ấy gọi là thực tướng (9)

Đây là nói đến TÁNH KHÔNG của vạn pháp, là phần thực nghiệm ‘ngũ âm giai không’ của kinh Bát Nhã. Chứng được cái không này là thâm nhập được thực tướng của vạn pháp.

Nói về THỨC thì phân THỨC được nói trong các kinh Nguyên thủy chỉ có 6, đến Ý THỨC là hết. Tịnh được 6 thức này là có niết bàn. Vì thế, cái định của La-hán có tên là ‘Diệt thọ tưởng định’, là nói về HÀNH mà chưa đề cập gì đến THỨC. Nói ‘diệt thọ tưởng’ mà không nói ‘diệt hành’ vì THỨC còn, thì HÀNH vi tế vẫn còn.

Phần THỨC thuộc kinh Đại thừa có đến 8. Ngoài 6 thức còn có thức MATNA và ALAIDA. Phải thấu được thực tướng của 8 thức này mới có niết bàn. Ngài Nam Tuyền sợ người tu lầm lẫn giữa cái không của Nhị thừa và Đại thừa, đã phải mở bày phương tiện một câu “Không biết là vô ký. Biết là vọng giác”. Khó hay dễ, hiểu hay không hiểu, đơn giản hay phức tạp ... chỉ ở một chữ NGỘ. Đây là điều đòi hỏi người tu phải có sự thực chứng, không phải trên ngôn từ sách vở mà có thể hiểu được, nên nói TỰ BIẾT KHÔNG DO AI. Chỗ này kinh Duy Ma nói “Không thể dùng trí mà hiểu

được, không thể dùng thức mà biết được”. Không thể dùng trí cũng không thể dùng thức, thì không thể suy nghĩ hay nói năng gì ở đó, nên nói TỊCH DIỆT KHÔNG HÍ LUẬN.

Khi có năng biết thì có sở biết. Năng sở đã lập thì lập tức có ta, có người, có khác, có phân biệt ... Năng vốn không, sở cũng chẳng lập, chỉ là nhất chân pháp giới, nên nói KHÔNG KHÁC KHÔNG PHÂN BIỆT. Nghiên cứu 9 tướng bất giác trong luận Đại Thừa Khởi Tín sẽ hiểu được ít nhiều về phần này.

若法從緣生 Nếu pháp từ duyên sanh

不即不異因 Không phải, không khác nhân

是故名實相 Thế nên gọi thực tướng

不斷亦不常 Không đoạn cũng không thường (10)

Đây là nêu bày thực tướng của vạn pháp thông qua dạng luận lý.

PHÁP TỪ DUYÊN SANH là chỉ cho quả. KHÔNG PHẢI, là muốn nói quả không phải là nhân. Đây là điều tất nhiên. Vì phải có thêm duyên, nhân mới thành quả, nên quả không thể là nhân. Mầm lúa phải có thêm các điều kiện khác mới thành cây lúa. Cây lúa không phải là mầm lúa. Tuy không phải là mầm lúa nhưng cây lúa từ mầm lúa mà có, nên nói không khác. KHÔNG KHÁC, là muốn nói quả không khác nhân. Vì từ nhân mới có quả. Cây lúa phải từ mầm lúa mà ra. Không khác là như vậy.

Quả nếu khác nhân thì mầm lúa có thể cho ra mít, heo có thể cho ra gà. Điều này không đúng. Vì thế, phải biết quả không khác nhân. Cái KHÔNG PHẢI CŨNG KHÔNG KHÁC này là dạng “Không một cũng không khác” của BÁT BÁT.

NHÂN sanh ra QUẢ nhưng không phải quả, nên không thường. Không thường nhưng không đoạn, vì QUẢ không thể lìa NHÂN mà có. KHÔNG THƯỜNG CŨNG KHÔNG ĐOẠN là một dạng nữa của BÁT BÁT.

SANH đồng nghĩa với KHỞI. Duyên sanh không khác duyên khởi. Thứ gì là duyên sanh, thì thực tướng của chúng đều có dạng của BÁT BÁT. Như chữ SANH và chữ KHỞI đây. SANH đồng nghĩa với KHỞI, nên chúng ‘không khác’. Song SANH viết khác KHỞI, nên chúng ‘không một’. Đó là thực tướng của SANH và KHỞI.

