ĐẠI LUẬN VỀ
GIAI TRÌNH CỦA ĐẠO GIÁC NGỐ - 3

༄༅༎ ༌ང་ིབ་ལམ་རིམ་ཆེན་མོ་། །། །་

༄༅༎ ༌ེ་ཙེང་ཁ་པ་ོ་བཟང་གས་པ༎
Tsongkhapa

Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ

Tập 3

( roślin Đạo Thứ Đệ Đại Luận – Quyển Hạ)
Bản Quyền:

Nhóm Dịch Thuật Lamrim Lotsawas giữ toàn quyền xuất bản dạng điện tử cho bản dịch này.

Chúng tôi rất hoan hỉ các cơ sở quảng bá Phật giáo cũng như người tu học hay tìm hiểu Phật giáo được chuyên dụng rộng rãi bản dịch này với mục tiêu để làm lại lợi ích cho người tu học, tìm hiểu về Phật giáo cũng như là vì mục đích để làm lại lợi ích cho tất cả chúng sinh.

Để tránh vi phạm các tác quyền đề nghị đừng sử dụng sách điện tử này dưới các hình thức đem lại lợi nhuận tài chính riêng tư như buôn bán đổi chác cũng như không được tự ý chỉnh sửa hay thay đổi nội dung hay trích dịch bản dịch điện tử này với mục tiêu ra ngoài việc tu học mà không có giấy chuẩn thuận của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas.

*Các sai sót trong bản dịch đều là lỗi và trách nhiệm của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas.*

Mọi liên hệ xin liên lạc về người đại diện chịu trách nhiệm phát hành bản dịch điện tử:

Võ Quang Nhân
Phone: 0011-1-832-368-4054
Email: Lang.dau@gmail.com
# Mục Lục

Lời Nói Đầu Cho Tập 3 ................................................................. 9  
Lời Tựa Của Chủ Biên Bản Anh Ngữ ....................................... 13  
Kính Lễ …................................................................................. 17  
Lamrim Lotsawas........................................................................ 18  
Bảng Chữ Việt Tắt .................................................................... 19  
Dàn Ý Tập 3 ............................................................................... 21  
Phần I: Định Từ thiền............................................................... 31  
Chương 1: Định Và Tuệ............................................................ 31  
Chương 2: Chuẩn Bị Cho Định Từ Thiền.................................. 59  
Chương 3: Tập Trung Tinh Thần.................................................. 91  
Chương 4: Đối Phó với Hôn Trầm và Trạo Cử......................... 105  
Chương 5: Thành Tựu Định......................................................... 129  
Chương 6: Định, Một Phần của Đạo Pháp............................... 157  
Phần II: Tuệ Giác .................................................................... 177  
Chương 7: Tại Sao Trí Huệ là Cần Thiết..................................... 177  
Chương 8: Nương Dựa vào Các Nguồn Liệu Nghĩa.................... 183  
Chương 9: Giai Trình Bước Vào Thực Tại................................ 193  
Chương 10: Nhận Diện Sai Đố Tướng Bị Phụ Định............... 203  
Chương 11: Duyên Khơi và Tánh Không................................... 219  
Chương 12: Phân Tích Lập Luận............................................... 251  
Chương 13: Sự Xác Lập Hiệu Quả........................................... 263  
Chương 14: Sự Tồn Tại Ước Lệ............................................... 285  
Chương 15: Sự Sinh Khôi Không Bị Bác Bỡ............................ 297  
Chương 16: Phụ Định Không Đủ.............................................. 315  

5
Chương 17: Đối Tượng bị Phủ Định Thật Sự ......................... 327
Chương 18: Những Diễn Dịch Sai Lạc Về Sự Khác Nhau
Giữa Phái Cụ Duyên và Y Tự Khoi ................................. 361
Chương 19: Bác Bỏ các Diễn Dịch Sai Lạc {của phái
khác} về Y Tự Khoi và Cụ Duyên ................................. 375
Chương 20: Diễn Dịch Của Chúng Tôi Về Sự Khác Nhau
Giữa Y Tự Khoi và Cụ Duyên ........................................ 403
Chương 21: Phê Phán của Chúng Tôi về Y Tự Khoi
Không Ảnh Hưởng Đến các Luận Điểm của
Chúng Tôi .......................................................................... 429
Chương 22: Phân Tích về Một Cỗ Xe Ngựa .......................... 443
Chương 23: Cá Nhân Thiếu Bản Chất Có Hữu {nhân vô
ngã} .................................................................................... 461
Chương 24: Các Đối Tượng Thiếu Vắng Tự Tính {Pháp
vô ngã} ............................................................................. 493
Chương 25: Trí Huệ Đòi Hỏi Phân Tích ................................. 521
Chương 26: Hợp Nhất Định và Tuệ .................................... 559
Chương 27: Lược Yêu và Kết Luận ....................................... 573
Tài Liệu Tham Khảo Chung .................................................. 585
Tsongkhapa Losangdrakpa (1357 - 1419) — ཐོང་ཁ་པ་བཟང་སྤྱིར་བ།

