
THẬP NHỊ MÔN LUẬN

GIẢNG GIẢI

GIẢNG TỰA ĐỀ

**Thập Nhị Môn Luận, Bồ-tát Long Thọ tạo,
Dao Tần Tam tạng Cưu-ma-la-thập dịch.**

Quyển Thập Nhị Môn Luận này do Bồ-tát Long Thọ trước tác, ngài Cưu-ma-la-thập dịch từ chữ Phạn sang chữ Hán.

Thập Nhị Môn Luận tức là bộ luận có mười hai cửa. Tại sao chỉ có mười hai cửa mà không là mười một hay mười ba cửa? Thường người làm luận khi có những vấn đề để bàn giải, hoặc năm hoặc bảy hoặc mười tùy ý, khi nào lý giải hết những ý đó thì thôi, con số không phải quan trọng mà quan trọng là giải thích được những điều muốn nói.

Xét về mặt ý nghĩa, mười hai cửa có ý nghĩa gì, tại sao dùng con số mười hai? Con số mười hai là con số che trùm cả đời và đạo. Ở đời thì con số mười hai là con số

chi phối ngày tháng năm của thế gian. Một năm có mười hai tháng, một ngày có mười hai giờ. Ở trong Phật pháp, giáo lý của Phật giảng rộng nhưng chia ra có mười hai phần, gọi là thập nhị phần giáo. Cho nên nói đến con số mười hai thì có mười hai bộ kinh, mười hai nhân duyên v.v... Mười hai điều luận này là mười hai cửa mở toác ra cho thấy được chân lý, biết được những gì chưa từng biết. Như người ở trong nhà, phải mở cửa ra cho thông suốt mới nhìn thấu được sự vật ở bên ngoài.

Bồ-tát Long Thọ tạo. Bồ-tát Long Thọ sanh ra sau Phật Niết-bàn khoảng bảy trăm năm, vào khoảng thế kỷ thứ III Tây lịch. Theo Sử ghi lại, ngài thuộc dòng Bà-la-môn, là một người thông minh tuyệt vời, trước tu theo Phật giáo Nguyên thủy, sau nghiên cứu về Đại thừa ngài thấy thích thú, nên mới quán xuyên hết các kinh điển Đại thừa, để kiến toàn thành từng hệ thống tư tưởng. Do đó ngài được tôn xưng là Bồ-tát, có chỗ còn xem ngài là Phật Thích-ca tái lai, trở lại thế gian để làm sáng tỏ giáo lý của Phật. Ngài được gọi là Thiên luận sư, tức vị luận sư có cả ngàn bộ luận, cũng là vị tổ thứ mười bốn trong Thiên tông. Ngài là một nhà luận sư kiệt xuất, một con người đặc biệt như thế.

Trong những bộ luận nổi tiếng của ngài như Trung Quán Luận, Thập Nhị Môn Luận, Đại Trí Độ Luận, Thập Trụ Tỳ-bà-sa Luận v.v... thì Thập Nhị Môn Luận và Trung Quán Luận được gọi là Luận lập tông, tức là lập chủ trương, nói rõ đường lối tông chỉ mà Đại thừa đã y cứ vào đó. Còn bộ Đại Trí Độ Luận là giải thích một hội trong kinh Đại Bát-nhã. Thập Trụ Tỳ-bà-sa Luận là giải một phẩm ở trong kinh Hoa Nghiêm. Đại khái là vậy.

Dao Tần Tam tạng Cưu-ma-la-thập dịch. Người dịch từ chữ Phạn sang chữ Hán là Cưu-ma-la-thập. Ngài người miền Nam Ấn Độ, sang Trung Hoa dịch kinh, là một vị dịch kinh rất tài ba và nổi tiếng đời Dao Tần, Trung Hoa. Trong những nhà dịch kinh thì ngài là người nổi bật nhất, kể đến là ngài Đường Huyền Trang. Nhưng nếu đọc qua bản dịch kinh Kim Cang của hai ngài, thì bản dịch của Cưu-ma-la-thập rất lưu loát, còn bản dịch của Đường Huyền Trang thì đủ nghĩa, nhưng khó đọc tụng hơn. Do đó bản dịch của Cưu-ma-la-thập được xem là định bản, được nhiều người trì tụng. Vì cách dịch của ngài chẳng những đạt được ý, mà còn khéo sử dụng từ ngữ, lời văn êm ái nhẹ nhàng, ý tứ rất thâm trầm đầy đủ. Theo sử sách ghi lại, sau những năm dịch kinh, đến lúc gần tịch ngài nguyện “nếu lời dịch không sai sót, đúng với ý Phật thì khi thiêu lưởi không cháy”. Quả nhiên lúc thiêu, lưởi của ngài còn nguyên vẹn. Điều này chứng minh rằng, sự dịch thuật của ngài không sai lệch ý của Phật tổ.

Tại sao ở đây tôi cho học Thập Nhị Môn Luận trước, Trung Quán Luận sau? Bởi vì phần nhiều các vị Bồ-tát ở Ấn Độ chỉ lập luận bằng kệ tụng hết sức cô đọng, các vị tổ sau này mới nghiên cứu giảng luận, để giải thích ra cho người sau hiểu. Như bộ Trung Quán Luận, thì ngài Long Thọ tụng mà ngài Thanh Mục giảng. Nhưng đặc biệt, quyển Thập Nhị Môn Luận này là ngài lập luận bằng kệ tụng rồi cũng chính ngài giải thích luôn, chứ không phải người sau. Vì vậy muốn cho hiểu tinh thần của ngài thì phải học bộ luận này trước, rồi mới học tới các bộ kia.



THẬP NHỊ MÔN LUẬN GIẢNG GIẢI

Chánh văn:

Luận rằng: Nay sẽ lược giải nghĩa Ma-ha-diễn.

Hỏi: Giải nghĩa Ma-ha-diễn có lợi ích gì?

Đáp: Ma-ha-diễn là pháp tạng sâu xa của chư Phật mười phương ba đời, vì người lợi căn đại công đức mà nói. Chúng sanh đời mạt pháp căn độn phước mỏng, tuy tìm văn kinh mà không thể thông hiểu. Tôi thương xót những người này muốn khiến khai ngộ, lại vì xiển dương đại pháp vô thượng của Như Lai, thế nên lược giải nghĩa Ma-ha-diễn.

Hỏi: Ma-ha-diễn số vô lượng vô biên không thể tính, chính Phật nói còn không thể hết, huống là giải thích diễn bày nghĩa ấy?

Đáp: Vì lẽ đó, trước tôi nói lược giải.

Hỏi: Vì sao gọi là Ma-ha-diễn?

Đáp: Ma-ha-diễn đối với Nhị thừa là trên, nên gọi là Đại thừa. Chư Phật là bậc tối đại, mà thừa này hay đến nên gọi là đại. Chư Phật là đại nhân mà hay ngồi thừa này nên gọi là đại. Lại hay diệt trừ cái đại khổ của chúng sanh, cho việc đại lợi ích, nên gọi là đại. Bồ-tát Quán Thế Âm, Đại Thế Chí, Văn-thù-sư-lợi, Di-lặc... (đồng nương thừa này), vì là sở thừa của chư đại sĩ, nên gọi là đại. Lại do thừa này hay tột biên để tất cả các pháp, nên gọi là đại. Như trong kinh Bát-nhã, Phật tự nói nghĩa Ma-ha-diễn vô lượng vô biên, do nhân duyên đó nên gọi là đại.

Đại phân thâm nghĩa là nói Không. Nếu thông suốt nghĩa này là thông suốt Đại thừa, đầy đủ lục ba-la-mật, không có chướng ngại, thế nên nay tôi chỉ giải thích nghĩa Không. Giải thích nghĩa Không sẽ dùng thập nhị môn vào nghĩa Không.

Giảng:

Trên đã giải thích về tựa, đến đây là đi sâu vào nội dung của bộ luận. Quyển luận này dùng cách hỏi đáp để làm sáng tỏ ý nghĩa. Chúng ta học luận là học về lý luận, cho nên phải khéo nhận định cho chín chắn mới hiểu được ý nghĩa thâm trầm trong đó.

Luận rằng: Nay sẽ lược giải nghĩa Ma-ha-diễn.

Luận rằng là lời của ngài Long Thọ. *Ma-ha-diễn* là chữ Phạn, Trung Hoa dịch là Đại thừa.

Hỏi: Giải nghĩa Ma-ha-diễn có lợi ích gì?

Đây là ngài đặt ra câu hỏi để đáp, để làm rõ ý ngài muốn nói. Nói nay lược giải thích về Đại thừa, vậy Đại thừa có lợi ích gì mà giải thích.

Đáp: Ma-ha-diễn là pháp tạng sâu xa của chư Phật mười phương ba đời, vì người lợi căn đại công đức mà nói. Chúng sanh đời mạt pháp căn độn phước mỏng, tuy tìm văn kinh mà không thể thông hiểu. Tôi thương xót những người này muốn khiến khai ngộ, lại vì xiển dương đại pháp vô thượng của Như Lai, thế nên lược giải nghĩa Ma-ha-diễn.

Ma-ha-diễn là pháp tạng sâu xa của chư Phật mười phương ba đời, vì người lợi căn đại công đức mà nói. Kinh điển Đại thừa là pháp tạng sâu xa của chư Phật, sở dĩ Phật nói ra là vì người căn trí lanh lợi, có công đức lớn mà nói. Bởi những người này nghe pháp Đại thừa mới hiểu nổi.

Chúng sanh đời mạt pháp căn độn phước mỏng, tuy tìm văn kinh mà không thể thông hiểu. Như chúng ta bây giờ, căn cơ trì độn hay nói cách khác là ngu si, phước mỏng mà nghiệp dày. Nên tuy đọc tìm suy gẫm văn kinh, mà cũng không thể thông hiểu.

Tôi thương xót những người này muốn khiến khai ngộ, lại vì xiển dương đại pháp vô thượng của Như Lai, thế nên lược giải nghĩa Ma-ha-diễn. Bồ-tát Long Thọ làm luận này có hai lý do: Thứ nhất là vì thương chúng sanh căn cơ trì độn, phước đức mỏng kém, đọc kinh Đại thừa không hiểu; vì muốn cho họ khai ngộ nên mới

làm luận. Thứ hai là vì cốt xiển dương Đại thừa vô thượng của Như Lai, cho nên ngài mới lược giải nghĩa Đại thừa này. Ngài xác nhận kinh điển Đại thừa là pháp do Phật nói ra, chứ không phải ai nói. Bởi vì giáo lý đó là cơ bản để đưa tới Phật quả, nếu không thì làm sao Phật tu hành thành Phật được. Bởi có người nghi ngờ giáo lý Đại thừa ra đời sau Phật mấy trăm năm, nên có thể không phải Phật nói. Do đó ngài mới xác định, đây là Phật nói.

Vấn đề này có chỗ khác cho rằng, nếu nói giáo lý Đại thừa không phải Phật nói, tức là không có Phật. Tại sao? Bởi vì Phật do ứng dụng giáo lý Đại thừa, hành Bồ-tát hạnh rồi mới thành Phật. Sau khi thành Phật, Phật nói lại cho mọi người biết. Như vậy nếu Phật chỉ chứng A-la-hán rồi nói giáo lý Tứ đế thôi thì chưa gọi là Phật, bởi vì không có giáo lý Đại thừa Bồ-tát, Phật tu pháp gì mà thành Phật? Phật đã thành Phật, tức là phải tu phải hành Bồ-tát hạnh mới thành tựu quả Phật. Đã có Phật tức nhiên có giáo lý Đại thừa Bồ-tát, không thể chối cãi được. Vì có nhân Bồ-tát mới có quả Phật, không nhân thì làm sao có quả. Nhân đã tu để thành tựu quả Phật, Phật phải nói ra để chỉ dạy cho người tu tập, nếu không nói tức bị lỗi xan tham ích kỷ, giấu giếm, như trong kinh Pháp Hoa đã nói. Nếu biết điều hay mà không nói cho đệ tử biết thì đó là tội xấu rồi. Phật là đấng giác ngộ viên mãn, lòng từ bi cũng viên mãn, từ bi và giác ngộ viên mãn thì không lý nào Phật không nói pháp đó lại cho người sau nghe. Chúng ta phải hiểu như vậy.

Thông thường hay nói, Bát-nhã có sau Phật Niết-bàn khoảng ba bốn trăm năm. Nhưng nếu nghiên cứu sử Phật giáo Ấn Độ thì sẽ thấy, có một tông phái do nghiên cứu kinh Hoa Nghiêm, Pháp Hoa v.v... không đồng ý với nhau, cho nên chia ra thành một phái khác. Điều này chứng tỏ những kinh điển Đại thừa đã có trước khi phân chia bộ phái. Phật giáo phân phái sau Phật Niết-bàn khoảng hai trăm năm. Thời vua Ca-nị-sắc-ca (Kanishka) kết tập kinh điển là sau Phật Niết-bàn khoảng bốn trăm năm. Lúc đó những kinh điển bên hệ Nam tông được ghi lại, thì kinh điển Đại thừa cũng đã có mặt. Nhưng do những yếu tố nào đó, dẫn đến sơ sót tản mát, nên kinh điển Đại thừa chưa được kiện toàn, phải đến thời ngài Long Thọ mới sưu tập và hệ thống hóa lại rõ ràng.

Ngài Long Thọ như là một nhà đại khảo cổ, có công tìm kiếm những kinh điển còn sơ sót, rải rác của thời xưa, gom hết lại và làm thành hệ thống đầy đủ. Trong sử nói rằng, ngài trước nghiên cứu kinh điển Tiểu thừa, rồi sau mới nghiên cứu Đại thừa. Khi nghiên cứu kinh Đại thừa, ngài thấu suốt và vui thích quá, nên mới đem hết khả năng sưu tầm, giải thích kinh điển Đại thừa. Từ đó về sau kinh điển Đại thừa mới được đầy đủ. Điều chắc chắn là những kinh điển này do Phật nói chứ không phải ngài Long Thọ tự nói ra. Vì vậy chúng ta không thể nói kinh này là thật Phật nói, kinh kia không phải Phật nói.

Như trong kinh Bát-nhã, Phật tự nói nghĩa Ma-ha-diễn vô lượng vô biên, do nhân duyên đó nên

gọi là đại. Luận này là ngài căn cứ kinh Bát-nhã của Phật mà giải thích. Bởi kinh Bát-nhã đã có trước rồi, ngài chỉ y theo đó mà giải thích thôi.

Hỏi: Ma-ha-diễn số vô lượng vô biên không thể tính, chính Phật nói còn không thể hết, huống là giải thích diễn bày nghĩa ấy?

Đáp: Vì lẽ đó, trước tôi nói lược giải.

Giáo pháp của Phật nói về Đại thừa thên thang vô lượng vô biên, không thể nào diễn tả hết, nên ngài chỉ giải nghĩa sơ lược về Ma-ha-diễn thôi.

Hỏi: Vì sao gọi là Ma-ha-diễn?

Đáp: Ma-ha-diễn đối với Nhị thừa là trên, nên gọi là Đại thừa. Chư Phật là bậc tối đại, mà thừa này hay đến nên gọi là đại. Chư Phật là đại nhân mà hay ngồi thừa này nên gọi là đại. Lại hay diệt trừ cái đại khổ của chúng sanh, cho việc đại lợi ích, nên gọi là đại. Bồ-tát Quán Thế Âm, Đại Thế Chí, Văn-thù-sư-lợi, Di-lặc... (đồng nương thừa này), vì là sở thừa của chư đại sĩ, nên gọi là đại. Lại do thừa này hay tột biên để tất cả các pháp, nên gọi là đại. Như trong kinh Bát-nhã, Phật tự nói nghĩa Ma-ha-diễn vô lượng vô biên, do nhân duyên đó nên gọi là đại.

Sao gọi là Đại thừa? Bởi vì có những nghĩa:

1. Đối với Nhị thừa là trên, nên gọi là Đại thừa.
2. Chư Phật là bậc to lớn nhất, mà chính nương pháp này đưa đến quả vị đó, nên gọi là đại.

3. Phật là đấng đại nhân, nương nơi thừa này tu hành cho đến thành Phật, nên gọi là đại.

4. Hay diệt trừ đại khổ, đem việc đại lợi ích cho chúng sanh, nên gọi là đại.

5. Những vị đại Bồ-tát như Bồ-tát Quán Thế Âm, Đại Thế Chí, Văn-thù-sư-lợi, Di-lặc v.v... đều nương thừa này tu hành đến thành Phật, nên gọi là đại.

6. Do thừa này hay tột biên để tất cả pháp nên gọi đó là đại. Biên để tức là cùng nguồn tột đáy. Bởi thừa này là tột cùng hết tất cả pháp, không còn chỗ nào chẳng đến, nên gọi là đại.

7. Đại thừa là vô lượng vô biên, như trong kinh Bát-nhã Phật tự nói. Do nhân duyên đó nên gọi là đại.

Ngài giải thích Đại thừa có bảy nghĩa như vậy, còn theo ngài Mã Minh giải thích trong Đại Thừa Khởi Tín Luận thì có ba nghĩa: một là Thể đại, hai là Tướng đại, ba là Dụng đại. Thể tướng dụng là căn cứ theo tâm chúng sanh mà nói. Khi ngộ được tâm rồi, thể tâm đó thênh thang nên gọi là Thể đại, tướng của nó mênh mông nên gọi là Tướng đại, dụng của nó bất khả tư nghì nên gọi Dụng đại. Trong luận Đại Thừa Khởi Tín nói Đại thừa là căn cứ vào tâm chúng sanh mà nói có ba, còn Thập Nhị Môn Luận là giải thích theo kinh, cho nên có tới bảy nghĩa gọi là Đại thừa.

Đại phân thâm nghĩa là nói Không. Nếu thông suốt nghĩa này là thông suốt Đại thừa, đầy đủ lục ba-la-mật, không có chướng ngại, thế nên nay tôi chỉ

giải thích nghĩa Không. Giải thích nghĩa Không sẽ dùng thập nhị môn vào nghĩa Không.

Thâm nghĩa của Đại thừa hay thâm nghĩa của chữ đại là nói về không. Nếu thông suốt nghĩa không là thông suốt Đại thừa, đầy đủ lục ba-la-mật, không có chướng ngại. Thế nên chỉ giải thích nghĩa không, mà muốn giải thích nghĩa không thì sẽ dùng thập nhị môn để vào nghĩa không đó.

Theo quan niệm của ngài, muốn hiểu Đại thừa thì phải hiểu nghĩa không. Chúng ta thấy chữ không trong Bát-nhã hệ trọng vô cùng, không hiểu chữ không đó thì không bao giờ hiểu nổi Đại thừa. Bởi vì thâm nghĩa Đại thừa là từ chữ không mà ra, nên hiểu được chữ không này là cửa tiến để vào đạo.



I- QUÁN NHÂN DUYÊN MÔN

Chánh văn:

Ban đầu là Nhân duyên môn, nghĩa là:

**Pháp do các duyên sanh,
Nó tức không tự tánh;
Nếu là không tự tánh,
Làm sao có pháp ấy?**

Pháp do các duyên sanh có hai thứ: một là nội, hai là ngoại. Các duyên cũng có hai thứ: một là nội, hai là ngoại.

Ngoại nhân duyên như: hòn đất, bàn xoay, thợ gốm... hòa hợp cho nên có bình sanh. Lại như chỉ sợi, máy dệt, thợ dệt... hòa hợp cho nên có lụa sanh. Lại như đào đất, đắp nền, kèo, cột, bùn, cỏ, nhân công... hòa hợp nên có nhà sanh. Lại như sữa, lạc, nôi nấu, dũa quậy, nhân công... hòa hợp nên có tô sanh.

Lại như hạt giống, đất, nước, lửa, gió, hư không, thời tiết, nhân công... hòa hợp nên có mầm sanh. Phải biết pháp ngoại nhân duyên... đều như thế.

Nội nhân duyên là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử, mỗi mỗi đều trước nhân rồi sau mới sanh.

Như thế, các pháp nội ngoại đều từ các duyên sanh. Vì từ các duyên sanh, tức chẳng phải vô tánh sao?

Nếu pháp tự tánh không, tha tánh không, tự tha cũng không. Vì cố sao? Vì tha tánh nên không tự tánh.

Nếu bảo do tha tánh nên có thì trâu do tánh ngựa mà có, ngựa do tánh trâu mà có, lê do tánh mít mà có, mít do tánh lê mà có, các cái khác đều nên như vậy, mà thật chẳng phải.

Nếu bảo chẳng do tha tánh nên có, chỉ nhân tha nên có thì cũng chẳng phải. Vì cố sao? Nếu do lác nên có chiếu thì lác và chiếu là một thể chẳng gọi là tha. Nếu bảo lác đối với chiếu là tha thì không được nói do lác nên có chiếu.

Lại lác cũng không tự tánh. Vì sao? Vì lác cũng từ các duyên sanh nên không tự tánh. Vì không tự tánh nên chẳng được nói do lác nên có chiếu. Thế nên chiếu không nên lấy lác làm thể, các thứ khác như bình, tô... pháp ngoại nhân duyên sanh đều cũng như thế không thể được.

Pháp nội nhân duyên sanh cũng như thế không thể được. Như trong Thất Thập Luận nói:

Pháp duyên thật không sanh

Nếu bảo là có sanh

Là tại trong một tâm?

Là tại trong nhiều tâm?

Pháp mười hai nhân duyên này thật tự không sanh. Nếu bảo có sanh, là trong một tâm có? Là trong nhiều tâm có? Nếu trong một tâm có thì nhân quả phải đồng thời cùng sanh. Lại nhân quả đồng thời có, việc ấy không phải. Vì cố sao? Bởi phạm vật gì đều trước nhân rồi sau quả.

Nếu trong nhiều tâm có thì pháp mười hai nhân duyên ắt mỗi cái riêng khác, phần trước cùng tâm diệt rồi, phần sau lấy cái gì làm nhân duyên?

Pháp diệt thì không ngưng, đâu được làm nhân? Pháp mười hai nhân duyên nếu trước có thì nên hoặc một tâm, hoặc nhiều tâm? Cả hai đều không phải.

Thế nên các duyên đều không. Vì duyên không nên pháp từ duyên sanh cũng không. Cho nên phải biết, tất cả pháp hữu vi đều không.

Pháp hữu vi còn không hướng là có ngã? Bởi ngũ ấm, thập nhị nhập, thập bát giới là pháp hữu vi nên nói có ngã, như nhân chất đốt nên có đốt. Nếu ấm nhập giới không thì không có pháp có thể nói là ngã, như không chất đốt thì không thể nói đốt.

Như kinh nói: “Phật bảo các thầy Tỳ-kheo: Bởi ngã nên có ngã sở, nếu không ngã thì không ngã sở.”

Như thế, vì pháp hữu vi không, nên biết pháp vô vi Niết-bàn cũng không. Vì cố sao? Vì ngũ ấm này diệt chẳng sanh ngũ ấm khác, ấy gọi là Niết-bàn. Ngũ ấm xưa nay tự không thì chỗ nào diệt mà gọi là Niết-bàn? Ngã cũng không thì cái gì được Niết-bàn?

Lại nữa, pháp không sanh gọi Niết-bàn, nếu pháp sanh được thành thì pháp không sanh cũng được thành. Pháp sanh chẳng thành, trước đã nói nhân duyên, sau sẽ nói lại, thế nên pháp sanh chẳng thành. Bởi pháp sanh nên gọi vô sanh, nếu pháp sanh chẳng thành thì pháp vô sanh làm sao được thành? Thế nên, hữu vi vô vi và ngã đều không.

Giảng:

Môn thứ nhất là *Quán nhân duyên*. Quán là xem xét, nghĩa là môn này quán xét về nhân duyên. Chủ trương của ngài Long Thọ là y cứ trên kinh điển Phật lấy đó làm gốc rồi mới khai triển về lý không, cho nên đầu tiên là quán xét về lý nhân duyên, để thấy rõ các pháp không có tự tánh.

Ban đầu là Nhân duyên môn, nghĩa là:

*Pháp do các duyên sanh,
Nó tức không tự tánh;
Nếu là không tự tánh,
Làm sao có pháp ấy?*

Pháp do các duyên sanh, nó tức không tự tánh.
Nếu các pháp đã do duyên sanh, tức không có tự tánh.
Không tự tánh là không có thật thể cố định.

Nếu là không tự tánh, làm sao có pháp ấy? Không có thật thể cố định thì làm sao có pháp được. Thí dụ cái đồng hồ là do các bộ phận như kim, kiếng, chốt... ba bốn chục thứ ráp lại mà thành, rồi đặt tên là đồng hồ. Vậy có cái gì là thật thể riêng cố định của đồng hồ hay không? Không, phải đợi đủ duyên mới có. Đợi đủ duyên mới có nên không có thật thể cố định, không tự tánh, vì vậy gọi nó là không. Nói không đó là phủ nhận không có đồng hồ hay là có đồng hồ? Lâu nay nhiều người hiểu lầm về chữ không này, cho rằng Bát-nhã nói không là không có gì hết, là không ngơ. Hiểu như vậy là hết sức sai lầm.

Bát-nhã nói không là không có thật thể cố định, chứ không phải không có. Ngay cái có mà nói không, chứ không phải ở cái không mà nói không. Nói cái đồng hồ không có thật thể cố định, chứ không phải không có cái giả tướng duyên hợp của đồng hồ. Nghĩa là trên tự tánh thì không có thật thể cố định, mà trên giả tướng duyên hợp thì đồng hồ vẫn có. Không đó là căn cứ trên đồng hồ mà nói, chứ không phải căn cứ trong hư không mà nói. Nên nói sắc tức là không, không tức là sắc. Ngay nơi sắc mà thấy được lý không, ngay lý không mà hiển bày muôn sắc. Bởi nói *không tự tánh* nghe dài dòng, nên chỉ nói một chữ *Không* ngắn gọn. Hiểu rõ như vậy chúng ta mới thấy được nghĩa không của Bát-nhã.

Giai đoạn đầu, Phật căn cứ trên lý nhân duyên mà nói, cái này có nên cái kia có, cái này sanh nên cái kia sanh, cái này diệt nên cái kia diệt v.v... Nói cái này có nên cái kia có, là để chỉ cho tất cả sự vật trên thế gian đều do nhân duyên hòa hợp mới có. Có cái này có cái kia, mới thành một cái khác, gọi đó là duyên. Nếu đem đồng hồ tách ra từng bộ phận riêng thì không có cái đồng hồ, nhưng ráp mỗi món lại với nhau thì thành có cái đồng hồ. Đợi có cái này cái kia, ráp lại mới thành, nên nói cái đồng hồ không có thật thể cố định.

Lý *không thật thể* này cụ thể hay là trừu tượng? Là đúng lý hay không đúng lý? Y cứ nhân duyên thì cái gì là đồng hồ? Cây kim không phải đồng hồ, mặt kiếng không phải đồng hồ, chốt vặn... đều không phải đồng hồ. Rõ ràng đồng hồ không có thật thể, nếu thật thể thì nó phải là cái nguyên vẹn sẵn có. Như vậy, lý nhân duyên là để chỉ rõ các pháp không có thật thể cố định, nên không có một pháp nào là thật. Như căn nhà tự nó có được không? Không. Phải đợi kèo, cột, xiên, trính, đòn tay, tôn v.v... đủ duyên ráp lại mới thành giả tướng nhà, rồi đặt giả danh là nhà. Nhà đó là giả tướng giả danh, không có thể thật.

Các pháp bên ngoài đã là không thật, nên thân chúng ta cũng chỉ là giả tướng giả danh mà thôi, như vậy còn cái gì để chấp nữa. Thân giả này có ra gì mà chấp. Giả sử chúng ta đi đường, bị người kêu tên nói nặng nói nhẹ, có buồn không? Giả danh mà, buồn cái gì. Rồi đến tướng thì sao? Chúng ta cứ tưởng tướng của mình là oai lắm, nên nghe ai chê huynh đó lùn tịt, huynh đó

xấu òm... thì nổi giận liền. Nếu biết đó là tướng giả thì lùn cao hay đen xấu v.v... có thành vấn đề quan trọng không? Giả tướng mà, có gì quan trọng đâu.

Ngài Động Sơn Lương Giới lúc nhỏ đọc Bát-nhã đến câu “vô nhãn nhĩ tỹ thiệt thân ý...”, ngài nghi, mình có mắt tai mũi lưỡi đây, mà sao Phật nói không? Ngài liền đem hỏi thầy mà thầy trả lời không được, nên chỉ ngài đến chỗ khác. Chúng ta cũng có mắt tai mũi lưỡi, nhưng đó chỉ là giả danh giả tướng chứ không phải thật thể, cho nên nói không chứ không phải phủ nhận thân này không có, cái nhà không có, các pháp không có... Trên giả danh giả tướng thì có, mà thật thể thì không. Nếu lúc nào cũng thấy biết như vậy không còn lầm, thì lúc đó là Bồ-tát.

Chúng ta cũng biết thân không thật, tên không thật, sự vật không có cái gì là thật, vậy mà tại sao chấp thôi là chấp? Hết chấp cái này tới chấp cái kia. Đi ngang mà thấy người ta nhìn mình với con mắt không ngay, cũng giận được nữa. Nhìn nghiêng nhìn ngửa là chuyện của người ta, giận làm chi, có gì đâu mà mình giận. Nhiều việc tầm bậy tầm bạ, không trúng vào đâu, mà cứ phiền giận nhau hoài. Thí dụ khi hỏi ai việc gì, người ta trả lời lớn tiếng, liền giận cho là họ nạt mình. Hỏi mà người ta trả lời nhẹ xều cũng giận, vì nghĩ rằng họ xem thường không muốn trả lời mình. Đã chấp thì có đủ thứ để chấp, thấy nghe cái gì cũng chấp. Có đủ thứ chấp thì có đủ thứ phiền não, lúc nào cũng phiền não, ra phiền não, vô phiền não, gặp ai cũng phiền não được hết. Đó là si mê.

Nếu chúng ta biết được thấu suốt rõ ràng, các pháp do duyên sanh không có thật thể cố định thì chấp ngã, chấp pháp giả, mọi phiền não chấp trước cũng theo đó giảm. Người quán sát được như vậy là người biết tu, đường tu sẽ an ổn nhẹ nhàng. Bởi tu là phải quán nên môn đầu tiên là quán nhân duyên. Thấy rõ được lý nhân duyên là hiểu được chữ không của Bát-nhã, là thâm nhập được tinh thần của Đại thừa.

Tôi nhắc kỹ lại, chữ Không không phải là không ngờ, mà là không có thật thể cố định. Lý này rất thâm trầm. Người nào nói không ngờ là người đó không biết gì về Bát-nhã. Nghe nói không rồi tưởng đâu không có gì hết. Thân chúng ta đang hiện hữu, nhưng nó không có thật thể cố định, mà chỉ là thân giả tướng, mang cái giả danh thôi. Đó là thấy qua lý Bát-nhã. Không mà có tất cả, tràn hết cả thế gian. Nên nói:

Có thì có tự mây may,

Không thì cả thế gian này cũng không.

Trên giả tướng giả danh, từ hạt bụi cho đến tất cả pháp, không cái gì mà chẳng có. Tuy có đó mà không tự tánh, không có thật thể cố định, nên chẳng phải là thật có.

Tóm lại: Hai câu đầu là nói các pháp do duyên sanh. Hai câu sau là chỉ cho các pháp đã là duyên sanh thì nó không tự tánh, mà không tự tánh thì làm sao có pháp thật được. Lý luận chặt chẽ rõ ràng. Nếu chúng ta quán bốn câu này mà thâm nhập được, thì có lẽ cuộc sống rất nhẹ nhàng thanh thoi, bớt những thứ chấp nê.

Bốn câu kệ trên đã nói rất đầy đủ rồi, nhưng ngài e chưa hiểu nên giải thích thêm.

Pháp do các duyên sanh có hai thứ: một là nội, hai là ngoại. Các duyên cũng có hai thứ: một là nội, hai là ngoại.

Pháp do các duyên sanh có hai thứ, nội và ngoại. Nội là người, ngoại là cảnh. Các duyên giúp cho pháp sanh cũng chia làm hai thứ, nội và ngoại. Trước nói về ngoại nhân duyên.

Ngoại nhân duyên như: hòn đất, bàn xoay, thợ gốm... hòa hợp cho nên có bình sanh. Lại như chỉ sợi, máy dệt, thợ dệt... hòa hợp cho nên có lụa sanh. Lại như đào đất, đắp nền, kèo, cột, bùn, cỏ, nhân công... hòa hợp nên có nhà sanh. Lại như sữa, lạc, nồi nấu, đũa quậy, nhân công... hòa hợp nên có tô sanh. Lại như hạt giống, đất, nước, lửa, gió, hư không, thời tiết, nhân công... hòa hợp nên có mầm sanh. Phải biết pháp ngoại nhân duyên... đều như thế.

Ngoại nhân duyên như: hòn đất, bàn xoay, thợ gốm... hòa hợp cho nên có bình sanh. Những thứ như bình sành, bát, tô chén... do cái gì làm ra? Chúng ta đến lò gốm sẽ thấy, người thợ gốm nặn đất trên cái bàn xoay. Bàn xoay tròn rồi để cục đất lên, dùng tay nắn một lúc thành cái bình, cái tô. Người thợ nặn thành bình, bát, tô chén rồi, còn phải nung cho chín, lại dùng những thứ men thuốc phết chung quanh cho láng, vẽ chữ này hình kia, màu này màu nọ. Nhiều nhân duyên hòa hợp mới thành một món đồ, nên nó không có thật thể cố định.

Khi còn là đất thì tên bình, tô, bát không có, đến lúc nặn đất ra hình dáng nào thì đặt thành tên đó. Tên là giả danh mới đặt ra, chứ đâu phải cố định thật có. Tướng bình... là do hợp đủ duyên mới thành, nên tướng đó là giả tướng. Tên bình... là do nương theo tướng mà tạm đặt, nên tên đó là giả danh. Như vậy, pháp do nhân duyên hợp thì đều là giả danh giả tướng, không có thể thật cố định. Trên thế gian này không có một pháp nào, lìa ngoài nhân duyên mà tự có.

Lại như chỉ sợi, máy dệt, thợ dệt... hòa hợp cho nên có lụa sanh. Lụa, vải có ra cũng do nhiều duyên mới thành, phải có chỉ, thợ dệt, máy dệt và nhiều thứ nữa hợp lại mới thành vải lụa. Vải lụa không tự có, đợi đủ điều kiện mới có, nên nó không có thật thể. Khi duyên chưa kết lại, gọi cái gì là tấm vải? Tướng vải là giả, tên vải cũng giả. Giả danh, giả tướng mà nói vải này xấu, vải kia tốt, rồi cự nự cãi cộ nhau. Thấy thật đẹp thật xấu, đó là bệnh chung của con người.

Lại như đào đất, đắp nền, kèo, cột, bần, cỏ, nhân công... hòa hợp nên có nhà sanh. Ngài đưa thí dụ rất cụ thể. Cái nhà trước đó không có, đợi đào đất, đắp nền, rồi kèo, cột, nhân công v.v... các duyên hợp lại mới có tướng nhà. Có tướng nhà rồi mới mượn tên đặt cho nó. Như chúng ta gọi nhà thiên một, nhà thiên hai... đó là tạm mượn giả danh đặt ra, chứ nó không có thật thể.

Lại như sữa, lạt, nôi nấu, đũa quậy, nhân công... hòa hợp nên có tô sanh. Tô tạm ví như phô-mai. Phô-mai là do sữa, nôi nấu, nhân công... các duyên hợp lại mới có, vì vậy nó cũng là duyên hợp không có tự thể.

Lại như hạt giống, đất, nước, lửa, gió, hư không, thời tiết, nhân công... hòa hợp nên có mầm sanh. Người làm rẫy, làm vườn muốn ươm mầm thì phải có hạt giống, đất, nước, lửa, gió... hòa hợp mới có mầm sanh, tự nó cũng không có thật thể.

Qua những thí dụ trên cho thấy, tất cả sự vật trên thế gian này không có cái gì lìa ngoài nhân duyên. Pháp nào cũng phải đợi đủ duyên mới hợp, không có thật thể cố định. Cho nên *phải biết pháp ngoại nhân duyên... đều như thế.*

Nội nhân duyên là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử, mỗi mỗi đều trước nhân rồi sau mới sanh.

Đến pháp nội nhân duyên. Pháp nội nhân duyên là vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử. Nhân vô minh nên có hành, nhân hành nên có thức... do đó nói *mỗi mỗi đều trước có nhân rồi sau mới sanh.*

Vô minh, hành, thức là ba cái thuộc về quá khứ. Vô minh hiện tại thì dễ biết, còn vô minh của quá khứ là gì? Hiện tại không biết đúng như thật là do vô minh, còn quá khứ cái gì là vô minh? Vô minh là không sáng, tức là không biết đúng như thật. Tất cả chúng ta có ai biết tại sao mình sanh ra, tại sao mình có mặt ở đây không? Không biết. Đó là vô minh.

Thí dụ chúng ta đi lên thành phố, gặp người hỏi: Huynh ở đâu tới, tại sao lên đây, lên đây làm gì?

Nếu đáp không biết thì người ta sẽ nói mình ngu hay mình điên. Đi mà không biết ở đâu đi, tới đây mà không biết lý do tại sao tới, đó là vô minh. Không biết đi làm gì mà cứ bị đẩy đi, là hành. Lúc tới nơi người ta hỏi mới biết trả lời, đó là thức.

Quá khứ làm sao biết, chỉ tạm thấy qua hiện tại từ đâu tới đây, tới làm gì, chúng ta đều không trả lời được, thì biết nhân của quá khứ là vô minh. Nếu sáng suốt thì khi ra đời đã biết rõ ràng rồi. Như Phật và Bồ-tát, các ngài biết được tại sao ra đời, còn chúng ta thì không biết. Cho nên chúng ta do vô minh mà có mặt, còn các ngài thì do nguyện lực mà tới. Các ngài do nguyện lực tới để cứu giúp chúng sanh nên gặp việc không thối lùi, còn chúng ta không biết cho nên gặp duyên đâu thì tới đó, cũng như người mù mò đường vậy thôi. Ngay cả việc đến đây tu mà cũng không biết tại sao mình đi tu, chỉ biết có cái gì đó thúc đẩy bất thần rồi ứng đi tu, chứ không biết rõ ràng đời trước mình có tu hay chưa. Không biết mà đến, đó là gốc của vô minh.

Như thế, các pháp nội ngoại đều từ các duyên sanh. Vì từ các duyên sanh, tức chẳng phải vô tánh sao?

Các pháp bên ngoài và các duyên nơi bản thân mình có ra là do nhân duyên, không một pháp nào có thật thể cố định, đều không tự tánh, nên gọi là vô tánh. Người cũng do nhân duyên sanh, cảnh vật cũng do nhân duyên sanh, như vậy người và cảnh vật đều là giả tướng giả danh, không có tự tánh, nên không có thật thể cố định.

Chúng ta sống trong giả tướng giả danh mà cái gì cũng thấy thật, cho nên hiện tại cũng vô minh nữa. Vô minh nên tạo nghiệp, rồi sau đó nghiệp đẩy tiếp đến chỗ khác, cứ thế kéo dài đời này đời nọ đời kia tiếp tục không dừng. Vô minh quá khứ đẩy tới hiện tại, rồi vô minh hiện tại đẩy tới vị lai, làm thành vòng luân hồi không cùng tận. Nếu ngang đây biết rõ thân này, cảnh này đều là giả danh, giả tướng thì bớt vô minh. Vô minh hết thì không còn tạo nghiệp, mà không tạo nghiệp thì đâu có hành để dẫn tới đời sau, đó là giải thoát sanh tử. Tinh thần Đại thừa nằm trọn ở trong đó.

Nếu pháp tự tánh không, tha tánh không, tự tha cũng không. Vì có sao? Vì tha tánh nên không tự tánh.

Mình không có thật thể cố định thì cái khác cũng không có thật thể cố định. Cộng cả tự và tha đều không có thật thể cố định. Bởi tự tánh không thì tha tánh cũng không, tha tánh không cho nên cộng cả tự và tha chung lại cũng không. Như vậy, tất cả pháp đều không tự tánh, không tự tánh nên gọi là không. Đây mới giải thích rộng: *Vì tha tánh nên không tự tánh.* Trước nói có cái kia mới thành cái này, thì cái kia là tha. Đợi cái kia mới thành cái này, tức cái này nhân tha mà có, nên nó cũng không tự tánh. Nếu pháp không tự tánh thì tha tánh cũng không.

Nếu bảo do tha tánh nên có thì trâu do tánh ngựa mà có, ngựa do tánh trâu mà có, lê do tánh mít mà có, mít do tánh lê mà có, các cái khác đều nên như vậy, mà thật chẳng phải.

Ngài đặt câu hỏi để giải thích ngược lại. Nếu nói do cái khác mà có thì phải từ cái khác thành cái này, vì cái khác đều là tha. Như nói do gỗ thành cái bàn, hay bàn do gỗ mà có, gỗ tức là bàn, bàn tức là gỗ, nghe cũng dễ hiểu. Nhưng nếu nói tha là cái khác thì ngoài gỗ cái khác cũng gọi là tha. Như vậy đất cũng là tha, nước cũng là tha, vì tất cả các thứ đều là cái khác hết. Nếu do cái khác mà có thì ngoài gỗ ra, đất là cái khác vậy đất cũng thành bàn, mà bàn cũng là đất. Nước cũng là bàn, bàn cũng là nước... được không? Nếu nói rằng do cái khác cố định để thành cái này, thì cái này và cái khác, cả hai đều không thành.

Ngài đưa thí dụ, nếu bảo do tha tánh nên có, thì trâu do tánh ngựa mà có, ngựa do tánh trâu mà có... Do cái khác mà có cái này thì cái này cũng có thể là cái khác. Đây là nói có cái cố định. Bởi do có cố định cho nên thành, thì cái này cố định, cái kia cũng cố định. Như ngựa thành trâu thì trâu cũng phải thành ngựa lại được. Nhưng khi thành cái này thì cái kia không còn nữa. Gỗ khi đóng thành bàn thì gọi là bàn, chứ không gọi là gỗ nữa. Lúc chưa thành bàn thì miếng ván gọi là gỗ, khi thành bàn rồi thì gọi là bàn mà không nói là gỗ. Nếu gỗ cố định là gỗ, bàn cố định là bàn, thì khi thành rồi, bàn cũng nói là gỗ, gỗ cũng nói là bàn. Nhưng sự thật bàn là bàn, gỗ là gỗ. Khi thành bàn rồi thì gọi là bàn, chứ không nói bàn là gỗ.

Như vậy, nếu khi thành một vật mà vật đó là cố định thì vật kia là cố định. Hai cái đều cố định hết thì cái kia thành cái này, cái này thành cái kia, giống như

trâu thành ngựa, ngựa thành trâu, mít thành xoài, xoài thành mít... *mà thật chẳng phải*. Vì sao? Vì khi hợp thành cái này thì cái kia mất, nên nó không cố định. Cái kia không cố định thì cái này cũng không cố định.

Ở đây ngài muốn đưa ra thí dụ có tánh, tức là có cái cố định, để chỉ cho chỗ chấp sai lầm. Nếu có tánh mà đợ cái kia thành cái này, thì ngựa là khác, trâu là khác, do cái khác mà thành cái này thì ngựa ưng thành trâu, trâu cũng ưng thành ngựa. Tại vì mỗi cái có cái khác riêng. Nhưng khi cái kia thành cái này thì cái kia đã mất, nên cái kia không có tánh thật cố định, mà cái này do cái kia thành, cho nên nó cũng không thật luôn. Đó là chủ yếu ngài muốn chỉ rõ.

Nếu bảo chẳng do tha tánh nên có, chỉ nhân tha nên có thì cũng chẳng phải. Vì có sao? Nếu do lác nên có chiếu thì lác và chiếu là một thể chẳng gọi là tha. Nếu bảo lác đối với chiếu là tha thì không được nói do lác nên có chiếu.

Đây nói nhân tha tánh nên có, tức nhân cái khác mà có, cũng không được. Thí dụ như lác với chiếu hay chỉ với vải. Nhân lác mà thành chiếu thì chiếu là quả, lác là nhân. Nhân chỉ mà thành vải thì vải là quả, chỉ là nhân. Nhưng lác với chiếu là một thể hay hai thể? Khi thành rồi, chính vải là chỉ, chính chiếu là lác. Nó là một thể thì đâu nên nói cái kia làm thành cái này. Vì lác đâu khác chiếu, chỉ đâu khác vải. Không khác tức là một thể, làm sao nói hai? Như vậy, nếu nói chẳng do tánh khác mà có không được, nhân tánh khác mà có cũng không được. Lý luận này phải tế nhị mới hiểu.

Lại lác cũng không tự tánh. Vì sao? Vì lác cũng từ các duyên sanh nên không tự tánh. Vì không tự tánh nên chẳng được nói do lác nên có chiếu. Thế nên chiếu không nên lấy lác làm thể, các thứ khác như bình, tô... pháp ngoại nhân duyên sanh đều cũng như thế không thể được.

Đây nói thêm một lớp nữa, *lác cũng không tự tánh*, tức là lác không có thật thể của lác. Vì sao? Bởi vì lác là giả danh giả tướng, không có thật thể. Giả tướng, giả danh mà nói cái giả này hợp thành cái giả kia, thì đó cũng chỉ là một lối nói thôi, chứ không có gì thật. *Thế nên chiếu không nên lấy lác làm thể*. Các pháp ngoại nhân duyên sanh cũng đều như thế.

Tóm lại, tất cả pháp trong và ngoài, nếu do duyên cái khác mà thành cái này, thì những cái khác đã không thật nên cái này cũng không thật, cái này không thật nên cái khác cũng không thật. Cho nên biết tất cả pháp đều không thật, chỉ có giả danh giả tướng mà thôi.

Đây là đem lý luận phân tích để làm sáng tỏ vấn đề. Học luận là lối học mở trí, đứng về mặt này mặt kia mà lập luận để cho sáng tỏ. Mỗi vấn đề nói ra không phải chỉ nhìn một mặt, mà phải nhìn thấu nhiều mặt. Như nói nhân tha tánh có thì không được, vì lác và chiếu là một thể chẳng gọi là tha. Đến nhân một cái thành một cái, do lác mà có chiếu, cũng không được, vì hai thứ khác nhau. Như trái xoài do nhân gì mà có? Chắc chắn mọi người đều sẽ trả lời, trái xoài do nhân cây xoài mà có. Nhưng chúng ta thử phân tích xem, nếu nhân

cây xoài thì cây xoài tự nó đâu có ngọt, mà trái xoài chín lại ngọt. Nếu nói do rễ của nó dính dưới đất, tìm được những chất nuôi dưỡng thành trái xoài ngọt, vậy thì trái xoài phải ngọt từ đầu tới cuối, tại sao đầu cuối khác nhau, có chua có ngọt? Đó là lý luận thứ nhất. Lý luận thứ hai, nếu do rễ nó mọc dưới đất nên có chất ngọt, thì đào xung quanh rễ kiểm xem có chất ngọt hay không? Không. Vậy vị ngọt của trái xoài từ đâu có?

Qua hai cách lập luận trên cho chúng ta thấy, không thể nói một thứ nào là nhân được hết, mà do trăm thứ duyên hợp lại, biến đổi luôn luôn. Nói cái này nhân cái kia có, cái kia nhân cái này có... đều không được, vì nó gồm cả chuỗi nhân duyên hợp lại, chứ không có cái gì là một thể riêng biệt mà thành. Hiểu thấu được vậy thì không có gì để chấp.

Pháp nội nhân duyên sanh cũng như thế không thể được. Như trong Thất Thập Luận nói:

Pháp duyên thật không sanh

Nếu bảo là có sanh

Là tại trong một tâm?

Là tại trong nhiều tâm?

Quán pháp nội nhân duyên sanh, là nói trong thân này. Thân chúng ta có ra là do mười hai nhân duyên: Vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử. Như vậy, do vô minh mà có thân hay do đủ mười hai nhân duyên mới có thân này? Nếu nói pháp mười hai nhân duyên có sanh,

là trong một tâm có, hay là trong nhiều tâm có? Một tâm, tức là trong một cái mà có sanh. Nhiều tâm, tức là trong nhiều cái mà có sanh.

Pháp mười hai nhân duyên này thật tự không sanh. Nếu bảo có sanh, là trong một tâm có? Là trong nhiều tâm có? Nếu trong một tâm có thì nhân quả phải đồng thời cùng sanh. Lại nhân quả đồng thời có, việc ấy không phải. Vì có sao? Bởi phàm vật gì đều trước nhân rồi sau quả.

Trong một tâm có là nhân quả đồng thời cùng sanh. Thí dụ trong mười hai nhân duyên nói, nhân vô minh nên có hành, nhân hành mới có thức... Vô minh là nhân, hành là quả. Hành là nhân, thức là quả. Vậy vô minh và hành, có một lượt hay có khác thời? Nếu cái này mất rồi mới làm nhân để thành cái kia thì không hợp lý. Mất rồi không gọi là nhân, vì mất rồi sao làm nhân được? Nếu nói hai cái có một lượt thì nhân quả đồng thời, cũng không hợp lý. Tại sao? Như nhân cột, kèo, đòn tay... nên có nhà. Nếu bảo cột mất rồi mới có nhà được không? Lúc nhà đang hiện hữu thì cột kèo cũng hiện hữu, nên nó mới làm nhân có cái nhà, nếu cái này mất mới có cái kia thì mất rồi làm sao làm nhân được? Vô minh không thật, hành không thật... tất cả các duyên khác cũng đều không thật, nên pháp mười hai nhân duyên này, thật tự không sanh. Lý luận vi tế như vậy.

Nếu trong nhiều tâm có thì pháp mười hai nhân duyên ắt mỗi cái riêng khác, phần trước cùng tâm diệt rồi, phần sau lấy cái gì làm nhân duyên?

Nếu đủ mười hai nhân mới có, tức là cái trước mất rồi mới có cái sau, cái sau mất rồi mới có cái khác nữa, cứ như vậy thì mỗi cái riêng khác, phần trước diệt rồi phần sau lấy gì làm nhân.

Trong mười hai nhân duyên, chỉ nói ngay thọ và ái thôi, như khi cảm thọ vừa ý sanh yêu thích, là thọ rồi có ái hay đang thọ đã có ái? Nếu nói vừa có thọ vừa có ái thì không đúng, mà nói thọ diệt mất rồi mới có ái cũng không đúng. Nhiều cái có một lượt không được, cái này diệt mới có cái kia cũng không được. Cho nên nếu nói trong nhiều tâm có thì không thể được.

Thí dụ khi chúng ta ăn, nhai một món gì cảm thấy ngon rồi mới thích, nhưng khi cảm thấy ngon thì đã nuốt mất tiêu. Chính khi ngon là đã có cái thích ngầm trong đó, nhưng thích là sau khi biết ngon rồi mới thích. Biết ngon là đã thọ. Do thọ rồi mới biết ngon, chưa thọ làm sao biết ngon. Thọ đã qua rồi mới có ái, ưa món này ngon muốn đòi thêm nữa tức là đã có ái rồi. Cái này qua rồi mới có cái kia, nếu mấy cái đó dồn có một lượt thì không được. Xúc, thọ, ái chung một lượt không được thì sao nói nhiều cái hợp thành? Một cái hợp thành không được, nhiều cái hợp thành cũng không được. Như vậy các duyên chỉ là trên giả tướng tạm có, chứ nó không có thật.