Tất cả vạn pháp ở thế gian đều như thế.

不一亦不異 Không một cũng không khác

不常亦不斷 Không thường cũng không đoạn

是名諸世尊 Ấy là vị cam lộ

教化甘露味 Giáo hóa của Thế Tôn (11)

Hai câu đầu chỉ cho thực tướng của vạn pháp. Thấu được thực tướng thì không còn làm mê. Không làm mê thì thoát khỏi mọi khổ đau như người bệnh uống được thuốc tiên. Đó là nghĩa của từ CAM LỘ.

若佛不出世 Nếu Phật không ra đời

佛法已滅盡 Phật pháp đã diệt tận

諸辟支佛智 Trí của Bích Chi Phật

從於遠離生 Từ nơi xa lìa sanh (12)

Hai câu đầu chỉ cho lúc không có Phật và khi Phật pháp không còn. Như nay Phật không còn ở thế gian và những nơi mà điều kiện Phật pháp không đến được.

BÍCH CHI PHẬT : Thời không Phật, do nhân duyên tu hành đời trước nên trí tuệ của chư vị tự phát. Do không theo người khác mà nghe, tự do trí tuệ của mình hiển phát mà được đắc đạo, nên gọi là Bích Chi Phật. Trí tuệ của các ngài cũng như Thanh văn nhưng vào sâu hơn. Có sáu thần thông, các thiên định, lực trí tuệ, thực tế được chứng ... làm phước điền cho chúng sanh.

Trí của các ngài là do xa lìa ái nhiễm mà có, nên nói **TỪ NƠI XA LÌA SANH**. Theo đây thì thấy, rốt ráo của việc tu hành cũng chỉ ở một chữ LY. Ly ái dục, ly niệm ... Kinh Viên Giác nói “Biết huyền tức ly, ly huyền tức giác”. Thấp hay cao, thô hay tế ... việc tu hành cũng không ngoài một chữ LY. LY những thô động của thân tâm để nhận ra cái không thô động. Chính là cội nguồn chân thật nhất tâm, cũng là cội nguồn của vạn pháp. Ngay nơi thô động mà không thô động, chính là LY.

---o0o---

Phá THỜI GIAN

Giải Thích Đề Tựa

Luận Đại Trí Độ ghi : “Có người nói, thời gian là nguyên nhân không thay đổi, là thực hữu, là vi tế không thể thấy, không thể biết, chỉ do kết quả của hoa trái mà biết có thời gian. Thành tuy thời gian không thể thấy mà biết chắc có thời gian, vì nhìn quả biết nhân ... Thời gian không biến hoại, nên thường”. Cái thấy này tương đương với cái thấy của Newton trước đây “Ông xem không gian và thời gian là hai yếu tố tuyệt đối, vật chất thì vận động trong không gian và thời gian. Vật chất đối với ông là vật chất có khối lượng. Ta thử một thí dụ, đối với Newton, thời gian và không gian như một sân khấu, còn vật chất vận động là những diễn viên trên sân khấu đó. Diễn viên không có, thì sân khấu vẫn tồn tại”. [28]

Do người đời CHẤP thời gian là thường, là không biến hoại v.v... nên Luận chủ luận để phá đi cái chấp này. Nếu thấy thời gian chỉ là pháp duyên khởi không tánh, thì không cần phá. Song nếu thấy duyên khởi mà vẫn cho thời gian là thực (tức có tánh) thì vẫn phá. Phá để hiển bày thực tánh của thời gian.

---o0o---

Luận Giải Toàn Phẩm

若因過去時	Nếu nhưn thời quá khứ
有未來現在	Có vị lai hiện tại
未來及現在	Vị lai và hiện tại
應在過去時	Nên ở thời quá khứ (1)
若過去時中	Nếu trong thời quá khứ
無未來現在	Không vị lai hiện tại
未來現在時	Thời vị lai hiện tại
云何因過去	Làm sao nhưn quá khứ (2)
不因過去時	Không nhưn thời quá khứ

則無未來時 Ắt không có vị lai
亦無現在時 Ờng không thời hiện tại
是故無二時 Ờ nên không hai thời (3)

Ờ đây là lý luận để phá thời gian.