Ảnh nguồn: Phuntsok Cho Ling Buddhist Center
Lời Nói Đầu Cho Tập 3

Trong tập 3, tổ Tsongkhapa xoay sao vào hai Ba-la-mật-da cao nhất đó là Định và Tuệ. Phần này được chính đức Dalai Lama nhận định trong bài giảng chuyên đề Định và Tuệ của Ngài về Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ là một trong những phần xuất sắc nhất từ trong các tác phẩm cùng loại, là vị tổ Tsongkhapa đã tích hợp và sắp xếp thứ tự kiến thức của các luận giải từ những luận sư kiệt xuất khác nhau thuộc dòng truyền thừa Nālandā để đưa ra và giải thích một giai trình tu tập rõ ràng, hoàn thiện, thẩm thâm, hiệu quả và thuần đạo.¹

Trong phần Định, Tổ Tsongkhapa chỉ rõ các chi tiết và các giai đoạn tu tập tinh thần mà một thiền giả có thể trải qua cũng như mô tả rõ các trạng thái của tâm trong lúc thiền. Ngài cũng đã xác quyết rõ ràng là Tuệ giác không thể có được hoàn toàn nếu hành giả chưa đạt tới chánh Định. Như vậy, theo như cách diễn giảng của đức Dalai Lama thì kể cả việc tu tập các phương tiện Mật tông tại Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ cũng như Đại Viên Mãn hay Đại Thủ Ấn đòi hỏi hành giả đã có đủ trình độ của Định lực vì các pháp tu đó nhận việc có định lực trước đó như là một tiền đề để tu tập thành công.²

Tổ Tsongkhapa cũng có nhiều giải thích để đánh tan sự nhầm lẫn cho rằng việc thiền không có đối tượng là loại thiền tâm nhất trong loại thiền lên tinh Không mà qua đó cho thấy pháp tu này thật sự là một pháp tu


trực tiếp quán chiếu lên tâm của mình. Tức là pháp tu lấy tâm làm đối tượng.

Trong phần Tuệ giác, tổ Tsongkhapa dùng hầu hết các lời giảng để tập trung vào giải thích các luận điểm khác biệt về chi tiết giữa các trường phái khác nhau. Qua đó chỉ ra sự khuyết khuyết hay sai sót của các trường phái ngoại Trung Quán Cụ Duyên. Ở đây cũng xin nhắc nhở rằng Cụ Duyên tổ phái áp dụng một phương tiện lập luận khá đơn giản lại vô cùng hiệu quả và thích hợp cho cách ứng xử của trường phái này, đó là muốn ngay lập thuyết của các phái khác để chỉ ra chỗ mâu thuẫn của nó và do đó bộc bạch lập thuyết đó. Theo ngôn ngữ hiện đại thì ta có thể gọi đây là một dạng đặc biệt của phương pháp phân chứng chỉ nhằm chứng tỏ các luận điểm hay lập thuyết (các tiền đề) vốn được trình bày từ các phái khác là sai hay tự mâu thuẫn dựa trên các lập luận chật chội. Trong ngôn từ Hán-Việt thì phương pháp lập luận này gọi là Quy Mậu Biện Chứng hay đơn giản là Quy Mậu, tức là đưa các lý luận đó về chỗ không có, không dưng hay không hợp lệ.

Nói về sự phân bố của tập 3 này, thì phần Tuệ được trình bày hầu như gấp đôi lượng thông tin cung cấp cho phần Định. Nói thế, không có nghĩa là phần Định không đủ mức thâm diệu mà điểm chính là cho thấy tầm quan trọng đặc biệt của Tuệ giác siêu việt trong khi vẫn nhận manh việc tu tập tuệ giác đòi hỏi phải có định lực đạt được từ trước đi kèm với việc thiền quán.

Trong phần trình bày về Tuệ cũng có nhiều điểm cần lưu ý:
(1) Tổ Tsongkhapa thường sử theo một phương án là: ghi lại các lập luận có sai sót trước rồi phần luận hay có khi mãi đến chương sau đó mới đưa ra các phân tích cụ thể chi tiết để chỉ ra chỗ thiếu sót khuyết khuyết.
(2) Về khuôn thức, các phương pháp lập luận trình bày trong phần Tuệ giác không hoàn toàn giống như tam đoạn luận của khoa luận lý học Tây Phương, phương pháp mà tổ Tsongkhapa
trình bày là dựa trên phương pháp luận (nhanh minh học) được chia sẻ chung giữa Phật giáo và Bà-la-môn. Tuy nhiên, về nội hàm khi so sánh giữa hai khuôn thức này thì chúng hoàn toàn tương đồng trong hiệu năng chứng minh và biện bác. Để thấy rõ hơn, chúng tôi đã có một chú giải trình bày nhiều chi tiết về lời biện giải Phật giáo này.