*Pháp diệt thì không ngo, đâu được làm nhân?
Pháp mười hai nhân duyên nếu trước có thì nên hoặc
một tâm, hoặc nhiều tâm? Cả hai đều không phải.*

Pháp diệt thì không ngờ, nếu diệt rồi qua tới cái kia, tức đã mất thì sao làm nhân cho cái này được. Pháp mười hai nhân duyên nếu trước có, thì nên hoặc một tâm, hoặc nhiều tâm? Cả hai đều không phải. Nói một tâm cũng không được, nói nhiều tâm cũng không được. Như vậy pháp mười hai nhân duyên là không thật, đã không thật thì thân do mười hai nhân duyên hợp lại có thật được không? Cũng không thật.

Thế nên các duyên đều không. Vì duyên không nên pháp từ duyên sanh cũng không. Cho nên phải biết, tất cả pháp hữu vi đều không.

Đây là phá chấp pháp của Nhị thừa. Vì hàng Nhị thừa tuy thấy ngã không, nhưng cho pháp Mười hai nhân duyên, Tứ đế là thật, nên còn kẹt vào pháp chấp. Thâm nghĩa của Đại thừa là nằm trong chữ không, cốt chỉ cho thấy các duyên đều không có thật thể.

Vì duyên không nên pháp từ duyên sanh cũng không. Nếu các duyên không có thật thể thì pháp do duyên sanh cũng không có thật thể, nên tất cả pháp hữu vi đều không có thật thể. Sao gọi là *pháp hữu vi*, căn cứ trên cái gì mà gọi là pháp hữu vi? Phạm pháp nào có trải qua bốn tướng sanh trụ dị diệt đều là pháp hữu vi, pháp nào không có bốn tướng đó, gọi là pháp vô vi.

Tất cả sự vật ở thế gian đều có bốn tướng sanh trụ dị diệt. Như thân chúng ta khi sanh ra gọi là sanh, sống được mấy mươi năm là trụ, già bệnh là dị, rồi tắt thở là diệt. Căn nhà mới xây xong là sanh, được một thời gian năm mười năm là trụ, lần lần hư mục là dị, tới ngày

sập âm xuống là diệt. Các pháp khác cũng đều như vậy. Đó là pháp hữu vi.

Pháp hữu vi còn không huống là có ngã? Bởi ngũ ấm, thập nhị nhập, thập bát giới là pháp hữu vi nên nói có ngã, như nhân chất đốt nên có đốt. Nếu ấm nhập giới không thì không có pháp có thể nói là ngã, như không chất đốt thì không thể nói đốt.

Pháp hữu vi còn không huống là có ngã? Pháp hữu vi không thật thì ngã thật được không? Nếu thấy các pháp hữu vi đều không thật thì còn ngã ở chỗ nào mà chấp, vậy là phá được chấp ngã. Vì ngã có nghĩa là chủ thể, là thường nhất. Chủ thể tức là có cái thể thật của nó, thường nhất là nó còn hoài không đổi dời. Cái gì có chủ thể và không đổi dời mới gọi là ngã, còn tất cả pháp luôn luôn đổi dời, không có thật thể thì làm sao gọi là ngã được. Thế nên pháp hữu vi không thì ngã cũng không.

Bởi ngũ ấm, thập nhị nhập, thập bát giới là pháp hữu vi nên nói có ngã. Ngũ ấm là sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Thập nhị nhập là sáu căn bên trong và sáu trần bên ngoài. Thập bát giới là sáu căn, sáu trần và sáu thức chung lại. Những thứ đó là pháp hữu vi, nương pháp hữu vi nên nói có ngã, mà pháp hữu vi đã không thật thì ngã cũng không thật.

Như nhân chất đốt nên có đốt, tức là nhân củi, nhân dầu mới có đốt. Nếu không có củi không có dầu thì cái gì đốt cháy? Như vậy thập nhị nhập, thập bát giới v.v... không thật thì ngã cũng không thật.

Nếu ám nhập giới không thì không có pháp có thể nói là ngã. Như vậy không thể vô ngược xung ta, vì không có pháp nào nói là ngã được hết. Bởi ngũ ấm, thập nhị nhập, thập bát giới đều không có thật, thì cái gì là ngã mà vô ngược xung ta; cái ta đó là không thật.

Như không chất đốt thì không thể nói đốt. Nhân chất đốt nên có đốt, nếu không chất đốt thì không thể nói đốt được, ám nhập là không thì pháp gì có thể nói là ngã. Pháp hữu vi đã không thật mà nói ngã thật, chấp như vậy là chấp vô lý.

Như kinh nói: “Phật bảo các thầy Tỳ-kheo: Bởi ngã nên có ngã sở, nếu không ngã thì không ngã sở.”

Ta không thật thì cảnh của ta ở có thật không? Nếu thấy ngã không thật thì ngã sở cũng không thật. Đó là phá hai cái chấp, chấp ngã và chấp ngã sở. Kẹt vào ngã là chấp ngã, kẹt vào ngã sở là chấp pháp. Thấy được ngã và ngã sở không thật là phá chấp ngã và chấp pháp.

Như thế, vì pháp hữu vi không, nên biết pháp vô vi Niết-bàn cũng không. Vì có sao? Vì ngũ ấm này diệt chẳng sanh ngũ ấm khác, ấy gọi là Niết-bàn. Ngũ ấm xưa nay tự không thì chỗ nào diệt mà gọi là Niết-bàn? Ngã cũng không thì cái gì được Niết-bàn?

Như thế, vì pháp hữu vi không, nên biết pháp vô vi Niết-bàn cũng không. Pháp hữu vi không cố định thì pháp vô vi có cố định được không? Như nói tối là đối với sáng, nương tối mà lập sáng, nương sáng mà lập tối,

nếu tối không thật thì sáng cũng phải không thật. Pháp vô vi và pháp hữu vi là đối đãi lập, mà pháp hữu vi đã không thật thì pháp vô vi cũng phải không thật. Pháp vô vi là Niết-bàn, như vậy Niết-bàn cũng không thật.

Chúng ta tu để nhập Niết-bàn, mà đây nói Niết-bàn không thật, nghe có buồn không? Vậy chúng ta tu để nhập cái không thật hay sao? Tinh thần Đại thừa nói vô cầu vô đắc, tức là không có mong cầu, không có chỗ được. Thí dụ khi chúng ta dấy niệm nghĩ việc thiện là tạo nghiệp lành, dấy niệm nghĩ việc ác là tạo nghiệp dữ. Nghiệp lành nghiệp dữ có ra là do dấy niệm thiện ác. Nếu không dấy niệm thì lúc đó có mình hay không? Niết-bàn hay sanh tử là nói trên đối đãi, là niệm sanh diệt, là giả danh giả tướng. Còn chỗ không dấy niệm mà vẫn hiện hữu, cái chân thật đó ngôn ngữ không thể nói đến được. Tuy không nói được nhưng không phải là không có. Hiểu như vậy chúng ta mới không nghi ngờ, cho rằng cái gì cũng không, cho đến Niết-bàn cũng không, vậy tu để làm gì? Nói tu để được gì là còn ngã, bởi có ngã nên tu để ta hưởng, tu để ta được. Nếu thấy ngã không thật thì tu chỉ tu, không chấp tu để được gì. Tuy không mong được nhưng mà có được hay không? Những chỗ này chúng ta đọc kỹ mới thấy hay vô cùng.

Chúng ta thấy sanh tử là khổ đau, Niết-bàn là an lạc, phải dứt sanh tử để nhập Niết-bàn. Sợ khổ sanh tử cầu vui Niết-bàn, tức là còn ngã. Ai khổ mà sợ sanh tử? Ai vui mà cầu Niết-bàn? Còn thấy khổ sanh tử thật, thấy vui Niết-bàn thật, là còn ngã không thể nói

vô ngã được. Vì nếu vô ngã thì ai sợ, ai cầu? Khi nào chúng ta không sợ khổ không cầu vui thì lúc đó là vô ngã. Bởi vì còn cầu vui còn sợ khổ thì làm sao hết ngã. Chỗ tinh tế của Đại thừa là đi đến tột cùng, sạch hết không còn chút ngã chấp nào mới tới Phật quả. Hiểu được giáo lý thâm sâu của Đại thừa, chúng ta mới thấy tinh thần Phật giáo Phát triển có một giá trị đặc biệt, rõ được các pháp không có thật thể cố định là thấu suốt được tất cả.

Đứng trên phương diện đối đãi, cái này không thật thì cái kia cũng không thật, không thể nói cái này không thật mà cái kia thật được. Nếu nói tối không thật thì sáng cũng phải không thật, ác không thật thì thiện cũng phải không thật. Vì là đối đãi. Người ta cứ sợ bỏ hết rồi, ác không, thiện cũng không, thì sao? Thí dụ một thế giới nào đó chưa từng tối thì đâu cần nói sáng, vì chưa từng tối tức là sáng. Cũng vậy, chưa từng mê thì đó là ngộ, nhưng không nói ngộ vì ngộ là đối với mê, bây giờ không mê thì nói cái gì là ngộ, vì không mê là ngộ rồi. Nói như không có mà không phải không ngộ. Như vậy tinh thần Đại thừa là đưa chúng ta đi sâu trong lý không đó, để thấy không có một pháp đối đãi nào là thật. Do đối với hữu vi mà lập vô vi, thế nên hữu vi đã không thật thì vô vi cũng không thật.

Ngũ ấm xưa nay tự không thì chỗ nào diệt mà gọi là Niết-bàn? Ngũ ấm đã tự không thì diệt cái gì mà gọi là diệt hết sanh tử để nhập Niết-bàn. Kinh Bát-nhã nói: “Giả sử có pháp cao hơn Niết-bàn, ta nói cũng như huyền như hóa.” Niết-bàn là đối với sanh tử, mà sanh tử

không thật thì Niết-bàn cũng phải không thật. Không thật chứ không phải là không có. Như khi chúng ta quán chiếu Bát-nhã, thấu suốt thân này do nhân duyên hòa hợp nên không có thật thể cố định, thấy thân không thật là thân này mất hay còn? Đâu có mất. Nên Bát-nhã nói không mà không phải phá hoại tất cả, không phải mất hết rồi mới thành không, chính ngay thân đang hiện hữu mà thấy không có thật thể cố định, có đây chỉ là thân giả tướng giả danh thôi. Hiểu rõ như vậy là thấy được lý Bát-nhã.

Lại nữa, pháp không sanh gọi Niết-bàn, nếu pháp sanh được thành thì pháp không sanh cũng được thành. Pháp sanh chẳng thành, trước đã nói nhân duyên, sau sẽ nói lại, thế nên pháp sanh chẳng thành. Bởi pháp sanh nên gọi vô sanh, nếu pháp sanh chẳng thành thì pháp vô sanh làm sao được thành? Thế nên, hữu vi vô vi và ngã đều không.

Sanh không thành thì vô sanh cũng không thành. Vô sanh là Niết-bàn, sanh là sanh tử. Sanh tử không thật thì Niết-bàn cũng không thật, như trên đã nói.

Có nhiều người cho rằng, lý nhân duyên Phật nói trong các kinh A-hàm, do cái này có nên cái kia có, như cái bàn do gỗ, đinh, thợ mộc... ráp lại thành, nghe dễ hiểu. Còn nói thợ mộc không thật, gỗ không thật, đinh cũng không thật... nên cái bàn cũng không thật, nghe khó hiểu quá! Nhưng chỗ khó hiểu này là tiến bộ hay thoái hóa? Nếu con người cứ nghĩ thô sơ hoài, ngang đó dừng lại thì chắc rằng thế gian không tiến bộ được.

Cho nên càng phân tích chi ly, tế nhị chừng nào thì càng thâm sâu chừng ấy. Những thứ còn thô thì chưa phải là cái dụng tuyệt vời, mà càng tế thì dụng của nó càng tuyệt vời. Thí dụ đất cứng nước mềm mà đất thua nước, nước có tướng còn gió không có tướng mà gió mạnh hơn nước. Tướng càng tế thì diệu dụng càng mạnh. Giả sử một chiếc phi cơ khổng lồ chở cả ngàn tấn đá và chiếc phi cơ khác chở quả bom nguyên tử chừng mười tấn, từ trên không trung đổ xuống, thử hỏi một ngàn tấn đá so với quả bom mười tấn, cái nào kinh khủng hơn? Quả bom nguyên tử tác hại lớn hơn. Cho nên văn minh chừng nào thì càng vi tế chừng ấy. Nghiên cứu nghiên ngẫm phân tích càng sâu, càng tế vi mới gọi là tiến bộ, nếu cứ để ý như cũ là hết sức lạc hậu.

Lối phân tích về lý không thật thể của Bát-nhã, hay của luận Thập nhị môn, là phân tích sâu về lý nhân duyên mà trước đây Phật chỉ nói đơn giản. Chư tổ sau này khai triển, giải thích chỗ tốt cùng để cho thấy chỗ hay đó. Nếu thấy ngã không thật, pháp không thật thì biết tất cả pháp xuất thế gian cũng không thật. Pháp xuất thế gian không thật thì sanh tử, Niết-bàn cũng đều không thật. Tôi nhắc lại, biết tất cả không thật đó, không phải là không có cái chân thật hiện tiền. Nếu không ngờ thì lấy cái gì biết là không ngã, không pháp? Cái gì thấy pháp không thật, ngã không thật mà phá? Như vậy cái thấy này không phải đưa chúng ta tới chỗ trở thành không ngờ, trống rỗng, mà là tới chỗ không kẹt mắc vào một chút gì hết. Hiểu được chỗ này chúng ta mới thấy điểm lý thú trong kinh Pháp Hoa

nói về Hóa thành và Bảo sở. Vì còn đối đãi là chưa phải tới chỗ cứu cánh. Cho nên câu kết thúc nói, *hữu vi vô vi và ngã đều không*.

Môn quán nhân duyên này có hai điểm làm sáng tỏ lý Đại thừa:

Thứ nhất là nói về lý vô ngã. Vì ngã không nên ngã sở cũng không, cái hay sanh không thật nên cái không sanh cũng không thật. Đây là phá từ chấp ngã thô đến chấp ngã tế. Ngã và ngã sở không, đó chính là thâm nghĩa của Đại thừa.

Thứ hai nói tắt cả pháp không, tức là không có cố định, không có tự tánh, chứ không phải không ngơ. Muôn trùng muôn lớp nhân duyên đều không tự tánh, nên không có cái thứ nhất làm thành cái thứ hai, thứ ba... Sự liên hệ chằng chịt, trùng trùng điệp điệp của nhân duyên giúp chúng ta có cái nhìn sâu hơn, tâm rộng mở thênh thang không còn hạn cuộc.

Đó là tinh thần của Bồ-tát Đại thừa. Vì hiểu được chữ Không là hiểu được Đại thừa.



II- QUÁN HỮU QUẢ VÔ QUẢ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, các pháp chẳng sanh. Vì có sao?

**Trước có thì chẳng sanh,
Trước không cũng chẳng sanh,
Có không cũng chẳng sanh,
Cái gì sẽ có sanh?**

Nếu trong nhân trước có quả thì không nên sanh, không quả cũng không nên sanh, có không cũng không nên sanh. Vì có sao? Nếu trong nhân trước có quả mà sanh ắt là vô cùng. Như quả trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Vì có sao? Nếu trong nhân trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Vì có sao? Vì trong nhân thường có, từ bên có ấy nên sanh trở lại, ắt là vô cùng.

Nếu bảo sanh rồi thì chẳng sanh, chưa sanh mới sanh thì trong ấy không có lý sanh. Thế nên, trước có mà sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả mà bảo chưa sanh mới sanh, sanh rồi chẳng sanh, cả hai đều có mà một sanh một chẳng sanh thì không hợp lý.

Lại nữa, nếu chưa sanh quyết định có thì sanh rồi ắt phải không. Vì cố sao? Vì sanh và chưa sanh cùng trái nhau. Vì sanh và chưa sanh trái nhau thì hai tướng ấy cũng phải trái nhau.

Lại nữa, có cùng không trái nhau, không cùng có trái nhau, nếu sanh rồi cũng có, chưa sanh cũng có thì sanh và chưa sanh không nên có khác. Vì cố sao? Vì sanh rồi cũng có, chưa sanh cũng có, như thế sanh và chưa sanh có sai biệt gì? Sanh và chưa sanh không sai biệt, việc ấy không phải. Thế nên (trong nhân) có (quả) chẳng sanh.

Lại nữa, có rồi trước đã thành, đâu cần lại sanh? Như làm rồi chẳng nên làm, thành rồi chẳng nên thành. Thế nên (trong nhân) có (quả) chẳng sanh.

Lại nữa, nếu có (quả) mà sanh, khi trong nhân chưa sanh thì quả lý ứng phải thấy, mà thật không thể thấy. Như bình trong đất, chiếu trong lác lý ứng phải thấy, mà thật không thể thấy được. Thế nên có chẳng sanh.

Hỏi: Quả tuy trước có, do chưa biến nên chẳng thấy?

Đáp: Nếu bình khi chưa sanh thể bình chưa biến nên chẳng thấy, do tướng gì biết mà nói trong đất trước có bình? Bởi do tướng bình có bình, bởi do tướng trâu, tướng ngựa nên có bình? Nếu trong đất không tướng bình, cũng không tướng trâu tướng ngựa, há chẳng gọi là không sao? Thế nên ông nói trong nhân trước có quả mà sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, pháp biến tức là quả, lẽ ra trong nhân trước có biến. Vì có sao? Vì pháp ông nói trong nhân trước có quả. Nếu bình... trước có thì biến cũng trước có, lẽ ra phải thấy mà thật không thể thấy. Thế nên ông nói chưa biến nên chẳng thấy, việc ấy không phải.

Nếu bảo chưa biến chẳng gọi là quả thì quả cứu cánh không thể được. Vì có sao? Vì cái biến ấy trước không, sau cũng phải không, nên bình... quả cứu cánh không được.

Nếu bảo biến rồi là quả thì trong nhân trước không, như thế thì bất định. Hoặc trong nhân trước có quả, hoặc trước không quả.

Hỏi: Trước có biến, nhưng không thể thấy được, phàm vật tự có, có mà không thể thấy được. Như vật hoặc có gần mà không thể biết, hoặc xa mà không thể biết, hoặc căn hư không thể biết, hoặc tâm chẳng trụ nên không thể biết, vì che nên không thể biết, vì đồng nên không thể biết, vì thắng (hơn) nên không thể biết, vì nhỏ nhiệm nên không thể biết.

Gần mà không thể biết, như thuốc trong con mắt. Xa mà không thể biết, như chim bay, bay bổng xa tít trong hư không. Căn hư không thể biết, như mù không thấy sắc, điếc không nghe tiếng, mũi nghẹt không ngửi được mùi, lưỡi đắng không biết vị, thân tê cứng không biết xúc, tâm cuồng loạn không biết sự thật. Tâm không trụ nên không thể biết, như tâm duyên sắc... thì không biết thanh. Che nên không thể biết, như đất che nước mạch, vách che vật bên ngoài. Vì đồng không thể biết, như trên vật đen chấm một chấm mực. Vì hơn không thể biết, như có tiếng chuông trống thì không nghe tiếng phủ quét (tiếng tích tắc đồng hồ). Vì nhỏ nhiệm không thể biết, như vi trần... chẳng hiện.

Như thế, các pháp tuy có do tám nhân duyên nên không thể biết. Ông nói trong nhân duyên pháp biến không thể được, bình... chẳng đồng không thể được, việc ấy không phải. Vì có sao? Vì việc ấy tuy có do tám nhân duyên nên không thể được.

Đáp: Pháp biến và bình... quả chẳng đồng tám nhân duyên nên không thể được. Vì có sao? Nếu pháp biến và bình... quả rất gần không thể được thì hơi xa, lý ứng phải được. Rất xa không thể được thì hơi gần, lý ứng phải được. Nếu căn hư không thể được thì căn tốt, lý ứng phải được. Nếu tâm chẳng trụ không thể được thì tâm trụ, lý ứng phải được. Nếu che không thể được thì pháp biến và pháp bình chẳng che, lý ứng phải được. Nếu đồng không thể được

thì khi khác, lý ứng phải được. Nếu hơn không thể được thì dừng hơn, lý ứng phải được. Nếu nhỏ nhiệm không thể được thì bình... quả to, lý ứng phải được. Nếu vì bình nhỏ không thể được, sanh rồi cũng nên không thể được. Vì cố sao? Vì sanh rồi, chưa sanh, tướng nhỏ là một. Vì sanh rồi, chưa sanh, đều quyết định có.

Hỏi: Khi chưa sanh nhỏ, sanh rồi từ từ to, thế nên sanh rồi là được, chưa sanh không thể được.

Đáp: Nếu vậy, trong nhân ắt không quả. Tại sao? Vì trong nhân không to.

Lại, trong nhân trước không to, nếu trong nhân trước có to thì không nên nói nhỏ. Nay quả là to, ông nói nhỏ nên không thể được thì to không gọi là quả. Nay quả cứu cánh lẽ ứng không được, mà quả thật là được, thế nên không do nhỏ nên không thể được. Như thế, có pháp trong nhân trước có quả do tám nhân duyên nên không thể được, thì trong nhân trước có quả, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả mà sanh, thế là nhân nhân tướng hoại, quả quả tướng hoại. Tại sao? Như lụa tại sợi, trái cây tại dĩa, chỉ là chỗ ở, chẳng gọi là nhân. Tại sao? Bởi sợi, dĩa chẳng phải nhân của lụa và trái cây. Nếu nhân hư quả cũng hư thì sợi... chẳng phải nhân của lụa... Vì nhân không nên quả cũng không. Tại sao? Bởi nhân nên có quả thành, nhân chẳng thành thì quả làm sao được thành?

Lại nữa, nếu chẳng làm ra thì chẳng gọi quả, nhân sợi... không thể làm ra quả lụa... Tại sao? Vì như sợi... chẳng do lụa làm, nên hay làm ra quả lụa... như thế là không nhân không quả. Nếu nhân quả đều không thì chẳng nên tìm trong nhân hoặc trước có quả, hoặc trước không quả.

Lại nữa, nếu trong nhân có quả mà không thể được, lẽ ra phải có tướng hiện, như ngửi mùi hương liền biết có hoa, nghe tiếng liền biết có chim, nghe cười liền biết có người, thấy khói là biết có lửa, thấy cò là biết có ao, như thế trong nhân nếu trước có quả, phải có tướng hiện. Nay quả thể không thể được, tướng cũng không thể được, như thế nên biết trong nhân trước không quả.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh thì không nên nói nhân sợi có lụa, nhân lác có chiếu. Nếu nhân chẳng làm ra thì cái khác cũng chẳng làm ra. Như lụa chẳng phải sợi làm ra thì có thể từ lác làm ra chẳng? Nếu sợi chẳng làm, lác cũng chẳng làm thì có thể nói không từ đâu làm chẳng? Nếu không từ đâu làm thì chẳng gọi là quả. Nếu quả không thì nhân cũng không, như trước đã nói. Thế nên từ trong nhân trước có quả sanh tức là không đúng.

Lại nữa, nếu quả không từ đâu làm ra, ắt là thường như tánh Niết-bàn. Nếu quả là thường, thì các pháp hữu vi thấy đều thường. Tại sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là quả. Nếu tất cả pháp đều thường thì không vô thường, nếu không vô thường cũng không có thường. Tại sao? Vì nhân thường có

vô thường, nhân vô thường có thường. Thế là thường vô thường cả hai đều không, việc ấy không phải. Vì thế không được nói trong nhân trước có quả sanh.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh thì quả lại cùng quả khác làm nhân, như lúa cùng mặc làm nhân, chiếu cùng trái làm nhân, xe cùng chở làm nhân, mà thật chẳng cùng quả khác làm nhân. Thế nên không được nói trong nhân trước có quả sanh.

Nếu bảo như đất trước có mùi hương, chẳng do rải nước thì hương chẳng có; quả cũng thế, nếu chưa có duyên hội thì không thể làm nhân. Việc ấy chẳng phải. Tại sao? Như ông đã nói, khi đã làm xong gọi là quả thì các vật bình... chẳng phải là quả. Tại sao? Vì đã xong là do làm, bình... trước có chẳng phải làm, mà cần phải do làm mới thành quả. Thế nên, trong nhân trước có quả sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, liễu nhân chỉ hay hiển phát, không thể sanh vật, như vì soi bình trong tối nên đốt đèn, cũng hay soi các vật ngọ cụ... Vì làm bình nên hòa hợp các duyên, mà không thể sanh các vật ngọ cụ... Thế nên phải biết chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh, ắt không nên có đang làm, sẽ làm sai biệt. Song ông nhận đang làm, sẽ làm. Thế nên chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Nếu bảo trong nhân trước không quả mà quả sanh, việc ấy chẳng phải. Tại sao? Nếu không mà sanh thì nên có đầu thứ hai, tay thứ ba sanh. Tại sao? Vì không có mà sanh vậy.

Hỏi: Vật bình... có nhân duyên, còn đầu thứ hai, tay thứ ba không nhân duyên, làm sao được sanh? Thế nên ông nói không đúng.

Đáp: Đầu thứ hai, tay thứ ba và bình... trong nhân quả đều không, như trong hòn đất không bình, trong đá cũng không bình, tại sao gọi sữa là nhân của lạc, sợi là nhân của lụa, chẳng gọi lạc là nhân?

Lại nữa, nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì phàm mỗi vật nên sanh tất cả vật, như ngón tay nên sanh xe ngựa ăn uống... Như thế sợi không nên chỉ xuất lụa, cũng nên sanh các vật xe ngựa ăn uống... Tại sao? Nếu không mà hay sanh, cố sao sợi chỉ hay sanh lụa, chẳng sanh các vật xe ngựa ăn uống...? Bởi vì đều không vậy.

Nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh, thì các nhân không nên mỗi thứ có sức hay sanh quả, như người cần dầu cốt từ trong mè lấy mà chẳng ép cát. Nếu đều không, tại sao trong mè tìm chẳng ép cát lấy?

Nếu bảo từng thấy từ mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra, thế nên trong mè tìm mà chẳng ép cát, việc ấy không phải. Tại sao? Nếu tướng sanh thành

thì nên nói khi khác thấy mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra, thế nên ở trong mè tìm chẳng lấy ở cát. Song tất cả pháp tướng sanh chẳng thành, cho nên chẳng được nói khi khác thấy mè ra dầu, nên trong mè tìm chẳng lấy nơi cát.

Lại nữa, nay tôi chẳng những phá một việc, đều tổng phá tất cả nhân quả. Nếu trong nhân trước có quả sanh, trước không quả sanh, có quả không quả sanh, hai cái sanh ấy đều chẳng thành. Thế nên ông nói khi khác thấy mè ra dầu, ắt rơi nhân đồng nghi.

Lại nữa, nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì các tướng nhân ắt chẳng thành. Vì có sao? Các nhân nếu không pháp, cái gì hay làm, cái gì hay thành? Nếu không làm không thành, tại sao gọi là nhân? Như thế tác giả không được có sở tác, sử tác giả cũng không được có sở tác.

Nếu bảo trong nhân trước có quả thì không nên có tác, tác giả, tác pháp riêng khác. Vì có sao? Nếu trước có quả đâu cần lại làm? Thế nên, ông nói tác, tác giả, tác pháp các nhân đều không thể được. Trong nhân trước không quả, ấy cũng không phải. Tại sao? Nếu người nhận có tác, tác giả phân biệt có nhân quả, nên khởi lời nạn ấy. Tôi nói tác, tác giả và nhân quả đều không, nếu ông phá tác, tác giả và nhân quả thì thành pháp của tôi không gọi là nạn. Thế nên, trong nhân trước không quả mà quả sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu người nhận trong nhân trước có quả, nên khởi nạn ấy, tôi chẳng nói trong nhân trước có quả, nên chẳng nhận nạn này, cũng chẳng nhận trong nhân trước không quả.

Nếu bảo trong nhân trước cũng có quả cũng không quả mà quả sanh, ấy cũng không phải. Tại sao? Vì không và có, tánh trái nhau; tánh trái nhau làm sao ở một chỗ? Như tối với sáng, khổ với vui, đi với đứng, cột với mở chẳng được đồng một chỗ. Thế nên, trong nhân trước có quả trước không quả cả hai đều chẳng sanh. Lại nữa, trong nhân trước có quả trước không quả, trong phần có không trước đã phá.

Thế nên, trong nhân trước có quả cũng chẳng sanh, không quả cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh, lý tột ở đây. Tất cả chỗ tìm cầu không thể được, cho nên quả cứu cánh chẳng sanh, vì cứu cánh chẳng sanh nên tất cả pháp hữu vi đều không. Tại sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là nhân quả. Vì hữu vi không nên vô vi cũng không. Hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?

Giảng:

Môn thứ hai là *quán hữu quả, vô quả*. Hữu quả là trong nhân có quả, vô quả là trong nhân không quả. Tất cả pháp hữu vi đều thành lập trên lý nhân quả, lý nhân quả nếu thật thì pháp hữu vi mới thật được, nên phần này là căn cứ trên nhân mà xét kỹ xem có quả hay không quả.

Tại sao lại đặt vấn đề nhân quả? Thông thường chúng ta luôn thấy nhân quả là thật, nhưng nhân quả chưa phải là chân lý. Nếu nói nhân quả là chân lý thì sẽ bị lỗi cho rằng tất cả pháp hữu vi đều thật, nên trước phân tích cho thấy các pháp hữu vi đều không thật, vì vậy nhân quả cũng phải không thật. Muốn biết nhân quả không thật thì phải đi sâu vào chi tiết, tìm xem quả nằm sẵn trong nhân hay không nằm sẵn trong nhân? Lý luận của Ấn Độ thường dùng tứ cú: có, không, cũng có cũng không, chẳng phải có chẳng phải không. Còn lý của Bát-nhã là ly tứ cú, tuyệt bách phi. Lập tứ cú là lối chấp theo thế gian không đúng lẽ thật, cho nên ở đây căn cứ trên tứ cú này mà phá tam cú. Sao tứ cú mà chỉ phá tam cú? Vì nói tứ cú nhưng thật sự câu thứ tư đã nằm trong câu thứ ba rồi. Trong nhân có quả là câu thứ nhất, trong nhân không quả là câu thứ hai, cũng có cũng không cũng chẳng sanh là câu thứ ba.

Lại nữa, các pháp chẳng sanh. Vì có sao?

*Trước có thì chẳng sanh,
Trước không cũng chẳng sanh,
Có không cũng chẳng sanh,
Cái gì sẽ có sanh?*

Nhân quả trùm hết các pháp, nên xét về nhân quả là thấu suốt tất cả pháp. Các pháp chẳng sanh. Vì sao? Vì trong nhân trước có quả thì chẳng sanh, trước không quả cũng chẳng sanh, cũng có quả cũng không quả cũng chẳng sanh. Vậy cái gì sẽ có sanh? Đó là bài kệ tổng quát, sau mới giải thích.

Nếu trong nhân trước có quả thì không nên sanh, không quả cũng không nên sanh, có không cũng không nên sanh. Vì có sao? Nếu trong nhân trước có quả mà sanh ắt là vô cùng. Như quả trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Vì có sao? Nếu trong nhân trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Vì có sao? Vì trong nhân thường có, từ bên có ấy nên sanh trở lại, ắt là vô cùng.

Nếu trong nhân trước có quả mà sanh ắt là vô cùng. Tại sao? Thí dụ trong hạt lúa có mầm của cây lúa, đó là trong nhân có quả. Nếu trong nhân có quả thì bị lỗi vô cùng. Bởi vì nó sẵn có, mà trên lý nhân duyên thì tất cả pháp không tự tánh, tức là không sẵn có và không cố định. Nếu trong nhân đã sẵn có quả thì sanh cái này rồi phải sanh cái kia, cứ sanh hoài vì nó đã sẵn trong đó, cho nên bị lỗi vô cùng. Những chỗ này thật tinh tế, chúng ta phải đọc kỹ mới thấy lý luận của các vị Bồ-tát.

Nếu trong nhân sẵn có quả, như trong hạt lúa sẵn có mầm lúa thì có lỗi gì?

Như quả trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Trong nhân đã sẵn có quả rồi lại sanh ra quả nữa, cứ thế tiếp tục sanh ra quả.

Nếu trong nhân trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi cũng lại sanh, vì sao?

Vì trong nhân thường có, từ bên có ấy nên sanh trở lại, ắt là vô cùng. Bởi trong nhân thường có quả, từ chỗ đã có sẵn đó nên sanh trở lại. Như chúng ta làm cỏ

mà chỉ cuốc phần trên của cỏ, phần gốc còn nguyên. Gốc còn tức là nhân còn, nhân còn thì cỏ sẽ phún lên trở lại. Cũng vậy, nếu trong nhân đã có quả thì nó cứ sanh mãi không cùng, nên bị lỗi vô cùng. Đó là lỗi thứ nhất.

Nếu bảo sanh rồi thì chẳng sanh, chưa sanh mới sanh thì trong ấy không có lý sanh. Thế nên, trước có mà sanh, việc ấy không phải.

Thông thường cái gì sanh rồi thì không sanh, cái chưa sanh mới sanh. Cái sanh rồi chẳng sanh nữa, vậy cái chưa sanh là có sanh hay không có sanh? Sanh rồi là không, tức quá khứ không. Chưa sanh tức vị lai, vị lai là chưa có. Như vậy sanh rồi là không sanh thì chưa sanh cũng là không sanh. Lý luận mới nghe qua khó hiểu, nhưng đó là lẽ thật. Đứng về thời gian mà nói thì cái hiện tại mới gọi là sanh, vì sanh là cái trông thấy, còn cái chưa có và cái sanh rồi làm sao nói sanh? Vì đã sanh rồi thì đâu sanh nữa, còn chưa đến làm sao gọi sanh được, chỉ ngay khi sanh mới gọi là sanh. Thế nên, trước quả đã sẵn có trong nhân mà sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả mà bảo chưa sanh mới sanh, sanh rồi chẳng sanh, cả hai đều có mà một sanh một chẳng sanh thì không hợp lý.

Cả hai đều có là chưa sanh và đã sanh. Cả hai đều sẵn có quả trong nhân thì không hợp lý, vì đã sẵn có tức nhiên phải sanh hết, nếu sanh rồi sanh được thì chưa sanh cũng phải sanh được. Đây là bác trong nhân sẵn có quả. Trong nhân sẵn có quả thì cái chưa sanh sanh được, cái sanh rồi cũng phải sanh được, vì hai cái

đều sẵn có quả. Thí dụ hai anh em, người anh được mẹ sanh ra rồi, tức đã sanh. Còn người em thì mẹ đang mang thai, tức là sẽ sanh. Hai anh em đều từ bụng mẹ sanh ra, người anh đã sanh rồi thì người em cũng sẽ sanh được. Vì người em sẽ sanh là sanh thì người anh đã sanh cũng là sanh, không thể nói người anh sanh rồi không phải sanh, người em chưa sanh mới là sanh thì không hợp lý. Thế nên nếu cả hai đều có quả sẵn trong nhân mà nói một cái chưa sanh mới sanh, sanh rồi không sanh thì không thể được. Chúng ta thấy lý luận của người xưa rất khó hiểu, mà càng đi sâu càng thấy được ý hay, tế nhị trong đó.

Lại nữa, nếu chưa sanh quyết định có thì sanh rồi ắt phải không. Vì có sao? Vì sanh và chưa sanh cùng trái nhau. Vì sanh và chưa sanh trái nhau thì hai tướng ấy cũng phải trái nhau.

Nếu chưa sanh quyết định có quả trong nhân thì cái sanh rồi phải là không quả, vì sanh rồi và chưa sanh trái nhau. Chưa sanh là chưa có, sanh rồi là đã có, đã có và chưa có phải khác nhau. Sanh rồi hay chưa sanh đều có quả hết là không thể được.

Lại nữa, có cùng không trái nhau, không cùng có trái nhau, nếu sanh rồi cũng có, chưa sanh cũng có thì sanh và chưa sanh không nên có khác.

Có và không trái nhau, không cùng có trái nhau, mà nói sanh rồi có, chưa sanh cũng có, là chưa sanh và sanh rồi không khác nhau. Thế nhưng sanh rồi và

chưa sanh khác nhau, vì chưa sanh là sự việc đó chưa hiện hữu, còn sanh rồi là sự việc đó đã có mặt.

Vì có sao? Vì sanh rồi cũng có, chưa sanh cũng có, như thế sanh và chưa sanh có sai biệt gì? Sanh và chưa sanh không sai biệt, việc ấy không phải. Thế nên (trong nhân) có (quả) chẳng sanh.

Nếu trong nhân có quả thì sanh rồi là có còn chưa sanh là không, hay sanh rồi là không chưa sanh là có. Nhưng sự thật sanh rồi và chưa sanh, hai cái có và không đó trái ngược nhau. Như vậy cái có không thật thì cái không cũng không thật. Xét cả hai mặt sanh và chưa sanh, nếu chấp trong nhân sẵn có quả đều không hợp lý. *Thế nên trong nhân có quả chẳng sanh.*

Đứng về mặt lý luận nói chưa sanh sẽ sanh, mới nghe dường như hợp lý nhưng không hợp lý. Vì chưa sanh thì không sanh, mà đã sanh cũng không sanh. Tại sao? Bởi vì một cái chưa đến và một cái đã qua, chỉ ngay khi sanh mới gọi là sanh. Đứng về thời gian thì quá khứ là đã qua, vị lai là chưa đến, chính ngay hiện tại mới là thực tế hiện hữu. Nhưng hiện tại là lập cước trên cái gì mà có? Đến đoạn sau, chúng ta sẽ thấy hiện tại đó cũng không hợp lý.

Tại sao nói trong nhân sẵn có quả là không hợp lý? Như trong hạt lúa sẵn có mầm lúa thì không đợi các duyên, tự nó cũng phải nảy mầm. Nhưng nếu không gặp đất, nước, sương, gió v.v... thì tự nó không thể nảy mầm, vậy làm sao nói sẵn có được? Sẵn có tức là cố định, mà trên lý nhân duyên thì các pháp không cố định.

Theo lý nhân quả, hạt bưởi không thể ươm lên cây lúa, hạt lúa không thể ươm lên cây bưởi. Nhân nào quả ấy thì dường như hạt lúa đã có khả năng thành cây lúa, nhưng hạt lúa không tự nảy mầm mà phải đợi hội đủ duyên mới thành. Nếu cho nhất định có nhân phải có quả thì không đúng, vì tuy có nhân mà không đủ duyên thì cũng không thể sanh quả. Thế nên nói trong nhân sẵn có quả sẽ bị lỗi vô cùng.

Lại nữa, có rồi trước đã thành, đâu cần lại sanh? Như làm rồi chẳng nên làm, thành rồi chẳng nên thành. Thế nên (trong nhân) có (quả) chẳng sanh.

Trong nhân đã có quả, tức là trước đã thành rồi thì đâu cần sanh, cũng như đã làm rồi đâu đợi làm nữa. Cho nên trong nhân có quả chẳng sanh.

Lại nữa, nếu có (quả) mà sanh, khi trong nhân chưa sanh thì quả lý ứng phải thấy, mà thật không thể thấy. Như bình trong đất, chiếu trong lác lý ứng phải thấy, mà thật không thể thấy được. Thế nên có chẳng sanh.

Nếu cho rằng trong nhân sẵn có quả rồi sau đó mới sanh, thì khi trong nhân chưa sanh lẽ ra phải thấy quả, vì quả đã nằm sẵn trong nhân, thấy nhân là phải thấy được quả. Như nói lác là nhân của chiếu mà khi nhìn cọng lác có thấy chiếu không? Đất là nhân của bình, nhưng nhìn trong đất có thấy bình không? Thật không thể thấy. Thế nên trong nhân có quả chẳng sanh, vì không hợp lý.

Nói trong nhân sẵn có quả, rõ ràng có lỗi lớn. Một là sẵn có thì không phù hợp với lý duyên sanh, vì sẵn có thì đâu đợi duyên, mà các pháp đều phải hội đủ nhân duyên mới có. Hai là sẵn có thì quyết định phải sanh, phạm vào lỗi cố định. Nhìn nhân quả với tính cách sẵn có và cố định là trái với lý thật.

Hỏi: Quả tuy trước có, do chưa biến nên chẳng thấy?

Hỏi là một lối gạn lại, trong lý luận gọi là cứu, tức là cứu chữa. Trước chủ trương trong nhân sẵn có quả đã bị bác, nên chuyển qua nói trong nhân tuy trước có quả nhưng do chưa chuyển biến nên chẳng thấy.

Đáp: Nếu bình khi chưa sanh thể bình chưa biến nên chẳng thấy, do tướng gì biết mà nói trong đất trước có bình?

Ngài đáp, tức bẻ lại chỗ cứu kia. Nếu cho do chưa biến nên chẳng thấy, vậy khi chưa biến làm sao thấy mà nói có quả? Thấy mới thành có. Thí dụ chúng ta nhìn trong nhà thấy có người, nếu ai hỏi nhà đó có người không thì liền đáp có, còn không thấy mà nói có người là không đúng. Bình khi chưa sanh là thể bình chưa chuyển biến, vậy do tướng gì biết mà nói rằng trong đất trước có bình?

Bởi do tướng bình có bình, bởi do tướng trâu, tướng ngựa nên có bình? Nếu trong đất không tướng bình, cũng không tướng trâu tướng ngựa, há chẳng gọi là không sao? Thế nên ông nói trong nhân trước có quả mà sanh, việc ấy không phải.

Chỗ cứu lại cho là trong nhân trước có quả tí ti thôi, đợi nó biến đổi lần lần lớn ra chừng đó mới thấy, chúng ta nghe cũng có lý. Nhưng ngài bẻ lại, trong nhân sẵn có quả mà đợi biến mới thành, vậy do tướng bình có bình hay do tướng trâu tướng ngựa nên có bình? Nếu do tướng bình nên biết có bình, thì tướng trâu tướng ngựa có bình được không? Cái gì thấy mới nói được, không thấy mà nói là nói bướng. Trong đất không thấy tướng bình, cũng không tướng trâu tướng ngựa, mà nói trong nhân trước có quả sanh, việc ấy vô lý. Tại sao?

Lại nữa, pháp biến tức là quả, lẽ ra trong nhân trước có biến. Vì có sao? Vì pháp ông nói trong nhân trước có quả. Nếu bình... trước có thì biến cũng trước có, lẽ ra phải thấy mà thật không thể thấy. Thế nên ông nói chưa biến nên chẳng thấy, việc ấy không phải.

Trong nhân trước có quả mà quả do biến mới thành, vậy là trong nhân trước đã có biến rồi, vì pháp biến tức là quả. Như bình... nếu trước đã sẵn có quả thì biến cũng phải trước có, bởi vì biến mới thành quả. Biến rồi là đã có quả, vậy lẽ ra phải thấy quả mà thật không thể thấy, nên việc ấy không đúng.

Ngài lý luận để bác lại chỗ chấp “trong nhân sẵn có quả” thật tế nhị. Đây có hai ý: Ý thứ nhất, nếu nói biến rồi thành quả nên mới thấy, thì lúc chưa biến làm sao thấy mà nói rằng có? Ý thứ hai, nếu biến tức là quả thì lẽ ra trong nhân trước phải thấy có quả, vì nó đã biến trước rồi, mà thật ra trong nhân không thấy có quả, vậy nên việc ấy không đúng.

Nếu bảo chưa biến chẳng gọi là quả thì quả cứu cánh không thể được. Vì có sao? Vì cái biến ấy trước không, sau cũng phải không, nên bình... quả cứu cánh không được.

Trước nói biến gọi là quả, đây nói chưa biến chẳng gọi là quả. Chưa biến chẳng gọi là quả thì quả cứu cánh không có. Vì cái biến ấy trước không sau cũng phải không. Tại sao? Vì chưa biến không thành quả, tức cái biến trước không có thì sau làm sao có biến. Cái gì trước động sau mới động, trước không động thì sau làm sao động được. Nên trước không sau không thì quả cũng phải không.

Nếu bảo biến rồi là quả thì trong nhân trước không, như thế thì bất định. Hoặc trong nhân trước có quả, hoặc trước không quả.

Đợi biến rồi mới có quả là bất định. Hoặc trong nhân trước có quả, hoặc trong nhân trước không quả. Vì nếu biến thì trước có quả, mà không biến thì trước không quả, đó là lỗi bất định.

Hỏi: Trước có biến, nhưng không thể thấy được, phàm vật tự có, có mà không thể thấy được. Như vật hoặc có gần mà không thể biết, hoặc xa mà không thể biết, hoặc căn hư không thể biết, hoặc tâm chẳng trụ nên không thể biết, vì che nên không thể biết, vì đồng nên không thể biết, vì thắng (hơn) nên không thể biết, vì nhỏ nhiệm nên không thể biết.

Gần mà không thể biết, như thuốc trong con mắt. Xa mà không thể biết, như chim bay, bay bổng xa tít

trong hư không. Căn hư không thể biết, như mù không thấy sắc, điếc không nghe tiếng, mũi nghẹt không ngửi được mùi, lưỡi đắng không biết vị, thân tê cứng không biết xúc, tâm cuồng loạn không biết sự thật. Tâm không trụ nên không thể biết, như tâm duyên sắc... thì không biết thanh. Che nên không thể biết, như đất che nước mạch, vách che vật bên ngoài. Vì đồng không thể biết, như trên vật đen chấm một chấm mực. Vì hơn không thể biết, như có tiếng chuông trống thì không nghe tiếng phải quét (tiếng tích tắc đồng hồ). Vì nhỏ nhiệm không thể biết, như vi trần... chẳng hiện.

Như thế, các pháp tuy có do tám nhân duyên nên không thể biết. Ông nói trong nhân duyên pháp biến không thể được, bình... chẳng đồng không thể được, việc ấy không phải. Vì có sao? Vì việc ấy tuy có do tám nhân duyên nên không thể được.

Đây đưa ra tám lý do để cứu lại:

1. *Gần mà không thể biết, như thuốc trong con mắt. Khi nhỏ thuốc vô mắt, thuốc nằm trong mắt, gần quá không thể nhìn thấy, nên tuy có mà không thể thấy.*

2. *Xa mà không thể biết, như chim bay, bay bổng xa tít trong hư không. Chim bay tít trong hư không, mắt nhìn không tới nên không thể thấy chứ không phải không có chim bay, nên tuy có mà không thể thấy.*

3. *Căn hư không thể biết, như mù không thấy sắc, điếc không nghe tiếng, mũi nghẹt không ngửi được mùi, lưỡi đắng không biết vị, thân tê cứng không biết xúc,*

tâm cuồng loạn không biết sự thật. Do sáu căn bị hư, không cảm nhận được sắc, thanh v.v... nên tuy có mà không thể biết.

4. *Tâm không trụ nên không thể biết, như tâm duyên sắc... thì không biết thanh. Tâm không trụ tức là khi tâm duyên vào một thứ nào thì không biết rõ các thứ khác, nên tuy có mà không thể biết.*

5. *Che nên không thể biết, như đất che nước mạch, vách che vật bên ngoài. Dưới lòng đất có mạch nước hoặc bên ngoài có vật, nhưng do bị che không thấy, nên tuy có mà không thể biết.*

6. *Vì đồng không thể biết, như trên vật đen chấm một chấm mực. Như chiếc áo đen chấm một chấm mực nhìn không thấy, nên tuy có mà không thể biết.*

7. *Vì hơn không thể biết, như có tiếng chuông trống thì không nghe tiếng phỉ quét (tiếng tích tắc đồng hồ). Khi chuông trống nổi lên ùng ùng thì những tiếng nhỏ khác như tiếng phỉ quét, tiếng tích tắc đồng hồ... không nghe được, nên tuy có mà không thể biết.*

8. *Vì nhỏ nhiệm không thể biết, như vi trần... chẳng hiện. Vi trần là hạt bụi rất nhỏ, do quá nhỏ mắt nhìn không thấy nên tuy có mà không thể biết.*

Trong nhân có quả mà do tám nhân duyên này nên không thấy, chứ không phải là không có quả. Lập luận để cứu lại như vậy là quá hay, nếu gặp chúng ta thì chắc bí rồi, nhưng ở đây Luận chủ bỏ lại.

Đáp: Pháp biến và bình... quả chẳng đồng tám nhân duyên nên không thể được. Vì có sao? Nếu pháp biến và bình... quả rất gần không thể được thì hơi xa, lý ứng phải được. Rất xa không thể được thì hơi gần, lý ứng phải được. Nếu căn hư không thể được thì căn tốt, lý ứng phải được. Nếu tâm chẳng trụ không thể được thì tâm trụ, lý ứng phải được. Nếu che không thể được thì pháp biến và pháp bình chẳng che, lý ứng phải được. Nếu đồng không thể được thì khi khác, lý ứng phải được. Nếu hơn không thể được thì dùng hơn, lý ứng phải được. Nếu nhỏ nhiệm không thể được thì bình... quả to, lý ứng phải được. Nếu vì bình nhỏ không thể được, sanh rồi cũng nên không thể được. Vì có sao? Vì sanh rồi, chưa sanh, tướng nhỏ là một. Vì sanh rồi, chưa sanh, đều quyết định có.

Ngài bác lại, pháp biến và bình... quả chẳng đồng tám nhân duyên, tức tám lý do nêu ra đều không thể được. Vì sao?

Nếu pháp biến và bình... quả rất gần không thể được thì hơi xa lý ứng phải được. Như bình là quả của pháp biến, gần quá không thấy thì để xa hơn một chút phải thấy. Vì nó thành quả cụ thể trước mắt rồi tự nhiên phải thấy, nhưng không thấy nên không thể được.

Rất xa không thể được thì hơi gần lý ứng phải được. Quả đó xa quá không thấy, như nói chiếu là quả của lác, chiếu ở xa quá không thấy thì khi đem gần lại phải thấy, mà ở gần cũng không thấy nên không thể được.

Nếu căn hư không thể được thì căn tốt lý ứng phải được. Căn hư không thấy thì căn tốt phải thấy. Như những người mù không thấy thì người sáng mắt phải thấy, nhưng không thấy nên không thể được.

Nếu tâm chẳng trụ không thể được thì tâm trụ lý ứng phải được. Tâm không trụ, tức là không chú tâm nên không thấy thì lúc chú tâm phải thấy, lúc chú tâm cũng không thấy nên không thể được.

Nếu che không thể được thì pháp biến và pháp bình chẳng che lý ứng phải được. Cho rằng do che không thể thấy được, bây giờ không có cái gì che lẽ ra phải thấy, mà không thấy nên không thể được.

Nếu đồng không thể được thì khi khác lý ứng phải được. Đồng, tức là giống nhau quá nên không thấy thì lúc khác nhau tự nhiên phải thấy, nhưng khác cũng không thấy nên không thể được.

Nếu hơn không thể được thì dùng hơn lý ứng phải được. Cho là hơn nên không thể thấy được, vậy dùng hơn, tức là hết cái hơn rồi, thì lúc đó phải thấy, mà cũng không thấy nên không thể được.

Nếu nhỏ nhiệm không thể được thì bình... quả to lý ứng phải được. Vì nhỏ nhiệm không thể được thì bình khi thành tự rồi quả nó lớn sao không thấy, nên không thể được.