Thời gian được biểu trưng bằng 3 thời là quá khứ hiện tại và vị lai. So sánh với cái đã qua, mà nói là HIỆN TẠI và VỊ LAI. Tức QUÁ KHỨ là nhân của HIỆN TẠI và VỊ LAI. Là nhân thì HIỆN TẠI và VỊ LAI không lia QUÁ KHỨ. Không lia thì HIỆN TẠI và VỊ LAI đều ở thời QUÁ KHỨ. Nên nói “Vị lai và hiện tại, nên ở thời quá khứ”.

Nhưng nếu VỊ LAI và HIỆN TẠI cũng ở QUÁ KHỨ, thì chúng là QUÁ KHỨ, không còn là VỊ LAI và HIỆN TẠI. Vì vậy QUÁ KHỨ không thể là nhân của VỊ LAI và HIỆN TẠI. Không nhân thì không quả. Tức HIỆN TẠI và VỊ LAI cũng không. Đây là ý nghĩa của (P.2) và (P.3).

Ờng VỊ LAI, HIỆN TẠI thì QUÁ KHỨ cũng không. Ba thời không thì thời gian cũng không.

以如是義故 Ờ do nghĩa như vậy
則知餘二時 Ờ biết hai thời khác
上中下一異 Ờ thượng trung hạ nhất dị
是等法皆無 Ờ các pháp ấy đều không (4)

BỜ DO NGHĨA NHƯ VẬY, là nói về kết quả đã luận ở phần trên. Từ kết quả đó mà biết, nên nói Ờ BIẾT.

HAI THỜI KHÁC là chỉ cho hiện tại và vị lai. Trên lấy quá khứ làm nhân để biện. Tương tự vậy mà biện với cái nhân là hiện tại, vị lai, và tất cả các pháp tương đãi khác. Trong đó có pháp THỜNG - TRUNG - HẠ, là chỉ cho trên - giữa - dưới, NHẤT - DỊ là chỉ cho một và khác.

CÁC PHÁP ẤY ĐỀU KHÔNG là nói về tánh của các pháp đó. Pháp duyên khởi thì tánh chúng là không. Tức tướng thì có, nhưng chỉ như trăng dưới nước, bóng trong gương, không có chất thực.

時住不可得 Thời gian trụ không thể
時去亦叵得 Thời gian đi không thể
時若不可得 Thời, nếu bất khả đắc
云何說時相 Làm sao nói tướng thời? (5)

Đây là nêu bày thực tướng của thời gian : KHÔNG TRỤ CŨNG KHÔNG CHUYỂN. Đó là ý của hai câu đầu. Không trụ không chuyển, tức thời gian không phải là thứ có thể nắm bắt. BẤT KHẢ ĐẮC là không thể nắm bắt. Không thể nắm bắt thì thời gian không có tướng để nói. Đó là ý của hai câu sau.

THỜI GIAN TRỤ, là cho thời gian đứng yên một chỗ. Với cái nhìn của mình hiện nay, thời gian không đứng yên. Vì nếu nó đứng yên thì không có quá khứ, hiện tại và vị lai, tức không có thời gian.