(3) Điểm mấu chốt có thể giúp độc giả nắm bắt các lập luận phức tạp bên trong giáo pháp là luôn luôn giữ hai khuôn thức này trong hiệu năng chứng minh và biện bác. Để thấy rõ hơn, chúng tôi đã có một chú giải trình bày nhiều chi tiết về lối biện giải Phật giáo này.

Một điểm cần lưu ý trong trình bày của ban dịch thuật về phần tuệ là:

(1) Do đặc điểm tranh luận gay go giữa các luận điểm giữa các hệ thống luận lý nên chúng tôi sẽ không dùng các đại danh từ như "quý vị", "tôi". Vì có vẻ như không may phù hợp khi mà tổ Tsongkhapa dùng đại từ nhân xưng ngôi thứ hai để chỉ đại diện của trường phái khác lúc trình bày các tranh luận (trong khi đó, người đọc chúng tôi chỉ ở trong vai của một nhà quan sát), và do đó, trong trường hợp này để cho thích hợp hơn chúng tôi có thể dùng các đại từ như "người" hay "các người" và "ta" hay đôi khi là "chúng tôi" tùy theo mạch văn của nguyên bản.

(2) Do đặc điểm văn đối thoại có nhiều chỗ dùng đến đại danh từ nhân xưng số ít ngôi thứ ba thường được dịch thành "ngài" hay đôi khi là "ông ta". Đồng thời cũng có trường hợp đại danh từ nhân xưng số ít ngôi thứ hai (thay vì ông, anh, thầy, ...) cũng thường được dịch thành "Ngài" với chữ cái đầu tiên 'N' được viết hoa. Cách viết này là để tránh sự hiểu lầm giữa ngôi thứ ba và ngôi thứ hai lại dùng cùng một thuật ngữ.

(3) Trong một số ngữ cảnh phức tạp việc dùng đại từ xưng hô "chúng tôi" sẽ thường âm chỉ một trường phái cụ thể nào đó đang đưa ra các tranh luận hay các giảng giải của riêng trường phái đó và đề cập về chính họ. Và đại từ "chúng ta" được dùng
nếu như người phát biểu món âm chỉ toàn bộ các thành viên dính líu trong cuộc tranh luận.
(4) Trong việc sử dụng các ngôn từ liên quan đến tình trạng bản thể hay cung cách mà các pháp tôn tại thì các thuật ngữ sau đây được xem là tương đương: tự tính, tự tồn, tính nền tảng, tính thiết yếu, tính nội tại… Thật ra, ngay cả trong những chánh văn của các đại sư Trung Quán các thuật ngữ này cũng được xem là tương đương.
(5) Hầu hết các chú thích của Bản dịch Anh ngữ và các phụ chú thêm vào của người hiệu đính có thể giúp ích nhiều cho việc nắm bắt ý tưởng và ngôn ngữ của bản dịch Việt ngữ. Tuy nhiên, nó sẽ hầu như không gây ảnh hưởng đến nội hàm bản dịch nếu người đọc bỏ qua các chú thích trên
(6) Các thuật ngữ chuyên biệt có ý nghĩa riêng trong nội hàm tập 3 này khi dùng lần đầu sẽ được chú thích thêm chi tiết. Các chú thích này có thể đóng vai trò quan trọng cho việc thu hiểu hơn bản dịch. Xin quý độc giả lưu ý.

Ước mong rằng phần chỉ dạy trong tập 3 này của tổ Tsongkhapa sẽ đem lại nhiều lợi lạc cho cả thiền giả cả ở mức chỉ lẫn mức quán cũng như là phần bổ sung về triết thuyết Trung Quán cho các thiện tri thức.

Mọi công đức xin hồi hướng cho sự giải thoát tất cả chúng sinh hữu tình.

Liên lạc:
Xin vui lòng dùng điện thư để liên lạc với người đại diện của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas qua địa chỉ lang.dau@gmail.com về các vấn đề liên quan đến đề án này.

Kính chúc tất cả thảnh tăm hãng tinh thực và an lạc
Mùa Thu 2012.
Nhóm Lamrim Lotsawas
Lời Tựa Của Chủ Biên Bản Anh Ngữ

Vào năm 1992 Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng (TTHTPGTT) khởi sự bản dịch gồm ba tập của bộ Đại Luận Về Giải Trình Của Đạo Giác Ngộ (Byang chub lam rim che ba). Tập một đã được Nhà Xuất Bản Snow Lion xuất bản năm 2000. Chúng tôi đã quyết định cho xuất bản tập ba vào lúc này bởi vì sự quan tâm rộng lớn của độc giả về đề tài định (samatha; zhignas) và tuệ (vipasyana; lhag mthong). Tập hai sẽ được xuất bản sau.