Đó là bẻ hết tám lý do trong nhân có quả mà không thể thấy.

Nếu vì bình nhỏ không thể được, sanh rồi cũng nên không thể được. Nếu cho là vì nhân của bình nhỏ quá không thể thấy được, thì lúc thành quả rồi cũng không thể thấy được.

Vì có sao? Vì sanh rồi, chưa sanh, tướng nhỏ là một, vì sanh rồi chưa sanh đều quyết định có. Cho rằng nhỏ không thể thấy, thì chưa sanh nó nhỏ, sanh rồi cũng phải nhỏ, vì tướng nhỏ là một. Nghĩa là khi chưa sanh có quả thì sanh rồi cũng phải có quả, bởi trong nhân đã có quả, nói như vậy không thể được vì sanh rồi và chưa sanh đều quyết định có.

Tóm lại, nếu biện minh rằng trong nhân đã sẵn có quả, nhưng do tám nhân duyên mà không thể thấy, vậy bây giờ đổi ngược tám điều đó thử xem có thấy hay không? Đổi lại cũng không thấy, tức là biện minh không đúng, nên nói trong nhân sẵn có quả là không được.

Hỏi: Khi chưa sanh nhỏ, sanh rồi từ từ to, thế nên sanh rồi là được, chưa sanh không thể được.

Lập luận như trên không được rồi nên ngoại nhân cứu tiếp. Trong nhân sẵn có quả, nhưng bởi khi chưa sanh nó nhỏ, sanh rồi từ từ to, nên sanh rồi là có quả được thấy, còn lúc chưa sanh không thể thấy.

Đáp: Nếu vậy, trong nhân ắt không quả. Tại sao? Vì trong nhân không to.

Ban đầu không thấy là vì nhỏ, khi sanh ra từ từ to mới thấy, nếu vậy thì trong nhân ắt không quả, vì quả nằm trong nhân mà nhân không to tức là không có quả.

Lại, trong nhân trước không to, nếu trong nhân trước có to thì không nên nói nhỏ. Nay quả là to, ông nói nhỏ nên không thể được thì to không gọi là quả. Nay quả cứu cánh lẽ ứng không được, mà quả thật là được, thế nên không do nhỏ nên không thể được. Như thế, có pháp trong nhân trước có quả do tám nhân duyên nên không thể được, thì trong nhân trước có quả, việc ấy không phải.

Lại, trong nhân trước không to, nếu trong nhân trước có to thì không nên nói nhỏ. Đây là bẻ ngược lại, trong nhân trước không to, nếu trước có quả rồi thì phải là to, mà cho rằng do quả đó nhỏ nên không thể thấy được, vậy thì nay quả là to, ông nói nhỏ nên không thể được thì to không gọi là quả. Nếu cái nhỏ ông cho là quả thì cái to này gọi là gì? Nhỏ là quả thì to không phải quả.

Nay quả cứu cánh lẽ ứng không được, mà quả thật là được, thế nên không do nhỏ nên không thể được. To không phải quả thì lẽ ra không có quả, mà quả thật là có, nên không thể nói vì nhỏ mà không thấy được. Do đó nói trong nhân trước có quả, việc ấy không phải.

Đây là Luận chủ dùng lý to và nhỏ để bác lại chỗ cứu ở trước. Nếu nói nhân nhỏ mà quả to, vậy là trong nhân trước không có to. Nếu trong nhân trước có to thì không nên nói nhỏ. Trước không to tức là trước không có quả, nếu nói trong nhân trước có quả, tức là trước có to, vì quả là cái to. Trước có to rồi thì cái nhỏ không phải quả.

Nay quả là to, mà nói trong nhân có quả nhưng do nhỏ không thể thấy, thì lý ứng quả to có thể thấy đó cũng không được gọi là quả, tức là không có quả, mà sự thật thì quả không phải không. Như thế, trong nhân trước đã sẵn có quả, do tám nhân duyên nên không thể thấy, việc ấy không hợp lý.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả mà sanh, thế là nhân nhân tướng hoại, quả quả tướng hoại. Tại sao? Như lụa tại sợi, trái cây tại dĩa, chỉ là chỗ ở, chẳng gọi là nhân. Tại sao? Bởi sợi, dĩa chẳng phải nhân của lụa và trái cây. Nếu nhân hư quả cũng hư thì sợi... chẳng phải nhân của lụa... Vì nhân không nên quả cũng không. Tại sao? Bởi nhân nên có quả thành, nhân chẳng thành thì quả làm sao được thành?

Ngài nêu thêm một lý nữa để bác. Nếu trong nhân trước có quả rồi sau mới sanh, thế là nhân và nhân tướng bị hoại, quả và quả tướng bị hoại. Tại sao?

Như lụa tại sợi, trái cây tại dĩa, chỉ là chỗ ở, chẳng gọi là nhân. Vì nhân chỉ là chỗ chứa của quả chứ không phải chỗ sanh ra quả, như dĩa là chỗ chứa đựng trái cây, trái cây trên dĩa là quả mà dĩa là nhân, vì nó nằm sẵn trong đó. Nếu nhân là chỗ ở của quả thì dĩa có phải là nhân của trái cây không? Trái cây có phải là quả của dĩa không? Thế là nhân và nhân tướng hoại, quả và quả tướng hoại. Bởi chỗ ở thì không được gọi là nhân, vì nhân là biến sanh còn chỗ ở thì không thể biến sanh, vì vậy mà nhân và nhân tướng, quả và quả tướng đều mất.

Nhân tướng hoại, quả tướng hoại, tức là nhân và quả đều hư thì làm sao có nhân quả. Nên nói, *bởi nhân nên có quả thành, nhân chẳng thành thì quả làm sao được thành?*

Lại nữa, nếu chẳng làm ra thì chẳng gọi quả, nhân sợi... không thể làm ra quả lụa... Tại sao? Vì như sợi... chẳng do lụa làm, nên hay làm ra quả lụa... Như thế là không nhân không quả. Nếu nhân quả đều không thì chẳng nên tìm trong nhân hoặc trước có quả, hoặc trước không quả.

Không do làm ra, không gọi là quả được. Như nhân đĩa không làm ra trái cây, nhân sợi không thể làm ra lụa, vì chỉ là chỗ chứa chứ không thể làm ra. Thế là không nhân không quả. Nếu quả nằm sẵn trong nhân thì quả đó không đợi nhân sanh, mà không đợi nhân sanh thì đâu thể thành quả. Chỗ chứa cũng không phải là nhân, mà cái bị sanh ra cũng không gọi là quả, vì đã sẵn có. *Nếu nhân quả đều không thì chẳng nên tìm trong nhân hoặc trước có quả, hoặc trước không quả.* Thế nên chấp trong nhân sẵn có quả là không thể được.

Lại nữa, nếu trong nhân có quả mà không thể được, lẽ ra phải có tướng hiện, như ngửi mùi hương liền biết có hoa, nghe tiếng liền biết có chim, nghe cười liền biết có người, thấy khói là biết có lửa, thấy cò là biết có ao, như thế trong nhân nếu trước có quả, phải có tướng hiện.

Nếu trong nhân có quả mà không thấy rõ, thì cũng phải thấy tướng thoang thoáng của quả hiện ra. Như tuy không thấy hoa nhưng ngửi có mùi hương thơm,

liền biết chỗ đó có hoa. Không thấy chim mà nghe tiếng hót của nó thì biết có chim. Ngang qua chỗ nào không thấy người, nhưng nghe tiếng cười liền biết có người. Nhìn xa trên đầu ngọn cây kia thấy có khói, liền biết có lửa. Đến vùng nào thấy cò bay nhiều là biết ở đó có ao, vì ao cạn có cá nên cò bu lại ăn. Những thí dụ trên cho thấy, nếu nói trong nhân trước có quả thì phải có tướng gì hiện ra để biết.

Nay quả thể không thể được, tướng cũng không thể được, như thế nên biết trong nhân trước không quả.

Quả thể đã không thể thấy được, những tướng biểu hiện ở ngoài cũng không có nữa, nên biết trong nhân không có quả. Thí dụ chúng ta đi ngang qua nhà ai đó, nhìn vào không thấy người, cũng không nghe tiếng nói cười, liền biết nhà đó không có người. Nhìn trên đồng trống không thấy lửa cũng không thấy khói, biết chỗ đó không có lửa. Cũng vậy, trong nhân nếu có quả sẵn thì phải thấy quả, hoặc thấy biểu hiện gì đó của quả, mới nói trong nhân có quả được. Nhưng quả thể không thấy, biểu hiện của nó cũng không, vậy làm sao trong nhân có quả được. Thế nên chấp trong nhân sẵn có quả là không đúng.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh thì không nên nói nhân sợi có lụa, nhân lát có chiếu.

Trong nhân đã sẵn có quả thì không nên nói nhân sợi chỉ mà có lụa, vì đã sẵn rồi còn làm ra chi nữa. Đợi làm ra mới thành quả thì đâu được nói trong nhân có quả, nhân lát có chiếu.

Nếu nhân chẳng làm ra thì cái khác cũng chẳng làm ra. Như lụa chẳng phải sợi làm ra thì có thể từ lác làm ra chẳng? Nếu sợi chẳng làm, lác cũng chẳng làm thì có thể nói không từ đâu làm chẳng? Nếu không từ đâu làm thì chẳng gọi là quả. Nếu quả không thì nhân cũng không, như trước đã nói. Thế nên từ trong nhân trước có quả sanh tức là không đúng.

Nếu nhân chẳng làm ra thì cái khác cũng chẳng làm ra. Sợi chỉ không làm ra lụa, lác không làm ra chiếu, tất cả cái khác cũng không thể làm ra lụa ra chiếu được. Nhân không làm ra quả thì cái gì khác cũng không thể làm ra quả được, cho nên quả không thì nhân cũng không. Trong nhân trước có quả sanh, điều đó không đúng.

Lại nữa, nếu quả không từ đâu làm ra, ắt là thường như tánh Niết-bàn. Nếu quả là thường, thì các pháp hữu vi thấy đều thường. Tại sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là quả. Nếu tất cả pháp đều thường thì không vô thường, nếu không vô thường cũng không có thường. Tại sao? Vì nhân thường có vô thường, nhân vô thường có thường. Thế là thường vô thường cả hai đều không, việc ấy không phải. Vì thế không được nói trong nhân trước có quả sanh.

Có làm mới vô thường, không làm tức là thường, mà thường thì như tánh Niết-bàn. Nếu quả là thường thì các pháp hữu vi thường, vì tất cả đều là quả. Thường thì không vô thường, mà không vô thường thì cũng không có thường. Vì là pháp đối đãi.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh thì quả lại cùng quả khác làm nhân, như lúa cùng mặc làm nhân, chiếu cùng trái làm nhân, xe cùng chở làm nhân, mà thật chẳng cùng quả khác làm nhân. Thế nên không được nói trong nhân trước có quả sanh.

Bởi vì trong nhân đã có quả nên phải sanh ra quả. Quả sanh ra quả, giống như từ chỉ sợi làm nhân có lụa, rồi lụa làm nhân cho mặc, chiếu làm nhân cho trái v.v... Như vậy quả của lác là chiếu, quả của chiếu là trái được không? Quả không thể sanh quả. Nếu trong nhân đã có quả thì không thể sanh ra quả nữa, vì đã có quả mà sanh ra quả là không hợp lý.

Chúng ta thường nhìn tất cả sự vật với trí thô thiếu đơn giản quá mức, như nhìn hạt mít chỉ biết hạt mít là nhân của cây mít. Nếu có người hỏi, trong hạt mít có quả mít không? Chúng ta sẽ nói có, vì không có làm sao sanh ra được. Nhưng nói có là đã trật rồi. Lý nhân duyên không chấp nhận một cái quả sẵn, nếu có quả sẵn thì nói gì là nhân duyên. Nói đến nhân duyên là nói đến dòng biến chuyển, chúng ta không thể lường nổi cái quả của nó. Dòng biến chuyển đó không phải biến chuyển từ nhỏ thành to, mà biến chuyển đủ thứ. Cho nên nếu nói trong nhân có sẵn quả thì không hợp lý. Vì nhân là theo duyên, hội đủ duyên thì nhân chuyển thành quả, chứ không phải sẵn có quả. Do đó sở dĩ bác là bác cái chấp sẵn có quả, chấp cố định. Như vậy, sẵn có quả hay không có quả đều không hợp lý.

Nếu bảo như đất trước có mùi hương, chẳng do rải nước thì hương chẳng có, quả cũng thế, nếu chưa có duyên hội thì không thể làm nhân. Việc ấy chẳng phải. Tại sao? Như ông đã nói, khi đã làm xong gọi là quả thì các vật bình... chẳng phải là quả. Tại sao? Vì đã xong là do làm, bình... trước có chẳng phải làm, mà cần phải do làm mới thành quả. Thế nên, trong nhân trước có quả sanh, việc ấy không phải.

Trong nhân có quả đã không hợp lý thì trong cái khác cũng không hợp lý. Nếu đất trước có mùi hương thì phải do rải nước hương, chẳng rải thì hương làm sao có. Như chúng ta đi ngang con đường có mùi thơm, mùi thơm đó tự đất không có mà do rải nước thơm hoặc do hương thơm của bông hoa xông ra mà có.

Đây là nhắm thẳng vào lỗi quả sẵn trong nhân. Ý Luận chủ bác, ông nói làm xong mới gọi là quả, mà trong nhân đã có quả thì đâu đợi làm thành. Như cái bình do đợi làm rồi mới thành, mà ông nói trước trong nhân đã có quả, thì quả trong nhân đó là có làm hay không làm? Không làm mà nói đợi làm mới có quả, vậy là trong nhân không có quả. Nên trong nhân trước có quả sanh, việc ấy không đúng.

Lại nữa, liễu nhân chỉ hay hiển phát, không thể sanh vật, như vì soi bình trong tối nên đốt đèn, cũng hay soi các vật ngoại cụ... Vì làm bình nên hòa hợp các duyên, mà không thể sanh các vật ngoại cụ... Thế nên phải biết chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Liễu nhân là nhân làm cho sáng tỏ. Ngoại nhân ý ngầm cho rằng, như trong nhà có bình mà không thấy, đợi thắp đèn rồi mới thấy cái bình. Đèn làm liễu nhân cho thấy được bình. Đèn không sanh ra bình, mà chỉ làm sáng tỏ để thấy được bình. Vậy là quả đã có sẵn, đợi liễu nhân nó mới hiện ra.

Ngài bẻ lại, liễu nhân chỉ hay hiển phát chứ không thể sanh vật, như bình sẵn nằm trong tối mà không thấy, nhân đốt đèn làm liễu nhân mà thấy được bình. Nếu nói đèn là liễu nhân của bình, thì đèn chỉ riêng soi bình. Nhưng đèn không chỉ soi bình, mà cũng hay soi các vật khác như ngọc cụ v.v... Vậy không thể cho rằng đèn là liễu nhân của bình. Hơn nữa bình làm ra là do đất nước v.v... các thứ hợp lại mà thành, chứ không phải liễu nhân sanh ra bình và tất cả các vật khác. Thế nên chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh, ắt không nên có đang làm, sẽ làm sai biệt. Song ông nhận đang làm, sẽ làm. Thế nên chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Nếu bảo trong nhân trước không quả mà quả sanh, việc ấy chẳng phải. Tại sao? Nếu không mà sanh thì nên có đầu thứ hai, tay thứ ba sanh. Tại sao? Vì không có mà sanh vậy.

Nếu cho rằng trong nhân trước có quả sanh thì không được nói đang làm, sẽ làm. Song hiện thấy là có đang làm, sẽ làm mới có quả. Còn cho rằng trong nhân

trước không quả sanh thì như vậy đầu thứ hai, tay thứ ba không có cũng có thể sanh được. Nếu không mà sanh được thì bất cứ cái gì cũng sanh được.

Hỏi: Vật bình... có nhân duyên, còn đầu thứ hai, tay thứ ba không nhân duyên, làm sao được sanh? Thế nên ông nói không đúng.

Đáp: Đầu thứ hai, tay thứ ba và bình... trong nhân quả đều không, như trong hòn đất không bình, trong đá cũng không bình, tại sao gọi sữa là nhân của lạc, sợi là nhân của lụa, chẳng gọi lạc là nhân?

Phần trước là phá chấp trong nhân sẵn có quả, phần này là phá chấp trong nhân không quả.

Nếu nói trong nhân không có quả mà được sanh, tức nhân quả không liên hệ nhau. Nếu nhân quả không liên hệ mà sanh, thì những thứ khác không liên hệ cũng sanh, nhưng không thể được. Vì nhân và quả liên hệ nhau, như sợi là nhân của vải mới dệt được vải, không thể đem thứ khác như lác... không liên hệ, mà dệt thành vải lụa được. Nhân khác thì không thể sanh quả. Nhân quả liên hệ nhau mà nói trong nhân không có quả, thì cũng như đầu thứ hai, tay thứ ba. Nếu trong nhân không có quả thì trong đất, đá không có bình, làm sao nặn đất, đục đá thành bình? Vì sao sợi là nhân của lụa, lạc là nhân của sữa, mà không phải ngược lại? Nên nói trong nhân không có quả là không đúng.

Lại nữa, nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì phàm mỗi vật nên sanh tất cả vật, như ngón tay

nên sanh xe ngựa ăn uống... Như thế sợi không nên chỉ xuất lụa, cũng nên sanh các vật xe ngựa ăn uống... Tại sao? Nếu không mà hay sanh, có sao sợi chỉ hay sanh lụa, chẳng sanh các vật xe ngựa ăn uống...? Bởi vì đều không vậy.

Nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì mỗi vật nên sanh tất cả vật khác, như sợi không chỉ làm ra lụa mà cũng nên sanh xe ngựa ăn uống v.v... tại sao sợi chỉ sanh ra lụa chẳng sanh ra các vật khác? Trong nhân không có quả, tức là nhân quả không dính dáng gì với nhau, cái này có thể biến thành cái kia, cái kia có thể biến thành cái khác cũng được. Nhưng sự thật không phải vậy.

Nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh, thì các nhân không nên mỗi thứ có sức hay sanh quả, như người cần dầu cốt từ trong mè lấy mà chẳng ép cát. Nếu đều không, tại sao trong mè tìm chẳng ép cát lấy?

Trong nhân không liên hệ tới quả thì sao không ép cát lấy dầu mà phải từ mè, đậu phộng, ép mới ra dầu? Dầu là quả, mè và cát là nhân. Không liên hệ thì mè ép ra dầu, cát cũng phải ép ra dầu, đâu đợi mè mới ép ra dầu. Vậy nên trong nhân không có quả là không hợp lý.

Nếu bảo từng thấy từ mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra, thế nên trong mè tìm mà chẳng ép cát, việc ấy không phải. Tại sao? Nếu tương sanh thành thì nên nói khi khác thấy mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra, thế nên ở trong mè tìm chẳng lấy ở cát.

Nếu bảo từng thấy từ mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra dầu, nên ngay trong mè mà tìm dầu chứ không thể trong cát tìm dầu. Nhưng việc ấy không phải. Nếu tướng sanh thành thì nên nói khi khác thấy mè ra dầu, chẳng thấy từ cát ra. Thấy dầu từ mè ra thì dầu là quả, quả dầu được thấy đó, gọi là tướng sanh. Quả dầu từ mè ra, tức quả có liên hệ tới nhân, mà nói rằng chỉ thấy quả như vậy là không hợp lý.

Song tất cả pháp tướng sanh chẳng thành, cho nên chẳng được nói khi khác thấy mè ra dầu, nên trong mè tìm chẳng lấy nơi cát.

Lại nữa, nay tôi chẳng những phá một việc, đều tổng phá tất cả nhân quả. Nếu trong nhân trước có quả sanh, trước không quả sanh, có quả không quả sanh, hai cái sanh ấy đều chẳng thành. Thế nên ông nói khi khác thấy mè ra dầu, ắt rơi nhân đồng nghi.

Nhân đồng nghi là cái nhân nghi ngờ không đúng lẽ thật. Nghĩ là không phải nhận ra đúng sự thật mà chỉ thấy vậy hay vậy thôi.

Lại nữa, nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì các tướng nhân ắt chẳng thành. Vì có sao? Các nhân nếu không pháp, cái gì hay làm? Cái gì hay thành? Nếu không làm không thành, tại sao gọi là nhân? Như thế tác giả không được có sở tác, sử tác giả cũng không được có sở tác.

Nếu trong nhân trước không có quả, sau này mới sanh, thì các tướng nhân chẳng thành. Không có

tướng nhân, cái gì hay làm ra quả? Không quả, cái gì gọi là tướng sanh mà thấy thành? Không làm, không thành, sao được gọi là nhân?

Như thế tác giả không được có sở tác. Tác giả là người làm, sở tác là việc được làm. Thí dụ chúng ta lấy ván ghép đóng thành cái bàn. Người đóng là tác giả, cái bàn được đóng là sở tác. Tác giả là nhân, sở tác là quả.

Sử tác giả cũng không được có sở tác. Sử tác giả là gì? Thí dụ chúng ta sai người khác đóng giùm cái bàn, mình không làm nhưng bảo người khác làm theo ý mình, gọi đó là sử tác giả.

Như vậy, tác giả không có sở tác, sử tác giả cũng không có sở tác.

Nếu bảo trong nhân trước có quả thì không nên có tác, tác giả, tác pháp riêng khác. Vì có sao? Nếu trước có quả đâu cần lại làm? Thế nên, ông nói tác, tác giả, tác pháp các nhân đều không thể được. Trong nhân trước không quả, ấy cũng không phải. Tại sao? Nếu người nhận có tác, tác giả phân biệt có nhân quả, nên khởi lời nạn ấy. Tôi nói tác, tác giả và nhân quả đều không, nếu ông phá tác, tác giả và nhân quả thì thành pháp của tôi không gọi là nạn. Thế nên, trong nhân trước không quả mà quả sanh, việc ấy không phải.

Trong nhân có quả không được, trong nhân không quả cũng không được. Nếu trong nhân không quả thì tác giả, tác pháp và sở tác cũng không có. Bởi quả thành là do có người làm, hành động làm và vật được làm ra,

ba thứ đó kết hợp để làm thành quả, mà quả đã không rồi thì ba thứ đó làm sao có được. Nên trong nhân không quả là không hợp lý.

Như vậy nói tác, tác giả, nhân quả đều không thật là làm thành ý của Luận chủ, mà chỗ nạn vấn của ngoại nhân không thành, nên không gọi là nạn.

Lại nữa, nếu người nhận trong nhân trước có quả, nên khởi nạn vấn, tôi chẳng nói trong nhân trước có quả, nên chẳng nhận nạn này, cũng chẳng nhận trong nhân trước không quả.

Nếu người nhận trong nhân trước có quả nên khởi nạn vấn, còn Luận chủ chẳng nói trong nhân trước có quả nên chẳng nhận nạn này. Không nhận trong nhân trước có quả, cũng không nhận trong nhân trước không quả.

Nếu bảo trong nhân trước cũng có quả cũng không quả mà quả sanh, ấy cũng không phải. Tại sao? Vì không và có, tánh trái nhau; tánh trái nhau làm sao ở một chỗ? Như tối với sáng, khổ với vui, đi với đứng, cột với mở chẳng được đồng một chỗ. Thế nên, trong nhân trước có quả trước không quả cả hai đều chẳng sanh. Lại nữa, trong nhân trước có quả trước không quả, trong phân có không trước đã phá.

Đến đây là phá chấp thứ ba, trong nhân cũng có quả cũng không quả.

Nếu nói trong nhân trước cũng có quả cũng không quả mà quả sanh, cũng không đúng. Vì có và không,

bản tánh của nó trái nhau. Một cái có hình tướng và một cái không hình tướng, làm sao ở một chỗ được.

Như vậy, trong nhân sẵn có quả, trong nhân không có quả, trong nhân cũng có quả cũng không quả, cả ba trường hợp đều không đúng.

Thế nên, trong nhân trước có quả cũng chẳng sanh, không quả cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh, lý tột ở đây. Tất cả chỗ tìm cầu không thể được, cho nên quả cứu cánh chẳng sanh, vì cứu cánh chẳng sanh nên tất cả pháp hữu vi đều không. Tại sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là nhân quả. Vì hữu vi không nên vô vi cũng không. Hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?

Tìm tột cùng không có quả thật nên tất cả pháp hữu vi không, pháp vô vi cũng không. Tại sao? Vì *tất cả pháp hữu vi đều là nhân quả*. Sở dĩ pháp hữu vi thành là căn cứ trên lý nhân quả mà thành. Bởi sanh trụ diệt là từ nhân mà sanh ra quả, nhân quả đã không thật thì cái gì thuộc về hữu vi cũng phải không thật. Hữu vi không thật nên vô vi cũng không thật.

Nếu thấy rõ các pháp hữu vi không thật thì thân ngũ uẩn này có thật không, ngã không thật thì ta thật được không? Thân không thật thì ngã làm sao thật, ta làm sao thật. Chúng ta thấy lý luận trong đây thật tế nhị chi li, để cuối cùng đi đến chỗ không còn chút chấp trước nào. Phá được chấp ngã và chấp pháp.

Ngã không thật, vậy mà từ lúc có mặt trên thế gian này tới giờ, lúc nào chúng ta cũng thấy nó thật. Nghe nói không thật chúng ta cũng có thấy không thật,

mà là thấy người ta không thật, cái này cái kia của người khác không thật, còn thấy mình là thật. Bởi thấy mình thật cho nên ngã to, phiền não lớn, trầm luân hoài không rời ra được.

Chúng ta theo thói thường mà chấp trên lý nhân quả, cho rằng các sự vật ở thế gian đều từ nhân mà có quả. Nhân sanh ra quả là một lẽ thật. Nhưng trong luận này phân tích chi li cốt chỉ để cho thấy, chấp nhân quả cố định có hoặc không... đều không đúng. Nói từ nhân sanh ra quả, vậy quả đó là trong nhân đã chứa sẵn quả hay không chứa sẵn quả? Nếu trong nhân có chứa sẵn quả thì đâu đợi nhân sanh ra quả. Nếu trong nhân không quả thì nhân quả không liên hệ nhau, cái này có thể làm ra cái khác, càng không hợp lý. Trong nhân có quả, trong nhân không quả đã không được, thì cũng có cũng không làm sao thành lập, vì có và không trái nhau.

Nhờ phân tích kỹ càng chúng ta mới thấy, nói nhân quả không thật mà không phải không có nhân quả. Người không biết hiểu lầm, cho nói như vậy là không có nhân quả. Bác không nhân quả là mang tội nặng. Nhân quả không phải là không có, nhưng nó là tướng duyên hợp, là giả tướng. Căn cứ trên giả tướng thì có nhân quả, nhưng trên lý thật thì nhân quả đều là duyên sanh không có thật thể, nên không cố định. Thấy được nhân quả không thật, các pháp hữu vi không thật, ngã cũng không thật thì còn gì mà chấp trước.

Nhân quả là tướng duyên hợp, như nói cây lúa là quả, hạt lúa là nhân. Hạt lúa là duyên hợp thì cây lúa cũng là duyên hợp, nên không có thật thể cố định. Cái gì duyên hợp thì không thể nói khẳng định là có, khẳng định là không. Các pháp do duyên hợp thành tướng hư giả, không phải là không ngộ, không phải là không có. Nên nói không nhân quả là không có thật thể cố định nhân quả, chứ không phải không có giả tướng giả danh của nhân quả. Nếu tạo nhân ác thì có quả ác, tạo nhân thiện thì có quả thiện. Nghiệp thiện ác đó là giả tướng nên có thể tu để chuyển nghiệp, chứ không phải hoàn toàn cố định không thể thay đổi.



III- QUÁN DUYÊN MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, các pháp duyên chẳng thành. Vì cố sao?

Pháp các duyên lược rộng

Trong ấy không có quả.

Trong duyên nếu không quả

Làm sao từ duyên sanh?

Quả bình... mỗi mỗi trong duyên không, trong hòa hợp cũng không, nếu trong hai bên không, làm sao nói từ duyên sanh?

Hỏi: Thế nào gọi là các duyên?

Đáp:

Bốn duyên sanh các pháp

Lại không duyên thứ năm,

Nhân duyên, thứ đệ duyên,

Duyên duyên, tăng thượng duyên.

Bốn duyên là: nhân duyên, thứ đệ duyên, duyên duyên, tăng thượng duyên.

Nhân duyên là pháp từ đó mà sanh, hoặc đã từ đó sanh, hiện từ đó sanh, sẽ từ đó sanh, pháp ấy gọi nhân duyên.

Thứ đệ duyên là pháp trước đã diệt thứ lớp sanh, đó gọi thứ đệ duyên.

Duyên duyên là pháp tùy chỗ nghĩ, hoặc khởi thân nghiệp, hoặc khởi khẩu nghiệp, hoặc khởi tâm vương tâm sở, ấy gọi duyên duyên.

Tăng thượng duyên là do có pháp này pháp kia được sanh, pháp này đối với pháp kia làm tăng thượng duyên.

Như thế bốn duyên đều trong nhân không quả. Nếu trong nhân có quả thì nên lìa các duyên mà có quả, mà thật lìa duyên không quả. Nếu trong duyên có quả thì nên lìa nhân có quả, mà thật lìa nhân không quả. Nếu nói nhân và duyên có quả thì lý ứng nên được, song dùng lý tìm kiếm không thể được, thế nên hai chỗ đều không. Như thế trong mỗi mỗi không, trong hòa hợp cũng không, làm sao được nói quả từ duyên sanh?

Nếu quả trong duyên không

Mà từ trong duyên ra,

Quả ấy sao chẳng từ

Trong phi duyên mà ra?

Nếu bảo quả trong duyên không mà từ duyên sanh, tại sao không từ phi duyên sanh? Vì cả hai đều không. Thế nên không có nhân duyên hay sanh quả.

Vì quả chẳng sanh nên duyên cũng chẳng sanh. Vì cố sao? Vì trước duyên sau quả. Bởi duyên quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, vì pháp hữu vi vô vi không, làm sao có ngã?

Giảng:

Môn thứ hai quán trong nhân có quả hay không quả, đến môn thứ ba là quán trong duyên có quả hay không quả. Bởi vì do nhân hoặc duyên tạo thành muôn pháp, mà trong nhân trước không nhất định có quả, thì tìm xem trong duyên có quả hay không?

Lại nữa, các pháp duyên chẳng thành. Vì cố sao?

Pháp các duyên lược rộng

Trong ấy không có quả.

Trong duyên nếu không quả

Làm sao từ duyên sanh?

Các pháp duyên chẳng thành, nếu giải thích về pháp của các duyên, hoặc sơ lược hay giải rộng ra, thì trong duyên đều không có quả. Trong duyên không có quả, làm sao mà từ duyên sanh được. Lời tụng cô đọng nên dưới đây sẽ giải thích cho rõ ý nghĩa trên.

Quả bình... mỗi mỗi trong duyên không, trong hòa hợp cũng không, nếu trong hai bên không, làm sao nói từ duyên sanh?

Quả bình... mỗi mỗi trong duyên không, trong hòa hợp cũng không. Đây là trở lại thí dụ trước, nói bình từ trong nhân đất sanh đã không thể được, vì trong đất không có quả bình, vậy nói trong duyên sanh ra quả bình cũng không được. Đất, nước, bàn xoay, thợ gốm v.v... đó là duyên. Xét cho cùng trong mỗi duyên này đều không có quả bình, mà không có quả bình thì làm sao hợp lại thành bình được.

Nếu trong hai bên không, làm sao nói từ duyên sanh? Hai bên không, tức là trong duyên và trong hòa hợp đều không. Trong duyên có nên hợp lại mới thành bình, nếu trong duyên không có thì làm sao hợp lại thành bình được. Trước đã phá chấp trong nhân cố định có quả, giờ phá luôn chấp trong duyên cố định có quả. Trong duyên không cố định có quả làm sao hợp lại thành quả được, không thành quả thì sao nói quả từ duyên sanh. Nếu trong duyên không quả thì khi hợp các duyên lại cũng không thành quả. Như chiếu là do lác, dây bố, thợ dệt... chung lại dệt thành chiếc chiếu. Nếu trong các duyên đó không có quả chiếu thì dệt không thể nào thành chiếu, vì không liên hệ nhau.

Phật dạy các pháp do duyên sanh, mà ở đây ngài nói trong duyên không có quả cố định, vậy thì các pháp từ đâu sanh? Đây là bác lối chấp khẳng định hoặc có hoặc không. Sở dĩ duyên hợp lại thành các pháp, là do không có cái cố định thật có hay thật không. Bởi nếu

thật có thì khỏi cần phải hợp, còn thật không thì hợp lại cũng không thể thành. Bệnh chung của chúng ta là chấp thật có hoặc thật không. Pháp duyên sanh như huyền hóa, không thật có cũng không thật không, nên chấp cho thật có là sai mà chấp vào thật không cũng trật.

Hỏi: Thế nào gọi là các duyên?

Đáp:

*Bốn duyên sanh các pháp
Lại không duyên thứ năm,
Nhân duyên, thứ đệ duyên,
Duyên duyên, tăng thượng duyên.*

Bốn duyên là: nhân duyên, thứ đệ duyên, duyên duyên, tăng thượng duyên.

Tất cả các sự vật hiện có hình thể ở thế gian, đều do bốn duyên hợp lại mà thành. *Bốn duyên là: nhân duyên, thứ đệ duyên, duyên duyên, tăng thượng duyên.* Bốn duyên này là căn cứ trên tâm vương và tâm sở mà nói, còn trong sự vật cũng có đủ bốn duyên, nhưng từ trước đến nay chỉ nói có hai duyên là nhân duyên và tăng thượng duyên.

Nhân duyên là nhân và các duyên kết hợp để sanh ra quả.

Thứ đệ duyên, ngài Đường Huyền Trang dịch là *đẳng vô gián duyên*. Theo các nhà luận giải thì cho rằng, dịch *thứ đệ duyên* không đầy đủ ý nghĩa bằng *đẳng vô gián duyên*. Đẳng là đồng, là cùng một loại. Vô gián là không có cách hở. Duyên này là nói trên tâm thức mà không ở ngoại cảnh, vì tâm thức của chúng ta

là một dòng thức phân biệt liên tục không gián đoạn. Thí dụ khi mắt nhìn đóa hoa thì nhãn thức liền phân biệt, cái phân biệt đó sanh diệt từng sát-na: hoa màu gì, đẹp ở điểm nào v.v... Từ khi nhìn đóa hoa cho đến kết thúc quyết định hoa đẹp hay xấu, trong thời gian chỉ một hai phút đó tưởng chừng có một cái nhìn thôi, nhưng không ngờ bên trong là cả một dòng phân biệt, niệm này niệm kia đồng loại nhau liên tục sanh diệt không dứt, nên gọi là đẳng vô gián duyên. Do đó dịch *đẳng vô gián duyên* rõ nghĩa hơn *thứ đệ duyên*, bởi vì thứ đệ duyên tức là thứ lớp sanh diệt liên tục, mà thiếu nghĩa đồng loại.

Duyên duyên, Duy thức gọi là Sở duyên duyên, tức là duyên cái bị duyên. Như khi nhìn đóa hoa thì hoa là cái bị duyên của nhãn thức. Bởi có hoa cho nên nhãn thức duyên nơi đó mà phân biệt. Hoa là sở duyên, nhãn thức duyên theo gọi là sở duyên duyên. Như vậy, thứ đệ duyên và sở duyên duyên là cùng ở trong tâm thức chứ không ở ngoài sự vật. Nhưng sau này có người cho rằng, nơi ngoại cảnh sáu trần làm duyên cho sáu căn, nên sáu căn là sở duyên còn sáu trần là sở duyên duyên.

Tăng thượng duyên, là các duyên trợ giúp làm cho tăng trưởng, làm cho sáng tỏ. Khi nhìn đóa hoa, nếu có hư không mà không có ánh sáng thì không thấy được hoa, có ánh sáng mà không có hư không cũng không thấy được hoa. Như để đóa hoa sát con mắt không có khoảng cách hư không, thì không thấy được đóa hoa. Ban đêm có hư không mà không có ánh sáng, cũng không thấy hoa. Cho nên nếu không có các duyên giúp cho sáng tỏ, làm cho tăng trưởng thì không thể rõ biết được. Đó là tăng thượng duyên.

Trên là nói bốn duyên căn cứ trên tâm thức theo cách phân tích xưa, còn nói theo cách giải thích gần đây thì trong sự vật cũng có đủ bốn duyên. Như hạt lúa sanh ra cây lúa thì hạt lúa là nhân duyên. Từng tế bào của nó sanh diệt liên tục không dừng, tế bào cũ diệt tế bào sau sanh, dòng sanh diệt giúp cho nó tăng trưởng có thể gọi đó là đẳng vô gián duyên. Sở duyên duyên của nó là gì? Thông thường cho rằng sự vật không biết, nhưng sự thật cây lúa có biết không? Nếu trên ngọn lúa bị vật khác che thì cây lúa tự nghiêng ra tìm ánh nắng, hoặc bị khô thì rễ của nó đâm ra tìm về hướng có nước. Tìm cái nó cần là ánh nắng, là nước; như vậy nắng và nước là sở duyên của nó. Rồi đến các duyên trợ giúp khiến cho nó được tăng trưởng, đó là tăng thượng duyên. Thế nên nếu phân tích kỹ thì thấy tất cả sự vật, từ nội tâm tới ngoại cảnh, đều có đủ bốn duyên.

Nhân duyên là pháp từ đó mà sanh, hoặc đã từ đó sanh, hiện từ đó sanh, sẽ từ đó sanh, pháp ấy gọi nhân duyên.

Thứ đệ duyên là pháp trước đã diệt thứ lớp sanh, đó gọi thứ đệ duyên.

Duyên duyên là pháp tùy chỗ nghĩ, hoặc khởi thân nghiệp, hoặc khởi khẩu nghiệp, hoặc khởi tâm vương tâm sở, ấy gọi duyên duyên.

Tăng thượng duyên là do có pháp này pháp kia được sanh, pháp này đối với pháp kia làm tăng thượng duyên.

Như thế bốn duyên đều trong nhân không quá.

Pháp nào từ đó mà sanh, đã từ đó sanh, hiện từ đó sanh, sẽ từ đó sanh, gọi là nhân duyên. Pháp trước đã diệt, cái sau sanh theo liên tục, gọi là thứ đệ duyên. Pháp tùy chỗ nghĩ, tức là đối với sáu trần ở ngoài, tùy duyên cái nào liền khởi niệm nghĩ cái đó, rồi tâm vương tâm sở mới dấy theo, gọi là sở duyên duyên. Do có pháp này mà pháp kia được sanh, pháp này đối với pháp kia làm cho tăng trưởng, gọi là tăng thượng duyên.

Như thế bốn duyên đều trong nhân không quả. Bây giờ tìm kỹ xem bốn duyên đó là trong nhân có quả hay không? Nếu có là trong một duyên có hay trong cả bốn duyên mới có? Như hạt lúa, nếu tách rời mỗi duyên ra thì không bao giờ có hạt lúa, nhưng hợp đủ bốn duyên lại thì hạt lúa được tăng trưởng thành cây, rồi trở bông thành hạt lúa. Bông lúa, hạt lúa có ra sau này là theo duyên biến chuyển như huyễn như hóa, chứ không cố định hạt lúa bởi cái này có hay bởi cái kia có.

Như vậy quả không phải không có, nhưng nói nó cố định ở một cái nào đều trật. Chúng ta nghe nói các pháp do nhân duyên sanh, rồi cứ nghĩ cố định sẵn có thành ra các pháp. Thí dụ nói đồng hồ là có sẵn ở trong cây kim, trong mặt số, trong con ốc v.v... được không? Không thể được. Trong những thứ đó kiếm đồng hồ không có, nhưng khi ráp chung lại liền có đồng hồ. Đồng hồ là do duyên hợp mới có, chứ không phải cố định sẵn ở trong một duyên nào hết. Chấp có một cái định sẵn là chấp lệch lạc không đúng chân lý. Phàm là pháp duyên sanh thì quả của nó chỉ là giả dối tạm bợ chứ không phải thật.

Đó là để phá chấp không phải quả nằm sẵn trong duyên. Nên biết bốn duyên đều trong nhân không quả.

Nếu trong nhân có quả thì nên là các duyên mà có quả, mà thật là duyên không quả. Nếu trong duyên có quả thì nên là nhân có quả, mà thật là nhân không quả.

Nếu trong nhân đã sẵn có quả thì cần gì duyên hợp, còn trong duyên có quả thì không cần nhân, là nhân cũng phải có quả. Đây là dùng nhân duyên thay đổi để phá chấp.

Nếu nói nhân và duyên có quả thì lý ưng nên được, song dùng lý tìm kiếm không thể được, thế nên hai chỗ đều không. Như thế trong mỗi mỗi không, trong hòa hợp cũng không, làm sao được nói quả từ duyên sanh?

*Nếu quả trong duyên không
Mà từ trong duyên ra,
Quả ấy sao chẳng từ
Trong phi duyên mà ra?*

Trong nhân và trong duyên đều không có quả sẵn, trong mỗi mỗi duyên không, trong hòa hợp cũng không, làm sao nói quả từ duyên sanh được? Đây lập luận bằng cách hỏi vặn lại, nếu cho rằng trong duyên đã không có quả mà sanh được quả, thì trong phi duyên không có quả lẽ ra cũng sanh được quả. Thế nên biết trong duyên không có quả, trong phi duyên cũng không có quả. Quả đợi duyên hợp mới thành thì quả tướng là giả tướng, hư dối không thật, đừng chấp là thật.

Nếu bảo quả trong duyên không mà từ duyên sanh, tại sao không từ phi duyên sanh? Vì cả hai đều không. Thế nên không có nhân duyên hay sanh quả.

Vì quả chẳng sanh nên duyên cũng chẳng sanh. Vì có sao? Vì trước duyên sau quả. Bởi duyên quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, vì pháp hữu vi vô vi không, làm sao có ngã?

Cách lý luận của ngài không phải lý luận để lý luận, mà để đưa tới kết thúc cho thấy ngã không thật. Chúng ta thường nói sự vật hiện có này là do nhân duyên hợp lại thành quả, như vậy quả có từ nhân từ duyên chứ không phải tự có. Nhưng khi nghe nói thế thì người ta liền khởi chấp lệch lạc, cho rằng trong nhân hay trong duyên đã sẵn có quả, hoặc không có quả. Khẳng định đã sẵn có nên quả đó là thật có, là cái thấy sai lầm. Trong nhân không có sẵn quả, trong duyên cũng không có sẵn quả, đợi đủ duyên hòa hợp mới thấy hiện tượng quả. Cho nên hiện tượng quả đó chẳng qua là tướng hư dối tạm bợ, không có thật thể.

Phật dạy, pháp gì nhân duyên hòa hợp thì pháp đó đều là giả tạm, như căn nhà này tạm nói ông thợ là chánh nhân, cột kèo, đòn tay v.v... là trợ duyên. Vậy trong những duyên đó, duyên nào có mang tính chất nhà? Cột không mang tính chất nhà, mà khi đem đục đẽo ráp lại thì gọi là cột nhà, nếu đem làm thứ khác thì đâu được gọi là cột nhà. Kèo, đòn tay v.v... cũng không mang tính chất nhà. Như vậy nhà chỉ là giả tướng giả danh, không có thật thể cố định.

Các pháp hữu vi không có thật thể nên thân chúng ta cũng không có thật thể, chẳng qua chỉ là giả tướng giả danh thôi. Thân giả mà chấp thân thật, nên có ai khen thì mừng, ai chê thì giận, được thì vui mà mất thì khổ. Pháp hữu vi đã là duyên hợp không thật nên pháp vô vi cũng không thật, hữu vi vô vi đã không thật thì ngã làm sao thật được mà chấp ngã thật! Đó là đại si mê. Chúng ta quen theo quan niệm rất mờ mịt tối tăm, cái không phải thật mà cứ ngẫm tưởng là thật, cứ chấp chặt vào đó sanh ra bao thứ trói buộc khổ sở, rồi phiền não, rồi kêu cầu Phật cứu. Thử hỏi phiền não đó từ đâu mà ra? Từ mê muội chấp ngã sai lầm mà ra. Nếu chúng ta còn thấy ngã thật, thì dù Phật có đem chúng ta lên Niết-bàn, chúng ta cũng chạy ra liền. Bởi vì còn thấy có tôi thật, mà đem tới chỗ không có cái tôi thì đâu ai chịu.

Mục đích của người tu là siêu thoát sanh tử, cứ chấp ngã là thật thì làm sao vượt ra khỏi dòng sanh tử được? Như người muốn lên tận chót núi, mà mới đến chân núi thấy bệ đá to ngồi thoải mái ưng ý, rồi cho chỗ đó là nơi an trụ duy nhất, không còn ước muốn tiến lên nữa. Nếu đã hài lòng ở chân núi thì không bao giờ lên tận chót núi được. Cũng vậy, khi chúng ta mới đi tu nguyện lên đỉnh núi, mà tới chân núi đã hài lòng thì bao giờ lên tới đỉnh núi? Không tới được mục đích nhắm đến là trái với bản nguyện ban đầu. Chúng ta biết rồi thì ráng tập buông xả chấp ngã, cho vô ngã hiện tiền. Chừng nào vô ngã hiện tiền thì giải thoát sanh tử dễ như trở bàn tay. Bởi vì cột trói trong sanh tử là từ gốc chấp ngã, nếu không còn chấp ngã nữa thì cái gì cột trói trong sanh tử.

Trong mỗi môn ngài Long Thọ phân tích dài dòng cho dễ hiểu, cuối cùng kết lại nhằm chỉ cho thấy ngã không thật. Thấy ngã không là trí tuệ đã sáng, trí tuệ tỉnh sáng là phá được vô minh, dòng luân hồi theo đó liền hết. Nên nói vô minh diệt thì hành diệt. Bởi vì không còn thấy ngã thì ai tạo nghiệp. Nếu thấy mình không thật, mà có người kêu tên chửi thì cười thôi, giận làm gì. Mình không thật, lời chửi cũng không thật, còn cái gì giận để mà tạo nghiệp. Không có phiền não tạo nghiệp thì làm sao có luân hồi. Trọng tâm đưa đẩy tới dòng luân hồi sanh tử chính từ gốc chấp ngã.

Trong duyên không có ngã mà chấp ngã thật, là sai. Chúng ta biết sai mà sao cứ giữ hoài? Tu là sửa, cái gì sai thì phải bỏ. Biết sai mà không bỏ sao gọi là tu. Chúng ta đã quyết định tu thì phải biết cái nào đúng để làm, cái nào sai phải bỏ. Tụng kinh, ăn chay, ngồi thiền... mà cái ngã còn y nguyên thì tu cũng không giải thoát. Muốn giải thoát phải đập tan chấp ngã. Chấp ngã tan rồi, dù không ngồi thiền, không ăn chay vẫn giải thoát. Người nào muốn khỏi ngồi thiền, khỏi tụng kinh, khỏi ăn chay... thì khi bị người chửi đừng giận. Còn chưa được như vậy, phải chịu khó đi tụng kinh, ngồi thiền giùm, vì cái ngã còn to quá phải ráng tìm cách giũa cho nó mòn bớt. Nếu cho rằng Phật nói như vậy cốt phá ngã, thôi mình cứ chơi miễn là phá ngã được thì thôi, rồi buông lung không thêm tu! Chúng ta cần phải cố gắng học hiểu cho đúng, để trên đường tu khỏi bị sai lầm.



IV- QUÁN TƯỚNG MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao?

Hữu vi và vô vi

Hai pháp đều không tướng,

Bởi vì không có tướng

Hai pháp ắt đều không.

Pháp hữu vi chẳng do tướng thành.

Hỏi: Những gì là tướng hữu vi?

Đáp: Muôn vật mỗi thứ có tướng hữu vi, như bò có sừng, cổ, điều thòng, chót đuôi có lông, ấy là tướng bò. Như bình có đáy bằng, bụng lớn, cổ nhỏ, miệng tròn môi dày, ấy là tướng bình. Như xe có bánh, trục, gọng, ách, ấy là tướng xe. Như người có đầu, mắt, bụng, xương sống, vai, cánh tay, tay chân, ấy là tướng người. Như thế, sanh trụ diệt nếu là tướng pháp hữu vi, ấy là hữu vi, ấy là vô vi?

Hỏi: Nếu là hữu vi có lỗi gì?

Đáp:

Nếu sanh là hữu vi

Lại nên có ba tướng,

Nếu sanh là vô vi

Sao gọi là tướng hữu vi?

Nếu sanh là hữu vi thì nên có ba tướng, ba tướng ấy nên có ba tướng, như thế lần lượt đến vô cùng. Trụ, diệt cũng vậy. Nếu sanh là vô vi thì đâu được vô vi làm tướng cho hữu vi? Là sanh trụ diệt, cái gì hay biết sanh ấy?

Lại nữa, phân biệt sanh trụ diệt nên có sanh, vô vi không thể phân biệt, thế nên không sanh. Trụ diệt cũng vậy. Vì sanh trụ diệt không, nên pháp hữu vi không. Vì pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, bởi hữu vi nên có vô vi. Vì pháp hữu vi vô vi không, nên tất cả pháp không.

Hỏi: Ông nói ba tướng lại có ba tướng, thế nên vô cùng. Sanh chẳng phải là hữu vi, nay sẽ nói:

Sở sanh của sanh sanh

Sanh ra bản sanh kia,

Sở sanh của bản sanh

Lại sanh ra sanh sanh.

Khi pháp sanh thông tự thể bảy pháp cộng sanh: một là pháp, hai là sanh, ba là trụ, bốn là diệt, năm là sanh sanh, sáu là trụ trụ, bảy là diệt diệt. Trong bảy pháp ấy, bản sanh trừ tự thể ra, hay sanh

sáu pháp. Sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Trụ diệt cũng thế.

Đáp:

Nếu bảo là sanh sanh
 Lại hay sanh bản sanh,
 Sanh sanh từ bản sanh
 Sao hay sanh bản sanh?

Nếu bảo sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh chẳng sanh sanh sanh thì sanh sanh đâu thể sanh bản sanh?

Nếu bảo là bản sanh
 Hay sanh sanh sanh kia,
 Bản sanh từ kia sanh
 Đâu thể sanh sanh sanh?

Nếu bảo bản sanh hay sanh sanh sanh thì sanh sanh sanh rồi lại sanh bản sanh, việc ấy chẳng phải. Vì có sao? Vì pháp sanh sanh nên sanh bản sanh, thế nên gọi là sanh sanh. Mà bản sanh thật chưa sanh, làm sao hay sanh sanh sanh?

Nếu bảo khi sanh sanh sanh hay sanh bản sanh, việc ấy cũng không phải. Vì có sao?

Khi sanh sanh ấy sanh
 Hoặc hay sanh bản sanh,
 Sanh sanh còn chưa sanh
 Đâu thể sanh bản sanh?

Khi sanh sanh ấy sanh, hoặc hay sanh bản sanh, mà sanh sanh ấy tự thể chưa sanh, không thể sanh bản sanh. Nếu bảo khi sanh sanh ấy sanh, hay tự sanh cũng hay sanh kia, như khi đốt đèn hay tự chiếu cũng chiếu kia, việc ấy không phải. Vì cố sao?

Trong đèn tự không tối,
 Chỗ trụ cũng không tối,
 Phá tối mới gọi chiếu,
 Đèn làm sao mà chiếu?