THỜI GIAN ĐI là cho thời gian trôi chuyển. Đây là cái thấy của tất cả chúng ta trong thế giới vĩ mô này, cũng chính là loại thời gian tâm lý mà giáo sư Trịnh Xuân Thuận nói trong Giai Diệu Bí Ẩn “Chúng ta hình dung thời gian như nước trong một dòng sông chảy, như những gợn sóng trên mặt sông đi qua. Trên con tàu thả neo đứng bất động trong hiện tại, chúng ta nhìn dòng sông thời gian trôi qua, những con sóng quá khứ lùi xa và những con sóng tương lai xô tới. Chúng ta thừa nhận cho thời gian một chiều không gian và chính sự biểu diễn như thế sự chuyển động của thời gian đối với chúng ta trong không gian, cho chúng ta cảm giác về quá khứ, hiện tại và tương lai ... Cái thời gian chủ quan hay thời gian tâm lý ấy, tất cả chúng ta phải gánh chịu. Sự phân biệt như thế giữa ba thời chi phối cuộc sống của chúng ta ...”. Nếu lấy cái tướng trôi đi đó, cho là thực tướng của thời gian, thì Bồ-tát Long Thọ nói THỜI GIAN ĐI KHÔNG THỂ. Các nhà vật lý hiện đại cũng có cái nhìn tương tự. “Quan niệm như thế về thời gian, không phù hợp lắm với các nhà vật lý hiện đại. Vì nếu thời gian có chuyển động thì vận tốc của nó là bao nhiêu? Một câu hỏi quá ư vô lý. Mặt khác, quan điểm cho rằng chỉ có hiện tại là tồn tại, chỉ có nó là thực tại, lại không tương thích với sự phá bỏ thời gian cứng nhắc và tuyệt đối bởi thuyết tương đối ... Sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và tương lai, từ nay không còn hữu dụng. Tất cả mọi thời điểm đều có giá trị như nhau ... Vì các khái niệm của quá khứ, hiện tại và tương lai bị loại bỏ, nên thời gian không cần chuyển động nữa. Nó không trôi nữa ...”. [29] Thời gian không trôi nữa, nhưng không có nghĩa là nó đứng yên. Nếu có đứng yên, chỉ là tướng tùy duyên của thời gian, không

phải là thực tướng của thời gian. Vì sao? Vì Long Thọ nói THỜI GIAN TRỤ KHÔNG THỂ.

Vậy thực tướng của thời gian là gì? Tướng thực của thời gian thì không tướng để nắm bắt. Nói theo Trung Luận, thời gian KHÔNG DỪNG TRỤ CŨNG KHÔNG TRÔI ĐI. Trôi đi hay dừng trụ chỉ là tướng theo duyên. Nó không mang tính tuyệt đối phổ quát. Các nhà vật lý hiện đại cũng nói “Thời gian duy nhất và phổ quát trong vũ trụ Newton bây giờ đã được thay thế bằng nhiều thời gian riêng, hoàn toàn khác nhau trong vũ trụ Einstein ... Một giây đối với người ngoài trái đất, có thể sẽ là vĩnh viễn đối với chúng ta. Một giây cũng có thể thành một giờ, một năm, một thế kỷ ... tùy thuộc vào vận tốc bỏ chạy của các thiên hà. Nghĩa là, thời gian đã mất đi tính phổ quát của nó. Cũng như không gian, thời gian trở nên đàn hồi. Nó dài ra hay ngắn lại tùy theo chuyển động của người đo nó”. [30]

Sau là kết luận vì sao nói thời gian không đi cũng không dừng.

因物故有時 Nhơn vật nên có thời

離物何有時 Lìa vật sao có thời

物尚無所有 Vật còn không thể có

何況當有時 Hà huống là có thời (6)

Chúng ta nhận ra thời gian không phải vì nó có một tướng xác định của riêng nó mà NHỜ vào vật. Như thấy cây sanh trưởng từ nhỏ đến lớn mà ta nói có thời gian. Hoặc thấy quá trình hình thành và hoại diệt của một vật mà ta nói có thời gian. Như đất là thời quá khứ của bình. Bình là thời hiện tại. Bình hoại là thời vị lai của bình. Không thể nhận biết có thời gian ngoài cái bình. Tức không có thời gian độc lập ngoài không gian. Thời gian không phải là một thứ sẵn thường, để những thứ khác nương đó mà hình thành hay hoại diệt.

VẬT CÒN KHÔNG THỂ CÓ, là nói vật không có tự tánh. Vì vạn pháp chỉ là duyên hợp. Duyên hợp thì không tánh (Đã phá ở phẩm Phá Nhân Duyên). Vì vạn pháp chỉ do THỨC biến, nên không có tự tánh.

Vật không, thì thời gian cũng không.