Thể đèn tự không tối, chỗ trụ của ánh sáng cũng không tối. Nếu trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối, tại sao nói đèn tự chiếu cũng hay chiếu kia? Phá tối nên gọi là chiếu, đèn chẳng tự phá tối, cũng chẳng phá tối kia, thế nên đèn không tự chiếu cũng không chiếu kia. Do đó, ở trước ông nói đèn tự chiếu cũng hay chiếu kia, sanh cũng như thế, tự sanh cũng hay sanh kia, việc ấy không phải.

Hỏi: Khi đốt đèn hay phá tối, thế nên trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối.

Đáp:

Tại sao khi đốt đèn
 Mà hay phá nơi tối?
 Đèn này khi mới đốt
 Không thể đến nơi tối.

Nếu khi đốt đèn không thể đến tối, nếu không đến tối thì không nên nói phá tối.

Lại nữa:

**Nếu đèn chẳng đến tối
Mà hay phá cái tối,
Thì đèn ở chỗ này
Ắt phá tất cả tối.**

Nếu bảo đèn tuy không đến tối mà sức hay phá tối thì đốt đèn ở chỗ này nên phá tất cả tối thế gian, vì đèn chẳng đến. Nhưng thực tế chỗ này đốt đèn không thể phá tối thế gian. Thế nên ông nói đèn tuy không đến tối mà sức hay phá tối, việc ấy không phải.

Lại nữa:

**Nếu đèn hay tự chiếu
Cũng hay chiếu nơi kia,
Tối cũng nên tự che
Cũng hay che nơi kia.**

Nếu bảo đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, tối cùng đèn trái nhau, cũng hay tự che và che nơi kia. Nếu đèn cùng tối trái nhau không thể tự che và che nơi kia, mà nói đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, việc ấy không phải. Thế là dụ của ông đã sai vậy.

Như sanh hay tự sanh cũng sanh kia, nay sẽ nói lại:

**Sanh này nếu chưa sanh
Làm sao hay tự sanh?
Nếu sanh rồi tự sanh
Sanh rồi đâu cần sanh.**

Cái sanh này khi chưa sanh, nên hoặc sanh rồi sanh, hoặc chưa sanh sanh? Nếu chưa sanh mà sanh, chưa sanh gọi chưa có, làm sao hay tự sanh? Nếu bảo sanh rồi mà sanh, sanh rồi tức là sanh, đâu cần lại sanh? Trong sanh lại không sanh, làm rồi lại không làm, thế nên sanh chẳng tự sanh. Nếu chẳng tự sanh, làm sao sanh kia? Ông nói tự sanh cũng sanh kia, việc ấy không phải. Trụ diệt cũng như thế.

Thế nên sanh trụ diệt là tướng hữu vi, việc ấy không phải. Vì sanh trụ diệt là tướng hữu vi không thành, nên pháp hữu vi không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì có sao? Vì diệt hữu vi gọi vô vi Niết-bàn, thế nên Niết-bàn không.

Lại nữa, không sanh không trụ không diệt gọi là tướng vô vi. Không sanh trụ diệt là không pháp, không pháp không nên làm tướng. Nếu bảo không tướng là tướng Niết-bàn, việc ấy không phải. Nếu không tướng là tướng Niết-bàn, lấy tướng gì nên biết Niết-bàn là không tướng? Nếu do có tướng biết là không tướng, thế nào gọi là không tướng? Nếu do không tướng biết là không tướng, không tướng là không, không thì không thể biết.

Nếu bảo như nhiều lá y đều có tướng, chỉ một lá y không tướng, chính do không tướng làm tướng nên người bảo lấy y không tướng, như thế là biết y không tướng mà lấy. Như thế sanh trụ diệt là hữu vi, chỗ không sanh trụ diệt nên biết là vô vi, thế nên vô tướng là Niết-bàn. Việc ấy không phải. Tại sao? Vì sanh trụ diệt các thứ nhân duyên đều không, không được tướng hữu vi, làm sao nhân đây biết vô vi? Ông được tướng hữu vi quyết định nào, mà biết chỗ không tướng là vô vi? Thế nên ông nói trong các y có tướng có y không tướng để dụ Niết-bàn không tướng, việc ấy không phải. Lại cái dụ y trong môn thứ năm sau sẽ nói rộng.

Thế nên, pháp hữu vi đều không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không; vì pháp hữu vi vô vi không, nên ngã cũng không. Vì ba việc không nên tất cả pháp đều không.

Giảng:

Quán tướng môn là môn quán về tướng. Bởi vì xét kỹ tất cả sự vật có hình tướng đều không thật, không thật mà chấp, quả là sai lầm, cho nên môn này là quán về tướng của tất cả pháp.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao?

Hữu vi và vô vi

Hai pháp đều không tướng,

Bởi vì không có tướng

Hai pháp ắt đều không.

Pháp hữu vi chẳng do tướng thành.

Đây là liên hệ phân trước nói không phải quả từ nhân sanh, cũng không phải quả từ duyên sanh, thế nên quả không thật có. Quả không thật thì sanh không thật, nên trụ diệt cũng không thật. Sanh trụ diệt không thật thì làm gì có pháp hữu vi. Vô vi là đối với hữu vi, pháp hữu vi đã không thì pháp vô vi cũng không. Hai pháp hữu vi và vô vi không thật thì tất cả pháp cũng không thật, vì các pháp trên thế gian không ngoài hữu vi và vô vi. Do đó đến đây mới khẳng định *pháp hữu vi chẳng do tướng thành*.

Hỏi: Những gì là tướng hữu vi?

Đáp: Muôn vật mỗi thứ có tướng hữu vi, như bò có sừng, cổ, điều thông, chót đuôi có lông, ấy là tướng bò. Như bình có đáy bằng, bụng lớn, cổ nhỏ, miệng tròn môi dày, ấy là tướng bình. Như xe có bánh, trục, gong, ách, ấy là tướng xe. Như người có đầu, mắt, bụng, xương sống, vai, cánh tay, tay chân, ấy là tướng người. Như thế, sanh trụ diệt nếu là tướng pháp hữu vi, ấy là hữu vi, ấy là vô vi?

Những tướng nằm trong sanh trụ diệt, gọi là tướng hữu vi. Như cái bình từ đất nặn thành là sanh, thành rồi sử dụng một thời gian là trụ, hôm nào đó bể đi là diệt. Con người chúng ta từ cha mẹ sanh ra là sanh, sống mấy mươi tuổi là trụ, tới tắt thở là diệt. Tóm lại, tất cả những tướng có mang hình thức sanh trụ diệt là tướng hữu vi, ngược lại là vô vi. Đây nói có ba tướng là sanh trụ diệt, chỗ khác thêm dị nữa thành bốn tướng, sanh trụ diệt.

Như thế, sanh trụ diệt nếu là tướng hữu vi, ấy là hữu vi, ấy là vô vi? Tại sao Luận chủ đặt câu hỏi như vậy? Bởi vì nếu nói sanh trụ diệt là tướng hữu vi thì nó thật là tướng hữu vi hay không phải thật tướng hữu vi? Nếu không phải thật tướng hữu vi, tức là vô vi phải không?

Hỏi: Nếu là hữu vi có lỗi gì?

Đáp:

Nếu sanh là hữu vi

Lại nên có ba tướng,

Nếu sanh là vô vi

Sao gọi là tướng hữu vi?

Nếu nói sanh là hữu vi thì phải có đủ ba tướng sanh trụ diệt, mà xét trong cái sanh này thì cái nào sanh, cái nào trụ, cái nào diệt? Nếu không đủ ba tướng tức là vô vi, thì sao gọi là hữu vi được.

Nếu sanh là hữu vi thì nên có ba tướng, ba tướng ấy nên có ba tướng, như thế lần lượt đến vô cùng. Trụ, diệt cũng vậy. Nếu sanh là vô vi thì đâu được vô vi làm tướng cho hữu vi? Là sanh trụ diệt, cái gì hay biết sanh ấy?

Nếu sanh là hữu vi thì nên có ba tướng, mà sanh có ba tướng thì trụ cũng phải có ba tướng, diệt cũng có ba tướng. Mỗi thứ có ba tướng cộng lại thành chín tướng, trong chín tướng đó lại có sanh trụ diệt, cứ thế lần lượt không biết đến chỗ nào là cuối cùng, nên nói *như thế lần lượt đến vô cùng*. Vì vậy mà bị lỗi vô cùng. *Trụ diệt cũng vậy.*

Nếu sanh là vô vi thì đâu được vô vi làm tướng cho hữu vi? Vô vi không có ba tướng thì sao làm tướng cho hữu vi được, nếu là sanh trụ diệt thì cái gì hay biết tướng sanh ấy? Đó là lối lý luận kỳ đặc, nhằm để phá chấp các pháp hữu vi là thật.

Lại nữa, phân biệt sanh trụ diệt nên có sanh, vô vi không thể phân biệt, thế nên không sanh. Trụ diệt cũng vậy. Vì sanh trụ diệt không, nên pháp hữu vi không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không, bởi hữu vi nên có vô vi. Vì pháp hữu vi vô vi không, nên tất cả pháp không.

Do phân biệt ba tướng sanh trụ diệt nên nói có sanh, vô vi không có ba tướng thì làm sao biết đó là sanh mà nói sanh được.

Vì pháp hữu vi vô vi không, nên tất cả pháp không. Đây nói tất cả không có cái gì thật, mà tại sao mắt mình vẫn thấy la liệt nào là nhà cửa, cây cối, vườn ruộng, người vật... đủ thứ hết, vậy các tướng đó là không hay có? Những hình tướng đó tuy có, nhưng chỉ có trên giả tướng giả danh, nó vốn không có thật thể cố định. Không có thật thể người, không có thật thể nhà, không có thật thể cây cối... nên nói tất cả pháp không. Bởi không thật thể nên nói là không, chứ không phải không có nhà cửa, cây cối, người vật... Nếu nghe nói không rồi chấp không có tất cả thì là sai lầm.

Hỏi: Ông nói ba tướng lại có ba tướng, thế nên vô cùng. Sanh chẳng phải là hữu vi, nay sẽ nói:

*Sở sanh của sanh sanh
 Sanh ra bản sanh kia,
 Sở sanh của bản sanh
 Lại sanh ra sanh sanh.*

Khi pháp sanh thông tự thể bảy pháp cộng sanh: một là pháp, hai là sanh, ba là trụ, bốn là diệt, năm là sanh sanh, sáu là trụ trụ, bảy là diệt diệt. Trong bảy pháp ấy, bản sanh trừ tự thể ra, hay sanh sáu pháp. Sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Trụ diệt cũng thế.

Đây là lối lập luận của Tát-bà-đa bộ, là một trong hai mươi bộ phái Tiểu thừa ở Ấn Độ. Ngoại nhân muốn cứu cái lỗi vô cùng nên lập luận, nếu nói ba tướng lại có ba tướng thế nên vô cùng, sanh chẳng phải là hữu vi, nay sẽ giải thích cho biết nó không phải vậy.

Sở sanh của sanh sanh sanh ra bản sanh kia. Sở sanh tức là cái bị sanh của sanh sanh. Trong bảy pháp này cái thứ hai là bản sanh, cái thứ năm là sanh sanh. Tại sao gọi là sanh sanh? Vì nó có hai công năng: một là nó bị sanh, hai là nó hay sanh ra cái kia. Nghĩa là nó vừa là sở sanh vừa là năng sanh. Bởi nó bị sanh nên gọi là sở sanh, nó hay sanh ra cái kia nên gọi là năng sanh.

Bản sanh là chỉ cho cái gốc, từ gốc đó sanh ra pháp khác. Nhưng sở sanh của sanh sanh nó sanh ra bản sanh, chứ bản sanh không tự có. Bản sanh do sanh sanh

sanh ra, rồi sở sanh của bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Như vậy sanh sanh có công năng sanh ra bản sanh rồi nó lại bị bản sanh sanh ra.

Sở sanh của bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Bản sanh hay sanh ra sanh sanh, mà nó cũng bị sanh sanh kia sanh ra nó, hai cái này sanh qua sanh lại, lộn tới lộn lui. Vì bản sanh sanh ra sáu pháp, rồi trong sáu pháp lại có sanh sanh, cái sanh sanh này sanh lại bản sanh, rồi bản sanh lại sanh cái sanh sanh, hai cái sanh qua sanh lại, vì vậy mà không có vô cùng.

Khi pháp sanh thông tự thể bảy pháp cộng sanh. Tự thể mỗi vật do bảy pháp chung lại mới gọi là thành. Bảy pháp gồm: pháp, sanh, trụ, diệt, sanh sanh, trụ trụ, diệt diệt.

Trong bảy pháp ấy, bản sanh trừ tự thể ra, hay sanh sáu pháp. Sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Trụ diệt cũng thế. Trong bảy pháp thì bản sanh trừ tự thể ra hay sanh sáu pháp, nên được gọi là bản sanh. Tại sao gọi là sanh sanh? Vì nó sanh trở lại bản sanh. Nó vừa là bị sanh, vừa là hay sanh, cho nên gọi là sanh sanh. Bản sanh trừ tự thể ra hay sanh sáu pháp, còn sanh sanh thì hay sanh ra bản sanh. Như vậy sanh sanh do bản sanh mà sanh ra, rồi sanh sanh sanh trở lại bản sanh, bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Cái này sanh ra cái kia, cái kia sanh ngược lại cái này, đổi đi đổi lại với nhau chứ không phải vô cùng. Đây là lối nói để cứu chỗ sai lầm.

Đáp:

*Nếu bảo là sanh sanh
Lại hay sanh bản sanh,
Sanh sanh từ bản sanh
Sao hay sanh bản sanh?*

*Nếu bảo sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh
chẳng sanh sanh sanh thì sanh sanh đâu thể sanh bản sanh?*

*Nếu bảo là bản sanh
Hay sanh sanh sanh kia,
Bản sanh từ kia sanh
Đâu thể sanh sanh sanh?*

Luận chủ bẻ lại, nếu ông nói sanh sanh hay sanh ra bản sanh, tức nó là năng sanh; mà sanh sanh lại từ bản sanh ra, tức nó là bị sanh. Bởi đã từ cái kia sanh ra thì cái kia phải có trước mới sanh ra nó, mà nói nó lại sanh ra cái kia là vô lý. Như nói mẹ sanh ra con, rồi con sanh lại mẹ được không? Cho nên nếu nói bản sanh không tự có, mà do sanh sanh sanh ra, cái sanh sanh cũng không tự có, mà do bản sanh sanh ra. Như vậy thì sanh sanh phải đợi bản sanh có rồi mới sanh được nó, nếu bản sanh chưa có thì làm sao sanh được sáu pháp kia? Vì sanh sanh là cái sanh ra bản sanh, mà sanh sanh chưa được bản sanh sanh, thì làm sao có sanh sanh để sanh bản sanh?

Lý luận như vậy mà chúng ta dịch sai một chữ là mất hết ý nghĩa. Bởi sanh sanh có đủ hai nghĩa là năng sanh và sở sanh. Năng sanh là nó hay sanh ra bản sanh, sở sanh là nó bị bản sanh sanh ra. Ba chữ sanh trong đây

thì hai chữ sanh sanh đầu là danh từ, chữ sanh sau là động từ, hay chữ sanh đầu là động từ thì hai chữ sau là danh từ. Nếu nói bản sanh hay sanh sanh sanh, tức là bản sanh đã có sẵn rồi, mới sanh ra được sanh sanh. Còn nếu nói sanh sanh sanh ra bản sanh, thì sanh sanh cũng phải có sẵn mới sanh được bản sanh. Sanh sanh đã từ bản sanh sanh ra, sao nó sanh lại bản sanh được, điều này rất vô lý! Nếu nói bản sanh là từ sanh sanh sanh, thì làm sao nó sanh được sanh sanh kia. Hai lẽ trái ngược nhau, đều vô lý hết.

Nếu bảo bản sanh hay sanh sanh sanh thì sanh sanh sanh rồi lại sanh bản sanh, việc ấy chẳng phải. Vì có sao? Vì pháp sanh sanh nên sanh bản sanh, thế nên gọi là sanh sanh. Mà bản sanh thật chưa sanh, làm sao hay sanh sanh sanh?

Vì pháp sanh sanh nên sanh bản sanh, mà bản sanh thật chưa sanh làm sao hay sanh sanh sanh. Đúng về sở thì nó là cái bị bản sanh sanh, mà bản sanh chưa có làm sao sanh? Đúng về năng thì nó là cái sanh ra bản sanh, mà bản sanh chưa sanh ra nó thì làm sao nó sanh ra bản sanh? Như vậy nghĩa năng sanh và sở sanh đều vô lý.

Nếu bảo khi sanh sanh sanh hay sanh bản sanh, việc ấy cũng không phải. Vì có sao?

*Khi sanh sanh ấy sanh
Hoặc hay sanh bản sanh,
Sanh sanh còn chưa sanh
Đâu thể sanh bản sanh?*

Khi sanh sanh ấy sanh, hoặc hay sanh bản sanh, mà sanh sanh ấy tự thể chưa sanh, không thể sanh bản sanh. Nếu bảo khi sanh sanh ấy sanh, hay tự sanh cũng hay sanh kia, như khi đốt đèn hay tự chiếu cũng chiếu kia, việc ấy không phải. Vì có sao?

Bởi trước ngoại nhân cứu lại, nói trong khi sanh nó hay sanh cái kia, cũng như khi cái kia sanh thì sanh trở lại nó, đồng thời với nhau. Như khi đốt đèn, vừa có đèn mà cũng vừa có ánh sáng chiếu phá tối. Ngọn đèn vừa cháy là đã phá tối rồi, vì khi đốt đèn lên thì trong phạm vi ngọn đèn đó đã phát ra ánh sáng soi bản thân nó, rồi nó lại soi sáng bóng tối bên ngoài nữa. Thế nên nó có hai công dụng, vừa sáng tự thể mà vừa chiếu bên ngoài. Sanh sanh cũng vậy, khi sanh ra thì nó tự sanh mà cũng sanh được bản sanh, bản sanh khi sanh ra cũng tự sanh mà cũng sanh được sanh sanh, hai cái hỗ tương nhau đồng thời sanh.

Ngoại nhân lập luận như vậy để cứu lý sanh sanh khi sanh ra, nó sanh được bản sanh, cũng như bản sanh vừa sanh ra bản thân nó vừa sanh ra sanh sanh. Cho nên ở đây ngài mới dùng lối lý luận để phá thí dụ đó. Ngọn đèn là dụ cho sanh sanh, vừa có nó là có bản sanh, mà bản sanh có, rồi sanh lại nữa, nói như thế là không đúng. Vì sao?

*Trong đèn tự không tối,
Chỗ trụ cũng không tối,
Phá tối mới gọi chiếu,
Đèn làm sao mà chiếu?*

Thế đèn tự không tối, chỗ trụ của ánh sáng cũng không tối. Nếu trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối, tại sao nói đèn tự chiếu cũng hay chiếu kia? Phá tối nên gọi là chiếu, đèn chẳng tự phá tối, cũng chẳng phá tối kia, thế nên đèn không tự chiếu cũng không chiếu kia. Do đó, ở trước ông nói đèn tự chiếu cũng hay chiếu kia, sanh cũng như thế, tự sanh cũng hay sanh kia, việc ấy không phải.

Trong đèn tự không tối, chỗ trụ cũng không tối. Khi đốt đèn lên thì chỗ ngọn đèn tự nó là sáng, chỗ để đèn cũng tự không phải tối. Tại sao? Vì chưa đốt thì tối, đốt rồi thì tự sáng, tối không có nữa.

Phá tối mới gọi chiếu, đèn làm sao mà chiếu? Chúng ta thường tưởng rằng đèn đuổi bóng tối đi, bởi vì chỗ đang tối đốt ngọn đèn lên thì sáng, ánh sáng đèn tỏa ra thì bóng tối chạy chỗ khác hết. Nhưng khi đốt đèn lên thì ngọn đèn sáng và chung quanh nó cũng tự sáng, chứ không có đuổi, không phá cái gì hết.

Ngọn đèn khi cháy lên không tối và chung quanh nó cũng không tối, thì làm sao nói nó tự chiếu rồi hay chiếu cái khác nữa? Phá tối nên gọi là chiếu mà đèn chẳng tự phá tối, không tự chiếu cũng không chiếu kia. Nếu cho rằng *sanh cũng như thế, tự sanh cũng hay sanh kia*, việc ấy không đúng.

Lý luận như vậy nhưng ngoại nhân chưa hài lòng nên cứu lại.

Hỏi: Khi đốt đèn hay phá tối, thế nên trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối.

Khi đốt đèn cháy lên thì nó đẹp tối, vì có công dụng đẹp tối nên gọi là phá tối. Thế nên trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối.

Đáp:

*Tại sao khi đốt đèn
Mà hay phá nơi tối?
Đèn này khi mới đốt
Không thể đến nơi tối.*

Nếu khi đốt đèn không thể đến tối, nếu không đến tối thì không nên nói phá tối.

Theo cái nhìn của chúng ta thấy như đèn hay phá tối, vì khi chưa đốt thì tối, đốt lên thì sáng. Do thấy khi đốt đèn lên thì không còn tối, nên chúng ta nói đèn phá tối. Nhưng sự thật đèn không phá tối. Nếu nói đèn hay phá tối thì nó phải đến với cái tối, mà ánh sáng có đến cái tối không? Cái gì là phá thì phải đến nhau, không đến nhau thì không gọi là phá. Như phá vách tường thì cái búa phải đập vô tấm vách cho bể, búa và vách đụng nhau mới gọi là phá.

Chúng ta thấy lối lý luận này quá lạ lùng. Thường thường nói phá là cái này phải đụng vào cái kia vỡ tan ra, mới gọi là phá. Bóng tối và ánh sáng hai cái không đụng nhau, khi có sáng là không có tối, lúc tối thì không có sáng, chứ ánh sáng và bóng tối đâu có đụng nhau. Không đụng nhau thì sao nói là phá được. Đó là lý thứ nhất.

Lại nữa:

*Nếu đèn chẳng đến tối
Mà hay phá cái tối,
Thì đèn ở chỗ này
Ắt phá tất cả tối.*

Nếu bảo đèn tuy không đến tối mà sức hay phá tối thì đốt đèn ở chỗ này nên phá tất cả tối thế gian, vì đèn chẳng đến. Nhưng thực tế chỗ này đốt đèn không thể phá tối thế gian. Thế nên ông nói đèn tuy không đến tối mà sức hay phá tối, việc ấy không phải.

Lý thứ hai nói, *nếu đèn chẳng đến tối mà hay phá tối thì đèn ở chỗ này ắt phá tất cả tối.* Phàm cái gì đến mới phá, không đến là không phá. Đèn và ánh sáng đèn không đến tối mà nói đèn hay phá tối, nếu vậy thì khi đốt đèn ở đây tất cả chỗ tối đều mất, vì nó không đến mà cũng phá được. Đến là có giới hạn, không đến tức là không giới hạn. Nếu đèn không cần đến mà hay phá tối, tức khả năng của nó vô hạn, thì lý đáng khi đốt đèn chỗ này phải phá tối tất cả chỗ. Nhưng đốt đèn chỗ này không thể phá tối thế gian, thế nên nói đèn tuy không đến tối mà hay phá tối, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

*Nếu đèn hay tự chiếu
Cũng hay chiếu nơi kia,
Tối cũng nên tự che
Cũng hay che nơi kia.*

Nếu bảo đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, tối cùng đèn trái nhau, cũng hay tự che và che nơi kia. Nếu đèn cùng tối trái nhau không thể tự che và che nơi kia, mà nói đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, việc ấy không phải. Thế là dụ của ông đã sai vậy.

Nếu cho rằng đèn chiếu ngay bản thể của nó rồi cũng chiếu được bóng tối ở ngoài, thì tối cũng hay tự che và cũng che khắp cả thế gian. Vì đèn cùng tối trái nhau. Trái nhau thì không thể tự che và che nơi kia, mà nói đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, việc ấy không đúng.

Như sanh hay tự sanh cũng sanh kia, nay sẽ nói lại:

Sanh này nếu chưa sanh

Làm sao hay tự sanh?

Nếu sanh rồi tự sanh

Sanh rồi đâu cần sanh.

Cái sanh này khi chưa sanh, nên hoặc sanh rồi sanh, hoặc chưa sanh sanh? Nếu chưa sanh mà sanh, chưa sanh gọi chưa có, làm sao hay tự sanh? Nếu bảo sanh rồi mà sanh, sanh rồi tức là sanh, đâu cần lại sanh? Trong sanh lại không sanh, làm rồi lại không làm, thế nên sanh chẳng tự sanh. Nếu chẳng tự sanh, làm sao sanh kia? Ông nói tự sanh cũng sanh kia, việc ấy không phải. Trụ diệt cũng như thế.

Đây là trở lại lý ban đầu nói *sanh hay tự sanh cũng sanh kia*. Sanh chưa sanh tức là chưa có thì làm sao hay tự sanh, mà nếu sanh rồi thì đâu cần lại sanh nữa.

Trong sanh lại không sanh, làm rồi lại không làm, thế nên sanh chẳng tự sanh. Sanh đây là mình được sanh, chứ không phải mẹ sanh con. Thân được sanh rồi thì không sanh lại lần thứ hai. Vì trong sanh lại không sanh, làm rồi lại không làm, thế nên sanh chẳng tự sanh. Nếu chẳng tự sanh làm sao sanh kia, vậy là việc này sai rồi.

Thế nên sanh trụ diệt là tướng hữu vi, việc ấy không phải. Vì sanh trụ diệt là tướng hữu vi không thành, nên pháp hữu vi không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì có sao? Vì diệt hữu vi gọi vô vi Niết-bàn, thế nên Niết-bàn không.

Nói *Niết-bàn không* là không có cái thật cố định Niết-bàn, có chỉ là giả danh. Vì căn cứ trên hữu vi mà nói vô vi. Hữu vi là sanh trụ diệt, vô vi là không sanh trụ diệt nên gọi là Niết-bàn. Diệt tướng hữu vi nhập vô vi, gọi là nhập Niết-bàn. Nhưng hữu vi đã không thật thì vô vi Niết-bàn làm sao có thật. Niết-bàn không thật mà sao lại nói nhập Niết-bàn? Như vậy chúng ta tu để làm gì, chỗ này cần phải hiểu cho thật rõ. Niết-bàn là căn cứ trên tướng hữu vi sanh diệt mà đặt tên. Vì không còn sanh trụ diệt là không sanh tử, mà không sanh tử thì gọi là Niết-bàn.

Thí dụ như những đám mây hoặc trắng hoặc đen, bay qua lại trên bầu trời, chúng ta nói là mây bay trên bầu trời là vì thấy có mây và có bầu trời. Khi mây tan hết không còn một gợn nào gọi đó là không mây. Không có mây chứ không phải không có bầu trời. Mây tan hết thì không nói mây bay nữa, nhưng bầu trời thì vẫn là

bầu trời. Cũng vậy, khi sanh diệt hoàn toàn hết thì gọi là không sanh diệt, vì từ sanh diệt không cần dùng nữa. Niết-bàn là đối với sanh tử mà lập danh, nếu hết sanh tử thì danh Niết-bàn cũng hết, nhưng thể lặng lẽ tỉnh giác không bao giờ mất.

Đó là nói pháp ở ngoài, còn bên trong nội tâm thì thế nào? Do chúng ta có khởi nghĩ, nên gọi là có vọng tưởng. Bởi có vọng tưởng nên nói có chân tâm. Chân tâm là đối với vọng tưởng mà nói, nếu vọng tưởng hết thì danh từ chân tâm cũng không còn. Không còn danh từ chân tâm chứ không phải không chân tâm. Khi chúng ta không còn một chút vọng tưởng nào, lúc đó vẫn thấy, vẫn nghe, vẫn đi lại, nhưng không nói chân tâm nữa. Vì đối đãi hết thì cái thật hiện hữu không tên, chứ không phải danh từ hết rồi là hết tron. Không tên mà lập cả trăm thứ tên, nào là chân tâm, Phật tánh, bản lai diện mục, pháp thân... Những tên đó là từ đối đãi lập, khi hết vọng tưởng đối đãi rồi thì không còn tên nào để gọi. Do đối hữu vi nên gọi vô vi, đối sanh tử nên gọi Niết-bàn, cho nên sanh tử không thì danh từ Niết-bàn cũng không. Không còn sanh tử là giải thoát giác ngộ, chứ không phải là không ngưng.

Lại nữa, không sanh không trụ không diệt gọi là tướng vô vi. Không sanh trụ diệt là không pháp, không pháp không nên làm tướng.

Không sanh trụ diệt là không pháp, bởi vì không sanh trụ diệt thì đâu có sự vật gì, không còn sự vật gì thì đâu có tướng nào. Nên nói, không pháp không nên làm tướng.

Nếu bảo không tướng là tướng Niết-bàn, việc ấy không phải. Nếu không tướng là tướng Niết-bàn, lấy tướng gì nên biết Niết-bàn là không tướng? Nếu do có tướng biết là không tướng, thế nào gọi là không tướng? Nếu do không tướng biết là không tướng, không tướng là không, không thì không thể biết.

Có tướng thì có sanh trụ diệt, không tướng là không sanh trụ diệt. Nếu chỗ không tướng là tướng Niết-bàn thì lấy tướng gì mà biết Niết-bàn? Không tướng thì không còn nói tướng Niết-bàn, chỗ đó ai tới thì tự hiểu tự nhận, chứ không thể nói là cái gì được. Đây là giải thích cho biết, nếu nói không tướng là Niết-bàn đó là sai, vì không tướng thì lấy cái gì biết mà nói là tướng Niết-bàn.

Nếu bảo như nhiều lá y đều có tướng, chỉ một lá y không tướng, chính do không tướng làm tướng nên người bảo lấy y không tướng, như thế là biết y không tướng mà lấy. Như thế sanh trụ diệt là hữu vi, chỗ không sanh trụ diệt nên biết là vô vi, thế nên vô tướng là Niết-bàn.

Thí dụ như ở trên sào treo những tấm y, có y thất điều, cửu điều, và y không có điều. Nhân y có điều mà biết y không điều, nhân y không điều mà biết y có điều. Thế nên khi có người bảo vào lấy y không điều, chúng ta liền biết y nào là y không điều để lấy. Cũng vậy, nếu trong các tấm y có tướng, có một tấm y không tướng, bảo vào đó lấy cái nào không tướng thì liền lấy được. Bởi nhân có tướng nên gọi là hữu vi, không tướng gọi là vô vi. Do đó nên biết, không tướng là Niết-bàn. Đây là bề lại ý cứu ngầm của ngoại nhân.

Việc ấy không phải. Tại sao? Vì sanh trụ diệt các thứ nhân duyên đều không, không được tướng hữu vi, làm sao nhân đây biết vô vi? Ông được tướng hữu vi quyết định nào, mà biết chỗ không tướng là vô vi? Thế nên ông nói trong các y có tướng có y không tướng để dụ Niết-bàn không tướng, việc ấy không phải. Lại cái dụ y trong môn thứ năm sau sẽ nói rộng.

Không có sanh trụ diệt thì làm gì có tướng hữu vi, tướng hữu vi không thì làm sao có tướng vô vi. Tướng hữu vi đã không được, vậy tướng vô vi căn cứ vào đâu mà được. Thế nên nói, *trong các y có tướng có y không tướng, để dụ Niết-bàn không tướng, việc ấy không đúng.*

Dụ y trong môn thứ năm ở sau sẽ nói rõ, đây không giải thích kỹ.

Thế nên, pháp hữu vi đều không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không; vì pháp hữu vi vô vi không, nên ngã cũng không. Vì ba việc không nên tất cả pháp đều không.

Tóm lại, hữu vi, vô vi và ngã, ba việc đó đều không, nên tất cả pháp thế gian cũng đều không. Chỗ này nhắc lại lần nữa, không là không có thật thể, chứ không phải không ngơ. Nếu nói tất cả pháp thế gian không ngơ là một si mê lớn! Đây là bác chấp các pháp có thật thể cố định. Chúng ta phải thấy rõ tất cả pháp là tướng duyên hợp hư dối, không thật thể, không cố định, hiện có đó chỉ là trên giả tướng giả danh mà thôi. Nên nói *tất cả pháp không.*

Nếu nói tất cả pháp thế gian không có gì hết, thì khi có người chỉ cái bàn hỏi đây là gì, lúc đó cứng miệng không đáp được. Thấy tất cả pháp thế gian không có thật thể, thì tất cả chấp đều tan rã. Các chấp rã tan thì những thứ phiền trước cũng rã tan, ngay đó là giải thoát. Bởi thấy đúng như thật nên không còn chấp nê, không chấp nê nên không tạo nghiệp, không tạo nghiệp nên không có gì trói buộc, mà không trói buộc tức là giải thoát. Như vậy tu là giải thoát ngay trong cái thấy đúng như thật chứ không gì khác.



V- QUÁN HỮU TƯỚNG VÔ TƯỚNG MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao?

**Có tướng, tướng chẳng tướng,
Không tướng cũng chẳng tướng,
Lìa tướng chẳng tướng kia,
Tướng do đâu thành tướng?**

Trong việc có tướng, tướng chẳng tướng. Vì có sao? Nếu pháp trước có tướng, lại dùng tướng làm gì? Lại nữa nếu trong việc có tướng, tướng được tướng thì có lỗi hai tướng: một là trước có tướng, hai là tướng lại tướng. Thế nên trong việc có tướng, tướng không sở tướng, trong không tướng tướng, cũng không sở tướng, pháp gì gọi không tướng mà cho có tướng tướng?

Như voi có hai ngà, một cái vòi, đầu có ba cái u, lỗ tai như cái quạt, xương sống như cây cung,

bụng lớn mà thông, chót đuôi có lông, bốn chân to tròn, ấy là tướng con voi. Nếu lìa tướng ấy, lại không có con voi khả dĩ tướng tướng.

Như ngựa lỗ tai đứng, tóc rử, bốn gót đồng có móng, toàn đuôi có lông, nếu lìa tướng ấy lại không có con ngựa khả dĩ tướng tướng. Như thế trong có tướng tướng không sở tướng, trong không tướng tướng cũng không sở tướng, lìa có tướng không tướng lại không có pháp thứ ba khả dĩ tướng tướng, thế nên tướng không sở tướng. Vì tướng không nên pháp sở tướng cũng chẳng thành. Vì có sao? Bởi tướng nên biết là sự gọi sở tướng.

Do nhân duyên nên tướng sở tướng đều không, vì tướng sở tướng không nên vạn vật cũng không. Tại sao? Vì lìa tướng sở tướng lại không có vật. Vì vật không, chẳng phải vật cũng không, bởi vật diệt nên gọi không vật, nếu không vật thì chỗ nào diệt gọi là không vật?

Vì vật, không vật không, nên tất cả pháp hữu vi đều không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì pháp hữu vi vô vi không, nên ngã cũng không.

Giảng:

Trước đã quán pháp từ nhân đến quả để tìm ra tướng thật của nó, đều không thấy tướng. Bây giờ là quán ngay trên tướng xem có tướng hay không, cho nên môn thứ năm là quán có tướng và không tướng.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao?

*Có tướng, tướng chẳng tướng,
Không tướng cũng chẳng tướng,
Lìa tướng chẳng tướng kia,
Tướng do đâu thành tướng?*

Có tướng, tướng chẳng tướng. Có tướng là năng tướng. Năng tướng không có khởi tướng, nên nói tướng chẳng tướng. Như căn nhà, cột, kèo, đòn tay, xiên, trính v.v... là năng tướng; tướng chung tổng thể của nhà là sở tướng. Cột kèo đòn tay xiên trính... là nhà rồi, còn kiếm nhà nữa làm gì? Ngay nơi năng tướng đã là tướng, mà thêm sở tướng nữa thì lấy cái gì chỉ cho sở tướng. Vì vậy nói *có tướng, tướng chẳng tướng*. Tướng đó đã đủ rồi còn thêm sở tướng, thì sở tướng căn cứ vào đâu mà lập. Như con người chúng ta, đầu, mặt, mắt, mũi, tay, chân, thân thể... đó là con người. Vậy ngoài đó ra cái gì là mình? Vì ngay nơi năng tướng là người rồi, mà thêm nữa thì đó là gì? Như vậy cái có tướng đó, không thêm một lớp tướng nữa, tức là không có sở tướng.

Không tướng cũng chẳng tướng. Không tướng dụ như hư không. Có tướng mới nói là tướng này, tướng kia, tướng nọ, còn hư không có tướng gì? Nói không tướng cũng không đúng. Như vậy, có tướng thì không thêm tướng nữa, còn đã là không tướng thì làm sao có tướng.

Lìa tướng chẳng tướng kia, tướng do đâu thành tướng? Tức là lìa năng tướng và không tướng kia, tướng do đâu mà thành? Có tướng như cái bàn, nếu ghép

bốn chân và mặt lại thì thành cái bàn, cho nên ngay nơi năng tướng là đã đủ rồi, không thêm sở tướng nữa. Không tướng như hư không, hư không thì làm gì có tướng mà diễn tả, nên hư không cũng không tướng. Như vậy có hợp lý chưa? Nếu cột, xiên, trính, kèo, đòn tay, tôn... chung lại gọi đó là nhà, thì riêng mỗi cái cũng phải là nhà, nhưng không phải vậy. Cho nên nơi năng tướng cũng không nhất định là nhà. Nếu sở tướng là cái tổng hợp nhà, thì nó cũng không có gì nhất định. Như vậy, năng tướng không thật mà sở tướng cũng không thành, sở tướng không thành thì năng tướng cũng không lập được. Bởi vì trên đối đãi, năng đối với sở, sở đối với năng. Năng có thì sở có, sở có thì năng có, nếu sở không thành thì năng cũng không thành.

Trong việc có tướng, tướng chẳng tướng. Vì có sao? Nếu pháp trước có tướng, lại dùng tướng làm gì? Lại nữa nếu trong việc có tướng, tướng được tướng thì có lỗi hai tướng: một là trước có tướng, hai là tướng lại tướng. Thế nên trong việc có tướng, tướng không sở tướng, trong không tướng tướng, cũng không sở tướng, pháp gì gọi không tướng mà cho có tướng tướng?

Trong việc có tướng, tướng chẳng tướng. Việc có tướng, tức là trong những cái hình thức có tướng thì tướng đó cũng không tướng,

Vì có sao? Nếu pháp trước có tướng, lại dùng tướng làm gì? Thí dụ những bộ phận làm thành cái nhà, là đã có tướng rồi, lại thêm một lớp sở tướng nữa để làm gì?

Lại nữa nếu trong việc có tướng, tướng được tướng thì có lỗi hai tướng: một là trước có tướng, hai là tướng lại tướng. Trong việc có tướng, tức là trong những sự vật mà có hình tướng rồi, lại thêm tướng nữa thì có hai lỗi. Một là trước đã có tướng rồi, hai là tướng lại thêm tướng.

Thế nên trong việc có tướng, tướng không sở tướng. Đã có năng tướng thì không có sở tướng, vì đã đủ là tướng rồi, còn thêm tướng nữa là không hợp lý. Những tướng đó đều không có thật, vì nếu bỏ những thứ kia ra thì đâu có tướng nhà. Tướng nhà hay tướng người là một tổng thể do tướng tượng tạm đặt gọi là sở tướng, từng bộ phận để ráp lại là năng tướng. Nếu sở tướng không thành thì năng tướng cũng không thành. Năng sở đều không được, thế nên tướng tức không phải tướng.

Trong không tướng tướng, cũng không sở tướng, pháp gì gọi không tướng mà cho có tướng tướng? Tướng tướng là chỉ cho tướng năng và tướng sở. Nghĩa là đã không tướng thì làm sao có năng tướng và sở tướng.

Như voi có hai ngà, một cái vòi, đầu có ba cái u, lỗ tai như cái quạt, xương sống như cây cung, bụng lớn mà thòng, chót đuôi có lông, bốn chân to tròn, ấy là tướng con voi. Nếu lìa tướng ấy, lại không có con voi khả dĩ tướng tướng.

Như con voi có hai ngà, một cái vòi... các bộ phận đó gọi là năng tướng. Đã có năng tướng rồi thì không lập thêm sở tướng nữa. Vì vậy nói, có tướng cũng không tướng. *Nếu lìa tướng ấy, lại không có con voi khả dĩ tướng tướng, tức không có năng tướng và sở tướng.*

Như ngựa lỗ tai đứng, tóc rũ, bốn gót đồng có móng, toàn đuôi có lông, nếu là tướng ấy lại không có con ngựa khả dĩ tướng tướng. Như thế trong có tướng tướng không sở tướng, trong không tướng tướng cũng không sở tướng, là có tướng không tướng lại không có pháp thứ ba khả dĩ tướng tướng, thế nên tướng không sở tướng. Vì tướng không nên pháp sở tướng cũng chẳng thành. Vì có sao? Bởi tướng nên biết là sự gọi sở tướng.

Năng là đối với sở, sở là đối với năng. Trong năng tướng đã không sở tướng, nên năng tướng không. Trong sở tướng không năng tướng, nên sở tướng không. Vì vậy kết thúc nói, *vì tướng không nên pháp sở tướng cũng chẳng thành.* Năng là đối với sở mà năng không thì sở cũng không, sở không thì năng cũng không. Vì sao?

Bởi tướng nên biết là sự gọi sở tướng. Thí dụ cái nhà, từ cột kèo đòn tay v.v... ráp lại mới biết đó là nhà. Như vậy nhà là sự, gọi đó là sở tướng.

Do nhân duyên nên tướng sở tướng đều không, vì tướng sở tướng không nên vạn vật cũng không. Tại sao? Vì là tướng sở tướng lại không có vật. Vì vật không, chẳng phải vật cũng không, bởi vật diệt nên gọi không vật, nếu không vật thì chỗ nào diệt gọi là không vật?

Do nhân duyên mà quán sát, nên thấy năng tướng, sở tướng đều không. Vì năng tướng sở tướng không, nên vạn vật cũng không.

Vì vật không, chẳng phải vật cũng không, bởi vật diệt nên gọi là không vật. Vật không tức cái có không thì cái chẳng có cũng phải không. Vật diệt tức vật tan hoại thì gọi là không vật.

Nếu không vật thì chỗ nào diệt gọi là không vật? Nếu đã là hư không, là không vật, thì làm sao nói không vật được. Bởi có vật, rồi khi nào vật đó hoại mới gọi là không vật. Cũng như có cái bàn, khi cái bàn hư mới nói không có cái bàn. Có vật mới nói không, còn đã không vật rồi thì còn cái gì diệt, mà gọi là không vật.

Vì vật, không vật không, nên tất cả pháp hữu vi đều không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì pháp hữu vi vô vi không, nên ngã cũng không.

Ở trên dẫn chứng quanh co để đưa đến kết thúc cho thấy, tất cả pháp không nên ngã cũng không. Ngã không, vậy cái gì đang có mặt đây? Chỗ này tôi nhắc đi nhắc lại kỹ cho mọi người nhớ rõ.

Chúng ta tu có tiến được hay không, là căn cứ trên bản ngã còn hay hết. Nếu bản ngã còn nguyên vẹn thì càng tu ngã càng cao. Như khi mình ngồi thiền được ba tiếng đồng hồ, thấy mấy người kia ngồi có nửa tiếng rồi xuống, liền cười người ta tu hành không ra gì. Mình làm được một công tác hoặc một Phật sự nào thì tự cao, thấy người khác làm không được thì chê bai. Càng làm bản ngã càng tăng. Vì khen chê là có tạo nghiệp, tự cao ngã mạn thì đạo đức thấp. Cho nên nếu bản ngã nguyên vẹn, khi tu thấy mình giỏi chừng nào thì cái tôi càng lớn chừng nấy. Phá tan được chấp ngã thì tu hành

hoặc làm tất cả Phật sự gì cũng đều trở thành thù thắng. Bởi thấy mình không thật, cho nên khen hay chê cũng không thành vấn đề. Mình thật thì khen chê mới quan trọng, còn không thật rồi thì khen chê cũng như hư không thôi. Được mất, vui buồn v.v... tất cả đều không còn quan trọng nữa.

Chư Phật luôn chủ trương vô ngã, cho nên người tu càng lâu thì ngã phải càng giảm. Chúng ta thử kiểm điểm lại xem, mình tu bao năm rồi bản ngã giảm được bao nhiêu phần trăm? Hay là năm đầu vào đạo cái ngã chừng mười phần trăm, ở được một năm thêm được mười một phần trăm, lần lần mỗi năm mỗi tăng, tăng cho tới mười năm, hai mươi năm cái ngã gần một trăm phần trăm. Tại sao vậy? Vì lúc mới vào chùa, thấy ai cũng kính nể cúi đầu đàng hoàng, đến lúc ở trong chùa mười năm hai chục năm, thấy ai tới chẳng những không cung kính họ, mà ngược lại thấy họ thiếu cung kính mình, bởi vì tôi nay đã là Tỳ-kheo Bồ-tát rồi! Như vậy càng tu thì bản ngã càng cao, mà ngã càng cao thì đạo đức càng giảm.

Tu là cốt phá ngã, muốn phá ngã thì không thể nói suông, mà phải nhắc tới nhắc lui, đập đánh thường xuyên lâu ngày nó mới bể mới nát ra. Nếu cứ cho tôi hay, tôi giỏi... riết rồi bản ngã to dần; càng tu mà ngã càng tăng, đó không phải là tu. Chúng ta hơi ngược ngạo, nói mình tu để dẹp hết các thứ tội lỗi phiền não chấp nê, nhưng lâu năm chấp nê càng nhiều, phiền não theo đó cũng không ít. Phiền não không ít là tu tiến hay lùi? Nếu người thật tu thì phải gỡ bỏ những thứ chấp nê.

Vì chấp nê là nương nơi bản ngã mà ra, không có cái chấp nào lìa ngoài bản ngã. Thí dụ nói tôi mất cái đồng hồ, tôi buồn quá! Tôi mất đôi dép, tôi buồn quá! Tại sao tôi buồn? Vì cái đồng hồ vừa ý để tôi coi giờ, đôi dép vừa chân để tôi đi, mà bây giờ mất đi thành ra buồn. Tất cả những thứ đó chung quy chỉ là vì mình mà thôi.

Như vậy chúng ta buồn lo sợ sệt... đều từ gốc chấp ngã ra. Tại sao chúng ta sợ ma? Vì chấp ngã, vì cho rằng ma nó bắt mình, nó hợp hồn mình, làm mình chết, mình điên v.v... Cho nên nghe nhắc đến ma là phát run lên, chưa từng thấy ma là gì mà đã sợ rồi. Do bản ngã quá to, nên cái gì liên hệ tới nó là mình vội vàng bảo vệ. Chúng ta không muốn nó phát triển thì phải làm cho nó suy giảm. Nếu gặp người chê bai rầy la thì đó là cơ hội làm cho bản ngã suy giảm. Vậy mà có ai chịu cho người chê bai rầy rà không? Chê là làm cho bản ngã mất đi mà không chịu, còn khen là làm cho bản ngã tăng trưởng mà lại chịu.

Nếu thật tình tu thì phải chấp nhận những thứ đục đẽo để thành Phật. Muốn có pho tượng Phật đẹp, mà để nguyên khúc gỗ gồ ghề thì làm sao đẹp được. Nên phải chịu khó để cho thợ đục đẽo ngày này tháng kia, chừng nào tượng đẹp rồi mới để lên bàn thờ. Phật được người để lên bàn kính thờ cũng phải cực lắm, chứ đâu có khỏe. Chúng ta cũng vậy, trong sự tu hành thành tựu được phải qua bao phen đục đẽo. Chừng nào gặp những thứ chê bai, rầy la, hủy báng... mà vẫn an nhiên tự tại, chừng đó mình có thể được ngồi trên bàn cho người kính lễ.

Nếu gặp việc động tới liền la oai oái, thì chắc mãi mãi chỉ là một khúc gỗ mà thôi, chứ không thể nào thành tượng Phật được.

Ngài Long Thọ lý luận cho thấy, tất cả pháp từ nhân đến quả, cho tới duyên, rồi tới có tướng không tướng v.v... đều không có một pháp thật. Pháp không thật thì ngã cũng không thật. Thấy ngã không thật tức là vô ngã, mọi việc tu hành theo đó thành tựu. Sở dĩ chúng ta tu thầy trật, có khi làm thình không nói chuyện với ai để rảnh tu cho được. Nhưng bữa nào có người chọc thì nổi cáu lên liền, vì còn chấp ngã. Cho nên trong việc tu hành, chủ yếu là phá tan chấp ngã. Muốn phá chấp ngã thì phải phá hết những thứ vây quanh liên hệ với nó. Nếu còn để nguyên các thứ đó mà muốn vô ngã thì không thể được. Nếu còn thấy đồng hồ là thật, cái bàn là thật, cái nhà là thật v.v... thì cái ngã cũng là thật. Còn thấy tất cả các pháp đó là duyên hợp hư dối, thì thân này cũng là giả tướng giả danh, vậy ngã làm sao thật được. Đó là tu mà không thấy có tu.

Lý Bát-nhã nói không mà không phá hoại cái có. Do không có thật thể cố định nên nói là không, chứ không phải không ngơ. Nếu nói không ngơ thì bị rơi vào lối chấp tăng ích và tổn giảm. Chấp tăng ích là sao? Chấp tổn giảm là sao? Như cái bàn này không có thật thể cố định, mà mình cho nó là thật, làm thêm lớn cái giả của nó, gọi là chấp tăng ích. Còn nói cái bàn này không ngơ, đó là chấp tổn giảm. Phàm phu chấp theo lối tăng ích, Nhị thừa chấp theo lối tổn giảm. Cái bàn không thật mà thấy có thật, đó là cái nhìn mê muội

của phàm phu. Nhị thừa thì thấy cái bàn này mai một hoại diệt thành không, nói không tức là phủ nhận lẽ hiện hữu của cái bàn. Bát-nhã nói cái bàn có trên giả tướng giả danh, không có thật thể cố định, nên không kẹt bên tăng ích cũng không kẹt bên tổn giảm, là cái thấy của trung đạo.

Trung đạo là không ở bên này cũng không ở bên kia, không kẹt bên có cũng không kẹt bên không, là cái thấy đúng như thật. Cho nên tinh thần Bát-nhã là phá chấp có và chấp không. Nếu nói Bát-nhã chấp không là vu oan cho Bát-nhã, là không hiểu gì về Bát-nhã. Ngôn ngữ chuyên môn trong Bát-nhã gọi là *đương thể tức không*. Chữ không này không phải sau khi hoại diệt gọi là không, mà ngay cái bàn đang hiện hữu đây, biết rõ nó không có thật thể cố định, chẳng qua chỉ tạm có trên giả tướng giả danh thôi, đó gọi là đương thể tức không. Tức là ngay nơi hiện tướng mà thấy được lý không của nó. Thấy theo giả danh giả tướng, gọi là thế tục đế hay tục đế, tức là theo cái nhìn của thế tục: đây là cái bàn, có tướng như vậy, có tên như vậy. Thấy theo lý đương thể tức không là chân đế, tức ngay cái bàn thấy thẳng vào lý thật của nó. Chỗ này chúng ta phải hiểu cho thật rõ thì đọc các kinh điển mới không bị trở ngại.



VI- QUÁN NHẤT DỊ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao?

**Tướng cùng với sở tướng,
Một, khác không thể được,
Nếu không có một, khác,
Hai thứ làm sao thành?**

Tướng và sở tướng ấy, nếu một không thể được, khác cũng không thể được. Nếu một khác không thể được thì hai thứ ắt chẳng thành, thế nên tướng sở tướng đều không. Vì tướng sở tướng không, nên tất cả pháp đều không.

Hỏi: Tướng, sở tướng thường thành, tại sao chẳng thành? Ông nói tướng, sở tướng một khác không thể được, nay sẽ nói: Phạm vật tướng tức là sở tướng hoặc tướng khác sở tướng, hoặc ít phần là tướng nhiều phần là sở tướng. Như tướng thức

là thức, lìa sử dụng thức lại không có thức, như tướng thọ là thọ, lìa sử dụng thọ lại không có thọ, những tướng như thế tức là sử tướng.

Như Phật nói diệt ái gọi là tướng Niết-bàn, ái là pháp hữu vi hữu lậu, diệt là pháp vô vi vô lậu. Như người tin có ba tướng, ưa gần gũi người lành, ưa thích nghe pháp, ưa làm việc bố thí. Ba việc ấy là nghiệp thân khẩu nên nhiếp thuộc sắc ấm, tin là tâm sở nên nhiếp thuộc hành ấm. Ấy gọi là tướng cùng sử tướng khác.

Như chánh kiến là tướng đạo, đối với đạo là ít phần. Lại sanh trụ diệt là tướng hữu vi, đối với pháp hữu vi là ít phần. Như thế ở trong sử tướng ít phần gọi là tướng. Thế nên hoặc tướng tức sử tướng, hoặc tướng khác sử tướng, hoặc sử tướng ít phần là tướng. Ông nói một khác chẳng thành nên tướng sử tướng chẳng thành, việc ấy không phải.

Đáp: Ông nói hoặc tướng là sử tướng, như thức v.v... việc ấy không phải. Vì có sao? Bởi vì tướng bị biết gọi là sử tướng, hay sử dụng gọi là tướng. Phàm vật không thể tự biết, như ngón tay không thể tự xúc chạm, như con mắt không thể tự thấy, thế nên ông nói thức tức là tướng, sử tướng, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu tướng tức là sử tướng thì không nên phân biệt là tướng là sử tướng, nếu phân biệt là tướng là sử tướng thì không nên nói tướng tức là sử tướng.

Lại nữa, nếu tướng tức là sở tướng thì nhân quả ắt là một. Vì cố sao? Vì tướng là nhân sở tướng là quả, hai cái ấy ắt là một; mà thật chẳng phải một; thế nên tướng tức là sở tướng, việc ấy không phải.

Ông nói tướng khác sở tướng, ấy cũng không phải. Ông nói diệt ái là tướng Niết-bàn, chẳng nói ái là tướng Niết-bàn. Nếu nói ái là tướng Niết-bàn thì nên nói tướng sở tướng khác. Nếu nói diệt ái là tướng Niết-bàn thì không được nói tướng sở tướng khác.

Lại ông nói người tin có ba tướng, đều chẳng khác tin, nếu không tướng thì không ba việc này, thế nên chẳng được nói tướng sở tướng khác. Lại tướng sở tướng khác, thì tướng lại nên có tướng, ắt là vô cùng. Việc ấy không phải. Thế nên tướng sở tướng chẳng được khác.

Hỏi: Như đèn hay chiếu cũng hay chiếu kia, như thế tướng hay tự tướng cũng hay làm tướng kia.

Đáp: Ông nói dụ đèn, trong ba tướng hữu vi đã phá. Lại trái với trước nói, ông trước nói tướng sở tướng khác, mà nay nói tướng hay tự tướng cũng hay làm tướng kia, việc ấy không phải.

Lại ông nói trong sở tướng ít phần là tướng, việc ấy không phải. Vì cố sao? Vì nghĩa này hoặc ở trong một, hoặc ở trong khác, nghĩa một khác trước đã phá, nên biết ít phần tướng cũng phá.

Như thế các thứ nhân duyên, tướng sở tướng một không thể được khác không thể được, lại không có pháp thứ ba thành tướng sở tướng, thế nên tướng sở tướng đều không. Vì hai thứ không nên tất cả pháp đều không.

Giảng:

Nhất là một, là đồng. Dị là hai, là khác. *Quán nhất dị môn* là môn quán để thấy tất cả pháp là một hay là khác, hoặc là đồng hay là khác. Như thân chúng ta có hai phần, vật chất và tinh thần, vậy tinh thần và vật chất là một hay là khác? Nếu một thì thể xác hoại, tinh thần cũng hoại luôn. Nếu nói khác tức là hai, hai thì không liên hệ nhau, tay chân tự làm không đợi tinh thần điều khiển. Thói quen chúng ta thường hay nói cái này là đồng hay là khác, một hay là hai, cứ phân chia ra. Nhưng sự vật không thể phân chia, không thể tách rời ra được. Không tách rời mà nói một nói khác đều là sai. Tất cả pháp có mặt là trên cái hư dối không thật, nên không thể cố định như thế này hoặc như thế kia. Đặt tính cách cố định cho nó như thế nào, đều là sai lầm. Cho nên ở môn này ngài sẽ chỉ cho thấy chỗ sai lầm đó.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao?

*Tướng cùng với sở tướng,
Một, khác không thể được,
Nếu không có một, khác,
Hai thứ làm sao thành?*

Tướng cùng với sở tướng, tức năng tướng và sở tướng. Một, khác không thể được. Như cột và nhà là một hay là khác? Cột tức là nhà được không? Cột là cột làm sao tức là nhà được. Nếu cột không tức là nhà, thì không phải một. Nếu cột không riêng với nhà, thì không phải khác. Như vậy một không được mà khác cũng không được. Năng không được, sở cũng không được. Năng sở không được thì là có hay là không?

Nếu không có một, khác, hai thứ làm sao thành? Nhà, cột... chỉ là giả danh giả tướng không có thật thể, vậy mà lâu nay chúng ta cứ chấp, cột tức là nhà, nhà tức là cột, hoặc chấp nhà khác, cột khác. Nhà và cột không phải tức, cũng không phải lìa. Như vậy không có một cũng không có khác, nên hai thứ năng và sở không thành.

Tướng và sở tướng ấy, nếu một không thể được, khác cũng không thể được. Nếu một khác không thể được thì hai thứ ắt chẳng thành, thế nên tướng sở tướng đều không. Vì tướng sở tướng không, nên tất cả pháp đều không.

Năng tướng và sở tướng một khác không thể được, nên năng sở không thành, mà năng sở không thành thì nhân quả cũng không thành, vì năng là nhân, sở là quả. Tất cả pháp thành là từ nhân và quả, mà nhân quả không thành nên tất cả pháp đều không thành.

Do nghe ngài bác như vậy, nên ngoại nhân liền cứu lại.

Hỏi: Tướng, sở tướng thường thành, tại sao chẳng thành? Ông nói tướng, sở tướng một khác không thể được, nay sẽ nói: Phạm vật tướng tức là sở tướng hoặc tướng khác sở tướng, hoặc ít phần là tướng nhiều phần là sở tướng. Như tướng thức là thức, lìa sở dụng thức lại không có thức, như tướng thọ là thọ, lìa sở dụng thọ lại không có thọ, những tướng như thế tức là sở tướng.

Ngoại nhân đưa ra ba trường hợp để cứu:

Phạm vật tướng tức là sở tướng. Một là năng tướng và sở tướng đồng.

Hoặc tướng khác sở tướng. Hai là năng tướng và sở tướng khác, tức là dị.

Hoặc ít phần là tướng, nhiều phần là sở tướng. Ba là ở trong đó phần ít là năng tướng, phần nhiều là sở tướng.

Kế tiếp ngoại nhân giải thích thứ tự về ba trường hợp đó.

Như tướng thức là thức, lìa sở dụng thức lại không có thức. Thí dụ thứ nhất là thức. Cái biết của con mắt gọi là nhãn thức. Khi con mắt nhìn thấy sự vật thì nhãn thức là năng tướng, thấy sự vật là sở tướng. Như vậy cái thấy sự vật và cái thức của mắt là đồng, nghĩa là năng và sở là đồng. Nhãn thức là cái biết của con mắt, thấy cảnh biết cũng là cái biết của thức. Năng sở không rời nhau nên năng tức là sở. Nhãn thức là năng, biết sự vật là sở, như vậy năng là thức, rồi thấy biết sự vật cũng là thức, tức năng thức và sở thức là đồng.

*Như tướng thọ là thọ, là sử dụng thọ lại không có thọ. Như khi lưỡi xúc chạm vị liền biết vị ngon dở, xúc chạm đó tức là cái biết của lưỡi. Cái biết của lưỡi là năng thức, phân biệt vật ngon dở là sử thức. Như vậy thọ và sử thọ là một, là tức, vì nó không rời nhau. Nên nói *những tướng như thế tức là sử tướng*.*

Đó là giải thích năng tướng tức sử tướng, là đồng. Ngoại nhân lại đưa thí dụ để nói năng tướng và sử tướng khác.

Như Phật nói diệt ái gọi là tướng Niết-bàn, ái là pháp hữu vi hữu lậu, diệt là pháp vô vi vô lậu.

Diệt ái là sử tướng, ái là năng tướng. Ái là hữu vi hữu lậu, diệt ái là vô vi vô lậu. Hai cái khác nhau rõ ràng, năng tướng khác sử tướng.

Như người tin có ba tướng, ưa gần gũi người lành, ưa thích nghe pháp, ưa làm việc bố thí. Ba việc ấy là nghiệp thân khẩu nên nhiếp thuộc sắc ấm, tin là tâm sử nên nhiếp thuộc hành ấm. Ấy gọi là tướng cùng sử tướng khác.

Bởi người có lòng tin nên mới thích gần bạn lành, thích nghe pháp, thích làm việc bố thí. Như vậy lòng tin là năng tướng, làm ba việc lành là sử tướng. Ba việc lành ấy là: ưa gần người lành, ưa nghe pháp, ưa làm việc bố thí. Ba việc này là nghiệp thân khẩu, nên nhiếp thuộc sắc ấm. Lòng tin thuộc về hành ấm. Như vậy sử tướng thuộc về sắc ấm, mà năng tướng lại thuộc hành ấm, nên nói năng tướng sử tướng khác.

Như chánh kiến là tướng đạo, đối với đạo là ít phần. Lại sanh trụ diệt là tướng hữu vi, đối với pháp hữu vi là ít phần. Như thế ở trong sở tướng ít phần gọi là tướng. Thế nên hoặc tướng tức sở tướng, hoặc tướng khác sở tướng, hoặc sở tướng ít phần là tướng. Ông nói một khác chẳng thành nên tướng sở tướng chẳng thành, việc ấy không phải.

Như chánh kiến là tướng đạo, đối với đạo là ít phần. Lại sanh trụ diệt là tướng hữu vi, đối với pháp hữu vi là ít phần. Như thế ở trong sở tướng ít phần gọi là tướng. Chánh kiến là một phần trong bát chánh đạo, thuộc năng tướng. Như vậy năng tướng là một phần nhỏ trong sở tướng. Tất cả sự vật có tướng trên thế gian này cũng đều là pháp hữu vi, mà phàm là pháp hữu vi thì có đủ ba tướng, sanh trụ diệt. Như cái bàn có ba tướng sanh trụ diệt của cái bàn, cái nhà có ba tướng sanh trụ diệt của cái nhà. Như vậy sanh trụ diệt là một bộ phận nhỏ của tất cả pháp hữu vi.

Thế nên hoặc tướng tức sở tướng, hoặc tướng khác sở tướng, hoặc sở tướng ít phần là tướng. Như trên nói, pháp hữu vi trùm hết tất cả pháp, mà sanh trụ diệt là một phần nhỏ của tất cả pháp, vì vậy một khác chẳng thành, nên tướng sở tướng chẳng thành, việc ấy không phải.

Ý ngoại nhân cho rằng, ông nói năng tướng sở tướng không phải một, không phải khác, nhưng sự thật có một phần nhỏ là năng tướng, phần lớn là sở tướng, tôi nói có lý luận đàng hoàng, còn chỗ ông nói là không đúng rồi.

Đáp: Ông nói hoặc tướng là sở tướng, như thức v.v... việc ấy không phải. Vì có sao? Bởi vì tướng bị biết gọi là sở tướng, hay sở dụng gọi là tướng. Phàm vật không thể tự biết, như ngón tay không thể tự xúc chạm, như con mắt không thể tự thấy, thế nên ông nói thức tức là tướng, sở tướng, việc ấy không phải.

Luận chủ bẻ lại, ông nói thức đó gồm cả năng tướng và sở tướng, việc ấy không phải. Vì nếu nói thức là cái hay biết, rồi lại biết sự vật là cái bị biết, thì cái hay biết là nó, mà cái bị biết cũng là nó luôn. Hay biết là năng tướng, biết sự vật là sở tướng, như vậy năng tướng và sở tướng là một, nên ở đây ngài bẻ lại rằng năng tướng sở tướng không phải một. Tại sao?

Bởi vì tướng bị biết gọi là sở tướng, hay sở dụng gọi là tướng. Thí dụ con mắt thấy là thấy sự vật bên ngoài, thì sự vật bên ngoài là cái bị biết, còn cái biết kia hay biết sự vật là sở dụng của nó, chứ không phải cái bị biết. Như vậy cái bị biết là sở tướng ở bên ngoài, thì làm sao nói năng tướng sở tướng là một được.

Phàm vật không thể tự biết, như ngón tay không thể tự xúc chạm. Phàm vật không thể tự biết, giống như ngón tay không thể tự xúc chạm, phải có một vật nào đó chạm vào, thì nó mới biết đó là trơn hay nhám... Khi có xúc chạm để phân biệt được là phải có cảnh đối đãi, cảnh đối đãi là sở, cái hay biết cảnh là năng. Vậy thì năng thức và sở thức không phải là một, lý của ông nói trật rồi, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu tướng tức là sở tướng thì không nên phân biệt là tướng là sở tướng, nếu phân biệt là tướng là sở tướng thì không nên nói tướng tức là sở tướng.

Nếu tướng tức là sở tướng thì không nên phân biệt là tướng là sở tướng, vì đã là một thì đâu còn nói hai, hay nói năng sở chi nữa.

Lại nữa, nếu tướng tức là sở tướng thì nhân quả ắt là một. Vì có sao? Vì tướng là nhân sở tướng là quả, hai cái ấy ắt là một; mà thật chẳng phải một; thế nên tướng tức là sở tướng, việc ấy không phải.

Tướng là nhân, sở tướng là quả, hai cái ấy chẳng phải một, *thế nên tướng tức là sở tướng, việc ấy không phải.* Đây là bác cái tức, là đồng hay là nhất, bây giờ tới phá cái dị.

Ông nói tướng khác sở tướng, ấy cũng không phải. Ông nói diệt ái là tướng Niết-bàn, chẳng nói ái là tướng Niết-bàn. Nếu nói ái là tướng Niết-bàn thì nên nói tướng sở tướng khác. Nếu nói diệt ái là tướng Niết-bàn thì không được nói tướng sở tướng khác.

Ái là năng tướng, diệt ái là sở tướng, vậy năng tướng là hữu vi, sở tướng là vô vi. Nhưng bây giờ nói năng tướng là nhân, sở tướng là quả, mà diệt ái là quả của ái được không? Như hạt lúa là nhân, tức năng tướng, lên cây lúa là quả, tức sở tướng. Nó phải có một chiều tiến lên theo nhau thì mới nói năng sở được, còn một cái có và một cái không, mà nói cái không là sở, cái có là năng, ái là năng tướng, diệt ái là sở tướng

thì không được. Vì diệt ái là hết ái, hết ái thì nhân hết, nhân hết làm sao gọi là năng sở được. Đó là bác chấp năng sở khác.

Lại ông nói người tin có ba tướng, đều chẳng khác tin, nếu không tướng thì không ba việc này, thế nên chẳng được nói tướng sở tướng khác. Lại tướng sở tướng khác, thì tướng lại nên có tướng, ắt là vô cùng. Việc ấy không phải. Thế nên tướng sở tướng chẳng được khác.

Trở lại thí dụ thứ hai nói lòng tin là năng tướng, rồi làm ba việc là gần người lành, nghe pháp, bố thí là sở tướng. Như vậy lòng tin là năng tướng thuộc hành ấm, ba việc làm là sở tướng thuộc sắc ấm, nên năng tướng sở tướng có. Nhưng đây nói ba việc này đều không rời lòng tin, nếu không có lòng tin thì không có ba việc này. Không rời lòng tin mà nói khác nhau là không được.

Vậy là bác năng tướng sở tướng khác rồi. Giờ ngoại nhân lại tiếp tục cứu năng tướng sở tướng là khác.

Hỏi: Như đèn hay chiếu cũng hay chiếu kia, như thế tướng hay tự tướng cũng hay làm tướng kia.

Như đèn hay chiếu cũng hay chiếu kia nữa, vì vậy nó hay làm năng tướng cũng hay làm sở tướng, chứ đâu có gì mà không được.

Đáp: Ông nói dụ đèn, trong ba tướng hữu vi đã phá. Lại trái với trước nói, ông trước nói tướng sở tướng khác, mà nay nói tướng hay tự tướng cũng hay làm tướng kia, việc ấy không phải.

Luận chủ bẻ lại, ông nói thí dụ về ngọn đèn trong ba tướng hữu vi đã phá. Lại trước ông nói tướng sở tướng khác, mà nay nói tướng tự duyên tướng cũng hay làm tướng kia, việc ấy không phải. Ngọn đèn và chiếu sáng của ngọn đèn hai cái khác nhau là không đúng, lý này tự mâu thuẫn rồi.

Lại ông nói trong sở tướng ít phần là tướng, việc ấy không phải. Vì có sao? Vì nghĩa này hoặc ở trong một, hoặc ở trong khác, nghĩa một khác trước đã phá, nên biết ít phần tướng cũng phá.

Đây là đáp trong sở tướng ít phần là tướng, ít phần là năng tướng tức sở tướng hay đồng với sở tướng, hoặc khác với sở tướng. Đồng sở tướng lý này đã phá, khác sở tướng cũng dẹp luôn rồi, nên cái ít phần này cũng không thành.

Như thế các thứ nhân duyên, tướng sở tướng một không thể được khác không thể được, lại không có pháp thứ ba thành tướng sở tướng, thế nên tướng sở tướng đều không. Vì hai thứ không nên tất cả pháp đều không.

Trước là phá ngã chấp, đến đây kết thúc là phá pháp chấp. Nếu ngã không có thật thể cố định thì pháp cũng không có thật thể cố định. Hằng thấy ngã không thật, pháp không thật, rõ ràng không chút nào quên, đó là Bồ-tát. Bồ-tát là hữu tình giác, tức là một chúng hữu tình được giác ngộ. Như vậy chuyện tu làm Bồ-tát đâu có dành riêng cho ai, người nào thấy ngã pháp không thật thì đó là giác, là Bồ-tát. Còn thấy ngã pháp đều thật là mê, là chúng sanh.

Như có bài kệ nói:

*Tạc nhật dạ-xoa tâm
Kim triều Bồ-tát diện,
Bồ-tát dữ dạ-xoa
Bất cách nhất điều tuyền.*

Hôm qua mới là mặt quý dạ-xoa, bữa nay đổi lại thành mặt Bồ-tát. Vậy giác và mê cách nhau bao nhiêu? Bồ-tát cùng dạ-xoa, chẳng cách một sợi tơ. Đâu có xa. Từ mê tới ngộ không có cách biệt, không có ranh giới. Bởi không cách biệt, không ranh giới, cho nên một khi chuyển tâm đổi cái nhìn thì liền thành, dễ như trở bàn tay không có gì khó khăn. Bởi nếu thấy ngã pháp đều là giả tướng giả danh, không có thật thể cố định, cả ngày cả tháng cả năm đi đứng nằm ngồi v.v... đều thấy như vậy, thì đó là Bồ-tát. Còn ngược lại thấy cái gì cũng thật, thì đó là phàm phu. Gần gũi vô cùng. Vậy mà chúng ta còn không chịu tu để thành Bồ-tát, lại cứ làm chúng sanh, làm phàm phu hoai. Chúng ta cứ chuyển đi, đừng mang tâm mê muội đó nữa! Nếu lúc nào cũng thấy thân này là giả, sự vật là giả, thấy rõ ràng không nghi ngờ chút nào, ai nói mình là ngu, là gì gì... thì mình cũng là Bồ-tát. Vì mình đang làm việc của Bồ-tát, đang nhìn bằng con mắt giác ngộ như Bồ-tát.

Sự tu cốt yếu ở chuyển mê thành ngộ. Nghĩa là chuyển cái mê lầm, thấy mình thật thấy người thật thấy sự vật thật, thành cái thấy người vật cảnh... tuy có đây, nhưng đều không phải thật có. Thấy được vậy là đã hết mê. Học pháp để giúp chúng ta hết mê, đó là tu.

Chúng ta học luận, thấy có dạy tu gì đâu, chỉ lý luận để bẻ, để phá chấp thôi. Nhưng sự thật đó là lối dạy tu khéo léo, chỉ cho phá cái chấp lầm từ thuở nào, giúp chúng ta chuyển mê thành ngộ. Bởi hết mê là giác, mà giác là Bồ-tát. Giác nhỏ thì làm Bồ-tát nhỏ, giác lớn thì làm Bồ-tát lớn, giác vừa vừa thì làm Bồ-tát vừa vừa. Nếu một ngày mười hai tiếng mà giác được bốn tiếng thì đó là Bồ-tát con, giác được sáu tiếng thì là Bồ-tát bậc trung, giác được chừng mười tiếng là đại Bồ-tát, nếu giác luôn thì là Phật.

Như vậy tu không phải là chuyện khó, chuyện xa vời đâu đâu, mà chính là chuyển mê thành giác. Bởi thế nên nếu thấy tất cả pháp không có năng tướng thật, không có sở tướng thật, thì tất cả pháp cũng đều không thật. Thấy rõ ràng là phá được pháp chấp, phá được ngã chấp.

Thường thường học luận là bắt buộc phải tới Đại học Phật giáo mới học, vì luận dẫn toàn là những danh từ Phật học, nên nếu không học qua ở cấp dưới rồi thì nghe không thể biết, rồi tưởng như chuyện trên trời trên mây. Nhưng nếu học kỹ hiểu rõ, chúng ta mới thấy được cách lý luận chặt chẽ thâm sâu tế nhị vô cùng.



VII- QUÁN HỮU VÔ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao? Vì có không một lúc không thể được, chẳng phải một lúc cũng không thể được. Như nói:

**Có không một lúc không,
Lìa không có cũng không,
Chẳng lìa không có có,
Có ắt phải thường không.**

Có không tánh trái nhau, trong một pháp không nên chung có, như khi sanh thì không tử, khi tử thì không sanh, việc ấy trong Trung Luận đã nói.

Nếu bảo lìa không có có không lỗi, việc ấy không phải. Vì có sao? Lìa không làm sao có cái có? Như trước nói “khi pháp sanh thông tự thể chín pháp

chung sanh”, như trong A-tỳ-đàm nói “có cùng vô thường chung sanh”. Vô thường là tướng diệt, nên gọi vô thường. Thế nên lìa không thì có ắt chẳng sanh. Nếu chẳng lìa vô thường, có cái có sanh, thì có ắt thường không.

Nếu cái có thường không, ban đầu không có trụ, vì thường hoại, mà thật có trụ, thế nên có chẳng thường không. Nếu lìa vô thường có cái có sanh thì việc ấy không phải. Vì có sao? Vì lìa vô thường cái có thật chẳng sanh.

Hỏi: Khi cái có sanh, đã có vô thường mà chưa phát, khi diệt mới phát hoại là có (vô thường). Như thế sanh, trụ, diệt, lão, đắc đều đợi thời mà phát. Khi có khởi, sanh là dụng, khiến có sanh. Trong khoảng cái sanh diệt, trụ là dụng, gìn giữ là có. Khi diệt, vô thường là dụng, diệt là có. Lão biến sanh đến trụ, biến trụ đến diệt. Vô thường thì hoại. Đắc thường khiến bốn việc thành tự. Thế nên pháp tuy cùng vô thường chung sanh, có chẳng phải thường không.

Đáp: Ông nói vô thường là tướng diệt cùng có chung sanh, khi sanh có nên hoại, khi hoại có nên sanh. Lại nữa, sanh diệt đều không. Vì có sao? Khi diệt chẳng nên có sanh, khi sanh chẳng nên có diệt, vì sanh diệt trái nhau.

Lại nữa, pháp ông vô thường cùng trụ chung sanh, khi có hoại nên không trụ, nếu trụ thì không hoại. Vì có sao? Vì trụ hoại trái nhau. Khi lão

thì không trụ, khi trụ thì không lão. Thế nên ông nói sanh, trụ, diệt, lão, vô thường, đắc xưa nay chung sanh, ấy là lộn xộn. Vì có sao? Cái có ấy nếu cùng vô thường chung sanh, vô thường là tướng hoại, phàm vật khi sanh không tướng hoại, khi trụ cũng không tướng hoại, khi ấy chẳng phải là không tướng vô thường sao?

Như hay biết nên gọi là thức, chẳng hay biết thì không tướng thức. Hay thọ nên gọi thọ, chẳng hay thọ thì không tướng thọ. Hay niệm nên có tên niệm, chẳng hay niệm thì không tướng niệm. Khởi là tướng sanh, chẳng khởi thì không tướng sanh. Nhiếp trì là tướng trụ, chẳng nhiếp trì thì không tướng trụ. Chuyển biến là tướng lão, chẳng chuyển biến thì không tướng lão. Thọ mạng diệt là tướng tử, thọ mạng chẳng diệt thì không tướng tử. Như thế hoại là tướng vô thường, lìa hoại không tướng vô thường. Nếu khi sanh trụ tuy có vô thường mà không thể hoại cái có, về sau hay hoại cái có thì đâu cần chung sanh.

Như thế nên tùy khi cái có hoại mới có vô thường. Thế nên vô thường tuy chung sanh sau mới hoại cái có, việc ấy không phải. Như thế có không chung chẳng thành, chẳng chung cũng chẳng thành, thế là có không đều không. Vì có không không nên tất cả hữu vi không, vì tất cả hữu vi không nên vô vi cũng không, vì hữu vi vô vi không nên chúng sanh cũng không.

Giảng:

Quán hữu vô môn là môn quán về có và không. Bởi tất cả chúng ta nói cái gì cũng xác định là có hoặc là không, thấy có là thật có, không là thật không. Thấy có thật tức là thấy sự vật thật, là cái thấy mê lầm. Cho nên môn này là phá có và không đều không thật.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao? Vì có không một lúc không thể được, chẳng phải một lúc cũng không thể được.

Có và không đồng thời không thể được, mà khác thời cũng không thể được. Đồng thời không thể được thì phải rồi, nhưng khác thời tại sao không thể được? Thí dụ cái bàn là có, hư không là không, nên nói có cái bàn là do đối với cái không. Nếu chung quanh đầy bít hết thì cái bàn này nói có là có với cái gì? Như vậy cái có và cái không, là có mặt đồng thời hay không đồng thời? Đồng thời nhưng không phải là một. Trong có là có, trong không là không, chứ có và không không thể chung được.

Như nói:

*Có không một lúc không,
Lìa không có cũng không,
Chẳng lìa không có có,
Có ắt phải thường không.*

Có không một lúc không. Nếu nói có và không đồng thời thì thành không.

Lìa không có cũng không. Có và không khác thời cũng là không.

Chẳng lìa không có có, có ắt phải thường không. Nếu không lìa không mà có cái có, thì cái có đó ắt phải thường không. Câu này dễ hiểu hay khó? Có mà không rời không, thì cái có đó cũng phải là không luôn. Như nói sống mà không rời chết, tức là chết. Có không rời không, tức là không. Chỗ này phải tế nhị lắm mới thấy cái hay của lý luận, nếu không hiểu, không nhận định chín chắn, thì dễ bị hiểu lầm. Đây mới giải thích.

Có không tánh trái nhau, trong một pháp không nên chung có, như khi sanh thì không tử, khi tử thì không sanh, việc ấy trong Trung Luận đã nói.

Có không tánh trái ngược nhau, trong một cái không thể ở chung được. Nên nói *trong một pháp không nên chung có. Như khi sanh thì không tử, khi tử thì không sanh.* Lý này về sau học Trung Quán Luận sẽ thấy thêm.

Nếu bảo lìa không có có không lỗi, việc ấy không phải. Vì có sao? Lìa không làm sao có cái có?

Nếu ông bảo rằng lìa cái không riêng có cái có, việc ấy không phải. Vì có là đối với không, mà đã lìa không rồi thì làm sao nói có được. Như tối và sáng, bởi có tối nên mới nói sáng, nếu rời tối còn nói sáng làm gì? Nên nói lìa không mà nói có là không đúng. Bởi vì hai cái là đối đãi, mà đối đãi thì không thể rời nhau được.

Như trước nói “khi pháp sanh thông tự thể chín pháp chung sanh”, như trong A-tỳ-đàm nói “có cùng vô thường chung sanh”. Vô thường là tướng diệt, nên gọi vô thường.

A-tỳ-đàm là tiếng Phạn, dịch là Luận. Đây chỉ nói chung như trong A-tỳ-đàm, mà không có dẫn chính xác là bộ luận nào nói, nên chúng ta không tra khảo được.

Vô thường là tướng diệt, mà tướng diệt tức là không, nên gọi vô thường.

Thế nên là không thì có ắt chẳng sanh. Nếu chẳng là vô thường, có cái có sanh, thì có ắt thường không.

Chẳng là tức là hằng có. Hằng có cái vô thường, tức là hằng có cái chết, thì nó là chết. Thế nên, nếu chẳng là vô thường mà có cái khác sanh, thì ắt là thường không, vì nó là không.

Nếu cái có thường không, ban đầu không có trụ, vì thường hoại, mà thật có trụ, thế nên có chẳng thường không. Nếu là vô thường có cái có sanh thì việc ấy không phải. Vì có sao? Vì là vô thường cái có thật chẳng sanh.

Nếu cái có thường không, ban đầu không có trụ, vì thường hoại. Nếu cái có thường không, không tức là vô thường, vô thường thì đâu có trụ, vì nó thường hoại, mà thật có trụ, thế nên cái có đó không thể thường không. Nếu là vô thường có cái có sanh, cũng không đúng. Vì là vô thường cái có thật chẳng sanh, bởi vô thường là cái không, mà là cái không làm sao có cái có. Cho nên là cái không có cái có không thể được.

Hỏi: Khi cái có sanh, đã có vô thường mà chưa phát, khi diệt mới phát hoại là có (vô thường). Như thế sanh, trụ, diệt, lão, đắc đều đợi thời mà phát. Khi có khởi, sanh là dụng, khiến có sanh. Trong khoảng cái sanh, diệt, trụ là dụng, gìn giữ là có. Khi diệt, vô thường là dụng, diệt là có. Lão biến sanh đến trụ, biến trụ đến diệt. Vô thường thì hoại. Đắc thường khiến bốn việc thành tựu. Thế nên pháp tuy cùng vô thường chung sanh, có chẳng phải thường không.

Đây là lời nói cứu lại. Những câu này nếu chúng ta mới đọc qua không chín chắn thì không làm sao hiểu nổi.

Khi cái có sanh, đã có vô thường mà chưa phát, khi diệt mới phát hoại là có vô thường. Nghĩa là, khi cái có sanh ra thì đã có vô thường ngầm trong đó, mà vì chưa hiện ra nên không thấy, đợi khi hoại rồi vô thường mới hiện rõ.

Như thế sanh, trụ, diệt, lão, đắc đều đợi thời mà phát. Khi có khởi, sanh là dụng, khiến có sanh. Ngoại nhân chấp cho rằng, khi cái có khởi sanh thì nó là cái dụng để khởi sanh, nên khiến có cái sanh. Sanh là do cái có phát khởi thì gọi đó là sanh.

Trong khoảng cái sanh diệt, trụ là dụng, gìn giữ là có. Khi cái sanh hoại diệt bước qua trụ, trụ là dụng, mà dụng là gìn giữ, gìn giữ là có. Có cái gì? Có cái trụ. Đây nói sanh trụ diệt, đầu tiên do cái sanh phát khởi nên có cái dụng, gọi đó là sanh. Cái sanh này diệt rồi tới trụ. Trụ là cái có công dụng gìn giữ một thời gian,

nên gọi là trụ. Bởi trụ phải qua thời kỳ sanh, sanh qua rồi mới tới trụ. Như nói mẹ sanh con, khi con lọt lòng mẹ lúc đó gọi là sanh, rồi gìn giữ thân này tồn tại một thời gian, gọi là trụ. Lúc thời kỳ trụ thì không nói sanh nữa, vì cái sanh đã qua rồi.

Khi diệt, vô thường là dụng, diệt là có. Trụ rồi tới diệt. Khi diệt thì vô thường là dụng của diệt, diệt có là khi trụ tan hoại nên mới có. Như vậy sanh trụ diệt ba chặng, mỗi chặng mỗi chặng đều có liên hệ nhau.

Lão biến sanh đến trụ, biến trụ đến diệt. Từ sanh đổi thay lần lần tới trụ, từ trụ đổi lần lần tới diệt, dòng biến chuyển đó gọi là lão.

Vô thường thì hoại. Khi trụ bị tan hoại thì gọi đó là vô thường, là hoại.

Đắc thường khiến bốn việc thành tựu. Đắc là được tên. Tức là nhờ đắc mà có tên sanh, có tên trụ, có tên diệt, có tên lão. Bốn tên đó thành tựu được là do đắc.

Thế nên pháp tuy cùng vô thường chung sanh, có chẳng phải thường không. Sanh trụ diệt lão đắc, những thứ đó có lẫn nhau trong một hình thái, gồm cả bốn năm thứ chung chứ không phải riêng biệt, cho nên trong biến đổi của lão là đến cái hoại của vô thường. Vì trong biến đổi đã có vô thường ngầm ở trong đó. Từ sanh dần đến hoại diệt, khi đó mới nói là không. Như vậy, cái Không nhỏ đã nằm ở trong đó, nhưng tới cuối cùng mới phát khởi ra thành cái không lớn, vì cái Không ở sẵn trong cái có rồi. Đó là kết lại lý luận của ngoại nhân cứu.

Đáp: Ông nói vô thường là tướng diệt cùng có chung sanh, khi sanh có nên hoại, khi hoại có nên sanh.

Ông nói vô thường là tướng diệt cùng chung với cái sanh. Luận chủ bẻ lại, vô thường là không, mà chung với sanh là có. Khi sanh có nên hoại, tức là có sanh nên có hoại, hoại là vô thường. Khi hoại có nên sanh, khi có vô thường thì có sanh ngầm trong đó.

Lại nữa, sanh diệt đều không. Vì có sao? Khi diệt chẳng nên có sanh, khi sanh chẳng nên có diệt, vì sanh diệt trái nhau.

Lại nữa sanh diệt đều không. Bởi trên nói, vô thường là tướng diệt cùng có chung sanh, tướng vô thường và tướng sanh ở chung, cũng như cái có và cái không ở chung. Tại sao? Bởi khi sanh đã có hoại nằm ở trong, nên mới hoại được, chứ không có thì làm sao hoại. Khi hoại có sanh nên hoại rồi mới sanh, như vậy hoại và sanh liên hệ với nhau. Do đó ở đây ngài mới bẻ, sanh diệt không thể ở chung, vì sanh diệt đều không. Vì sao? Vì khi diệt chẳng nên có sanh, khi sanh chẳng nên có diệt, vì sanh diệt trái nhau.

Lại nữa, pháp ông vô thường cùng trụ chung sanh, khi có hoại nên không trụ, nếu trụ thì không hoại. Vì có sao? Vì trụ hoại trái nhau. Khi lão thì không trụ, khi trụ thì không lão. Thế nên ông nói sanh, trụ, diệt, lão, vô thường, đăc xưa nay chung sanh, ấy là lộn xộn.

Pháp ông vô thường cùng trụ chung sanh. Pháp vô thường là pháp hoại diệt cùng trụ là cái hiện có, hai cái chung sanh.

Khi có hoại nên không trụ, nếu trụ thì không hoại. Vì có sao? Vì trụ hoại trái nhau. Lão là dòng biến đổi mà trụ là dừng lại không biến đổi. Cái biến đổi và cái dừng lại làm sao ở chung nhau được, nên khi lão thì không trụ, khi trụ thì không lão. Thí dụ đang đi thì không đứng, lúc đứng thì không đi, hai cái không thể đồng thời. Vì vậy, thế nên ông nói sanh, trụ, diệt, lão, vô thường, đăc xưa nay chung sanh, ấy là lộn xộn.

Vì có sao? Cái có ấy nếu cùng vô thường chung sanh, vô thường là tướng hoại, phàm vật khi sanh không tướng hoại, khi trụ cũng không tướng hoại, khi ấy chẳng phải là không tướng vô thường sao?

Nếu không tướng hoại tức là không tướng vô thường, mà không tướng vô thường tức là không có cái không ở trong cái có.

Như hay biết nên gọi là thức, chẳng hay biết thì không tướng thức. Hay thọ nên gọi thọ, chẳng hay thọ thì không tướng thọ. Hay niệm nên có tên niệm, chẳng hay niệm thì không tướng niệm. Khởi là tướng sanh, chẳng khởi thì không tướng sanh. Nhiếp trì là tướng trụ, chẳng nhiếp trì thì không tướng trụ. Chuyển biến là tướng lão, chẳng chuyển biến thì không tướng lão. Thọ mạng diệt là tướng tử, thọ mạng chẳng diệt thì không tướng tử. Như thế hoại là tướng vô thường, lìa hoại không tướng vô thường. Nếu khi sanh trụ tuy có vô thường mà không thể hoại cái có, về sau hay hoại cái có thì đâu cần chung sanh.

Thí dụ trên là để xác nhận sanh thì sanh, trụ thì trụ, diệt thì diệt, chứ không thể có hai cái đồng thời được. Nếu nói trong khi sanh có cái vô thường ngầm trong đó, chờ tới khi hoại thì hiện ra cũng không được. Nếu ở ngầm trong đó thì nó đã hoại rồi, đâu cần đợi sau này mới hoại.

Như thế nên tùy khi cái có hoại mới có vô thường. Thế nên vô thường tuy chung sanh sau mới hoại cái có, việc ấy không phải. Như thế có không chung chẳng thành, chẳng chung cũng chẳng thành, thế là có không đều không. Vì có không không nên tất cả hữu vi không, vì tất cả hữu vi không nên vô vi cũng không, vì hữu vi vô vi không nên chúng sanh cũng không.

Khi cái có này hoại thì mới gọi đó là vô thường, nếu chưa hoại thì chưa phải vô thường.

Như thế có không chung chẳng thành, chẳng chung cũng chẳng thành, thế là có không đều không. Có và không ở chung nhau không thành, mà không ở chung nhau cũng không thành, tức là không có thật có, không có thật không.

Vì có không không nên tất cả hữu vi không, vì tất cả hữu vi không nên vô vi cũng không, vì hữu vi vô vi không nên chúng sanh cũng không. Đây phá ba điều, thứ nhất phá ngã không, thứ hai phá tất cả pháp không, thứ ba phá chúng sanh không. Bởi bệnh của chúng ta là chấp ngã, chấp pháp và chấp chúng sanh. Tại sao có chấp chúng sanh? Chúng sanh là cái gì? Nghĩa là

không thấy mình thật, không thấy tất cả pháp thật, nhưng còn thấy có mọi loài, mọi vật mọi người... là thật, đó là chấp chúng sanh.

Trong kinh Kim Cang nói ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả, bởi tất cả chấp đều không ngoài bốn thứ này. Nhưng ở đây chỉ nói ngã, pháp và chúng sanh mà không nói nhân, vì nhân đã nằm trong chúng sanh hoặc trong ngã rồi. Nếu thấy rõ ràng mình không thật, người không thật, thì cũng là thấy chúng sanh không thật, mà thấy chúng sanh không thật tức là thấy tất cả pháp đều không thật. Thấy không thật, đó là cái thấy của người tỉnh, người giác. Thấy mình thật, thấy người thật, thấy tất cả pháp thật, đó là thấy của kẻ mê. Mê là chúng sanh, giác là Phật.

Phần kết thúc cho chúng ta thấy sự tu hành theo tinh thần Bát-nhã, gọi là quán chiếu Bát-nhã. Quán chiếu tức là dùng trí tuệ để soi xét thấu đáo lẽ thật của các pháp, đó gọi là tu. Tu Bát-nhã là tu bằng trí tuệ, chứ không phải tu bằng sự dụng công làm một việc gì. Bởi thấy người không thật, pháp không thật, nên tâm không kẹt ở người, không kẹt ở vật. Nếu nơi người nơi vật không kẹt thì tâm không còn lầm mê chấp trước, không còn chạy ngược chạy xuôi nữa. Đó là sống với thật tướng Bát-nhã. Vì không lầm mê chấp trước tức phiền não hết sạch, mà phiền não hết sạch tức là tâm thanh tịnh. Như vậy, muốn tới thật tướng Bát-nhã phải từ quán chiếu Bát-nhã, nên nói từ quán chiếu đến thật tướng.

Chúng ta lâu nay chấp suy nghĩ là tâm mình thật, bây giờ nhờ quán chiếu thấy rõ nó chỉ là hư vọng không thật, nên gọi là vọng tưởng. Thấy nó là vọng tưởng tức là dùng trí để quán chiếu, soi thấy biết nó là vọng, là dối. Do thấy như vậy nên không dính nơi thân, không kẹt nơi cảnh. Đó là thấy bằng trí tuệ Bát-nhã.

Cho nên khi dạy tu, tôi thường nói: Khi nào nhìn thấy tâm niệm từng phút từng giây, thì lúc đó là hướng về tâm. Nếu hướng về tâm lâu quá hơi nhức đầu thì phải nhìn ra ngoài thấy tất cả pháp không thật, người không thật, cảnh không thật, chỉ là giả danh giả tướng. Nhìn thấy vậy rồi cười chơi thôi, thì đầu mình nhẹ nhàng.

Nhìn vào tâm cũng là Bát-nhã, nhìn ra ngoài cũng là Bát-nhã. Lúc nào cũng vận dụng trí tuệ Bát-nhã thấy đúng như thật, để buông hết những điên đảo vọng tưởng, vọng tưởng điên đảo hết thì đó là cứu cánh Niết-bàn. Như vậy tìm Niết-bàn ở đâu? Ở chỗ điên đảo vọng tưởng hết. Muốn điên đảo vọng tưởng hết thì phải có trí Bát-nhã thấy đúng như thật. Cho nên chúng ta tu phải khéo sử dụng trí Bát-nhã, người nào khéo sử dụng trí Bát-nhã thì sẽ nhẹ nhàng thanh thoi, hết buồn bã, hết sầu khổ, hết chấp nê v.v..., đủ thứ tật xấu tẩy đều hết.



VIII- QUÁN TÁNH MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cố sao? Vì các pháp không tánh. Như nói:

**Thấy có tướng đối khác,
Các pháp không có tánh,
Pháp không tánh cũng không,
Vì các pháp đều không.**

Các pháp nếu có tánh thì không nên đối khác, mà thấy tất cả pháp đều đối khác, thế nên phải biết các pháp không tánh.

Lại nữa, nếu các pháp có định tánh thì không nên từ các duyên sanh, nếu tánh từ các duyên sanh thì tánh tức là tác pháp. Chẳng tác pháp cũng chẳng bởi đợi cái khác mới gọi là tánh, thế nên tất cả pháp không.

Hỏi: Nếu tất cả pháp không thì không sanh không diệt. Nếu không sanh không diệt thì không khổ đế. Nếu không khổ đế thì không tập đế. Nếu không khổ tập đế thì không diệt đế. Nếu không diệt đế thì không đến khổ diệt đạo. Nếu các pháp không, vô tánh thì không tứ thánh đế. Vì không tứ thánh đế, cũng không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn, ắt không hiền thánh. Vì việc ấy không, Phật pháp tăng cũng không, pháp thế gian đều không, việc ấy không phải. Thế nên các pháp chẳng nên trọn không.

Đáp: Có hai đế, một là thế đế, hai là đệ nhất nghĩa đế. Nhân thế đế mới được nói đệ nhất nghĩa đế, nếu chẳng nhân thế đế thì chẳng được nói đệ nhất nghĩa đế. Nếu chẳng được đệ nhất nghĩa đế thì chẳng được Niết-bàn.

Nếu người chẳng hiểu hai đế thì không biết tự lợi, lợi tha, chung lợi. Như thế nếu biết thế đế thì biết đệ nhất nghĩa đế, biết đệ nhất nghĩa đế thì biết thế đế. Nay ông nghe nói thế đế bảo là đệ nhất nghĩa đế, thế nên rơi tại chỗ lỗi. Pháp nhân duyên của chư Phật gọi là thậm thâm đệ nhất nghĩa, pháp nhân duyên ấy không tự tánh, cho nên tôi nói là không.

Nếu các pháp chẳng từ các duyên sanh, thì nên mỗi pháp có định tánh. Nếu mỗi pháp có định tánh thì ngũ ấm chẳng nên có tướng sanh diệt. Ngũ ấm chẳng sanh chẳng diệt, tức là không vô thường. Nếu không vô thường thì không khổ thánh đế.

Nếu không khổ thánh đế thì không pháp nhân duyên sanh tập thánh đế. Các pháp nếu có định tánh thì không khổ diệt thánh đế. Tại sao? Vì tánh không đối khác. Nếu không khổ diệt thánh đế thì không đến khổ diệt đạo. Thế nên nếu người chẳng nhận không thì không tứ thánh đế, nếu không tứ thánh đế thì không có đặc tứ thánh đế, không đặc tứ thánh đế thì không biết khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo.

Vì việc ấy không nên không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn nên không đặc, hương. Nếu không đặc hương thì không Phật, vì pháp pháp nhân duyên nên không pháp, vì không pháp nên không tăng. Nếu không Phật pháp tăng thì không Tam bảo. Nếu không Tam bảo thì hoại pháp thế tục, đây ắt không phải. Thế nên tất cả pháp không.

Lại nữa, nếu các pháp có định tánh thì không sanh, không diệt, không tội phước, không tội phước quả báo, thế gian thường là một tướng. Thế nên biết các pháp không tánh.

Nếu bảo các pháp không tự tánh, từ tha tánh có thì việc ấy không phải. Vì cơ sao? Nếu không tự tánh, làm sao từ tha tánh có? Vì bởi tự tánh mới có tha tánh. Lại tha tánh cũng tức là tự tánh. Tại sao? Vì tha tánh tức là tự tánh của tha. Nếu tánh chẳng thành, tha tánh cũng chẳng thành; nếu tự tánh tha tánh chẳng thành, là tự tánh tha tánh chỗ nào lại có pháp? Nếu có chẳng thành thì không cũng

chẳng thành. Thế nên, nay tìm cầu không tự tánh, không tha tánh, không có, không không, tất cả pháp hữu vi không. Vì tất cả pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không; hữu vi vô vi còn không, huống là ngã.

Giảng:

Quán tánh môn là môn quán về tánh, tức là xét tất cả pháp xem có tự tánh hay không. Trước tiên là nói về chữ tánh, nếu học môn này mà không hiểu chữ tánh thì không sao thông suốt được đoạn dưới. Lâu nay chúng ta quen nói tướng là để đối với tánh, hay tánh là đối với tướng. Các pháp có tướng rồi có tánh, vậy cái gì là tướng của các pháp, cái gì là tánh của các pháp?

Tướng là những hình thức do nhân duyên hợp luôn luôn bị vô thường đổi thay, còn cái gì không phải duyên hợp và không bị vô thường đổi thay thì gọi là tánh. Thí dụ nước hay lửa. Nước có tướng trong đục, lạnh nóng, trắng đỏ xanh vàng, hoặc lỏng hoặc cứng, hoặc thành hơi v.v... tùy theo chỗ. Cái luôn luôn biến đổi đó gọi là tướng nước. Dù hình thức của nước đổi thay thế nào đi nữa, nhưng cái ướt của nước cũng không đổi. Đục hay trong cũng ướt, cứng như nước đá hay lỏng như nước thường cũng là ướt, cho đến biến thành hơi cũng ướt. Qua mọi hình thức đổi thay cái ướt vẫn không mất bản vị của nó, gọi đó là tánh nước. Như vậy tướng nước là biến đổi còn tánh nước là ướt.

Cái gì là tánh của lửa? Lửa thì có lửa than, lửa ngọn, khi đỏ, khi vàng, khi xanh v.v... Tất cả những tướng

sai biệt đổi thay đó là tướng của lửa. Nhưng dù tướng trạng của lửa như thế nào đi nữa, thì cái nóng vẫn không đổi thay, đó là tánh của lửa.

Tướng của nước, của lửa là đổi thay, chúng ta thấy được, còn cái ướt và cái nóng thì không thể thấy được. Tánh là cái không tướng, tuy không tướng mà không phải không có. Nghĩa là, nước nào cũng ướt, lửa nào cũng nóng. Như vậy tánh là không đổi thay, không do duyên hợp, còn tướng thì do duyên hợp và có đổi thay. Tất cả tướng từ vật nhỏ đến vật lớn, đều do duyên hợp hư giả, không thật thể và không cố định. Vì các pháp luôn vô thường đổi thay nên không có tự tánh, bởi không tự tánh nên kinh Bát-nhã nói là không.

Trong phần Không tông của các bộ luận nêu ra, có ba: Một là, Tướng vô tánh. Hai là, Sanh vô tánh. Ba là, Thắng nghĩa vô tánh. Tất cả tướng trên thế gian đều bị đổi thay, nên các tướng đó không có tự tánh, gọi là Tướng vô tánh. Các pháp do duyên hợp mới thành hình, khi thành hình gọi là sanh, sanh đó không có chủ thể cố định, đợi duyên hợp mới có, nên gọi là Sanh vô tánh. Như vậy, tướng vô tánh là chỉ cho sự đổi thay không cố định, còn sanh vô tánh là chỉ cho các pháp duyên hợp không có thật thể.

Thắng nghĩa vô tánh là gì? Thắng nghĩa tức là nghĩa thù thắng chân thật. Nghĩa chân thật đó không có tướng mạo, không thể nói năng suy nghĩ đến được, cho nên gọi là vô tánh. Thí dụ cái đồng hồ do duyên hợp mới có, nên nó không có thật thể cố định. Cái không thật thể cố định này là lý chân thật của cái đồng hồ,

nó không có tướng mạo, không thể dùng ngôn ngữ diễn tả, không thể dùng tư tưởng mà tưởng tượng mô phỏng hình dáng của nó được, vì vậy nên gọi là Thắng nghĩa vô tánh.

Tất cả pháp thế gian, đứng về mặt hình thức duyên hợp hư dối thì nó không tánh đành rồi, nhưng lý chân thật cũng không có tánh là sao? Bởi vì không cố định thì lấy gì làm thật thể để quyết định, nên nói không cố định hay không tánh. Chúng ta hiểu thông ba lý này rồi thì đọc đoạn dưới mới hiểu được.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao? Vì các pháp không tánh. Như nói:

*Thấy có tướng đối khác,
Các pháp không có tánh,
Pháp không tánh cũng không,
Vì các pháp đều không.*

Thấy có tướng đối khác, tức là Tướng vô tánh.