Chú Thích:

1 Nhân Duyên được triển khai thành Nhân Quả.

2 Điều này được xem là tính chất chính của Nhân Duyên, dùng lập luận phá tự tánh.

3 Vô sanh, không, như như, pháp tánh v.v... đều dùng để chỉ cho thực tánh của vạn pháp. Danh khác mà thể đồng.

4 Phần thức nói trong kinh Đại thừa, không phải Tiểu thừa.

5 Kinh Thủ Lăng Nghiêm.

6 Trích trong T.Đ Phật Học Hán Việt. Có chỗ cho ÁI LUẬN là ngôn luận của tâm chấp thủ đả trước các pháp. Nếu ái luận cũng là một loại ngôn luận, thì niết bàn của Nhị thừa thuộc Bát Bất. Song niết bàn đó chỉ có không sanh mà không có không diệt. Trong khi Trung Luận Sớ ghi ÁI LUẬN là chỉ cho tâm thủ trước các pháp. Nhị thừa có tâm thủ trước niết bàn. Phá hí luận là phá cái tâm nêu ra sự hiểu biết đối với các pháp, cũng phá luôn tâm thủ trước niết bàn của Nhị thừa. Nên đây lấy theo định nghĩa của Trung Luận Sớ.

7 Triết Học Marx Lenin – Nhà Xuất Bản Giáo Dục.

8 Triết Học Marx Lenin – Nhà Xuất Bản Giáo Dục.

9 Đây là phần ngài Hàm Thị giải thích câu đức Phật nói “Thấy ngoại tánh phi tánh”. “Thấy ngoại tánh phi tánh” là thấy tánh của các pháp bên ngoài là không tánh.

10 Bởi tánh vốn không tánh, nên không thể tự giữ mà có bất giác.

11 Cũng là duyên hợp giữa căn - trần - thức nhưng THUÛC bây giờ đã có phần TÍNH trong đó. Sát na đầu ấy qua quá nhanh, nên người đời chỉ sống được với phần thức tình chứ không sống được với phần thức hiện lượng. Hiện lượng là khái niệm diễn tả cho tình trạng “Vật thể nào ta nhìn chúng đúng như thế ấy”, không bị ràng buộc bởi quan niệm tình cảm của riêng mình để vật trở thành xấu hay tốt.

12 Hành âm, thức âm là những khái niệm không thể thay thế bằng những khái niệm bình thường cho dễ hiểu. Nên đành phải ghi nguyên những khái niệm này ra mà không giải thích.

13 Sự khác nhau này bắt nguồn từ sự huân tập tu hành trước đây của các thiền giả. Như cảnh giới tu chứng của Thanh văn khác cảnh giới của Bích Chi Phật, khác cảnh giới của ngoại đạo. Được phân biệt rõ trong phần “Ngũ ấm ma” của kinh Lăng Nghiêm.

14 Đây là cái chấp SANH VÔ SANH thuộc phần thức ám trong kinh Thủ Lăng Nghiêm Trực Chỉ của ngài Hàm Thị. Các bạn có thể nghiên cứu bản dịch của TT Thích Phước Hảo.

15 Chấp QUI VÔ QUI thuộc Thức Ám.

16 Chấp TRI VÔ TRI thuộc Thức Ám. Thủ Lăng Nghiêm Trực Chỉ của Hàm Thị. Có thể nghiên cứu bản dịch của TT Thích Phước Hảo.

17 Tức chúng không ở trong trường hợp “không một cũng không khác” mà hoặc là rơi vào MỘT hoặc là rơi vào KHÁC.

18 Còn SANH là năng sanh.

19 Nói đến tánh thì phải là tánh không. Duyên khởi chỉ là mặt hiện tượng biểu hiện cho cái không tánh ấy, chứ Duyên khởi không phải là bản thể của vạn pháp.