Các pháp không có tánh, tướng đối khác đó gồm cả Tướng vô tánh và Sanh vô tánh.

Pháp không tánh cũng không, tức là Thắng nghĩa vô tánh. Pháp không tánh là các pháp không có tự tánh, pháp đó cũng là không. Bởi vì thắng nghĩa chỉ là một khái niệm chứ không có tướng mạo, cũng không có thật thể, vì vậy nên nói pháp không tánh cũng không.

Các pháp nếu có tánh thì không nên đối khác, mà thấy tất cả pháp đều đối khác, thế nên phải biết các pháp không tánh.

Nếu các pháp có tánh cố định thì không bao giờ đổi khác, mà nhìn trên sự vật thì luôn luôn đổi khác, vì vậy nói các pháp không tự tánh.

Lại nữa, nếu các pháp có định tánh thì không nên từ các duyên sanh, nếu tánh từ các duyên sanh thì tánh tức là tác pháp. Chẳng tác pháp cũng chẳng bởi đợ cái khác mới gọi là tánh, thế nên tất cả pháp không.

Nếu các pháp có định tánh thì không nên từ các duyên sanh. Nếu các pháp có tánh nhất định thì không phải từ duyên sanh, mà phải do duyên sanh cho nên nó không có định tánh.

Nếu tánh từ các duyên sanh thì tánh tức là tác pháp. Bởi vì nếu hiểu ngược lại cho rằng, các pháp có định tánh do nhân duyên sanh, thì tánh đó là cái bị tạo tác hoặc hay tạo tác, mà tạo tác tức là bị động.

Chẳng tác pháp cũng chẳng bởi đợ cái khác mới gọi là tánh. Tánh là cái không do tạo tác được, không đợ duyên hợp có, mới gọi là tánh. Nhưng muôn pháp trên thế gian đều do duyên hợp, luôn luôn đổi dời, không có tự tánh. Thế nên tất cả pháp không.

Xét thật kỹ chúng ta sẽ thấy, muôn pháp trên thế gian này, từ con người cho đến muôn vật như đồng hồ, ly tách, bàn ghế, nhà cửa, cây cối, ruộng vườn v.v... Muôn pháp đó đều do duyên hợp, đều bị đổi thay, nên không có tự tánh. Như vậy muôn vật không tự tánh, mình cũng không tự tánh. Do không tự tánh nên nơi người thì gọi là nhân vô ngã, nơi pháp thì gọi là pháp vô ngã.

Phật nói các pháp do duyên sanh, chư Tổ nói do duyên sanh nên không tự tánh, còn chúng ta thì sao? Nhân vô ngã hay nhân hữu ngã? Lẽ ra chúng ta học Phật thì phải thấy đúng như lời nói của Phật Tổ, sao lại thấy ngược, nói khác các ngài? Thông thường chúng ta hay xưng là Ta, là Tôi. Khi nào lịch sự thì nói tôi, khi nào không lịch sự thì nói ta. Ta hay tôi gì cũng là ngã mà thôi.

Ngã tức là thấy có tự tánh cố định, cái thấy đó lúc nào cũng đeo bên mình. Ngay thân này không có tự tánh mà thấy có tự tánh, tức là thấy không đúng lời Phật, Tổ chỉ dạy. Phật, Tổ là giác, còn mình là mê. Mê ở chỗ nào? Thí dụ người mắt sáng và người mắt tối. Người mắt sáng nhìn thấy sự vật rõ ràng, còn người mắt tối thì không thấy gì cả. Bởi không thấy sự vật nên nói mắt tối, thấy sự vật nên nói mắt sáng. Cũng vậy, Phật thấy rõ tất cả pháp đúng như thật nên gọi là giác, chúng ta ngược lại thấy sai lầm nên gọi là mê.

Chúng ta học Phật tức đang học giác, học giác thì phải bỏ mê, muốn bỏ mê thì cái ngã phải mòn, phải giảm, cho tới tan nát hết mới giải thoát được. Nếu ngã còn to, càng ngày càng lớn thì chẳng những không giải thoát, mà nó còn lôi chạy trong lục đạo luân hồi không có ngày dừng. Do đó các vị Bồ-tát vì muốn đánh thức kẻ mê, nên mới giải thích kỹ càng tất cả pháp là không thật, là không tự tánh, để chúng ta hiểu cho tường tận, không còn chấp ngã sai lầm nữa.

Hỏi: Nếu tất cả pháp không thì không sanh không diệt. Nếu không sanh không diệt thì không khổ đế.

Nếu không khổ đế thì không tập đế. Nếu không khổ tập đế thì không diệt đế. Nếu không diệt đế thì không đến khổ diệt đạo. Nếu các pháp không, vô tánh thì không Tứ thánh đế. Vì không Tứ thánh đế, cũng không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn, ắt không hiện thánh. Vì việc ấy không, Phật pháp tăng cũng không, pháp thế gian đều không, việc ấy không phải. Thế nên các pháp chẳng nên trọn không.

Nếu tất cả pháp không thì không sanh không diệt, không thì có gì là sanh, có gì là diệt?

Nếu không sanh không diệt thì không khổ đế. Vì khổ đế là lập cước trên lý vô thường, do vô thường nên khổ. Nếu nói rằng các pháp không sanh không diệt thì không có vô thường, mà không có vô thường thì làm gì có Khổ đế.

Nếu không khổ đế thì không tập đế. Khổ đế là quả, tập đế là nhân. Quả không thì nhân cũng phải không.

Nếu không khổ tập đế thì không diệt đế. Diệt đế là diệt cái tập nhân gây đau khổ. Tập nhân không có thì diệt là diệt cái gì?

Nếu không diệt đế thì không đến khổ diệt đạo. Bởi không có tập đế thì không có diệt đế, không diệt đế thì không có đạo đế.

Nếu các pháp không, vô tánh thì không Tứ thánh đế. Vì không Tứ thánh đế, cũng không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn, ắt không hiện thánh. Không Tứ thánh đế thì không có bốn quả Sa-môn, mà không có

bốn quả Sa-môn thì ai là hiền, ai là thánh? Trong bốn quả Sa-môn thì ba quả trước là còn sanh, như A-na-hàm thì sanh về A-na-hàm thiên, nên là hiền chưa phải là thánh. Quả thứ tư là vô sanh, mới gọi là thánh. Vì vậy nên nói, nếu không có Tứ quả thì không có hiền thánh.

Vì việc ấy không, Phật pháp tăng cũng không, pháp thế gian đều không, việc ấy không phải. Nếu Tam bảo không thì pháp thế gian cũng không, vì pháp thế gian là ngược lại với Tam bảo. Nhưng hiện tại pháp thế gian có Tam bảo, mà nói không thì không được.

Thế nên các pháp chẳng nên trọn không, tức là các pháp có tánh cố định.

Đáp: Có hai đế, một thế đế, hai đệ nhất nghĩa đế. Nhân thế đế mới được nói đệ nhất nghĩa đế, nếu chẳng nhân thế đế thì chẳng được nói đệ nhất nghĩa đế. Nếu chẳng được đệ nhất nghĩa đế thì chẳng được Niết-bàn.

Luận chủ lấy Nhị đế để giải thích lại cho thấy rõ. Nhị đế là thế đế và đệ nhất nghĩa đế, hoặc tục đế và chân đế. Thế đế là tục đế, đệ nhất nghĩa đế là chân đế.

Đế là chân thật. Người thế gian thấy sự vật là thật, cái bàn thật cái bàn, đồng hồ thật đồng hồ, thấy tất cả sự vật là thật, nên gọi thế đế. Đệ nhất nghĩa đế là chân thật thứ nhất. Lý không tự tánh là lý chân thật, không xê dịch, không đổi dời, nên gọi đệ nhất nghĩa đế. Bởi ngoại nhân cứ lại cho rằng, vì có thế gian, có Tam bảo, nên các pháp phải có chứ không thể không. Do đó ngài muốn chỉ cho thấy, chữ không không phải

ở trong thế tục đế, không phải là không đối với có, nói không đây là đúng về đệ nhất nghĩa đế mà nói. Bởi hiểu theo thế tục đế cho nên thành sai lầm.

Nhân thế đế mới được nói đệ nhất nghĩa đế, nếu chẳng nhân thế đế thì chẳng được nói đệ nhất nghĩa đế. Nhân thế tục mà chúng ta thấy được chân lý, hay nhân tướng mà biết được tánh, đó là nhân thế đế mà được đệ nhất nghĩa đế.

Nếu chẳng được đệ nhất nghĩa đế thì chẳng được Niết-bàn. Muốn được Niết-bàn thì phải được đệ nhất nghĩa đế. Chúng ta đọc trong các kinh A-hàm, thấy có nhiều vị tu thiên cho tới định Phi phi tướng, định đó rất cao nhưng chưa được Niết-bàn. Tại sao? Bởi vì tu tới định cao như vậy, mà chưa thấy rõ pháp Tứ đế thì vẫn chưa được Niết-bàn. Người tu tới Tứ thiên muốn chứng từ Tu-đà-hoàn trở lên, thì phải thấy được lý Tứ đế. Nghĩa là thấy được khổ tập diệt đạo đúng như thật, mới có thể tiến lên Tu-đà-hoàn đến chứng A-la-hán.

Thấy được Tứ đế tức là thấy được đệ nhất nghĩa đế, nhân được đệ nhất nghĩa đế mới được Niết-bàn. Nếu chúng ta cứ gắng sức tu, cố dần nén tâm mình cho được yên định, mà trong tâm còn thấy mình thật, thấy ngoại cảnh thật thì không thể được Niết-bàn. Như chúng ta đọc truyện Phong thần, thấy mấy ông tiên tu trên núi, luyện tập có thần thông, mà khi gặp bạn bè ở thế gian lên kích động một hai câu, liền nổi tức xách kiếm xuống núi. Như vậy tu nhiều mà không thấy được chân lý, không thấy được lẽ thật nên ngã còn, mà ngã còn tức là

tham sân si chưa hết. Vì chưa thấy chân lý là còn si, còn si tức nhiên tham sân chưa dứt, chưa dứt là còn trong vòng trầm luân. Người nào muốn đến Niết-bàn thì phải thấy được chân lý. Thấy chân lý bằng hai cách: Nguyên thủy thì thấy chân lý của Tứ đế, Đại thừa thì thấy chân lý nơi các pháp duyên sanh không tự tánh. Chân lý đó gọi là đệ nhất nghĩa, thấy đệ nhất nghĩa mới được Niết-bàn.

Chúng ta tu thấy đúng như thật, tức là thấy được chân lý Phật đã dạy, rồi dứt hết tâm niệm loạn tưởng lăng xăng của mình, sau đó mới nhập Niết-bàn. Nếu không thấy được chân lý thì khó được Niết-bàn. Thế đế và đệ nhất nghĩa để liên hệ nhau như vậy, người tu phải thông suốt hai điều đó.

Nếu người chẳng hiểu hai đế thì không biết tự lợi, lợi tha, chung lợi. Như thế nếu biết thế đế thì biết đệ nhất nghĩa đế, biết đệ nhất nghĩa đế thì biết thế đế. Nay ông nghe nói thế đế bảo là đệ nhất nghĩa đế, thế nên rơi tại chỗ lỗi. Pháp nhân duyên của chư Phật, gọi là thậm thâm đệ nhất nghĩa, pháp nhân duyên ấy không tự tánh, cho nên tôi nói là không.

Nếu người chẳng hiểu hai đế thì không biết tự lợi, lợi tha, chung lại. Hai đế đó phải hỗ tương mà biết rõ. Do không biết nên rơi vào lỗi lầm, cho thế đế là đệ nhất nghĩa đế, đệ nhất nghĩa đế là thế đế. Nghe nói không rồi chấp không ngơ, nên không đúng lý Phật dạy.

Chữ không mà tôi nói đây, là các pháp duyên sanh không tự tánh, do không tự tánh nên nói là không.

Bát-nhã Tâm Kinh nói “vô nhãn nhĩ tỷ thiết thân ý”, chữ vô đó là không. Hay “thị chư pháp không tướng” chữ không đó cũng là không. Chữ không này không thể giảng là chân không được. Ngày xưa khi học tôi cũng cho chữ không này là chân không. Nếu là chân không thì không giảng gì được hết, vì chân không là cái không có tướng mạo, không có sanh diệt. Nói chân không là hướng về tâm, mà đây là nói thẳng tất cả pháp, do duyên hợp nên không có tự tánh. Vậy nên chữ không này là không tự tánh chứ không phải không ngơ, cũng không phải chân không.

Không tự tánh là chủ trương Không trong Bát-nhã. Hệ A-hàm nói các pháp do nhân duyên hợp, thân ngũ ấm cũng do duyên hợp, nên không có ngã. Vì vậy chủ yếu chỉ nói phần trước là nhân vô ngã mà không nói pháp vô ngã. Qua hệ Bát-nhã nói tiếp phần sau, các pháp do nhân duyên hợp nên không tự tánh, bởi không tự tánh nên các pháp là vô ngã. Nhân vô ngã, Pháp vô ngã.

Đây nói các pháp do nhân duyên sanh, đó là y cứ lời Phật dạy. Bởi các pháp do nhân duyên sanh nên không tự tánh, ngã không tự tánh, pháp không tự tánh. Như vậy là phá cả ngã chấp và pháp chấp. Khi phá hết ngã chấp và pháp chấp rồi, như Lục Tổ trình bài kệ nói: “Bản lai vô nhất vật”, xưa nay không một vật. Không một vật tức là không. Cái gì không một vật? Bản tánh thanh tịnh của chúng sanh xưa nay không phải một vật, nếu có một vật tức là nằm trong duyên hợp, trong vô thường. Nhưng tuy không một vật mà tùy duyên biến hiện,

tức là tùy mê ngộ mà phát ra vô số nghiệp theo đó sanh, nên nói chân không mà diệu hữu. Chân không là chỗ không còn đối đãi, không có cái gì để so sánh. Bởi không so sánh đối đãi nên thể nó thênh thang bát ngát. Từ thể thênh thang bát ngát đó, do duyên mà dấy muôn pháp, nên gọi chân không diệu hữu. Đó là nói thẳng tâm tánh của chư Phật, Bồ-tát hay của tất cả chúng sanh.

Đại Thừa Khởi Tín nói Thể đại, Tướng đại và Dụng đại, cũng là chỉ cho Chân không. Không tự tánh và Chân không diệu hữu, hai cái này khác nhau. Phật giáo có chia ra ba thời kỳ: Sơ kỳ, trung kỳ và hậu kỳ. Các pháp nhân duyên sanh thuộc sơ kỳ. Không tự tánh là trung kỳ. Chân không diệu hữu là hậu kỳ. Thế nên chúng ta phải hiểu thấu đáo chỗ này, ở giai đoạn giữa mà lấy giai đoạn sau để nói thì không thể được. Các vị Luận sư ngày xưa cho rằng Bát-nhã là nối tiếp giữa giáo lý Nguyên thủy qua giáo lý Đại thừa. Hiểu vậy chúng ta mới thấy ý này rõ ràng, không bị lầm lẫn.

Nếu các pháp chẳng từ các duyên sanh, thì nên mỗi pháp có định tánh. Nếu mỗi pháp có định tánh thì ngũ ấm chẳng nên có tướng sanh diệt. Ngũ ấm chẳng sanh chẳng diệt, tức là không vô thường. Nếu không vô thường thì không khổ thánh đế.

Đây là Luận chủ giải thích cho ngoại nhân hiểu chỗ sai lầm. Nếu các pháp không phải duyên sanh, mới nói có định tánh được, còn các pháp đều do duyên sanh, thì không thể nói định tánh. Nếu có định tánh thì ngũ ấm

chẳng nên có tướng sanh diệt. Năm ấm không sanh diệt tức là không bị vô thường, nếu không vô thường thì không có khổ thánh đế.

Nếu không khổ thánh đế thì không pháp nhân duyên sanh tập thánh đế. Các pháp nếu có định tánh thì không khổ diệt thánh đế. Tại sao? Vì tánh không đổi khác. Nếu không khổ diệt thánh đế thì không đến khổ diệt đạo. Thế nên, nếu người chẳng nhận không thì không tứ thánh đế, nếu không tứ thánh đế thì không có đắc tứ thánh đế, không đắc tứ thánh đế thì không biết khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo.

Tập thánh đế là do nhiều duyên tham, sân, si v.v... hợp lại mà thành, nên gọi là tập. Tập thánh đế là nhân của khổ, mà khổ thánh đế không thì tập thánh đế làm sao có. Tập đế nếu có tánh nhất định thì không đổi dời, làm sao phá hoại nó được. Không phá hoại được thì làm sao có diệt đế? Vì diệt đế là diệt tập nhân gây khổ, nếu tập nhân cố định không phá hoại được thì diệt cái gì? Nếu không diệt đế thì khổ diệt đạo thánh đế cũng phải không luôn. Vậy là phá hoại pháp thế gian.

Vì việc ấy không nên không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn nên không đắc, hướng. Nếu không đắc hướng thì không Phật, vì phá pháp nhân duyên nên không pháp, vì không pháp nên không tăng. Nếu không Phật pháp tăng thì không Tam bảo. Nếu không Tam bảo thì hoại pháp thế tục, đây ắt không phải. Thế nên tất cả pháp không.

Vì không bốn quả Sa-môn nên không đắc, hướng. Đắc là đắc Tu-đà-hoàn, đắc Tư-đà-hàm, đắc A-na-hàm, đắc A-la-hán. Hướng là hướng Tu-đà-hoàn, hướng Tư-đà-hàm, hướng A-na-hàm, hướng A-la-hán. Sao gọi là hướng? Được rồi là đắc, từ quả này qua quả kia có một khoảng cách, đó là giai đoạn hướng, tức là nhắm tới quả vị đó. Chỗ này gọi là bốn đôi tám bậc.

Nếu không đắc hướng thì không Phật, vì phá pháp nhân duyên nên không pháp, vì không pháp nên không tăng. Nếu không có đắc, không có hướng, tức là không có Phật. Như vậy, đi lần lần từ quả này tới quả kia đến Phật quả cũng không. Nhưng bây giờ ông lại nói, các pháp có định tánh tức là phá pháp nhân duyên, đó là phá pháp. Và nếu không Phật, không pháp thì cũng không tăng.

Nếu không Phật pháp tăng thì không Tam bảo. Nếu không Tam bảo thì hoại pháp thế tục, đây ắt không phải. Thế nên tất cả pháp không. Luận chủ cho thấy không phải tôi phá hoại pháp, mà ngược lại chính ông mới phá hoại pháp thế gian, vì tôi nói không đây là các pháp không có tự tánh chứ không phải không có tất cả pháp. Thí dụ cái bàn, chúng ta nói cái bàn không, tức là cái bàn không tự tánh cố định, chứ không phải không có cái bàn. Người không biết nghe nói cái bàn không, liền tưởng không có cái bàn, đó là tưởng sai lầm. Tại sao cái bàn không tự tánh? Vì do duyên hợp và luôn luôn đổi thay, không có thật thể cố định của nó. Nói cái bàn không tự tánh là ngay nơi cái bàn mà biết nó không có tự tánh, chứ không phải phá hoại cái bàn thành không.

Như vậy nói không là ngay nơi có mà nói lý không, chứ không phải nơi không mà nói không, nên nói *sắc tức thị không, không tức thị sắc*. Nếu nói *sắc tức là không*, ngay cái sắc này không có gì hết, thì sai rồi. Làm sao cái bàn tức là hư không, hư không tức là cái bàn được. Hiểu mới thấy lý Bát-nhã thâm sâu, không hiểu thì thành sai lầm.

Lại nữa, nếu các pháp có định tánh thì không sanh, không diệt, không tội phước, không tội phước quả báo, thế gian thường là một tướng. Thế nên biết các pháp không tánh.

Nếu các pháp có định tánh, tức là có thật thể cố định không đổi dời được, thì đâu có sanh diệt, cũng không có tội phước, không tội phước quả báo v.v... *thế gian thường là một tướng*, nguyên vẹn không đổi thay, như vậy là như vậy. *Thế nên biết các pháp không tánh.*

Nếu bảo các pháp không tự tánh, từ tha tánh có thì việc ấy không phải. Vì có sao? Nếu không tự tánh, làm sao từ tha tánh có? Vì bởi tự tánh mới có tha tánh. Lại tha tánh cũng tức là tự tánh. Tại sao? Vì tha tánh tức là tự tánh của tha. Nếu tánh chẳng thành, tha tánh cũng chẳng thành; nếu tự tánh tha tánh chẳng thành, là tự tánh tha tánh chỗ nào lại có pháp? Nếu có chẳng thành thì không cũng chẳng thành. Thế nên, nay tìm cầu không tự tánh, không tha tánh, không có, không không, tất cả pháp hữu vi không. Vì tất cả pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không; hữu vi vô vi còn không, huống là ngã.

Nếu bảo các pháp không tự tánh, từ tha tánh có thì việc ấy không phải. Không tự tánh tức do tha tánh cũng không được.

Vì có sao? Nếu không tự tánh, làm sao từ tha tánh có. Thí dụ tôi là tự thì những người khác với tôi là tha, nên họ mới có tự tánh. Nếu tôi không có tự tánh thì những người khác cũng không có tự tánh, vậy ngã có thật không? Ngã không thật mà chấp là thật, cứng chắc không thể xa lìa, thật là đại dột.

Người ở quê hay nói “thâm căn cố đế”, nghe rất hay! Thâm căn là rễ sâu, cố đế là gốc vững. Rễ sâu gốc vững. Bởi rễ sâu gốc vững nên lay nó không rung rinh, nhổ lên không được. Cái gì mà được gọi là rễ sâu gốc vững vậy? Cái ngã. Do chấp ngã thâm căn cố đế quá rồi, nên muốn đập tan, nhổ bỏ nó thì phải lay nó cho lỏng gốc rồi sau mới nhổ lên được. Cho nên chư Tổ lý luận quanh co, giải thích này kia cho chúng ta thấy tất cả đều không thật rồi, các ngài mới nói tới cái trụ chót là ngã. Bởi vì tất cả pháp vốn không tự tánh thì ngã có tự tánh được sao. Ngã là cái không tự tánh mà lâu nay chúng ta mê lầm, chấp cho là có tự tánh, có cái tôi, cái ta v.v... đủ thứ hết. Hiểu rồi ngang đây đừng vỗ ngực xưng tôi, xưng ta nữa. Người nào còn thấy cái tôi cái ta thật, là người chưa biết tu. Giữ chặt cái ngã thì tu gì cũng không giải thoát nổi, nên nói *chưa thấy đệ nhất nghĩa đế thì khó được Niết-bàn.*



IX- QUÁN NHÂN QUẢ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cố sao? Vì các pháp tự không tánh, cũng chẳng từ chỗ khác lại. Như nói:

**Quả ở trong các duyên,
Cứu cánh không thể được,
Cũng chẳng các nơi lại,
Làm sao mà có quả?**

Các duyên nếu trong mỗi mỗi không, nếu trong hòa hợp đều không quả, như trước đã nói.

Lại quả ấy chẳng từ các nơi lại, nếu các nơi lại thì chẳng từ nhân duyên sanh, cũng không do cộng các duyên hòa hợp. Nếu quả trong các duyên không, cũng chẳng từ các nơi lại, ấy tức là không. Vì quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì tất cả pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?

Giảng:

Tất cả pháp do nhân quả mà thành hình, từ nhân xét quả, từ quả xét lại nhân. Như vậy nhân quả có thật thể hay không? Xét kỹ nhân quả cũng là duyên hợp, cho nên nếu nói nhân quả là cố định, thì cũng sai với lý không tự tánh, không đúng với lý nhân duyên. Do đó môn này là giải thích về nhân quả.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao? Vì các pháp tự không tánh, cũng chẳng từ chỗ khác lại. Như nói:

*Quả ở trong các duyên,
Cứu cánh không thể được,
Cũng chẳng các nơi lại,
Làm sao mà có quả?*

Các duyên nếu trong mỗi mỗi không, nếu trong hòa hợp đều không quả, như trước đã nói.

Quả ở trong các duyên, cứu cánh không thể được. Nếu nói rằng quả ở trong các duyên thì cứu cánh không thể được quả. Như cái nhà thì cái nhà là quả, cột kèo đòn tay là nhân, nhưng bây giờ ngay cột kèo có cái nhà hay không? Trong cột kèo đòn tay không có cái nhà, vậy thì trong nhân không có quả. Đã là trong nhân không có quả mà nói quả trong nhân, nên cứu cánh không thể được.

Cũng chẳng các nơi lại, làm sao mà có quả? Không phải từ đâu lại thì làm sao mà có quả. Quả chẳng qua chỉ là tướng duyên hợp hư dối, mà chấp là có thật tánh thì không được.

Các duyên nếu trong mỗi mỗi không, nếu trong hòa hợp đều không quả, như trước đã nói. Trong mỗi mỗi, tức là trong mỗi duyên cũng không có quả, trong hòa hợp cũng không quả. Phần này trước đã giải thích rồi, nên đây không cần nói lại.

Lại quả ấy chẳng từ các nơi lại, nếu các nơi lại thì chẳng từ nhân duyên sanh, cũng không do cộng các duyên hòa hợp. Nếu quả trong các duyên không, cũng chẳng từ các nơi lại, ấy tức là không. Vì quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì tất cả pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?

Quả đó không ở trong duyên mà từ đâu lại, nếu từ các nơi lại tức là nó chẳng phải từ duyên sanh, cũng không phải do các duyên hòa hợp, như vậy là không có quả. *Vì quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì tất cả pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?* Hữu vi không, vô vi cũng không thì ngã là cái gì mà còn tồn tại.

Ở trước ngài cho một búa, đến đây tiếp một búa nữa. Chúng ta thấy mình chấp ngã siêu chưa? Bởi vậy tôi mới phải nhắc tới nhắc lui mãi điều này. Chúng ta tu bao nhiêu công phu, nếu không thấy ngã là hư dối thì dù tu thế nào đi nữa, cũng không giải thoát. Có giác ngộ mới giải thoát, mà thấy ngã thật là còn mê làm sao giải thoát. Dù cho nói tôi tu rất kỹ càng, công phu bao nhiêu năm đi nữa, mà còn thấy ngã thật thì cũng không giải thoát.

Thí dụ có người mỗi đêm lạy một vạn Phật, công phu đó người khác nghe phải nể phục. Mỗi đêm mà lạy một vạn Phật, lạy chừng mười năm, hai ba chục năm, công phu biết bao nhiêu mà kể. Nhưng rồi có thành Phật được không? Trong kinh Pháp Bảo Đàn ghi, tăng Pháp Đạt tụng đến ba ngàn bộ Pháp Hoa, chúng ta đây có ai tụng được mười bộ chưa? Vậy mà khi đến gặp Lục Tổ bị Tổ chê, “ông bị Pháp Hoa chuyển chứ không chuyển được Pháp Hoa”. Điều đó cho thấy, dù tụng kinh nhiều, công phu lắm, mà còn mê thì cũng chưa thể giải thoát.

Giải thoát gốc ở chỗ giác, giác là phải thấy được lẽ thật, lẽ thật ấy chính là thấy ngay nơi bản thân mình, cho tới muôn vật đều không thật. Chúng ta có bệnh, thấy cái gì cũng giả hết mà cái tôi thì thật. Bởi thế nên khi nói gì, làm ai giận, thì mình nói lời nói giả chấp làm chi. Nhưng lúc người ta động tới cái tôi thì mình nổi nóng lên liền. Chư Tổ nhắm thẳng vào bệnh chấp ngã của mình, để cho chúng ta thấy sự thật về bản thân trước, rồi mới thấy dần ra các pháp bên ngoài. Ngay bản thân thấy không thật đó là gốc giác ngộ, còn thấy thật thì chưa giác ngộ.



X- QUÁN TÁC GIẢ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cố sao? Vì tự tác, tha tác, cộng tác, vô nhân tác không thể được. Như nói:

**Tự tác và tha tác,
Cộng tác, vô nhân tác,
Như thế không thể được,
Thế là không có khổ.**

Khổ tự tác không phải. Vì cố sao? Nếu tự tác tức tự tạo thể kia, không thể lấy việc ấy tạo ra việc ấy. Như thức không thể tự thức, ngón tay không thể tự xúc, nên không được nói tự tác. Tha tác cũng không phải, tha làm sao hay tạo khổ?

Hỏi: Các duyên gọi là tha, các duyên tạo khổ nên gọi tha tác, tại sao nói chẳng từ tha tác?

Đáp: Nếu các duyên gọi là tha thì khổ ắt là các duyên tạo; khổ ấy từ các duyên sanh, tức là tánh các duyên, tại sao gọi là tha? Như đất bình, đất chẳng gọi là tha. Lại như vàng xuyên, vàng chẳng gọi là tha. Khổ cũng như thế, từ các duyên sanh nên các duyên chẳng được gọi là tha.

Lại nữa, các duyên ấy cũng chẳng có tự tánh nên không được tự tại, vì thế không được nói từ các duyên sanh quả. Như Trung Luận nói:

Quả từ các duyên sanh,
Duyên ấy chẳng tự tại,
Nếu duyên chẳng tự tại
Làm sao duyên sanh quả?

Như thế khổ chẳng được từ tha tác. Tự tác tha tác cũng chẳng phải, vì có hai lỗi. Nếu nói tự tác khổ tha tác khổ thì có lỗi tự tác, tha tác; thế nên khổ cộng tác cũng không phải.

Nếu khổ không nhân sanh cũng không phải, vì có lỗi vô lượng vậy. Như trong kinh nói: “Ca-diếp lỏa thể đến hỏi Phật: Khổ tự tác chẳng? Phật im lặng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu khổ chẳng tự tác, là tha tác chẳng? Phật cũng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu vậy, khổ tự tác tha tác chẳng? Phật cũng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu vậy, khổ vô nhân vô duyên tác chẳng? Phật cũng chẳng đáp.” Như thế bốn lần hỏi Phật đều chẳng đáp, nên biết khổ ắt là không.

Hỏi: Phật nói kinh ấy chẳng nói khổ là không, tùy chúng sanh nên độ mới nói thế ấy.

Đáp: Ca-diếp lóa thể ấy cho người là nhân khổ, có ngã nên nói: “Tốt xấu đều do thần tạo ra, thần thường thanh tịnh không có khổ não, sở tri sở giải thấy đều là thần, thần tạo tốt xấu khổ vui lại thọ các thứ thân.” Do tà kiến ấy nên hỏi Phật “khổ tự tác chăng”, thế nên Phật chẳng đáp. Khổ thật chẳng phải ngã tác.

Nếu ngã là nhân khổ, do ngã sanh khổ, ngã tức vô thường. Vì có sao? Nếu pháp là nhân và từ nhân sanh đều cũng vô thường, nếu ngã vô thường thì tội phước quả báo thấy đều đoạn diệt, tu Phạm hạnh phước báo ấy cũng là không. Nếu ngã là nhân khổ thì không giải thoát. Vì có sao? Ngã nếu tạo khổ, lìa khổ không ngã hay tạo khổ, bởi vì không thân. Nếu không thân mà hay tạo khổ thì người được giải thoát cũng ứng là khổ, như thế ắt không giải thoát. Song thật có giải thoát, thế nên khổ tự tác không phải. Tha tác khổ cũng không phải, lìa khổ đâu có người mà tạo khổ cho tha?

Lại nữa, nếu tha tác khổ tức là Tự Tại thiên tác, tà kiến như thế hỏi nên Phật cũng chẳng đáp. Nhưng thật chẳng từ Tự Tại thiên tác. Tại sao? Vì tánh tướng trái nhau. Như trâu con lại là trâu, nếu vạn vật từ Tự Tại thiên sanh, đều nên giống Tự Tại thiên, vì là con của ngài. Lại nữa, nếu Tự Tại thiên

tác chúng sanh, không nên đem khổ cho con, vì thế chẳng nên nói Tự Tại thiên tạo khổ.

Hỏi: Chúng sanh từ Tự Tại thiên sanh, khổ vui cũng từ Tự Tại thiên sanh ra, bởi chẳng biết nhân vui nên cho họ khổ.

Đáp: Nếu chúng sanh là con Tự Tại thiên, chỉ nên dùng vui ngăn khổ, không nên cho khổ. Chỉ nên cúng dường Tự Tại thiên thì diệt khổ được vui, mà thật chẳng phải vậy. Chỉ tự hành nhân duyên khổ vui mà tự thọ báo, chẳng phải Tự Tại thiên tạo.

Lại nữa, kia nếu tự tại thì không nên có chỗ cần dùng, có chỗ cần dùng chẳng gọi tự tại. Nếu không chỗ cần dùng, cần gì biến hóa làm vạn vật như trẻ con đùa? Lại nữa, nếu Tự Tại tạo chúng sanh, cái gì lại tạo Tự Tại? Nếu Tự Tại tự tạo thì không phải, như vật không tự tạo. Nếu lại có kẻ tạo thì chẳng gọi Tự Tại.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì trong việc tạo không có chướng ngại, nghĩ tức hay làm. Như Tự Tại Kinh nói: Tự Tại muốn tạo vạn vật, hành các khổ hạnh liền sanh các loài đi bằng bụng, lại hành khổ hạnh sanh các loài phi điều, lại hành khổ hạnh sanh các người trời. Nếu hành khổ hạnh, ban đầu sanh các loài độc, kế sanh phi điều, sau sanh người trời. Phải biết chúng sanh từ nghiệp nhân duyên sanh, chẳng từ khổ hạnh có.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo vạn vật, là ở chỗ nào mà tạo vạn vật? Chỗ ở ấy là Tự Tại tạo hay kẻ khác tạo? Nếu Tự Tại tạo là ở chỗ nào tạo? Nếu ở chỗ khác tạo, chỗ ấy lại ai tạo? Như thế ắt vô cùng. Nếu kẻ khác tạo thì có hai Tự Tại, việc ấy không phải. Thế nên vạn vật ở thế gian không phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, có gì khổ hạnh cúng dường nơi ngài, muốn khiến hoan hỷ cho toại sở nguyện? Nếu khổ hạnh cầu ngài, phải biết chẳng Tự Tại.

Lại nữa nếu Tự Tại tạo vạn vật, ban đầu tạo liền định, chẳng nên có biến đổi, ngựa thì thường ngựa, người thì thường người, mà nay tùy nghiệp có biến đổi, thế nên biết chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì không tội phước, thiện ác, tốt xấu, vì đều từ Tự Tại tạo, mà thật có tội phước, thế nên chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu chúng sanh từ Tự Tại sanh, đều nên cung kính yêu mến, như con yêu mến cha mà thật chẳng phải vậy, có ghét có yêu, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, có gì chẳng trọn tạo người vui, trọn tạo kẻ khổ, mà có kẻ vui người khổ? Phải biết từ yêu ghét sanh nên chẳng tự tại, vì chẳng tự tại nên chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì chúng sanh đều không nên có tạo ra, mà chúng sanh phương tiện mỗi thứ có tạo ra, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, việc thiện ác khổ vui chẳng tạo mà tự đến, như thế hoại pháp thế gian, trì giới tu Phạm hạnh đều không lợi ích, mà thật chẳng phải vậy, thế nên biết chẳng phải Tự Tại tạo.

Lại nữa, nếu phước nghiệp nhân duyên nên ở trong chúng sanh được lớn, các chúng sanh hành phước nghiệp cũng lại nên lớn, vì sao chỉ quý Tự Tại? Nếu không nhân duyên mà tự tại thì tất cả chúng sanh cũng nên tự tại, mà thật chẳng phải vậy, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo ra. Nếu Tự Tại từ nơi khác mà được thì khác lại từ khác, như thế ắt vô cùng, vô cùng thì không nhân.

Bởi các thứ nhân duyên như thế, phải biết vạn vật không phải Tự Tại sanh, cũng không có Tự Tại. Do tà kiến như thế hỏi tha tác nên Phật cũng chẳng đáp.

Cộng tác cũng chẳng phải, vì có hai lỗi.

Các nhân duyên hòa hợp sanh, cho nên chẳng từ vô nhân, Phật cũng chẳng đáp.

Hỏi: Như thế kinh này chỉ phá bốn thứ tà kiến, chẳng nói khổ là không.

Đáp: Phật tuy nói như thế, từ các nhân duyên sanh khổ, phá bốn thứ tà kiến, tức là nói không. Khổ từ các nhân duyên sanh, tức là nói nghĩa không. Tại sao? Nếu từ các nhân duyên sanh thì không tự tánh, không tự tánh tức là không. Như khổ không, nên biết hữu vi, vô vi và chúng sanh tất cả đều không.

Giảng:

Môn thứ mười là *Quán tác giả*. Tác giả là người tạo tác. Bởi ở thế gian luôn luôn có những điều đau khổ, khi trải qua đau khổ nếu có ai hỏi “khổ đó từ đâu có” thì sẽ nói tự mình làm khổ, hoặc do kẻ khác làm khổ, hay là tại mình và người cùng chung làm khổ, do may rủi mà khổ v.v... Đây là những quan niệm sai lầm, cho nên trong môn này mới giải thích cho thấy rõ những sai lầm đó.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao? Vì tự tác, tha tác, cộng tác, vô nhân tác không thể được. Như nói:

*Tự tác và tha tác,
Cộng tác, vô nhân tác,
Như thế không thể được,
Thế là không có khổ.*

Khổ không phải tự tác, tức là không phải mình làm. Không phải tha tác, tha tác có hai nghĩa, một là do các duyên khác làm mình khổ, hai là do một đấng tối cao như Tự Tại thiên... nào đó đày đọa cho khổ. Khổ ngẫu nhiên đến chứ không ai tạo, ngẫu nhiên tức là

không nhân không duyên, như có người nói tôi rủi quá nên gặp những điều đau khổ, rủi may tức là không có nhân duyên. Như vậy nếu chấp sai lầm cho khổ là tự tác, là tha tác, là tự tha cộng tác, là vô nhân tác, thì đều là tà kiến.

Khổ không phải tự tác, không phải tha tác, không phải cộng tác, không phải vô nhân tác. Đủ nhân duyên thì có khổ, mà đã là nhân duyên thì không có khổ thật. Chúng ta thử kiểm điểm lại xem có cái khổ nào thật không? Thí dụ hai huynh đệ cùng đi làm công tác nặng về, Tri khố làm cho một người ly nước chanh và một người ly nước lã. Vậy người uống ly nước lã có khổ không? Ly nước chanh hay ly nước lã cũng đều làm cho hết khát. Khát mà được uống ly nước lã cũng hết khát rồi. Nếu cùng khát nước mà tri khố đưa nước cho người kia, không đưa cho mình, thì khổ là phải. Còn đã có ly nước uống hết khô cổ rồi, cái khổ về vật chất không còn nữa, mà sao mình lại khổ? Khổ đó là thật hay do tưởng tượng mà khổ? Bởi nghĩ tri khố thương người kia, ghét mình nên khổ chứ có gì lạ đâu. Nếu đem hai ly nước lã thì mình đâu có khổ, tại sao có ly nước chanh lại cảm thấy khổ? Khổ vốn không thật, do tưởng của mình mà ra. Tưởng tượng rồi đối chiếu so sánh, cho rằng thương người này, ghét người kia... nên khổ, chứ có gì đâu mà quan trọng. Chúng ta nghĩ kỹ mình cũng như cái máy thôi, máy chạy khô thì đổ chút dầu vô cho nó chạy tiếp. Mình đang đổ mồ hôi khô cổ, uống một tách nước vào thì cũng làm việc được như thường, có gì đâu phải khổ. Chỉ có thêm chút chanh

chút đường mà khổ, vậy thì khổ đó không phải vì đói thiếu khổ, chẳng qua chỉ do tưởng tượng trong tâm rồi khổ mà thôi.

Qua những lý lẽ đó cho thấy, chúng sanh ở thế gian đổ bao nhiêu nước mắt, than thở bao nhiêu chuyện đau đớn, cũng đều từ tưởng tượng so sánh mà ra, hoàn toàn vô lý, không có cái khổ thật. Vậy mà tốn bao nước mắt, kêu trời trách đất đủ thứ hết. Như có chú kia thương người ta nhiều quá, bây giờ bất thần người ta không thương chú nữa, nên chú khổ. Bởi thương nhiều quá mà không được thương lại thì khổ, vậy khổ đó thật không? Thí dụ có người lấy dây trói mình thật chặt, bất thần họ mở sợi dây ra, lúc đó khỏe hay mệt? Họ trói thì khổ, họ mở thì vui, sao họ mở cho mình mà mình lại kêu khổ? Khi thương bị ràng buộc đủ thứ, lúc hết thương không còn trói buộc nữa mình tự do, được giải thoát khỏe quá sao lại khổ? Chính tâm mê lầm cho cái khổ là thật, rồi chấp là tự tác, là tha tác... Người ta bỏ, mình nói họ làm cho khổ. Họ có làm mình khổ đâu, họ bỏ đi thì mình tự do, họ đâu có lấy mất sự tự do của mình, họ đâu có làm gì cho mình khổ, mình khổ thì ráng chịu, nói người ta làm cho mình khổ thì không đúng. Nếu người ta cầm gậy đập mình thì nói họ làm khổ, còn họ tha cho tự do, để cho thanh thoi mà nói họ làm mình khổ, vô lý không?

Như vậy khổ là không có thật, chỉ do tâm tưởng của con người, cộng thêm một vài điều kiện bên ngoài, trong ngoài cộng lại rồi pha chế biến thành chất khổ.

Tất cả khổ ở thế gian không phải một chiều, không chỉ có một mặt, mà cứ nói một chiều một mặt là sai. Phải biết khổ không phải tự mình làm khổ, không phải người khác làm cho mình khổ, cũng không phải bỗng dưng có khổ, mà do nhiều nguyên nhân chung hợp lại, rồi mê lầm tưởng tượng là khổ, nên khổ.

Như ban đêm đi một mình, trên con đường không đèn không đuốc, lại nghe đồn có nhiều ma, thử hỏi lúc đó có sợ không? Tại sao sợ? Vì tưởng ma đi theo nhất mình, tưởng ma hợp hồn mình... Do tưởng như vậy nên hoảng hốt lo sợ. Hoặc lúc ngủ mộng thấy ma nhất, lúc đó muốn hết sợ chỉ có cách: Một là, dùng câu niệm Phật hay niệm Bồ-tát Quán Thế Âm, hoặc đọc câu thần chú... Niệm đọc một lúc thì bớt sợ. Bởi cứ lo niệm danh hiệu Phật, Bồ-tát hoài thì đâu có tưởng nữa. Hai là, hát to lên để át cảnh yên lặng cho bớt sợ. Nhưng cách này thì không có đạo lý, muốn có đạo lý thì dùng cách thứ nhất. Khi sợ ma niệm Phật thì hết sợ, vậy câu niệm Phật linh quá phải không? Đây cũng chỉ là tâm lý thôi. Bởi vì khi mộng thấy cảnh dữ, là lúc đó tàng thức hiện những bóng dáng ác, cho nên mình hoảng hốt. Lúc đang hoảng hốt sức nhớ niệm Phật, đó là niệm lành trời dậy thì bóng dáng ác liền tan biến, chứ không có gì lạ. Một niệm lành vừa sống dậy thì tất cả cảnh dữ như địa ngục cũng tan.

Tiền thân Phật khi ngài bị dọa địa ngục, bị bắt kéo chiếc xe thật nặng, quỷ sứ đi sau cầm roi quất. Khi kéo xe ngang qua chỗ người ta bị trói vô cột đồng đốt

kêu la khóc lóc thảm thiết, thấy vậy ngài xót thương nên dừng lại nguyện, một mình chịu tất cả cảnh khổ của địa ngục này thay cho mọi người. Vừa nguyện xong thì ngài liền sanh lên cõi trời. Vậy thì địa ngục từ đâu ra? Nếu tâm mê muội ác độc thì nhắm mắt thấy cảnh dữ, đó gọi là cảnh địa ngục. Tâm hồi tưởng khởi đại bi hoặc khởi niệm lành, thì cảnh xấu ác liền tan mất, đó là cõi trời. Như vậy khổ thế gian không thật, khổ của địa ngục cũng không thật. Hiểu rõ rồi chúng ta mới thấy giá trị của môn quán này.

Khổ tự tác không phải. Vì có sao? Nếu tự tác tức tự tạo thế kia, không thể lấy việc ấy tạo ra việc ấy. Như thức không thể tự thức, ngón tay không thể tự xúc, nên không được nói tự tác. Tha tác cũng không phải, tha làm sao hay tạo khổ?

Khổ tự tác không phải. Tự tác tức là tự mình tạo ra. Tự mình tạo khổ cho mình thì không hợp lý. Vì sao? Vì không thể lấy việc ấy tạo ra việc ấy, không thể lấy một việc mà tạo ra một việc.

Như thức không thể tự thức, ngón tay không thể tự xúc, nên không được nói tự tác. Không thể lấy thức mà biết được thức, cũng như không thể lấy ngón tay mà biết được xúc, như vậy thì không thể nói tự tác được.

Tha tác cũng không phải, tha làm sao hay tạo khổ? Tha tức là người khác, là cái khác ở bên ngoài. Ở ngoài làm sao tạo khổ cho mình được, nên tha tác cũng không được.

Hỏi: Các duyên gọi là tha, các duyên tạo khổ nên gọi tha tác, tại sao nói chẳng từ tha tác?

Đây hỏi, do các duyên hợp lại tạo thành khổ cho mình, gọi là tha tác. Vậy tại sao nói chẳng phải từ tha tác?

Đáp: Nếu các duyên gọi là tha thì khổ ắt là các duyên tạo; khổ ấy từ các duyên sanh, tức là tánh các duyên, tại sao gọi là tha?

Ngài đáp, nếu nói khổ từ các duyên tạo ra, thì bản chất của các duyên đó đã là khổ, nên mới tạo ra khổ. Bản chất khổ là nhân, rồi tạo ra khổ là quả. Nhân quả đều là khổ mà nói tha tác thì không được.

Như đất bình, đất chẳng gọi là tha. Lại như vàng xuyên, vàng chẳng gọi là tha. Khổ cũng như thế, từ các duyên sanh nên các duyên chẳng được gọi là tha.

Thí dụ bình được làm ra từ đất, thì đất đối với bình đâu thể gọi là tha được. Như tất cả vòng xuyên đều làm từ vàng, thì vàng là thể của xuyên, sao gọi nó là tha được. Nếu các duyên tạo thành khổ thì các duyên đó cũng là khổ, thuộc về khổ thì không phải là tha.

Lại nữa, các duyên ấy cũng chẳng có tự tánh nên không được tự tại, vì thế không được nói từ các duyên sanh quả.

Chính bản thân các duyên cũng không có tự tánh, tức là không cố định, là không thật, thì làm sao tạo ra quả được.

Như Trung Luận nói:

*Quả từ các duyên sanh,
Duyên ấy chẳng tự tại,
Nếu duyên chẳng tự tại
Làm sao duyên sanh quả?*

Nếu quả từ các duyên sanh ra, thì duyên đó không được tự do tự chủ, làm sao sanh ra quả? Bản thân các duyên cũng không có tự tướng, làm sao tạo thành quả có tự tướng được.

Như thế khổ chẳng được từ tha tác. Tự tác tha tác cũng chẳng phải, vì có hai lỗi. Nếu nói tự tác khổ tha tác khổ thì có lỗi tự tác, tha tác; thế nên cộng tác khổ cũng không phải.

Khổ chẳng được từ tha tác. Tự tác tha tác cũng chẳng phải. Tự tác không thành thì tha tác cũng không thành, tự tác tha tác không thành thì cộng tác cũng không thành.

Nếu nói tự tác khổ tha tác khổ thì có lỗi tự tác, tha tác. Tự không thật, tha không thật thì tự và tha chung lại cũng không thật. Nên nói cộng tác khổ cũng không thành.

Nếu khổ không nhân sanh cũng không phải, vì có lỗi vô lượng vậy. Như trong kinh nói: “Ca-diếp lỏa thể đến hỏi Phật: Khổ tự tác chẳng? Phật im lặng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu khổ chẳng tự tác, là tha tác chẳng? Phật cũng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu vậy, khổ tự tác

tha tác chãng? Phật cũng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu vậy, khổ vô nhân vô duyên tác chãng? Phật cũng chẳng đáp.” Như thế bốn lần hỏi Phật đều chẳng đáp, nên biết khổ ắt là không.

Nếu nói không nhân sanh thì việc đó vô lý, nên kết thúc ngài dẫn bài kinh. Ca-diếp lỏa thể đến hỏi Phật bốn lần: Khổ tự tác chãng? Khổ tha tác chãng? Khổ tự tha cộng tác chãng? Khổ vô nhân tác chãng? Phật đều không trả lời. Phật không trả lời tức là Phật nói khổ là không. Ngoại nhân không chịu chõ đó. Tại sao Ca-diếp lỏa thể hỏi mà Phật làm thinh? Làm thinh là đáp hay không đáp?

Trong lý luận Phật giáo có chia ra bốn cách đáp:

1. Giải đáp: Nếu người hỏi vì họ không hiểu, thì giải thích rõ ràng cho họ hiểu.

2. Phản vấn đáp: Nếu người đem vấn đề ra hỏi, biết họ chưa thông suốt vấn đề đó, dù mình có trả lời họ cũng không hiểu, thì trả lời bằng cách hỏi ngược lại để cho họ hiểu. Thí dụ hỏi Phật nói các pháp là không, vậy là không nhân không quả phải không? Người hỏi này chưa hiểu về chữ không, nên phải hỏi lại họ hiểu chữ không đó như thế nào? Khi nào hiểu được chữ không thì đâu còn nghi nữa, như vậy lúc hỏi trở lại đó là đã đáp rồi.

3. Phân biệt đáp: Trả lời bằng cách giải thích phân biệt rành rẽ cho người hiểu. Như hỏi về điều thiện của người tại gia và xuất gia là thế nào, lúc đó người đáp

có bốn phận phải phân biệt đối chiếu cho rành rẽ, để cho người hỏi hiểu rõ.

4. Trí đáp hay mặc nhiên đáp: Tức là gác qua một bên không trả lời, đó là đáp. Tại sao không trả lời mà gọi là đáp? Như trường hợp Ca-diếp lỏa thể hỏi, Phật im lặng không trả lời.

Ca-diếp lỏa thể chấp theo Bà-la-môn, cho rằng nơi mình có thần ngã. Thần ngã sanh ra mình, sanh ra tất cả những điều lành dữ và không bị chết, không bị mất, cho nên khổ vui cũng do thần ngã tạo. Do chỗ hiểu sai lầm đó mà nêu ra bốn câu hỏi không đúng, nên Phật làm thinh. Làm thinh có nghĩa là đã đáp cho biết câu hỏi sai rồi. Các thiền sư thường hay sử dụng lối này. Có người hỏi: Thế nào là Phật? Các ngài làm thinh. Đó gọi là trí đáp hay mặc nhiên đáp.

Học Phật nên học cách lý luận này để biết câu hỏi nào nên đáp, câu hỏi nào phải hỏi trở lại, câu hỏi nào cần trả lời cho rành rẽ, câu hỏi nào không nên đáp. Chúng ta có bệnh hỏi gì đáp đó, vì không nắm vững lý luận nên hỏi đúng cũng đáp, hỏi sai cũng đáp, rốt cuộc người hỏi và người đáp cả hai đều không hiểu. Ở đây Luận chủ dẫn kinh cho thấy, Phật không trả lời bốn câu đó, bởi các pháp do nhân duyên sanh, nên khổ không thật. Câu này không cần đáp, vì khổ không tự tánh, không tự tánh tức là không. Nhưng ngoại nhân không chịu nên đặt câu hỏi tiếp.

Hỏi: Phật nói kinh ấy chẳng nói khổ là không, tùy chúng sanh nên độ mới nói thế ấy.

Đáp: Ca-diếp lỏa thể ấy cho người là nhân khổ, có ngã nên nói: “Tốt xấu đều do thân tạo ra, thân thường thanh tịnh không có khổ não, sở tri sở giải thấy đều là thân, thân tạo tốt xấu khổ vui lại thọ các thứ thân.” Do tà kiến ấy nên hỏi Phật “khổ tự tác chăng”, thế nên Phật chẳng đáp. Khổ thật chẳng phải ngã tác.

Ngoại nhân cho rằng Phật đâu có nói khổ là không, Phật làm thinh đó là dùng thí đáp để độ Ca-diếp lỏa thể mà thôi. Đây Luận chủ giải thích.

Ca-diếp lỏa thể ấy cho người là nhân khổ, người tức là ngã. Có ngã nên nói: Tốt xấu đều do thân tạo ra, thân tức là thân ngã.

Thân thường thanh tịnh không có khổ não, sở tri sở giải thấy đều là thân, thân tạo tốt xấu khổ vui lại thọ các thứ thân. Đây là chỉ cho thân ngã, cũng như chúng ta nói là linh hồn.

Do tà kiến ấy nên hỏi Phật “khổ tự tác chăng”, thế nên Phật chẳng đáp. Khổ thật chẳng phải ngã tác. Vì không phải là do thân ngã tạo tác.

Nếu ngã là nhân khổ, do ngã sanh khổ, ngã tức vô thường. Vì có sao? Nếu pháp là nhân và từ nhân sanh đều cũng vô thường, nếu ngã vô thường thì tội phước quả báo thấy đều đoạn diệt, tu Phạm hạnh phước báo ấy cũng là không.

Đây là nói đến trường hợp thứ hai ngã không phải tự tác. Bởi ngã là vô thường mà họ chấp ngã là thường còn, nên bây giờ tạo khổ vui thì đời sau ngã cũng sẽ

hưởng khổ vui đó. Nhưng nếu ngã là nhân của khổ, mà khổ là vô thường thì ngã cũng vô thường. Vô thường tức là hoại diệt, vậy ngã cũng phải hoại diệt. Ngã hoại diệt thì còn cái gì mà đời sau chịu tội hoặc thọ phước? Tức nhiên rơi vào lỗi chấp không có tội phước.

Nếu ngã là nhân khổ thì không giải thoát. Vì có sao? Ngã nếu tạo khổ, là khổ không ngã hay tạo khổ, bởi vì không thân.

Giải thoát là không còn đau khổ, mà ngã là nguyên nhân của đau khổ thì làm sao có giải thoát được. Vì sao? Vì ngã là nhân của khổ thì khổ là quả mà ngã là nhân, như vậy là khổ thì không còn ngã nữa, mà không ngã tức là không còn thân.

Nếu không thân mà hay tạo khổ thì người được giải thoát cũng ưng là khổ, như thế ắt không giải thoát. Song thật có giải thoát, thế nên khổ tự tác không phải. Tha tác khổ cũng không phải, là khổ đâu có người mà tạo khổ cho tha?

Không thân mà hay tạo khổ thì giải thoát là còn thân hay không? Giải thoát là vô sanh. Vô sanh là chỉ có pháp thân chứ không có thân phàm. Nếu ngã là nhân tạo khổ thì quả khổ là vô thường. Nhân vô thường nên quả khổ hoại thì nhân cũng phải hoại. Không có nhân mà hay tạo khổ, tức là không thân mà tạo khổ, như vậy giải thoát là không thân, ắt là giải thoát cũng khổ, mà khổ thì sao gọi là giải thoát? Nên nói, như thế ắt không giải thoát. Vì giải thoát là không còn thân sanh tử.

Song thật có giải thoát, thế nên khổ tự tác không phải. Tha tác khổ cũng không phải, là khổ đâu có người mà tạo khổ cho tha? Như vậy để phá chấp khổ không phải tự tác, cũng không phải tha tác. Vậy khổ từ đâu có? Từ nơi mình hay từ nơi người? Nếu từ mình thì mình khổ người khác cũng khổ, từ người thì người khổ mình cũng khổ. Như vậy rời khổ làm sao có cái tha, mà nói người khác tạo khổ cho mình.

Lại nữa, nếu tha tác khổ tức là Tự Tại thiên tác, tà kiến như thế hỏi nên Phật cũng chẳng đáp. Nhưng thật chẳng từ Tự Tại thiên tác. Tại sao? Vì tướng trái nhau, như trâu con lại là trâu.

Nếu theo quan niệm của Phạm chí, tha tác có nghĩa là Tự Tại thiên tạo khổ, thì cũng không đúng, vì vậy nên Phật không đáp.

Như trâu mẹ sanh ra trâu con, thì trâu con cũng là con của trâu. Cũng vậy, nếu Tự Tại thiên sanh ra mình thì mình là con của Tự Tại thiên, con khổ mà Tự Tại thiên vui thì sao nói Tự Tại thiên sanh ra mình được.

Nếu vạn vật từ Tự Tại thiên sanh, đều nên giống Tự Tại thiên, vì là con của ngài. Lại nữa, nếu Tự Tại thiên tác chúng sanh, không nên đem khổ cho con, vì thế chẳng nên nói Tự Tại thiên tạo khổ.

Nếu nói Tự Tại thiên sanh ra chúng sanh, thì Tự Tại thiên là cha, chúng sanh là con. Ở thế gian cha không làm khổ con, thì Tự Tại thiên cũng không làm khổ con mình. Thế nên chẳng được nói Tự Tại thiên tạo khổ.

Hỏi: Chúng sanh từ Tự Tại thiên sanh, khổ vui cũng từ Tự Tại thiên sanh ra, bởi chẳng biết nhân vui nên cho họ khổ.

Ngoại nhân cứu rằng, *chúng sanh từ Tự Tại thiên sanh, khổ vui cũng từ Tự Tại thiên sanh ra, bởi chẳng biết nhân vui nên cho họ khổ.* Người thế gian hay nói trời phạt. Bởi họ nghĩ trời sanh ra con người, vì con người không làm theo ý trời nên trời phạt cho khổ.

Đáp: Nếu chúng sanh là con Tự Tại thiên, chỉ nên dùng vui ngăn khổ, không nên cho khổ. Chỉ nên cúng dường Tự Tại thiên thì diệt khổ được vui, mà thật chẳng phải vậy. Chỉ tự hành nhân duyên khổ vui mà tự thọ báo, chẳng phải Tự Tại thiên tạo.

Lại nữa, kia nếu tự tại thì không nên có chỗ cần dùng, có chỗ cần dùng chẳng gọi tự tại. Nếu không chỗ cần dùng, cần gì biến hóa làm vạn vật như trẻ con đùa? Lại nữa, nếu Tự Tại tạo chúng sanh, cái gì lại tạo Tự Tại? Nếu Tự Tại tự tạo thì không phải, như vật không tự tạo. Nếu lại có kẻ tạo thì chẳng gọi Tự Tại.

Luận chủ đáp, nếu chúng sanh là con của Tự Tại thiên thì ngài nên đem cái vui để giảm khổ, chứ đừng cho khổ. Nếu nói người nào biết làm theo ý trời, tức là cúng dường Tự Tại thiên, thì ngài cho hết khổ được vui, mà sự thật không phải vậy. Thí dụ chúng ta đi ra đường, bất chợt bị ai nói điều gì bất mãn, liền nổi giận chửi người ta, rồi bị người ta đánh, thì lúc đó là Tự Tại thiên phạt mình hay ai phạt? Mình chửi ai thì người đó

đánh mình, chứ không phải Tự Tại thiên xúi người đó đánh. Như vậy chúng sanh tự phát rồi chúng sanh tự thọ, chứ Tự Tại thiên ở đâu mà chen vô? Dường như chúng ta cái gì cũng đổ thừa cho trời, trời khiến con khổ, trời khiến con vui, mà sự thật là mình tự làm khổ hoặc tự làm vui, chứ trời đâu có khiến cho mình khổ hay vui.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì trong việc tạo không có chướng ngại, nghĩ tức hay làm. Như Tự Tại Kinh nói: Tự Tại muốn tạo vạn vật, hành các khổ hạnh liền sanh các loài đi bằng bụng, lại hành khổ hạnh sanh các loài phi điều, lại hành khổ hạnh sanh các người trời. Nếu hành khổ hạnh, ban đầu sanh các loài độc, kế sanh phi điều, sau sanh người trời. Phải biết chúng sanh từ nghiệp nhân duyên sanh, chẳng từ khổ hạnh có.

Nếu Tự Tại tạo thì trong việc tạo không có chướng ngại, nghĩ tức hay làm. Vì ngài là tự tại thì nghĩ là làm được, tự do đâu có gì chướng ngại.

Như trong kinh Tự Tại nói: *Tự Tại muốn tạo vạn vật, hành các khổ hạnh liền sanh các loài đi bằng bụng v.v...* Tự Tại thiên hành các khổ hạnh mới sanh được các loài, sao gọi là Tự Tại được? Nếu tự tại thì không chờ hành khổ hạnh, mà phải đợi hành khổ hạnh mới sanh, thì đó không phải là tự tại.

Phải biết chúng sanh từ nghiệp nhân duyên sanh, chẳng từ khổ hạnh có. Nghiệp nhân duyên tức là hiện tại chúng sanh do nghiệp, do nhân duyên với nhau mà sanh con đẻ cháu, chứ không phải do ai sanh ra, mà nói từ Tự Tại thiên sanh, chuyện đó không hợp lý.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo vạn vật, là ở chỗ nào mà tạo vạn vật? Chỗ ở ấy là Tự Tại tạo hay kẻ khác tạo? Nếu Tự Tại tạo là ở chỗ nào tạo? Nếu ở chỗ khác tạo, chỗ ấy lại ai tạo? Như thế ắt vô cùng. Nếu kẻ khác tạo thì có hai Tự Tại, việc ấy không phải. Thế nên vạn vật ở thế gian không phải Tự Tại tạo ra.

Việc này có tính cách thực tế khoa học, như nói Tự Tại tạo thế giới và chúng sanh, lúc đó thế giới chưa có, Tự Tại đứng đâu mà tạo? Nếu đứng thế giới khác tức là phải nương nhờ, vậy thì đâu thể gọi là Tự Tại. Thế giới khác đó là của ai tạo mà Tự Tại có chỗ đứng? Như vậy là bị lỗi vô cùng. *Nếu kẻ khác tạo thì có hai Tự Tại, việc ấy không phải. Thế nên vạn vật ở thế gian không phải do Tự Tại tạo ra.*

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, có gì khổ hạnh cúng dường nơi ngài, muốn khiến hoan hỷ cho toại sở nguyện? Nếu khổ hạnh cầu ngài, phải biết chẳng Tự Tại.

Kinh Tự Tại nói, ai muốn được hoan hỷ, đúng như sở nguyện của mình, thì hãy cúng dường Tự Tại thiên, ngài sẽ cho được toại nguyện. Phải khổ hạnh, phải cúng dường mới được tự tại. Nếu do khổ hạnh mà được thì đâu phải tự tại!

Lại nữa nếu Tự Tại tạo vạn vật, ban đầu tạo liền định, chẳng nên có biến đổi, ngựa thì thường ngựa, người thì thường người, mà nay tùy nghiệp có biến đổi, thế nên biết chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Câu này là lý luận của người Ấn Độ thời đó, họ thừa nhận nghiệp báo nhân quả trong dòng luân hồi.

Cho nên nếu nói Tự Tại tạo cái gì thì chỉ một thứ thôi, chẳng thay đổi. Thay đổi tức là có luân hồi, không phải do Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì không tội phước, thiện ác, tốt xấu, vì đều từ Tự Tại tạo, mà thật có tội phước, thế nên chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Nếu Tự Tại tạo thì tất cả khổ vui đều do Tự Tại làm ra, khi vui thì Tự Tại cho mình vui, lúc giận thì Tự Tại cho mình khổ. Vậy ở thế gian còn làm phước, còn sợ tội làm gì? Nghĩa là mình làm phước hay làm tội, chuyện đó không quan hệ gì hết. Nhưng sự thật có tội phước, thiện ác, tốt xấu... là do chúng ta mê lầm mà ra, thế nên nói Tự Tại tạo thì không đúng.

Lại nữa, nếu chúng sanh từ Tự Tại sanh, đều nên cung kính yêu mến, như con yêu mến cha mà thật chẳng phải vậy, có ghét có yêu, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo.

Như cha mẹ sanh mười đứa con, thì đứa nào đối với cha mẹ cũng có vẻ cung kính. Cũng vậy, nếu Tự Tại tạo chúng sanh thì chúng sanh nào cũng phải cung kính yêu mến Tự Tại; nhưng có người tin thuận theo, có người không tin chống lại. Như vậy đâu thể là do Tự Tại tạo.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, có gì chẳng trọn tạo người vui, trọn tạo kẻ khổ, mà có người vui kẻ khổ? Phải biết từ yêu ghét sanh nên chẳng tự tại, vì chẳng tự tại nên chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Nếu Tự Tại tạo thì lẽ ra phải tạo một cách bình đẳng, cho khổ thì khổ hết, vui thì vui hết, đó mới công bình. Nhưng chúng sanh trên thế gian này có khổ hết, vui hết không? Có kẻ khổ, có người vui. Nếu chúng sanh có khổ vui khác nhau, như vậy là Tự Tại có thương có ghét. Đứa nào thương thì cho nó vui, đứa nào ghét thì cho nó khổ. Nếu còn thương ghét thì chưa phải Tự Tại.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì chúng sanh đều không nên có tạo ra, mà chúng sanh phương tiện mỗi thứ có tạo ra, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Nếu do Tự Tại tạo thì tất cả thế gian này cái gì cũng là Tự Tại tạo ra, nhưng trên thực tế khoa học hiện nay cho thấy, như người ta lai giống cây cối, giống này đem lai giống kia, làm đủ cách để có thể đổi khác. Tự Tại tạo đâu ai có quyền đổi, mà người ta đổi được, như vậy thì không phải là Tự Tại tạo rồi.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, việc thiện ác khổ vui chẳng tạo mà tự đến, như thế hoại pháp thế gian, trì giới tu Phạm hạnh đều không lợi ích, mà thật chẳng phải vậy, thế nên biết chẳng phải Tự Tại tạo.

Tự Tại tạo thì việc thiện ác, khổ vui... chẳng tạo mà tự đến, thế là hoại pháp thế gian. Vì tất cả việc đều là Tự Tại tạo, vậy mình cần làm thiện làm chi? Chúng ta có làm thiện cũng thừa, làm ác cũng không sao, cần gì phải tu hành, vì tu hành không có lợi ích thì tu làm chi! Vì tự ý Tự Tại đã định sẵn hết rồi, muốn cho mình cái gì thì cho, nên khỏi phải tu hành, khỏi làm thiện. Chấp như vậy là làm hoại pháp thế gian.

Lại nữa, nếu phước nghiệp nhân duyên nên ở trong chúng sanh được lớn, các chúng sanh hành phước nghiệp cũng lại nên lớn, vì sao chỉ quý Tự Tại?

Trong chúng sanh Tự Tại là bậc lớn hơn hết, bởi do nhiều đời đã tạo phước nghiệp nhân duyên, nên bây giờ mới được làm Tự Tại thiên. Nếu bây giờ có người nào gieo nhiều phước nghiệp nhân duyên, thì cũng được làm Tự Tại, vậy tại sao chỉ quý kính một mình Tự Tại?

Phật nói tất cả chúng sanh đều thành Phật, để thấy rằng Phật do tu được thành Phật, nếu tu như ngài, chúng ta cũng sẽ thành Phật. Điều này khác với quan niệm về Tự Tại thiên. Tự Tại thiên do phước nghiệp nhân duyên nên được làm Tự Tại thiên, nhưng chúng sanh sau này có phước nghiệp nhân duyên gì, thì cũng chỉ làm con của Tự Tại thiên mà thôi. Như vậy là trái với lẽ thật, nên đây mới đặt câu hỏi tại sao chỉ quý Tự Tại thôi!

Nếu không nhân duyên mà tự tại thì tất cả chúng sanh cũng nên tự tại, mà thật chẳng phải vậy, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo ra. Nếu Tự Tại từ nơi khác mà được thì khác lại từ khác, như thế ắt vô cùng, vô cùng thì không nhân.

Nếu do nhân duyên phước nghiệp được thành Tự Tại thì ai làm nhân duyên phước nghiệp cũng được tự tại, còn nói bỗng dưng thành Tự Tại thì mọi người bỗng dưng cũng có thể thành Tự Tại, vậy tại sao chỉ quý có

Tự Tại thiên thôi! Nên đây mới bác, nếu Tự Tại từ nơi khác mà được thì khác lại từ khác, như thế ắt vô cùng, vô cùng thì không nhân.

Bởi các thứ nhân duyên như thế, phải biết vạn vật không phải Tự Tại sanh, cũng không có Tự Tại. Do tà kiến như thế hỏi tha tác nên Phật cũng chẳng đáp.

Cộng tác cũng chẳng phải, vì có hai lỗi.

Các nhân duyên hòa hợp sanh, cho nên chẳng từ vô nhân sanh, Phật cũng chẳng đáp.

Do các nhân duyên kể trên cho thấy vạn vật không phải từ Tự Tại sanh, những thứ chấp ấy đều thuộc về tà kiến, nên hỏi Phật không đáp.

Hỏi: Như thế kinh này chỉ phá bốn thứ tà kiến, chẳng nói khổ là không.

Ngoại nhân chưa chịu, nên cứu lại. Trong kinh Phật phá chấp bốn thứ tà kiến của ngoại đạo, chứ đâu có nói khổ là không?

Đáp: Phật tuy nói như thế, từ các nhân duyên sanh khổ, phá bốn thứ tà kiến, tức là nói không. Khổ từ các nhân duyên sanh, tức là nói nghĩa không. Tại sao? Nếu từ các nhân duyên sanh thì không tự tánh, không tự tánh tức là không. Như khổ không, nên biết hữu vi, vô vi và chúng sanh tất cả đều không.

Ngài giải thích, Phật nói như thế là từ các nhân duyên mà sanh khổ, vì muốn phá bốn thứ tà kiến, nên nói khổ từ các nhân duyên sanh, không tự tánh.

Bởi các pháp từ nhân duyên sanh thì không có tự tánh, không tự tánh tức là không.

Như khổ không, nên biết hữu vi, vô vi và chúng sanh tất cả đều không. Hữu vi, vô vi, ngã và các pháp thấy đều không. Đây là bác chung cả ngã và pháp. Như vậy để thấy, chẳng những khổ là do nhân duyên không tự tánh, mà tất cả pháp trên thế gian này, cho đến thân năm uẩn, cũng là do nhân duyên nên không có tự tánh. Bởi do nhân duyên không tự tánh, nên thân là vô ngã, các pháp cũng vô ngã. Người nào luôn thấy và nhớ rõ như vậy là người đó tu tiến, là chóng được Niết-bàn. Nếu không thấy, không hiểu thì dù tu nhiều cũng khó được Niết-bàn.



XI- QUÁN TAM THỜI MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cố sao? Vì nhân cùng pháp có nhân, thời trước, thời sau, đồng thời sanh không thể được. Như nói:

**Nếu pháp trước, sau, đồng,
Đều là không thành được,
Pháp ấy từ nhân sanh,
Làm sao sẽ có thành?**

Trước nhân sau có nhân, việc ấy không phải. Tại sao? Nếu trước nhân, sau từ nhân sanh, thì khi nhân trước ắt không có nhân, với cái gì làm nhân?

Nếu trước có nhân sau nhân, thì khi không nhân, có nhân (quả) đã thành, dùng nhân làm gì?

Nếu nhân có nhân đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, sừng trái mặt không thể làm nhân nhau.

Như thế, nhân chẳng phải là nhân của quả, quả chẳng phải là quả của nhân, vì đồng thời sanh. Thế nên, ba thời nhân quả đều không thể được.

Hỏi: Ông phá pháp nhân quả trong ba thời cũng chẳng thành. Nếu trước có phá sau có bị phá, chưa có bị phá, phá ấy là phá cái gì? Nếu trước có bị phá sau có phá, bị phá đã thành dùng phá làm gì? Nếu phá, bị phá đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, vì sừng trái mặt không làm nhân nhau, như thế phá chẳng làm nhân bị phá, bị phá chẳng làm nhân phá.

Đáp: Ông trong phá bị phá cũng có lỗi ấy. Nếu các pháp không thì không phá không bị phá, nay ông nói không ắt thành chỗ tôi nói. Nếu tôi nói phá bị phá định có, nên khởi nạn vấn này. Vì tôi chẳng nói bị phá định có, chẳng nên khởi nạn vấn này.

Hỏi: Con mắt thấy nhân thời trước như thợ gốm làm bình. Cũng có nhân thời sau, như đệ tử có thầy, như dạy dỗ đệ tử rồi thời gian sau mới biết đệ tử. Cũng có nhân đồng thời, như đèn và ánh sáng. Nếu nói nhân thời trước, thời sau, đồng thời không thể được, việc ấy không phải.

Đáp: Như thợ gốm làm bình, dụ ấy không phải. Tại sao? Nếu chưa có bình, thợ gốm với cái gì làm nhân? Như thợ gốm, tất cả nhân trước đều không thể được. Thế nên ông nói nhân trước quả sau không hợp đạo lý. Nhân thời gian sau cũng như thế không thể được, nếu chưa có đệ tử, cái gì là thầy? Thế nên,

nhân thời gian sau cũng không thể được. Nếu bảo nhân đồng thời như ngọn đèn và ánh sáng, ấy cũng là nhân đồng nghi, ngọn đèn ánh sáng đồng thời sanh, làm sao làm nhân nhau?

Như thế vì nhân duyên không, nên biết tất cả pháp hữu vi, pháp vô vi, chúng sanh cũng không.

Giảng:

Cửa thứ mười một là *Quán tam thời*, tức là phá chấp ba thời là thật. Từ trước là phá chấp về sự vật, về không gian, đến đây là phá chấp về thời gian. Nhưng thời gian thành lập được là căn cứ trên sự vật, chứ không có thời gian riêng. Như chúng ta muốn biết mình hiện có mặt bao nhiêu năm, tức là phải ôn lại thời gian quá khứ, đã qua được ba mươi năm thì biết mình ba mươi tuổi. Chúng ta đang sống có mặt đây gọi là thời hiện tại, nhân hiện tại mà truy tìm về cái đã qua, gọi là thời quá khứ, rồi suy tính xem sống được thêm bao nhiêu tuổi nữa là thời vị lai. Đó là xét về con người, còn về sự vật, thí dụ cái đồng hồ hiện có đây là hiện tại, hỏi mua hồi nào là truy về quá khứ, tính xem đồng hồ này bao lâu hư là vị lai. Như vậy thời gian quá khứ, hiện tại, vị lai là căn cứ nơi người, nơi sự vật mà lập, chứ thời gian không có riêng. Nếu thời gian dính liền với con người, với sự vật thì thời gian đó có thật hay không? Đó là vấn đề cần phải xét kỹ.

Tâm loạn tưởng điên đảo của chúng sanh là y cứ trên cái gì mà loạn tưởng? Y cứ trên không gian và thời gian mà loạn tưởng. Không gian tức chỉ cho việc này,

việc kia, việc nọ... đủ thứ; thời gian là chuyện cũ, chuyện mới, chuyện sẽ đến v.v... Chúng ta đang sống trong vũ trụ này tức là có sự liên hệ, có sự buộc ràng giữa mình với thời gian và không gian. Nhưng xét đến cùng thì thời gian, không gian đều không thật. Thời gian, không gian không thật thì mọi pháp trong vũ trụ này cũng không thật. Đó là chỗ nhìn của ngài Long Thọ qua lý nhân duyên Phật dạy.

Quán ba thời, tức là căn cứ trên thời gian có chia làm ba thời: quá khứ, hiện tại, vị lai. Có chỗ chỉ nói hai thời là quá khứ và vị lai mà không nói hiện tại, hoặc quá khứ và hiện tại mà không nói vị lai. Có chỗ chỉ nói có hiện tại mà không có quá khứ và vị lai v.v... nhiều lập trường sai biệt. Tại sao dám lập trường như vậy?

Như người chủ trương *chỉ có hai thời quá khứ và vị lai, không có hiện tại*, bởi họ cho rằng không có hiện tại thật. Thí dụ cái đồng hồ đang chạy, nó có nhất định nằm một chỗ nào không? Cứ tích tắc, tích tắc, nhảy tới hoài. Cái sắp tới là vị lai, cái đã qua là quá khứ, còn hiện tại ở chỗ nào? Thời gian là cái đang xô dịch, xô dịch tức là tới và lui chứ không dừng một chỗ. Như chiếc xe đang chạy, điểm nào là hiện tại của chiếc xe? Nhìn tới trước là thấy đoạn đường sắp đến, nhìn lui là đoạn đường đã qua. Như vậy đã qua và sẽ đến là có thật, còn hiện tại thì không có thật. Đó là lý do chỉ nói có quá khứ và vị lai mà không nói đến hiện tại.

Người lập trường *có quá khứ và hiện tại mà không có vị lai*, cũng có lý của họ. Vì cho rằng quá khứ là cái qua rồi mình đã sống với nó, hiện tại là cái mình đang sống,

còn vị lai chưa từng sống tới thì làm sao nói có được. Cho nên quá khứ và hiện tại thì có, mà vị lai là không.

Người cho rằng *chỉ hiện tại không có quá khứ và vị lai*, thì họ lý luận phút giây hiện tại là có còn quá khứ qua rồi là mất, vị lai chưa đến là không.

Như vậy quan điểm về thời gian có sai khác nhau, nhưng căn cứ theo lối quen phổ thông nhất, là lập trường phân thời gian theo ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai. Thế nên trong luận này, ngài Long Thọ cũng căn cứ trên lý phổ thông đó để quán về thời gian.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao? Vì nhân cùng pháp có nhân, thời trước, thời sau, đồng thời sanh không thể được.

Pháp có nhân, tức là quả. Tại sao đây không nói quả? Thí dụ cây lúa, chúng ta trồng từ hạt lúa lên cây lúa. Theo thói quen chúng ta nói hạt lúa là nhân, cây lúa là quả. Nhưng cây lúa cũng là nhân, vì từ cây lúa sanh ra bông lúa, hạt lúa. Như vậy hạt lúa là nhân, cây lúa cũng là nhân, chưa gọi là quả được, nên nói *vì nhân cùng pháp có nhân, thời trước, thời sau, đồng thời sanh không thể được*. Nghĩa là đứng về ba thời, nhân và quả đó là có từ trước, là có về sau, hay là có đồng thời, đều không thể được. Vì vậy mà nói thời gian không thật.

Như nói:

*Nếu pháp trước, sau, đồng,
Đều là không thành được,
Pháp ấy từ nhân sanh,
Làm sao sẽ có thành?*

Nếu một pháp mà nói về trước không thể được, sau không thể được, đồng thời không thể được, thì pháp đó không thành. Về trước là quá khứ, sau là vị lai, đồng thời là hiện tại. Ba thời đều không được thì pháp làm sao thành.

Trước nhân sau có nhân, việc ấy không phải. Tại sao? Nếu trước nhân, sau từ nhân sanh, thì khi nhân trước ắt không có nhân, với cái gì làm nhân?

Trước nhân sau có nhân, việc ấy không phải. Trước có nhân sau mới có quả, việc ấy không đúng. *Nếu trước nhân, sau từ nhân sanh, thì khi nhân trước ắt không có nhân, với cái gì làm nhân?* Tức là nếu trước có nhân rồi sau từ nhân đó mà sanh ra quả, lúc đó chưa có quả thì cái này nhân cho cái gì? Bởi vì nói nhân là nhân của quả, mà quả chưa có thì cái này là nhân của cái gì? Vì lúc đó chưa thành nhân mà nói nhân quả làm sao được. Như vậy trước có nhân sau có quả là không đúng rồi.

Nếu trước có nhân sau nhân, thì khi không nhân, có nhân (quả) đã thành, dùng nhân làm gì?

Nếu trước có quả sau nhân, thì quả đã thành còn dùng nhân làm gì? Đó là xét trở lui. Trước có nhân rồi sau có quả, tức trước có nhân là quá khứ, sau có quả là hiện tại. Nhưng trước nhân này là chưa có quả, bởi chưa có quả thì đâu thành nhân được. Như vậy trước có nhân để sau có quả là không thành. Đó là trường hợp thứ nhất, trước có nhân sau có quả. Đến trường hợp thứ hai ngược lại, trước có quả sau có nhân thì quả đó từ đâu sanh ra? Điều này cũng không được luôn. Đây là nhìn về vị lai.

Như vậy, về quá khứ, trước có nhân sau quả không được, về vị lai, trước có quả sau có nhân cũng không được. Thế nên quá khứ và vị lai cũng đều không được.

Nếu nhân có nhân đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, sừng trái mặt không thể làm nhân nhau.

Đồng thời vừa nhân vừa quả, như hai sừng trâu cùng có một lượt, thì cái nào làm nhân cho cái nào? Hai cái đồng thời không thành, tức là hiện tại không thành. Trước có nhân sau có quả không thành, trước có quả sau có nhân không thành, hai cái có đồng thời cũng không thành. Như vậy ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai đều không thành.

Như thế, nhân chẳng phải là nhân của quả, quả chẳng phải là quả của nhân, vì đồng thời sanh. Thế nên, ba thời nhân quả đều không thể được.

Đứng về ba thời mà nói thì không thể được, đây là lối lý luận để mình dừng chấp. Không có thời gian nào, không có một pháp nào là thật thể cố định, vì vậy nếu chấp thời gian có thật thể cố định, đó là sai lầm.

Hỏi: Ông phá pháp nhân quả trong ba thời cũng chẳng thành. Nếu trước có phá sau có bị phá, chưa có bị phá, phá ấy là phá cái gì? Nếu trước có bị phá sau có phá, bị phá đã thành dùng phá làm gì? Nếu phá, bị phá đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, vì sừng trái mặt không làm nhân nhau, như thế phá chẳng làm nhân bị phá, bị phá chẳng làm nhân phá.

Ngoại nhân bẻ lại, ông phá pháp nhân quả trong ba thời, cái phá của ông cũng chẳng thành. Tại sao?

Nếu trước có phá sau có bị phá, chưa có bị phá, phá ấy là phá cái gì? Tức là trước có cái hay phá sau có cái bị phá, cái bị phá chưa có vậy phá ấy là phá cái gì? Nói phá thì trước phải có cái hay phá, rồi sau mới có cái bị phá, mà cái bị phá sau mới có, thì cái hay phá trước là phá cái gì?

Nếu trước có bị phá sau có phá, bị phá đã thành dùng phá làm gì? Nếu trước có bị phá, thì cái bị phá đã thành rồi, còn dùng phá làm gì?

Nếu phá, bị phá đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, vì sừng trái mặt không làm nhân nhau, như thế, phá chẳng làm nhân bị phá, bị phá chẳng làm nhân phá. Ngoại nhân dùng lý phá ba thời nhân quả trên, để bác lại Luận chủ.

Đáp: Ông trong phá bị phá cũng có lỗi ấy. Nếu các pháp không thì không phá không bị phá, nay ông nói không ắt thành chỗ tôi nói. Nếu tôi nói phá bị phá định có, nên khởi nạn vấn này. Vì tôi chẳng nói bị phá định có, chẳng nên khởi nạn vấn này.

Ông thừa nhận các pháp không có thật thể cố định, nên trước phá và sau phá v.v... không thành. Như vậy là ông đã chấp nhận lý tôi nói rồi, đâu có chỗ nào gọi là bác tôi. Bởi vì tôi nói cái hay phá và bị phá không có cố định, thì ông còn gì mà dẫn ra nạn vấn này.

Hỏi: Con mắt thấy nhân thời trước như thợ gốm làm bình. Cũng có nhân thời sau, như đệ tử có thầy, như dạy dỗ đệ tử rồi thời gian sau mới biết đệ tử. Cũng có nhân đồng thời, như đèn và ánh sáng. Nếu nói nhân thời trước, thời sau, đồng thời không thể được, việc ấy không phải.

Ngoại nhân cứu lại để thấy lý trước có nhân sau có quả, hoặc trước có quả sau có nhân là hợp lý, nên dẫn chứng.

Con mắt thấy nhân thời trước như thợ gốm làm bình. Nhân thời trước là gì? Nghĩa là trước thấy có thợ gốm, thợ gốm đó lấy đất nặn ra cái bình. Bình là quả làm thành của thợ gốm. Như vậy thợ gốm là nhân, bình là quả. Rõ ràng nhân có trước, quả có sau. Đó là nói về nhân thời trước, tức trước có nhân sau có quả.

Cũng có nhân thời sau, như đệ tử có thầy, như dạy dỗ đệ tử rồi thời gian sau mới biết đệ tử. Nhân thời sau, tức là trước có quả sau có nhân. Có hai trường hợp:

Như đệ tử có thầy. Trường hợp thứ nhất, nhân đệ tử biết có thầy. Nghĩa là thấy học trò hỏi chú là học trò ai? Của ông thầy A hay của thầy B? Như vậy nhân đệ tử có trước, rồi mới biết ông thầy sau. Đó là quả trước nhân sau.

Như dạy dỗ đệ tử rồi thời gian sau mới biết đệ tử. Trường hợp thứ hai, nhân dạy dỗ đệ tử mới được gọi là thầy. Ông thầy dạy đệ tử thành tài rồi, mới được gọi là thầy. Tức là được làm thầy sau khi có đệ tử, nếu không có đệ tử thì đâu được gọi là thầy, vậy là quả có trước rồi nhân có sau. Đó là nói về nhân thời sau.

Cũng có nhân đồng thời, như đèn và ánh sáng. Nhân quả đồng thời như đèn và ánh sáng. Khi đốt đèn thì đèn là nhân, ánh sáng có liền một lúc là quả, vậy là nhân quả đồng thời.

Ngoại nhân lập luận cho thấy có lý lẽ đàng hoàng chứ đâu phải lý luận vô lý. Vì vậy, *nếu nói nhân thời trước, thời sau, đồng thời không thể được, việc ấy không phải.*

Đáp: Như thợ gốm làm bình, dụ ấy không phải. Tại sao? Nếu chưa có bình, thợ gốm với cái gì làm nhân? Như thợ gốm, tất cả nhân trước đều không thể được. Thế nên ông nói nhân trước quả sau không hợp đạo lý. Nhân thời gian sau cũng như thế không thể được, nếu chưa có đệ tử, cái gì là thầy? Thế nên, nhân thời gian sau cũng không thể được. Nếu bảo nhân đồng thời như ngọn đèn và ánh sáng, ấy cũng là nhân đồng nghi, ngọn đèn ánh sáng đồng thời sanh, làm sao làm nhân nhau?

Như thế vì nhân duyên không, nên biết tất cả pháp hữu vi, pháp vô vi, chúng sanh cũng không.

Như thợ gốm làm bình, dụ ấy không phải. Tại sao? Nếu chưa có bình, thợ gốm với cái gì làm nhân? Nếu chưa có bình thì thợ gốm là nhân của cái gì? Do làm bình mới nói thợ gốm là nhân bình là quả, nếu lúc thợ gốm không làm bình thì thợ gốm làm nhân cho cái gì?

Như thợ gốm, tất cả nhân trước đều không thể được. Thế nên, ông nói nhân trước quả sau, không hợp đạo lý. Kết luận lại, tất cả nhân trước quả sau đều không thể được.

Nhân thời gian sau cũng như thế không thể được, nếu chưa có đệ tử cái gì là thầy? Thế nên, nhân thời gian sau cũng không thể được. Nếu chưa có đệ tử thì cái gì là thầy? Thầy là sau khi có đệ tử, như vậy thầy là nhân, đệ tử là quả. Nếu chưa có quả thì làm sao biết nhân? Nên nói quả trước nhân sau là không thể được.

Đoạn trước thí dụ thợ gốm làm ra bình, thì thợ gốm là nhân còn bình là quả, là nói về nhân trước quả sau. Đến thí dụ nhân có đệ tử mà biết có thầy, thì thầy là nhân đệ tử là quả, là nói về quả trước nhân sau. Như vậy, nói nhân trước quả sau, hay nhân sau quả trước gì cũng đều không được hết.

Nếu bảo nhân đồng thời như ngọn đèn và ánh sáng, ấy cũng là nhân đồng nghi, ngọn đèn ánh sáng đồng thời sanh, làm sao làm nhân nhau? Nhân đồng nghi là sao? Như ngọn đèn và ánh sáng đồng thời sanh, làm sao làm nhân cho nhau? Cũng như sừng trâu, hai sừng đồng thời sanh thì cái nào làm nhân cho cái nào? Nhân đó là nhân nghi ngờ chưa xác định được, nên gọi là nhân đồng nghi.

Như thế vì nhân duyên không, nên biết tất cả pháp hữu vi, pháp vô vi, chúng sanh cũng không. Bởi nhân duyên như vậy cho nên biết các pháp hữu vi, vô vi, chúng sanh cũng đều không. Đứng về mặt thời gian mà nhận thấy, thì các sự vật có nhân quả trước sau hay đồng thời là không thể được. Ba thời không thể được thì các pháp cũng không thể được. Các pháp không thể được, nên cái gọi là pháp hữu vi cũng không thể được. Pháp hữu vi là

đối với pháp vô vi, mà pháp hữu vi không thể được thì pháp vô vi cũng không thể được. Tất cả chúng sanh đều nằm trong pháp hữu vi và vô vi, mà pháp hữu vi và vô vi đã không thì chúng sanh cũng không.

Không, vậy chúng sanh đang hiện có đông đảo đây, và tất cả pháp hiện thấy là có hay không? Có trên giả tướng, giả danh thôi. Chỉ là giả tướng giả danh, vậy khi giả tướng này bị chê, giả danh này bị khinh, thì cũng đừng buồn, đừng giận. Nếu nhớ được như vậy là hết phiền não. Nếu còn thấy tướng này là tướng thật thì ai chê lùn cao, đen xấu... liền nổi giận. Vì tướng thật nên yêu quý nó. Tên chỉ là giả danh, tuy giả danh mà nếu lỡ cha mẹ đặt cho cái tên thật xấu, bị người cười ngạo thì có vui không? Cũng biết danh là giả, nhưng ít ai chịu tên xấu lắm. Giả mà phải lựa cái giả tốt, chứ không chịu cái giả xấu. Vô lý không? Nếu xét cho kỹ, tốt xấu đều là giả, giá trị nó cũng ngang nhau thôi. Dù có tốt cũng là tốt giả, xấu cũng là xấu giả, có gì thật đâu mà quan trọng. Vậy mà chúng ta lại chấp vào đó, nên sanh ra bao thứ mê muội ngu si, tạo nghiệp chịu khổ. Do đó ở đây chư Tổ giải thích cho thấy rõ, tất cả các pháp đều không thật để chúng ta đừng chấp nữa. Không chấp là tự mình cởi mở, không dính không kẹt, đó là nhân của giải thoát, đưa tới Niết-bàn.



XII- QUÁN SANH MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao? Vì sanh, chẳng sanh, khi sanh không thể được; nay sanh đã chẳng sanh, chẳng sanh cũng chẳng sanh, khi sanh cũng chẳng sanh. Như nói:

**Sanh quả ắt chẳng sanh,
Chẳng sanh cũng chẳng sanh,
Lìa sanh chẳng sanh ấy,
Khi sanh cũng chẳng sanh.**

Sanh gọi là quả khởi xuất, chưa sanh gọi là chưa khởi xuất, chưa có quả, khi sanh gọi mới khởi chưa thành. Trong đây sanh quả chẳng sanh, vì cái sanh ấy sanh rồi nên chẳng sanh. Vì có sao? Vì có cái lỗi vô cùng, làm rồi lại làm. Nếu cái sanh sanh rồi lại sanh cái thứ hai, cái sanh thứ hai sanh

rồi lại sanh cái sanh thứ ba, cái sanh cái thứ ba sanh rồi lại sanh cái sanh thứ tư... Như cái ban đầu sanh rồi có cái sanh thứ hai, như thế sanh ắt vô cùng, việc ấy không đúng. Thế nên sanh chẳng sanh.

Lại nữa, nếu bảo sanh rồi sanh, cần dùng cái sanh sanh, cái sanh ấy chưa sanh mà sanh, việc ấy không phải. Vì có sao? Cái sanh ban đầu chẳng sanh, ắt là hai thứ sanh: sanh rồi mà sanh, chưa sanh mà sanh. Cho nên ông trước nói quyết định mà nay chẳng định. Như làm rồi chẳng nên làm, đốt rồi chẳng nên đốt, chứng rồi chẳng nên chứng, như thế sanh rồi chẳng nên lại sanh, thế nên pháp sanh chẳng sanh.

Pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Vì có sao? Vì chẳng cùng sanh hợp, vì có lỗi tất cả chẳng sanh có sanh. Nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì lìa sanh có sanh, dù cho chẳng sanh. Nếu lìa sanh có sanh thì lìa tạo có tạo, lìa đi có đi, lìa ăn có ăn, như thế ắt hoại pháp thế tục, việc ấy không phải. Thế nên, pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Lại nữa, nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì tất cả pháp chẳng sanh đều nên sanh. Như tất cả phàm phu chưa sanh Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác đều nên sanh, chẳng hoại pháp A-la-hán phiền não chẳng sanh mà sanh, thỏ ngựa... sừng chẳng sanh mà sanh, việc ấy không phải. Thế nên chẳng nên nói chẳng sanh mà sanh.

Hỏi: Chẳng sanh mà sanh, như khi có nhân duyên hòa hợp mới tạo tác, phương tiện đầy đủ ấy là chẳng sanh mà sanh, chẳng phải tất cả chẳng sanh mà sanh. Thế nên chẳng nên dùng tất cả chẳng sanh mà sanh làm nạn vấn.

Đáp: Nếu pháp khi sanh mới tạo tác, phương tiện các duyên hòa hợp sanh, trong ấy trước định có chẳng sanh, trước không cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh. Ba thứ ấy tìm sanh cũng không thể được, như trước đã nói. Thế nên pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Khi sanh cũng chẳng sanh. Vì có sao? Vì có lỗi sanh lại sanh, chẳng sanh mà sanh. Pháp khi sanh, phần sanh chẳng sanh, như trước đã nói, phần chưa sanh cũng chẳng sanh, như trước đã nói.

Lại nữa, nếu lìa sanh có khi sanh, ắt nên khi sanh sanh, mà thật lìa sanh không khi sanh. Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, nếu người nói khi sanh sanh, ắt có hai cái sanh: một cho khi sanh là sanh, hai cho khi sanh sanh. Không có hai pháp, làm sao nói có hai sanh? Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, chưa có sanh, không khi sanh, cái sanh đi ở chỗ nào? Cái sanh nếu không chỗ đi, ắt không sanh, thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Như thế sanh, chẳng sanh, khi sanh đều không thành, nên pháp sanh không thành, không sanh thì trụ, diệt cũng như thế.

Vì sanh, trụ, diệt không thành nên pháp hữu vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi không thành nên pháp vô vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi vô vi không thành nên chúng sanh cũng không thành. Thế nên phải biết tất cả pháp không sanh, cứu cánh không tịch.

Giảng:

Môn thứ mười hai là quán về sanh. Sanh là chỉ cho sự hình thành của các pháp, từ con người cho tới sự vật. Nếu thật có thì khi mới hình thành phải thật có, nhưng xét kỹ nó không thật có, gọi là *quán sanh*.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì có sao? Vì sanh, chẳng sanh, khi sanh không thể được; nay sanh đã chẳng sanh, chẳng sanh cũng chẳng sanh, khi sanh cũng chẳng sanh.

Đây nói về tất cả pháp khi sanh. Các pháp khi sanh là quả đã khởi xuất, đã thành hình, mà đã thành hình rồi thì đâu cần sanh nữa. Như mẹ sanh con, khi con lọt lòng mẹ là đã thành hình, là sanh rồi, đã sanh rồi thì không nói là sanh nữa. Lúc chưa sanh là còn trong bụng mẹ, thì làm sao gọi là sanh được. Như vậy lúc nào được gọi là sanh? Mọi người sẽ nói khi đang sanh là sanh, đây mới giải thích.

Như nói:

*Sanh quả ắt chẳng sanh,
Chẳng sanh cũng chẳng sanh,
Lìa sanh chẳng sanh ấy,
Khi sanh cũng chẳng sanh.*

Sanh gọi là quả khởi xuất, chưa sanh gọi là chưa khởi xuất, chưa có quả, khi sanh gọi mới khởi chưa thành. Trong đây sanh quả chẳng sanh, vì cái sanh ấy sanh rồi nên chẳng sanh. Vì có sao? Vì có cái lỗi vô cùng, làm rồi lại làm. Nếu cái sanh sanh rồi lại sanh cái thứ hai, cái sanh thứ hai sanh rồi lại sanh cái sanh thứ ba, cái sanh cái thứ ba sanh rồi lại sanh cái sanh thứ tư... Như cái ban đầu sanh rồi có cái sanh thứ hai, như thế sanh ắt vô cùng, việc ấy không đúng. Thế nên sanh chẳng sanh.

Sanh quả tức là sanh đã thành hình rồi, thì chẳng sanh. Vì có lỗi vô cùng, làm rồi lại làm. Nếu sanh rồi lại sanh, thì từ cái sanh ban đầu có cái sanh thứ hai, thứ ba... như thế sanh đến vô cùng. Cho nên sanh rồi thì không sanh.

Lại nữa, nếu bảo sanh rồi sanh, cần dùng cái sanh sanh, cái sanh ấy chưa sanh mà sanh, việc ấy không phải.

Nếu bảo sanh rồi sanh, cần dùng cái sanh sanh. Bởi đoạn trước nói, đã sanh rồi thì không sanh lại, còn cái gì chưa sanh thì cái đó mới sanh. Nên đây nói, cái sanh ấy chưa sanh mà sanh, điều đó cũng không được. Bởi vì muốn sự việc đó thành hình, nên chưa có thì làm cho có, hay chưa sanh thì sanh. Chưa có muốn cho có, vì vậy nói chưa sanh mà sanh. Ở trên nói sanh rồi sanh là không hợp lý, bây giờ nói chưa sanh mà sanh, thì có hợp lý hay không? Nếu cái sanh rồi sanh, bởi vì có sự cần dùng, nên nó sanh lại. Sanh rồi mà còn cần dùng nên sanh nữa, vì vậy nên chưa sanh mà sanh, việc đó không phải.

Vì có sao? Cái sanh ban đầu chẳng sanh, ắt là hai thứ sanh: sanh rồi mà sanh, chưa sanh mà sanh. Cho nên ông trước nói quyết định mà nay chẳng định.

*Cái sanh ban đầu chẳng sanh, ắt là hai thứ sanh. Đây giải thích tại sao không phải. Tại sao cái sanh ban đầu chẳng sanh? Bởi vì khi nào có cái sanh thì trước phải chưa có mới sanh, còn sanh rồi thì đâu có sanh nữa. Nếu sanh rồi mà sanh nữa thì thành ra hai lỗi: *sanh rồi mà sanh, chưa sanh mà sanh.**

Cho nên ông trước nói quyết định mà nay chẳng định. Trước ông nói sanh rồi sanh hoặc chưa sanh mà sanh, nhưng bây giờ lại nói thế này, như vậy là nói không có quyết định.

Như làm rồi chẳng nên làm, đốt rồi chẳng nên đốt, chứng rồi chẳng nên chứng, như thế sanh rồi chẳng nên lại sanh, thế nên pháp sanh chẳng sanh.

Như làm rồi chẳng nên làm, đốt rồi chẳng nên đốt, chứng rồi chẳng nên chứng. Đây là còn bác theo ý sanh rồi thì không sanh. Tại sao? Vì đã có rồi thì không cần làm thêm nữa. Nhưng đây lấy ý của ngoại nhân nói rằng, tuy sanh rồi nhưng cần dùng thì sanh nữa có lỗi gì? Cho nên ngài mới nói lỗi đó.

Như thế sanh rồi chẳng nên lại sanh, thế nên pháp sanh chẳng sanh. Đây kết thúc, pháp sanh là chẳng sanh.

Pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Vì có sao? Vì chẳng cùng sanh hợp, vì có lỗi tất cả chẳng sanh có sanh. Nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì lìa sanh có sanh,

dù cho chẳng sanh. Nếu là sanh có sanh thì là tạo có tạo, là đi có đi, là ăn có ăn, như thế ắt hoại pháp thế tục, việc ấy không phải. Thế nên, pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Trở lại pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Sanh rồi không sanh thì phải rồi, bây giờ đến cái chẳng sanh cũng chẳng sanh nữa, tại sao vậy?

Vì chẳng cùng sanh hợp, vì có lỗi tất cả chẳng sanh có sanh. Bởi vì pháp đã chẳng sanh thì làm sao mà sanh? Chẳng sanh là không, mà sanh là có. Cái không với cái có hợp nhau được không? Như vậy chẳng sanh mà sanh, tức là cái không có mà bảo có thì làm sao mà có được! Nên sanh rồi không sanh, mà chẳng sanh cũng không sanh.

Nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì là sanh có sanh, dù cho chẳng sanh. Nếu là sanh có sanh thì là tạo có tạo, là đi có đi, là ăn có ăn, như thế ắt hoại pháp thế tục, việc ấy không phải. Thế nên, pháp chẳng sanh chẳng sanh. Vì chẳng sanh mà sanh thì chẳng khác nào nói không ăn mà ăn, không đi mà đi. Không ăn mà ăn thì ăn cái gì? Không đi mà đi làm sao được? Hai cái không thể hợp nhau, như vậy là trái với sự thật của thế tục. Thế nên pháp sanh thì không sanh, pháp chẳng sanh cũng không sanh.

Lại nữa, nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì tất cả pháp chẳng sanh đều nên sanh. Như tất cả phàm phu chưa sanh Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác

đều nên sanh, chẳng hoại pháp A-la-hán phiền não chẳng sanh mà sanh, thỏ ngựa... sừng chẳng sanh mà sanh, việc ấy không phải. Thế nên chẳng nên nói chẳng sanh mà sanh.

Nếu ông nói pháp chẳng sanh mà sanh, thì như vậy tất cả pháp chẳng sanh lẽ ra phải sanh. Như bây giờ phàm phu chưa thành Phật liền thành Phật, một vị A-la-hán không còn phiền não chợt sanh phiền não, loài thỏ loài ngựa... không có sừng mà bỗng dựng mọc sừng. Vì chẳng sanh mà sanh. Nhưng sự thật chẳng phải vậy, nên nói *chẳng sanh mà sanh, việc ấy không phải. Thế nên chẳng nên nói chẳng sanh mà sanh.*

Lý luận trên cho thấy, pháp khi sanh rồi không sanh, pháp chẳng sanh cũng không sanh, nếu vậy thì lúc nào gọi là sanh? Cho nên ngoại nhân cứu lại.