20 Nên hiểu, nhân nói đây bao gồm luôn cả việc đủ duyên.

21 Không phải là câu thứ tư của tứ cú.

22 Đây là nói đến thân dư báo của Phật, là hóa thân Phật (mặt thị hiện của Phật pháp thân). Đứng trên mặt pháp thân mà nói thì Phật không có quả báo hay không có không quả báo. Nhưng trên mặt hóa thân, một khi đã có nhân (nếu thuộc định nghiệp) thì nhất định sẽ có quả.

23 Thiền sư Hàm Thị – Lăng Già Tâm Ấn. H.T Thanh Từ dịch.

24 Tướng ban đầu : Tức là tướng sơ trong luận Đại Thừa Khởi Tín. Luận ghi “Lại tâm khởi không có tướng sơ có thể biết mà nói biết tướng sơ, chính là vô niệm”.

25 HUÂN là xông ướp, TẬP là lặp đi lặp lại. HUÂN TẬP là chỉ cho thói quen của mình. Có thói quen về suy nghĩ, có thói quen về hành động. Thứ gì làm hoài thành thói quen, sẽ thành những dấu ấn không mất trong mỗi

người. Đó là quá trình huân tập. Kinh luận gọi những dấu ấn ấy là chủng tử. Nghĩ ác làm ác hoài thì sẽ có chủng tử ác trong thức tạng. (Thức tạng chính là tâm chân thật của mình. Nhưng do đã có vọng động, không còn được thanh tịnh như dạng nguyên thể ban đầu nên gọi là thức tạng). Nghĩ thiện, làm thiện hoài thì có những chủng tử thiện trong thức tạng. Chủng tử ác đủ duyên sẽ biến hiện thành những cảnh giới khổ đau. Chủng tử thiện đủ duyên sẽ biến thành những cảnh giới sung sướng. Cho nên, niết bàn hay địa ngục không là tâm mà có. Đối với người có sẵn chủng tử địa ngục trong thức tạng, khi đủ duyên địa ngục là có. Với người không có chủng tử địa ngục thì địa ngục là hoàn toàn không. Thành ra, thể tánh KHÔNG thanh tịnh chân thật thì ai cũng có, nó là nền tảng để mọi cảnh giới hiện hữu. Nhưng cảnh giới mà mỗi người đang thọ nhận thì tùy thuộc vào chủng tử thiện ác mà mình đã huân tập trong quá khứ. Đây là lý do vì sao không thể khẳng định địa ngục là có hay là không.

26 Tánh là chỉ cho sự không đôi.

27 Tánh không và chân không diệu hữu không khác nhưng không một. KHÔNG KHÁC vì tánh không chính là chân không diệu hữu. KHÔNG MỘT vì tánh không là mới nói đến mặt THỂ của vạn pháp, chân không diệu hữu là muốn nói cái THỂ ấy giờ đã hiển đủ TUỔNG và DỤNG. Như vậy không khác là nói ở mặt LÝ. Không một là nói luôn ở mặt SỰ.

28 Trích “Khi vật lý gõ cửa bản thể học” của T.S Ng. Tường Bách

29 Giai Điệu Bí Ẩn –Trịnh Xuân Thuận.

30 Giai Điệu Bí Ẩn - Trịnh Xuân Thuận

---o0o---

13 PHÂM TRUNG QUÁN Chân Hiền Tâm

*

Chịu trách nhiệm xuất bản
TRẦN ĐÌNH VIỆT
Biên tập : Châu Anh Kỳ
Sửa bản in : Hồng Nguyên

Trình bày : Chân Hiền Tâm

Bìa :

*

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP TP. HỒ CHÍ MINH

62 Nguyễn Thị Minh Khai Q.1

ĐT : 8225340 – 8296713 - 8296764 – 8223637- 8222726 - 8220405 –
8221917 - 8250616 - 8277326

Fax : 84.8.8222726 - Email : nxbtpHCM@bdvn.vnd.net

Thực hiện : Chân Hiền Tâm 8443138

Email : chanhientam@yahoo.com.vn

In 1000 cuốn. Khổ 14.5x20.5cm tại Cty TNHH In Khuyến Học Phía Nam
Q.3 TP. HCM. GPXB số : 807-07/52-54 ngày 3/10/2007.

In xong nộp lưu chiểu tháng 12 năm 2007.

HẾT