Hỏi: Chẳng sanh mà sanh, như khi có nhân duyên hòa hợp mới tạo tác, phương tiện đầy đủ ấy là chẳng sanh mà sanh, chẳng phải tất cả chẳng sanh mà sanh. Thế nên chẳng nên dùng tất cả chẳng sanh mà sanh làm nạn vấn.

Chẳng sanh mà sanh, như khi có nhân duyên hòa hợp mới tạo tác, phương tiện đầy đủ ấy là chẳng sanh mà sanh, chẳng phải tất cả chẳng sanh mà sanh. Tôi nói chẳng sanh mà sanh, nghĩa là khi sự vật chưa thành nhờ đủ duyên hợp lại mới có, gọi là chẳng sanh mà sanh. Vì khi chưa hình thành là chẳng sanh, hợp đủ duyên nó mới thành là sanh, nên nói chẳng sanh mà sanh. Đó là đúng về trường hợp đợi đủ duyên thành, chứ không phải

nói cái không thể sanh mà sanh, không phải như việc thỏ ngựa không sừng bỗng dưng có sừng, hay A-la-hán không phiền não chợt sanh phiền não... Nói chẳng sanh mà sanh là như vậy.

Đáp: Nếu pháp khi sanh mới tạo tác, phương tiện các duyên hòa hợp sanh, trong ấy trước định có chẳng sanh, trước không cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh. Ba thứ ấy tìm sanh cũng không thể được, như trước đã nói. Thế nên pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Ngoại nhân lập luận nghe cũng hợp lý, nhưng Luận chủ bác. Nếu nói pháp khi sanh là mới tạo tác, phương tiện các duyên hòa hợp mà sanh, bây giờ đặt câu hỏi lại.

Trong ấy trước định có chẳng sanh, trước không cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh. Nghĩa là, trước quả đã định có sẵn trong các nhân hòa hợp rồi sanh, hay là không có sẵn trong nhân mà sanh? Nếu định có thì khỏi cần sanh, vì có rồi còn sanh chi nữa. Còn trước không thì làm sao sanh ra được, nên trước không cũng chẳng sanh. Trước nửa có nửa không cũng chẳng sanh.

Ba thứ ấy tìm sanh cũng không thể được, như trước đã nói. Thế nên pháp chẳng sanh chẳng sanh. Trong ba thứ, trước có, trước không, nửa có nửa không, đều không thể được. Điều này ở môn nói về nhân quả đã giải thích rồi. Thế nên pháp chẳng sanh thì không sanh.

Khi sanh cũng chẳng sanh. Vì có sao? Vì có lỗi sanh lại sanh, chẳng sanh mà sanh. Pháp khi sanh, phần sanh chẳng sanh, như trước đã nói, phần chưa sanh cũng chẳng sanh, như trước đã nói.

Nói pháp sanh rồi không sanh, pháp chẳng sanh cũng không sanh là hợp lý rồi, nhưng sợ người chấp cho rằng vậy thì ngay khi đang sanh là sanh, cho nên đây mới giải thích thêm.

Khi sanh cũng chẳng sanh. Vì có sao? Vì có lỗi sanh lại sanh, chẳng sanh mà sanh. Nếu nói khi sanh là sanh thì bị kẹt vào lỗi sanh rồi sanh và chẳng sanh mà sanh. Tại sao?

Pháp khi sanh, phần sanh chẳng sanh. Pháp khi sanh là phần chưa sanh mà sanh, hay phần đã sanh mà sanh? Nếu phần đã sanh thì sanh rồi đâu cần lại sanh nữa! *Phần chưa sanh cũng chẳng sanh.* Phần chưa sanh sao gọi là sanh được, vì chưa sanh tức là không sanh. Những phần này như trước đã nói rồi, nên đây không nói thêm nữa.

Lại nữa, nếu lìa sanh có khi sanh, ắt nên khi sanh sanh, mà thật lìa sanh không khi sanh. Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Nếu lìa sanh có khi sanh, ắt nên khi sanh sanh, mà thật lìa sanh không khi sanh. Khi sanh là sanh. Khi là chỉ cho thời gian. Khi sanh là thời gian sanh, chứ không phải vật đó sanh, hay người đó sanh. Bởi vì nói sanh là mẹ sanh con, hoặc ông thợ làm ra cái bàn, chứ không có thời gian sanh ra con hay sanh ra cái bàn. *Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh,* vì thời gian không có sanh.

Lại nữa, nếu người nói khi sanh sanh, ắt có hai cái sanh: một cho khi sanh là sanh, hai cho khi sanh sanh.

Không có hai pháp, làm sao nói có hai sanh? Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Nếu người nói khi sanh sanh, ắt có hai cái sanh: một cho khi sanh là sanh, hai cho khi sanh sanh. Nếu nói khi sanh sanh, ắt có hai cái sanh. Một là, khi sanh là sanh, tức là thời gian sanh. Hai là, khi sanh lại sanh, tức sanh rồi lại sanh.

Không có hai pháp, làm sao nói có hai sanh? Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh. Bởi khi sanh là sanh, khi đã sanh là sanh rồi, thành ra có hai cái sanh, mà một lúc không thể có hai cái sanh được, vì vậy nói khi sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, chưa có sanh, không khi sanh, cái sanh đi ở chỗ nào? Cái sanh nếu không chỗ đi, ắt không sanh, thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, chưa có sanh, không khi sanh, cái sanh đi ở chỗ nào? Đây là đặt trường hợp khi chưa có sanh. Chưa có sanh là cái sanh chưa có, không khi sanh thì cái sanh cũng chưa có. Vậy lúc đó cái sanh ở đâu? Nghĩa là chưa có sự hiện hữu và thời gian sanh không có, thì lúc đó nó ở chỗ nào?

Cái sanh nếu không chỗ đi, ắt không sanh. Cái sanh ấy không có chỗ đi, nó không có chỗ nơi mà không biết từ đâu tới, tức là nó không có.

Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh. Như tôi đang có mặt trong nhà này, vậy lúc tôi chưa có mặt ở đây thì tôi ở đâu? Nếu thật có tôi, thì lúc đó tôi ở đằng kia lại,

nên bây giờ mới hiện có mặt ở đây. Nhưng cái sanh này, lúc chưa sanh thì lúc đó nó ở đâu? Lúc đó không có bây giờ có, chuyện đó không hợp lý.

Cái sanh nếu không chỗ đi, ắt không sanh, thế nên khi sanh cũng chẳng sanh. Không có chỗ ở thì ắt không sanh, bởi trước không có thì bây giờ làm sao có được, vì vậy nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Như thế sanh, chẳng sanh, khi sanh đều không thành, nên pháp sanh không thành, không sanh thì trụ, diệt cũng như thế.

Ba trường hợp: sanh, chẳng sanh, khi sanh, đều không thành. Pháp sanh không thành, trụ diệt cũng không thành. Vì sao? Vì sanh không thành thì trụ không thành, trụ không thành thì diệt làm sao thành?

Vì sanh, trụ, diệt không thành nên pháp hữu vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi không thành nên pháp vô vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi vô vi không thành nên chúng sanh cũng không thành. Thế nên phải biết tất cả pháp không sanh, cứu cánh không tịch.

Sanh trụ diệt là đứng về pháp hữu vi, mà pháp hữu vi không thành nên pháp vô vi không thành. Hữu vi, vô vi không thành thì chúng sanh cũng không thành.

Thế nên phải biết tất cả pháp không sanh, cứu cánh không tịch. Tất cả pháp không sanh thì tất cả pháp có thật không? Bởi các pháp không thật nên nói là rỗng lặng. Không tịch là rỗng lặng.

Như vậy ngài Long Thọ muốn giải thích cho biết tất cả pháp hữu vi trên thế gian này đều do duyên hợp,

không có thật thể. Như trên nói sanh, chẳng sanh và khi sanh, lúc đó cái sanh ở đâu? Hỏi để biết rằng pháp sanh đó không có thật thể, vì trước không, đợi đủ duyên mới có, vậy thì cái có đó không thật, nên nói không sanh. Không sanh tức là cái sanh không có thật thể. Sanh không thật thì trụ và diệt cũng không có thật thể.

Tất cả pháp hữu vi, vô vi và chúng sanh đều không có thật thể cố định. Như vậy từ con người cho đến sự vật mà chúng ta nhìn thấy, đều là thấy trên giả tướng giả danh mà thôi. Các pháp chỉ là giả tướng giả danh vậy mà chúng ta có chấp không? Giả mà chấp cái gì, bảo thủ cái gì? Chẳng lẽ chấp cái tướng giả, cái danh giả sao? Biết là giả thì không còn chấp, bởi không chấp nên tâm rộng lặng không tịch, ngay đó là Niết-bàn.

Chúng ta hiện có mặt ở đây chỉ là duyên hợp. Phàm cái gì do duyên hợp thì cái đó không có thật thể, không cố định. Không ai dám quả quyết là cố định, là có thật thể hết. Tuy nhiên, trên lý thì biết rõ như vậy, nhưng trên sự vẫn còn mê. Do mê tình nên thấy là thật, vì vậy học bộ luận này giúp chúng ta hiểu thấu đáo hơn, để không còn chấp sai lầm nữa.

Lý đáng học xong bộ Thập Nhị Môn Luận, sẽ có một lời giải thích tổng quát cho nhớ. Nhưng tôi có đọc qua lời tổng quát của ngài Thái Hư, thấy ngài viết rất hay, đọc qua chúng ta liền hiểu, nên đây tôi chỉ đọc lời tổng quát của ngài Thái Hư thôi là đã đầy đủ ý rồi.



VÔ SANH PHÁP NHÃN TỔNG NHIẾP NGHĨA THẬP NHỊ MÔN

Đại sư Thái Hư

Chánh văn:

Xem toàn bộ Thập Nhị Môn Luận chỉ là một pháp mà thôi. Riêng nói mười hai là đến cùng nguồn tốt đáy, khả dĩ dừng lại mà nói. Song ngộ nhập pháp môn bất nhị, đường nói nghĩ bật, chỗ tâm hành diệt, huyễn khởi không tánh, các pháp không tịch. Lặng lẽ mà thường hiện huyễn có, cái có này sở dĩ diệt; huyễn có mà thường ở chỗ lặng lẽ, cái không này sở dĩ chân. Cho nên chính con mắt thế tục thấy tướng núi sông, quả đất, ta người, chúng sanh v.v... hay kỹ càng quán sát tinh nghĩa nhập thân, biết các pháp duyên khởi không tánh, xưa nay chẳng có. Nay chẳng quyết định, trong mỗi sát-na biến thiên thay đổi. Nghiên cứu tốt lẽ thật của nó rõ ràng tức tục mà chân. Vì có sao? Vì quán kỹ thực tại muôn pháp

không tự tánh. Như thế, chân đế chẳng lìa tục đế. Chẳng phải lìa ngoài tục đế riêng có chân đế để nói. Cũng chẳng phải hai đế chân tục có cách nhau bằng hạt cải để nói. Dù cho cách nhau đâu phải hai pháp. Hướng là diệu pháp như như, chân như thế tục cũng như thế. Song ngại cái tục kia chẳng phải đế, che ngăn vạn hữu mà mọi người chẳng biết ra. Thật được hồi quang phản chiếu, trăng nước hoa không, tánh đều chẳng định. Ấn mắt nhìn nhau, riêng thấy rõ ràng. Chân cùng với tục là danh từ đối đãi, tục tức chẳng phải tục thì chân còn đâu đối đãi. Thế nên đứng về không gian mà nói, không có chỗ nơi chừng hạn của một lân hư trần, chân có khác tục sao? Đứng về thời gian mà nói, không có điểm đồng hồ một sát-na chi phối, tục có khác với chân sao? Đây là căn cứ chân tánh, pháp ấy sẵn vậy mà nói. Xét lẽ thật kia nói là chân là tục, chỉ có sai biệt trên danh tướng, không có khác lạ nhau chỗ lý thật tế. Quyển Thập Nhị Môn Luận cốt phát huy nghĩa này để chỉ dạy người sau. Nói rằng chỉ một pháp môn, pháp quả thật có một sao? Nếu một cũng không được, đây cũng thuộc gượng nói mà thôi. Gượng nói chỉ có một. Một là cái gì? Là Vô sanh pháp nhãn.

Quyển luận này chia mười hai môn. Môn là thông suốt không ngại, tức là tất cả pháp lành do đây mà được cứu cánh viên mãn, chẳng phải tự cuộc nơi Hóa thành, luống rơi vào Nhị thừa. Môn lại đóng kín không cho vào thì tất cả pháp ác do đây

mà được cứu cánh dứt sạch. Chẳng phải lửa đồng chưa tắt, gặp gió xuân liền phát cháy. Thật thà mà nói, không hoạn nào chẳng đoạn, không đức nào chẳng tròn, đức Phật nơi đây chứng tịch diệt, Bồ-tát do đây tu chân thật. Quyển Thập Nhị Môn Luận này, chỗ lập bày giáo hóa gồm xưa nay, tất cả chư Phật Bồ-tát trong ba đời, thấy đều thực hành đặc sắc, bao gồm trùm hết tất cả hữu tình trên quả đất, đồng tụ họp về trong biển Vô thượng Tát-bà-nhã.

Phần trước có ba môn: Môn thứ nhất là quán nhân duyên không tánh, huyễn có chẳng thật. Môn thứ hai là suy quán pháp không tánh này, là trước có mà sanh? Là trước không mà sanh? Bên có không đều thuộc vô sanh. Môn thứ ba lại suy quán đến duyên đều giả, cũng không tự tánh, tổng nhiếp là Không môn, vào vô sanh nhãn, nhãn được duyên sanh này không tánh, sanh tức là không.

Phần giữa có sáu môn. Môn thứ nhất, quán nhân duyên đã không chỗ sanh, các tướng xưa nay cũng chẳng có. Môn thứ hai, suy quán tướng chung vạn pháp thấy về không tướng, mà tướng đã biểu hiện là có tướng? Là không tướng? Tướng xét cùng tự tánh đều không, hai chẳng thành lập. Môn thứ ba, lại suy quán tướng chung là một, tướng riêng là khác, tức một tức khác, tức khác tức một, bởi trọn không có pháp nào có tự tánh. Môn thứ tư, suy cứu vạn pháp đến chỗ đồng chẳng có, chỗ dị cũng không, để rõ cứu cánh không hai tướng có thể được. Môn thứ năm, như Trung Luận nói: “Pháp nhân duyên

sanh ra, ta nói tức là không”, cho nên quán pháp đều không thể được. Môn thứ sáu, tổng quán nhân quả, khảo xét tất cả pháp tánh thủy thuộc không tịch, không có một chút pháp có thể được, nửa lời có thể chấp, tổng nhiếp là môn vô tướng, vào vô sanh pháp nhẫn, nhẫn được tất cả pháp không này, tất cả tướng lần lượt suy khảo trọn không thể được.

Phần sau có ba môn. Môn thứ nhất, quán tác giả không tạo tác, nói tác giả như có tạo tác, tác giả của tác giả lại là ai tạo tác? Như thuyết thượng đế tạo vật, đâu chẳng biết sum la tất cả các pháp thủy không có sở thủy mà thủy cũng không có sở chung mà chung, thể tánh mỗi mỗi toàn thuộc chẳng có, cho đến một hào ly còn không có chân thật hiện hữu, làm sao mà phán định là năng tác sở tác? Môn thứ hai, quán trước nhân sau quả, nhân quả đồng thời, ba thời trước nhân sau quả toàn là huyễn vọng, tánh đều không thể được. Môn thứ ba, vì các pháp hoàn toàn không thể được, phát sanh diệu giải mà vào chánh trí. Tác là quán, gọi là cứu cánh, tổng nhiếp là môn vô sanh, vào vô sanh pháp nhẫn, nhẫn được sanh pháp hai không này lấy làm môn, thân chứng chân như. Tin như thế thì song ấn ngã pháp đều không, tổng nhiếp quy điểm của toàn bộ Luận.

Đây nói sanh pháp hai môn cứu cánh đều không, là lời giải quyết căn bản chẳng để lại chi diệp. Theo kinh Pháp Hoa nói khai thị ngộ nhập tri kiến Phật, ngã nhân do đây mà nhập diệu quán, cùng chánh định tương ứng. Trước nói nhẫn được không,

vô trước, vô sanh là triệt ngộ pháp ấy, nay do giải khởi tu, do tu đến chứng. Lòng ôm pháp niệm thấy được tan hoang, được không dính tất cả hý luận phân biệt mà an trụ vô sanh pháp tánh này, ẩn khế chân như, bật vọng cảnh khi mê dao động. Cốt là chánh quán chẳng lìa chánh định, cho nên gọi trí; chánh định chẳng lìa chánh quán, cho nên gọi nhãn; chỉ quán không hai, tịch chiếu đều tròn, ấy gọi là vô sanh pháp nhãn, cũng có thể gọi vô sanh pháp trí.

Chỉ là tông Chân như sở y Viên thành thật tánh trong môn ba tánh, dùng cảnh giới trí tuệ Phật, căn cứ quả chỉ dạy, pháp môn tối cao, được chúng sanh kiên tín, chúng sanh nhân vọng tưởng phân biệt thì không thể hiểu được, cho nên công hiệu của nó trừ ngoài bậc căn cơ thượng thượng, người thấm nhuần thực huệ không nhiều.

Tông Duy thức sở y là Y tha khởi tánh trong môn ba tánh, tuy y cảnh giới Bồ-tát, ở giữa Phật và chúng sanh, chưa hoàn toàn lìa phân biệt hý luận, sở y của nó so ra thì cạn, song tùy tục giáo hóa, dùng giáo để sáng lý, chúng sanh càng được do tin đến hiểu, hiệu dụng của nó cũng nương đây hy vọng được phổ biến.

Tông Bát-nhã thì y Biến kế sở chấp tánh trong môn ba tánh, rõ tất cả pháp xưa nay cứu cánh không tịch, lời cứu cánh này thật đủ sức chặt đinh cắt sắt, bởi trên Biến kế chấp tánh mà giảng. Tuy có

các thứ thuốc trị các thứ bệnh, mà bệnh trầm kha vô minh vọng chấp của chúng sanh khó khỏi, chỉ uống thuốc mâu vô đặc chánh quán kia, mỗi mỗi qua đều trị được lành, hoặc một thang liền khỏi, nhiều cũng không uống quá mười hai thang liền được kháng kiện. Đây là hành khởi giải tuyệt, mở dây cởi trói, bỏ tất cả hý luận phân biệt, không các pháp chấp, thêm dễ chứng hội. Vì có sao? Bởi y Biến kế sở chấp là chỗ rất gần, khiến đó lần lần lìa xa, rốt sau ngộ nhập mé Viên thành thật, biến tánh thân thang, nương nguyện đạo đi, thành công diệu dụng của nó, đủ muốn nhìn tốt muôn dặm, thẳng lên tận ngôi lầu tối cao. Tam luận là yếu điển tông Bát-nhã, Thập Nhị Môn Luận thật là gốc quyết trạch của Tam luận, nghiên cứu phát huy thật không nên lơ là vậy. Xem đây cốt an trụ vô sanh pháp nhẫn, trách nhiệm khiến người thấm nhuần pháp huệ, lại mong người thấy nghe lòng tin càng mở rộng, đập mười hai nhân duyên thấy thành bụi bặm, dìu mười hai loài hữu tình đồng lên Diệu giác. Đâu những đọc Thập Nhị Môn Luận tự được thọ dụng mà thôi sao?

Giảng:

Xem toàn bộ Thập Nhị Môn Luận chỉ là một pháp mà thôi.

Một pháp là gì? Là vô sanh pháp nhẫn. Trước hết ngài Thái Hư nói về tông chỉ của bộ luận này, chỉ một pháp mà thôi.

Riêng nói mười hai là đến cùng nguồn tốt đấy, khả dĩ dừng lại mà nói.

Nếu nói tốt cùng thì tới mười hai là hết rồi, cho nên dừng lại ở số mười hai.

Song ngộ nhập pháp môn bất nhị, đừng nói nghĩ bật, chỗ tâm hành diệt, huyễn khởi không tánh, các pháp không tịch. Lặng lẽ mà thường hiện huyễn có, cái có này sở dĩ diệt; huyễn có mà thường ở chỗ lặng lẽ, cái không này sở dĩ chân.

Pháp môn bất nhị là pháp môn không hai. Cái gì không hai? Thí dụ nói “sắc tức thị không” có hai không? Sắc tức là không, không tức là sắc, làm sao có tách rời, không tách rời thì làm sao có hai? Nghĩa là ngay trên giả tướng mà thấy được thật tánh. Thật tánh và giả tướng không hai. Đó là pháp môn bất nhị.

Chữ *sắc tức thị không* của kinh Bát-nhã là chỉ cho không có tự tánh. Như nói cái bàn không tự tánh là ngay cái bàn đang hiện có hình tướng đây mà thấy, chứ không phải phá hủy cái bàn thành không. Thấy lý không mà không phá hoại cái có. Có là có của giả tướng, không là không tự tánh. Vì vậy mà nói không hai, đó là pháp môn bất nhị.

Ngộ được pháp môn không hai, *đừng nói nghĩ bật, chỗ tâm hành dứt*. Đến chỗ này ngôn ngữ dứt, tâm suy nghĩ cũng diệt, không còn nữa. Tuy đừng ngôn ngữ dứt, chỗ tâm hành diệt, mà huyễn khởi không tánh. Bởi không tự tánh là tướng huyễn khởi, tạm đặt mà thôi. Các pháp vốn không tịch, nguyên nó là rỗng lặng.

Lặng lẽ mà thường hiện huyễn có. Nguyên tự tánh của các pháp là không tịch, nhưng duyên hợp thì huyễn có. Cái có này sở dĩ diêu. Huyền có mà thường ở chỗ lạng lẽ, cái không này sở dĩ chân. Tuy huyễn có mà thường ở chỗ lạng lẽ, bởi thường ở chỗ lạng lẽ cho nên cái không đó gọi là chân.

Cho nên chính con mắt thế tục thấy tướng núi sông, quả đất, ta người, chúng sanh v.v... hay kỹ càng quán sát tinh nghĩa nhập thân, biết các pháp duyên khởi không tánh, xưa nay chẳng có. Nay chẳng quyết định, trong mỗi sát-na biến thiên thay đổi. Nghiên cứu tột lẽ thật của nó rõ ràng tức tục mà chân.

Người thế tục nhìn thấy tất cả sự vật trên thế gian này, như núi là thật núi, sông là thật sông, quả đất thật quả đất, ta thật có ta, người thật có người v.v... Nhưng nếu quán sát kỹ càng đúng với tinh nghĩa của nó, nhập thân mà nhìn, thì biết rằng tất cả tướng đều do duyên khởi, không có tự tánh, cho nên xưa nay không quyết định có một pháp thật. Bởi vì trong mỗi sát-na đổi dời, không giữ nguyên vẹn ở một chỗ. Nghiên cứu tột cùng lẽ thật thì rõ ràng tức tục mà chân. Ngay trên giả tướng của các pháp là tục, mà thấy được lẽ thật của nó tức là chân. Nên nói *tức tục mà chân*.

Vì có sao? Vì quán kỹ thực tại muôn pháp không tự tánh.

Nhìn kỹ thực tại của muôn pháp, không cái nào có tự tánh, tức không có thật thể cố định.

Như thế, chân đế chẳng lìa tục đế. Chẳng phải lìa ngoài tục đế riêng có chân đế để nói.

Ngay nơi tục đế thấy được chân đế, chân đế và tục đế không rời nhau. Ngoài tục đế không có chân đế riêng.

Cũng chẳng phải hai đế chân tục có cách nhau bằng hạt cải để nói.

Chân đế và tục đế cách nhau bao xa? Cái bàn và cái không tự tánh của cái bàn, cách nhau bao xa? Ngay nơi cái bàn mà thấy lý không tự tánh, ngay lý không tự tánh mà duyên hợp thấy là cái bàn. Hai pháp này không tách rời bằng hạt cải, tức không cách nhau chút nào. Như vậy tức tục là chân, tức chân là tục. Chân tục không lìa nhau thì đâu có hai.

Dù cho cách nhau đâu phải hai pháp. Hướng là diệu pháp như như, chân như thế tục cũng như thế.

Dù cho cách nhau, nói chân nói tục, nhưng sự thật cũng không phải hai pháp. Diệu pháp tức là pháp huyễn, cũng là thể như như. Như vậy chân như và thế tục không khác.

Song ngại cái tục kia chẳng phải đế, che ngăn vạn hữu mà mọi người chẳng biết ra.

Đế tức là chân, thật. Ngại cái tục kia không phải là thật, tức là khi nhìn sự vật ngay đó không thấy được lẽ chân thật, nó che ngăn vạn hữu mà mình không biết được nó. Nếu ngay cái tục mà thấy được lẽ chân thì còn gì ngăn ngại.

Thật được hồi quang phản chiếu, trăng nước hoa không, tánh đều chẳng định. Ấn mắt nhìn nhau, riêng thấy rõ ràng. Chân cùng với tục là danh từ đối đãi, tục tức chẳng phải tục thì chân còn đâu đối đãi.

Hồi quang phản chiếu tức là xoay ánh sáng lại nơi mình, khi đó mới thấy muôn pháp như trăng đáy nước, như hoa đốm trong không, không có một pháp thật, nên nói *tánh đều chẳng định*.

Ấn mắt nhìn nhau. Như chúng ta dụi mắt một hồi, lấy tay ra nhìn thấy hư không có hoa đốm, thấy sự vật không đúng với lẽ thật. Nếu dừng ấn mắt, để con mắt yên lại thì liền nhìn thấy nhau rõ ràng. Cũng vậy, sở dĩ chúng ta thấy lệch lạc, sai lầm là do con mắt bệnh. Nếu con mắt hết bệnh thì nhìn nhau rõ ràng, không còn ngờ vực nữa. Cho nên nói chân nói tục là đối đãi mà nói, chứ nó cũng không thật.

Thế nên đứng về không gian mà nói, không có chỗ nơi chừng hạn của một lân hư trần, chân có khác tục sao?

Đứng về không gian mà nói thì sự vật trong không gian này, dù một hạt bụi nhỏ xíu như lân hư trần cũng không thật. Nếu một hạt bụi nhỏ xíu còn không thật thì tất cả tướng to lớn kia có thật hay không? Thấy không thật đó là chân hay tục? Ngay nơi tục mà thấy chân, thì chân với tục nào có khác nhau.

Đứng về thời gian mà nói, không có điểm đồng hồ một sát-na chi phối, tục có khác với chân sao?

Trước là đứng về không gian, tới đây là đứng về thời gian. Đứng về thời gian thì một cái tích tắc của đồng hồ là có thật không? Cái tích tắc là sự xê dịch nhỏ nhất của đồng hồ, sự xê dịch đó không có một chút nào gọi là thời gian thật. Vì nó là một dòng chuyển biến. Như vậy thấy một sát-na không thật tức là thấy thời gian không thật. Thời gian là tục, thấy không thật là chân. Vậy tục có khác chân sao!

Đây là căn cứ chân tánh, pháp ấy sẵn vậy mà nói. Xét lẽ thật kia nói là chân là tục, chỉ có sai biệt trên danh tướng, không có khác lạ nhau chỗ lý thật tế.

Như vậy từ thời gian cho đến không gian, nếu chúng ta nhìn thấu chân tánh của nó, thì thấy rõ ràng nó sẵn từ muôn đời, chứ không phải do mình phân tích mới có. Muôn đời là tất cả pháp đều không thật, cái muôn đời đó nó sẵn như vậy, nhưng nếu chúng ta không dùng trí mà nhìn, thì cũng không thể biết. Dùng trí nhìn là tỉnh giác, là thấy được lẽ thật sẵn có của thời gian và không gian.

Chân và tục chỉ là cách nói khác nhau trên danh tướng, chứ trên lý thật tế thì không có gì khác.

Quyển Thập Nhị Môn Luận cốt phát huy nghĩa này để chỉ dạy người sau. Nói rằng chỉ một pháp môn, pháp quả thật có một sao? Nếu một cũng không được, đây cũng thuộc gượng nói mà thôi. Gượng nói chỉ có một. Một là cái gì? Là Vô sanh pháp nhân.

Quyển Thập Nhị Môn Luận này là cốt phát huy cho thấy rõ, không gian và thời gian không thật.

Nói có một pháp môn, sự thật pháp môn không có một, không có hai, chỉ là gượng nói mà thôi. Một đó là chỉ cho vô sanh pháp nhẫn. Như vậy người thấu triệt được lý của Thập Nhị Môn Luận là thấu triệt được lý vô sanh pháp nhẫn.

Vô sanh là không sanh và không pháp. Nhẫn là an trụ. Vô sanh pháp nhẫn là an trụ chỗ không còn sanh, không thấy có ngã, không thấy có pháp. Sanh là ngã, là chúng sanh. Pháp là sự vật.

Đây là ngài tán thán về tông chỉ chủ yếu của bộ luận, kể đến là nói về mười hai môn.

Quyển luận này chia mười hai môn. Môn là thông suốt không ngại, tức là tất cả pháp lành do đây mà được cứu cánh viên mãn, chẳng phải tự cuộc nơi Hóa thành, luống rơi vào Nhị thừa.

Môn là cửa, là chỉ cho sự thông suốt không ngại. Nghĩa là nhờ cửa này mà viên mãn được tất cả pháp lành. Nếu thấu suốt được mười hai môn thì không còn bị hạn chế ở Hóa thành. Hóa thành tức là Niết-bàn giả tạm, mà hàng Nhị thừa mắc kẹt vào đó.

Môn lại đóng kín không cho vào thì tất cả pháp ác do đây mà được cứu cánh dứt sạch. Chẳng phải lửa đồng chưa tắt, gặp gió xuân liền phát cháy. Thật thà mà nói, không hoạn nạn nào chẳng đoạn, không đức nào chẳng tròn, đức Phật nơi đây chứng tịch diệt, Bồ-tát do đây tu chân thật.

Ở trên nói môn có nghĩa là thông suốt không ngại. Thông suốt tức là mở, do mở ra thông suốt, nên tất cả

pháp lành do đây mà được viên mãn rốt ráo. Đến đây nói môn là đóng kín. Nghĩa là đóng kín tất cả pháp ác, không chen vào được.

Như vậy, mười hai môn này có hai nghĩa: Một là thấu suốt được tất cả pháp, không mắc kẹt ở Tiểu thừa. Hai là dùng hết các điều ác, dứt sạch những tâm niệm xấu, như cửa đóng kín thì các tội ác không chen vào được.

Chẳng phải lửa đồng chưa tắt, gặp gió xuân liền phát cháy. Ở đồng quê, vào mùa tháng hai tháng ba hay có nạn cháy đồng cháy ruộng. Trong đồng có những khúc gỗ hoặc các thứ bã khô vùi sâu ở dưới lửa, nó còn cháy ngầm mà ở bên trên chúng ta nhìn không thấy lửa, đến lúc gió mạnh thổi lên thì nó liền bắt cháy. Đây để nói lên rằng, lối quyển luận này dạy là đóng hết các tội ác đó. Không phải đóng các tội ác hời hợt bên ngoài, mà cả những niệm thâm sâu bên trong cũng dứt. Nếu chỉ đóng bên ngoài hời hợt thì giống như lửa đồng còn cháy ngầm, nhìn bên trên không thấy ngọn lửa tưởng là hết, đến khi gió mạnh thì lửa liền cháy bùng lên. Tận dưới lòng đất không còn chút lửa nào thì không còn có thể bắt cháy được nữa. Đó là tán thán lối giải thích của bộ luận này.

Chúng ta mới nghe qua tưởng như là lời nói quá đáng, nhưng sự thật tất cả lối tu nào, nếu mình khéo biết dùng trí tuệ để ứng dụng tu thì mới tới chỗ ba-la-mật được. Cho nên trong lục ba-la-mật, nếu thiếu Bát-nhã ba-la-mật thì năm pháp trước không thành ba-la-mật.

Người tu cũng vậy, không có trí tuệ Bát-nhã quán chiếu, không thể nào diệt hết được tận gốc các thứ phiền não. Vì vậy ở đây dạy dẹp tận gốc phiền não, chứ không phải chỉ dẹp phiền não hời hợt bên ngoài, nên mới dùng lửa đồng để dụ. Do dùng trí tuệ này chư Phật thành tựu quả Phật, Bồ-tát cũng nhờ đó mà tu hành chân thật.

Quyển Thập Nhị Môn Luận này, chỗ lập bày giáo hóa gồm xưa nay tất cả chư Phật Bồ-tát trong ba đời, thấy đều thực hành đặc sắc, bao gồm trùm hết tất cả hữu tình trên quả đất, đồng tụ họp về trong biển Vô thượng Tát-bà-nhã.

Đặc sắc của bộ luận này là Phật và Bồ-tát đều thực hành, tất cả chúng hữu tình nhờ đó cũng tiến lên tới Phật quả.

Mười hai môn chia làm ba phần.

Phần trước có ba môn: Môn thứ nhất là quán nhân duyên không tánh, huyễn có chẳng thật.

Môn thứ nhất là quán nhân duyên, để thấy nhân duyên không có tự tánh. Do nhân duyên không tự tánh, nên các pháp có đây đều là huyễn có, chẳng thật.

Môn thứ hai là suy quán pháp không tánh này, là trước có mà sanh? Là trước không mà sanh? Bên có không đều thuộc vô sanh.

Môn thứ hai là quán các pháp trước có mà sanh, hay là trước không mà sanh, để chỉ rõ cho thấy cái sanh không thật, các pháp là vô sanh.

Môn thứ ba lại suy quán đến duyên đều giả, cũng không tự tánh, tổng nhiếp là Không môn, vào vô sanh nhãn, nhãn được duyên sanh này không tánh, sanh tức là không.

Môn ba lại suy quán đến các duyên đều giả, cũng không tự tánh, tức là thể nhập được pháp không. Rõ được duyên sanh không tánh, sanh tức là không sanh. Không là chỉ cho ngã không.

Phần giữa có sáu môn. Môn thứ nhất, quán nhân duyên đã không chỗ sanh, các tướng xưa nay cũng chẳng có.

Khoảng giữa này chia ra sáu môn. Môn thứ nhất của phần giữa tức môn thứ tư của mười hai môn, đó là quán nhân duyên không chỗ sanh, các tướng xưa nay cũng chẳng có.

Môn thứ hai, suy quán tướng chung vạn pháp thấy về không tướng, mà tướng đã biểu hiện là có tướng? Là không tướng? Tướng xét cùng tự tánh đều không, hai chẳng thành lập.

Môn thứ hai của phần giữa tức môn thứ năm trong bộ luận, quán có tướng không tướng đều không thành lập.

Môn thứ ba, lại suy quán tướng chung là một, tướng riêng là khác, tức một tức khác, tức khác tức một, bởi trọn không có pháp nào có tự tánh.

Bởi không có tự tánh nên không phải một, không phải khác.

Môn thứ ba của phần giữa tức môn thứ sáu của bộ luận. *Suy quán tướng chung là một, tướng riêng là khác*, tức là quán một khác. Nếu nói là một là khác, thì còn thấy một bên, là thấy có tự tánh quyết định.

Môn thứ tư, suy cứu vạn pháp đến chỗ đồng chẳng có, chỗ dị cũng không, để rõ cứu cánh không hai tướng có thể được.

Môn thứ tư của phần giữa tức môn thứ bảy của bộ luận, là quán về các pháp không đồng dị. Quán thấy rõ các pháp cứu cánh không có hai tướng, hoặc là đồng hoặc là dị.

Môn thứ năm, như Trung Luận nói: “Pháp nhân duyên sanh ra, ta nói tức là không”, cho nên quán pháp đều không thể được.

Môn thứ năm của phần giữa tức môn thứ tám trong bộ luận, là quán về tánh.

Môn thứ sáu, tổng quán nhân quả, khảo xét tất cả pháp tánh thấy thuộc không tịch, không có một chút pháp có thể được, nửa lời có thể chấp, tổng nhiếp là môn vô tướng, vào vô sanh pháp nhân, nhân được tất cả pháp không này, tất cả tướng lần lượt suy khảo trọn không thể được.

Đến môn thứ sáu của phần giữa, tức môn thứ chín trong bộ luận, là quán chung về nhân quả. Khảo xét cho thấy các pháp thấy đều không tịch, không một pháp có thể được, không một lời có thể chấp.

Đó là hết phần giữa, đến phần cuối.

Phần sau có ba môn. Môn thứ nhất, quán tác giả không tạo tác, nói tác giả như có tạo tác, tác giả của tác giả lại là ai tạo tác? Như thuyết thượng đế tạo vật, đâu chẳng biết sum la tất cả các pháp, thấy không có sở thủy mà thủy cũng không có sở chung mà chung, thể tánh mỗi mỗi toàn thuộc chẳng có, cho đến một hào ly còn không có chân thật hiện hữu, làm sao mà phán định là năng tác sở tác?

Môn thứ nhất của phần sau tức môn thứ mười trong bộ luận. Quán tác giả không tạo tác.

Không có sở thủy mà thủy cũng không có sở chung mà chung, là sao? Nghĩa là không có chỗ ban đầu để lập thành cái ban đầu, không có chỗ cuối để lập thành cái cuối, tức không có mấu chốt đầu và mấu chốt cuối.

Môn thứ hai, quán trước nhân sau quả, nhân quả đồng thời, ba thời trước nhân sau quả toàn là huyễn vọng, tánh đều không thể được.

Môn thứ hai của phần sau tức môn thứ mười một trong bộ luận. Quán nhân quả trong ba thời đều là huyễn vọng, tánh không thể được.

Môn thứ ba, vì các pháp hoàn toàn không thể được, phát sanh diệu giải mà vào chánh trí. Tác là quán, gọi là cứu cánh, tổng nhiếp là môn vô sanh, vào vô sanh pháp nhãn, nhãn được sanh pháp hai không này lấy làm môn, thân chứng chân như. Tin như thế thì song ấn ngã pháp đều không, tổng nhiếp quy điểm của toàn bộ Luận.

Nhãn được sanh pháp hai không này lấy làm môn, thân chứng chân như. Chũ sanh pháp dễ hiểu lắm. Nghĩa là tới cái cuối cùng này, thấy không có sanh thật để chứng được vô sanh, vô sanh tức an trụ chỗ không còn ngã không còn pháp, cho nên gọi là thân chứng chân như. Nếu người tin được như vậy thì rõ hai ấn, ngã không và pháp không, nhiếp chung cho toàn bộ Luận.

Như vậy môn thứ ba của phần sau, tức môn mười hai trong bộ luận, là đưa chúng ta đến chỗ ngã pháp đều không, an trụ vô sanh pháp nhãn.

Đây nói sanh pháp hai môn cứu cánh đều không, là lời giải quyết căn bản chẳng để lại chi diệp. Theo kinh Pháp Hoa nói khai thị ngộ nhập tri kiến Phật, ngã nhân do đây mà nhập diệu quán, cùng chánh định tương ứng.

Ngã pháp đều không, nên rốt ráo không còn cành lá nào, không một chi tiết nhỏ nào còn lại.

Kinh Pháp Hoa nói khai thị ngộ nhập tri kiến Phật, ở đây nói ngã và nhân đều dùng diệu quán mà nhập, hay là nhập được diệu quán. Như vậy diệu quán này cùng chánh định tương ứng.

Trước nói nhãn được không, vô trước, vô sanh là triệt ngộ pháp ấy, nay do giải khởi tu, do tu đến chứng. Lòng ôm pháp niệm thấy được tan hoang, được không dính tất cả hý luận phân biệt mà an trụ vô sanh pháp tánh này, ấn kế chân như, bật vọng cảnh khi mê dao động.

Trước nói do nhãn được không, vô trước, vô sanh là triệt ngộ pháp ấy; nay nói do hiểu mà khởi tu, từ tu đến chứng. Nếu trong lòng còn nghĩ nhớ chấp pháp, thì tới đây thấy được tan hoang, không dính tất cả hý luận phân biệt. Đến chỗ này rồi, một không được, khác không được, có không được, không cũng không được, còn gì mà hý luận. Cho nên ngang đây là dừng tất cả hý luận phân biệt. An trụ vô sanh pháp tánh, ấn kế chân như, những vọng cảnh lúc mê bị nó chi phối lôi kéo làm cho dao động, ngang đây dừng lại, dứt bật.

Cốt là chánh quán chẳng là chánh định, cho nên gọi trí; chánh định chẳng là chánh quán, cho nên gọi nhãn.

Nhãn cũng như định, vì vậy mà nói an trụ. Bởi khi quán sát thấu triệt các pháp không có tự tánh, tâm không bị duyên theo ngoại cảnh. Do quán đó mà ngoại cảnh không lôi cuốn được, cho nên chánh quán không là chánh định. Vì lấy chánh quán làm gốc nên gọi là trí, khi được chánh định rồi cũng không là chánh quán nên gọi là nhãn.

Chỉ quán không hai, tịch chiếu đều tròn, ấy gọi là vô sanh pháp nhãn, cũng có thể gọi vô sanh pháp trí.

Nhãn là chỉ, trí là quán. Tịch là chỉ, chiếu là quán. Chỉ và quán không hai, tịch cùng chiếu đều tròn, đó gọi là vô sanh pháp nhãn, hay vô sanh pháp trí.

Như vậy, chủ yếu của bộ luận này là chỉ cho thấy các pháp duyên khởi không có tự tánh. Nếu thấy rõ

như vậy là an trú nơi vô sanh pháp nhẫn. Chính do an trú vô sanh pháp nhẫn mà trí tuệ sáng suốt, nên còn gọi là vô sanh pháp trí.

Đoạn kế tiếp sau này hơi khó hiểu, vì ngài y cứ trên ba tánh mà nói về các tông. Ba tánh, như trong kinh Lăng-già hay Duy Thức Luận có nói. Một là Biến kế sở chấp tánh, hai là Y tha khởi tánh, ba là Viên thành thật tánh.

Chỉ là tông Chân như sở y Viên thành thật tánh trong môn ba tánh, dùng cảnh giới trí tuệ Phật, căn cứ quả chỉ dạy, pháp môn tối cao, được chúng sanh kiên tín, chúng sanh nhân vọng tưởng phân biệt thì không thể hiểu được, cho nên công hiệu của nó trừ ngoài bậc căn cơ thượng thượng, người thấm nhuần thực huệ không nhiều.

Tông Chân như là tông nào? Tu theo Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Luận Đại Thừa Khởi Tín... thuộc về tông Chân như.

Tông Chân như y cứ vào Viên thành thật tánh, tức là chỗ chân thật, như kinh Pháp Hoa chỉ thẳng tri kiến Phật là cái chân thật. Tông này dùng cảnh giới trí tuệ Phật, căn cứ vào đó làm quả để chỉ dạy người tu.

Pháp môn tối cao, được chúng sanh kiên tín. Nếu nói về tâm chân như tức là chỉ thẳng trí tuệ Phật, mà trí tuệ Phật thì những chúng sanh nào có lòng tin thật chắc chắn, thuộc căn cơ bậc thượng mới thấm nhuần được,

còn chúng sanh vọng tưởng phân biệt nhiều thì không thể nào thấu hiểu nổi. Vì vậy người đạt được, tu được theo tông Chân như này không nhiều.

Tông Duy thức sở y là Y tha khởi tánh trong môn ba tánh, tuy y cảnh giới Bồ-tát, ở giữa Phật và chúng sanh, chưa hoàn toàn lìa phân biệt hý luận, sở y của nó so ra thì cạn, song tùy tục giáo hóa, dùng giáo để sáng lý, chúng sanh càng được do tin đến hiểu, hiệu dụng của nó cũng nương đây hy vọng được phổ biến.

Tông Duy thức sở y là Y tha khởi tánh. Duy thức tức là Pháp tướng tông. Tông này căn cứ theo Y tha khởi tánh mà tu.

Trong môn ba tánh thì đây là sở y của cảnh giới Bồ-tát, vì phải hàng Bồ-tát mới nhận ra được thuyết A-lại-da duyên khởi và tu theo lý ấy. Đó là theo lối của Bồ-tát, tức ở giữa Phật và chúng sanh, nên cũng vẫn còn hý luận, chưa hoàn toàn lìa phân biệt. Hiệu dụng của nó cũng hy vọng được phổ biến, nhưng chưa phải là cứu cánh.

Tông Bát-nhã thì y Biến kế sở chấp tánh trong môn ba tánh, rõ tất cả pháp xưa nay cứu cánh không tịch, lời cứu cánh này thật đủ sức chặt đĩnh cắt sắt.

Tông Bát-nhã thì y Biến kế sở chấp tánh trong môn ba tánh. Trong ba tánh: Viên thành thật, Y tha khởi và Biến kế sở chấp, thì Viên thành thật là chân, Y tha khởi là chân vọng hòa hợp, Biến kế sở chấp là vọng. Tông Bát-nhã đi thẳng vào Biến kế sở chấp tánh.

Rõ tất cả pháp xưa nay cứu cánh không tịch. Các pháp xưa nay vốn không tịch, nhưng thế gian do mê lầm mà thành chấp. Lời cứu cánh này thật đủ sức chặt đinh cốt sắt. Bởi chúng sanh đang mê muội chấp giả làm thật, nên đây chỉ thẳng cái giả là không thật, đó là phá tất cả chấp, nên nói đủ sức để chặt đinh cốt sắt.

Bởi trên biển kế chấp tánh mà giảng. Tuy có các thứ thuốc trị các thứ bệnh, mà bệnh trầm kha vô minh vọng chấp của chúng sanh khó khỏi, chỉ uống thuốc mâu vô đắc chánh quán kia, mỗi mỗi qua đều trị được lành, hoặc một thang liền khỏi, nhiều cũng không uống quá mười hai thang liền được khang kiện.

Chúng ta học tới đây là uống qua mười hai thang rồi, có khang kiện chưa? Ngài nói người thông minh sáng suốt, uống chừng một hai thang là mạnh. Nếu người chậm lụt thì nhiều lắm là mười hai thang cũng mạnh. Chúng ta mạnh chưa? Sao uống cả mười hai thang mà chưa mạnh? Thật là bệnh trầm kha!

Biển kế sở chấp tánh là cái chấp sai lầm của chúng sanh, mà chấp sai lầm thì dễ nhận hiểu nên dễ y cứ đó mà đập tan, nên dễ tu. Như người đi ban đêm, trong lúc tối bất thần thấy con rắn nằm ở trên đường, hoảng hốt la lên. Lúc ấy có người đem đuốc lại, nhìn thấy không phải rắn mà là sợi dây luột, khi đó liền hết sợ. Biển kế sở chấp cũng vậy, các pháp do duyên hợp không thật mà lâu nay chúng ta tưởng thật nên mê chấp, bây giờ nhờ được chỉ, thấy rõ các pháp duyên hợp không thật, đó chẳng qua là vọng chấp sai lầm thì liền tỉnh. Dễ tu

là vì thấy được lẽ thật rồi thì hết chấp. Nên nói diệu dụng của Bát-nhã rất mạnh, nếu trong mười hai môn này mà thâm nhập được hết thì bệnh nào cũng lành.

Đây là hành khởi giải tuyệt, mở dây cởi trói, bỏ tất cả hý luận phân biệt, không các pháp chấp, thêm dễ chứng hội. Vì có sao? Bởi y Biến kế sở chấp là chỗ rất gần, khiến đó lần lần lìa xa, rút sau ngộ nhập mé Viên thành thật, biển tánh thanh thang, nương nguyện đạo đi, thành công diệu dụng của nó, đủ muốn nhìn tột muôn dặm, thẳng lên tận ngôi lầu tối cao.

Hành khởi giải tuyệt, tức là khi hành khởi thì giải dứt. Bởi vì từ nơi Biến kế sở chấp tánh này mà phá tan được các chấp, hết chấp rồi thì liền tới Viên thành thật, đến Viên thành thật tức là vào được biển pháp tánh minh mông, được đầy đủ diệu dụng, mặc tình mà tiến lên Phật quả tối cao.

Tam luận là yếu điển tông Bát-nhã, Thập Nhị Môn Luận thật là gốc quyết trạch của Tam luận, nghiên cứu phát huy thật không nên lơ là vậy.

Tam luận là: Trung Quán, Thập Nhị Môn và Đại Trí Độ hay còn gọi là Quảng Bách Luận. Ba bộ luận này là yếu điển của tông Bát-nhã, mà trong đó thì Thập Nhị Môn Luận là gốc quyết trạch của Tam luận tông. Vì vậy phải nghiên cứu phát huy cho thật rõ ràng.

Xem đây cốt an trụ vô sanh pháp nhãn, trách nhiệm khiến người thấm nhuần pháp huệ, lại mong người thấy nghe lòng tin càng mở rộng, đập mười hai

nhân duyên thấy thành bụi bặm, diu mười hai loài hữu tình đồng lên Diệu giác. Đâu những đọc Thập Nhị Môn Luận tự được thọ dụng mà thôi sao?

Đập mười hai nhân duyên thấy thành bụi bặm. Đập bằng cách nào? Mất số một của mười hai nhân duyên là Vô minh. Vô minh là không sáng, bởi không sáng nên mê lầm. Nếu dùng trí quán các pháp, do duyên hợp không có tự tánh, là thấp sáng ngọn đèn trí tuệ thì vô minh sẽ tan. Vô minh tan thì các duyên kia cũng theo đó mà tan. Đó là đập tan nát mười hai nhân duyên. Mười hai nhân duyên đã tan nát thành bụi rồi thì dòng luân hồi không còn nữa, tức giải thoát sanh tử. Bản thân mình giải thoát rồi giải thoát cho mười hai loài hữu tình, không những được lợi ích là tự thọ dụng mà còn có tha thọ dụng nữa.

Như vậy, nếu người học luận này mà thấm được càng ngày càng sâu thì bệnh mê lầm càng ngày càng giảm. Cũng như uống thuốc, thấm thuốc thì bệnh sẽ lành. Uống từ thang một, thang hai, thấm dần dần tới thang thứ mười hai thì hết bệnh. Người nào uống rồi mà còn bệnh là bệnh quá nặng, phải uống tiếp lần thứ hai, thứ ba, chắc chắn sẽ lành bệnh.

Mười hai môn luận này không thấy dạy phương pháp tu, chỉ dùng trí quán đúng như thật, đó là tu. Bởi tu là ở chỗ dùng trí tuệ thấy đúng như thật, nhờ thấy vậy nên phá được Biến kế sở chấp. Phá được các chấp trước sai lầm rồi, mới tới chỗ Viên thành thật, đó là giác ngộ viên mãn. Công dụng của nó gần với tất cả chúng sanh,

vì ai mà không có Biến kế sở chấp. Tuy bị nhận hiểu sai lầm, nhưng một khi thấy nghe rồi liền biết, nhận ra lẽ thật đó là tu.

Chúng ta nghe Phật nói thân này không thật, chỉ là giả tướng giả danh thôi. Nghe rồi nhớ, thấy rõ ràng thân là giả hợp, lúc đó liền phá được vô minh. Phá vô minh thì hành nghiệp đâu còn, vì thân khẩu ý không tạo nghiệp ác nên hành nghiệp theo đó hết. Như vậy nhờ trí tuệ quán sát thấu suốt nên không lầm chấp, được vô ngã vô pháp, là giải thoát sanh tử, nên nói đập tan mười hai nhân duyên là vậy. Cho nên học môn này không thấy dạy tu mà chính chủ yếu là tu, tu bằng trí tuệ. Vì nếu tu mà không có trí tuệ thì không thể nào giải thoát.