Ban Dịch Thuật Lamrim Chenmo đã theo cùng một thủ tục và hình thức đã dùng cho tập một. Những thành viên của ban phiên dịch đã tham gia vào tập này gồm có Roger Jackson, B. Alan Wallace, Elizabeth S. Napper, Jose Cabezon, Guy Newland, và Donald Lopez. Các dịch giả cũng lại tham khảo chú giải Bốn Chú Giải Dan Kết (Lam rim mchan bzhi sbrags ma)1 và luôn luôn dùng chú giải này để diễn giải các trích dẫn. Về phần định, các hiệu đính viên đã được sự giúp đỡ quý báu của các học giả Phật giáo lỗi lạc đương thời người Tây Tạng Denma Locho Rimbochay và Loling Geshe Yeshe Tapkay; hai học giả này đã đọc toàn bộ văn bản và thảo luận những đoạn khó. Về phần tuệ, họ cũng được sự hỗ trợ thành thạo của Tiến sĩ Thupten Jinpa, tài năng dịch thuật tuyệt vời của ông đã giúp cho đề án này rất nhiều.

Có nhiều người tôi muốn bày tỏ lòng biết ơn về sự giúp đỡ và ủng hộ của họ để tác phẩm này được hoàn thành. Đầu tiên và trên hết là Đức Dalai Lama, ngài là ngọn đèn hải đăng và nguồn cảm hứng bất tuyệt cho đề án này. Tôi cũng luôn nhớ tới tôi lòng tử ái của thầy bổn sư tôi, cố Geshe Ngawang Wangyal, thầy là nguồn sức mạnh bất tận. Tôi cũng rất biết ơn các dịch giả và các học giả người Tây Tạng kể trên, không có những vị này thì đã không có đề án.

Trong số các đóng góp này, phần đóng góp của Guy Newland là nổi trội bởi vì ông đã nhận hoàn toàn trách nhiệm việc hiệu đính phần tuệ và đã làm một cách rất kỹ lưỡng và khéo léo. Tôi cũng rất cảm kích những gợi ý về hiệu đính của Gray Tuttle và việc làm kỹ lưỡng của người chủ biên Susan Kyser của nhà xuất bản Snow Lion. Tôi cũng cảm tạ Gareth Sparham, Ladakhi Geshe Lozang Jamspal, và Geshe Yeshe Tapkay.

Những công việc hợp tác loại này đòi hỏi nhiều hỗ trợ trong những lãnh vực bên ngoài phạm vi học thuật. Tôi rất hoan hỷ xin bày tỏ lòng biết ơn sâu xa của tôi đối với toàn thể gia đình, thân hữu, học viên, và những hỗ trợ viên tốt bụng của TTHTPGTT đã đóng góp không biết bao nhiêu trợ giúp vô giá để tạo nên cho việc hoàn thành tập sách dịch thuật này: song thân tôi, Nancy và Eric Cutler, tình thương yêu và lòng tin tưởng bền vững của những người này nơi tôi là niềm khích lệ lớn lao; Thupten T. Taikang về những lời khuyên khôn ngoan và tấm gương sáng ngời của ông; Buff và Johnnie Chace, Randall và Jane Imai, Joel McCleary, Stuart và Lillie Scudder, Jim và Bonnie Onembo, Frank và Khady Lusby, Chot và Armen Elliott, Nick và Shelley Guarriello, Thao và Gai Nguyen, Mike và Debbie Joye, cùng như Frank và Raksha Weber, tình bạn và sự giúp đỡ quý báu của họ cho thấy không phải họ chỉ có những mối quan tâm bình thường đến việc làm của TTHTPGTT; Jeffrey Hopkins và Douglas Crichton, cả hai tác giả này đã tạo bừng chín sự hiểu biết sâu sắc của họ về nghề viết với người rất cần sự hiểu biết này; Valerie Stephens về sự giúp đỡ không ngừng nghỉ cho người chồng Guy Newland của chị; những vị
tiến sĩ của TTHTPGTT, Peter Beskyd, James Goodwin, Jerry Cohen, Rajinder Sharma, Deedee Eisenberg, David và Ming Ming Molony, Phil Lecso, và Frank Viverette, tất cả những lời khuyên và giúp đỡ tuyệt vời của các vị đã giúp tôi vượt qua được những lúc khó khăn; John và Margaret Brzostoski, David và Victoria Urubshurow, Sam và Lisa Badushow, và Ray McAdam, tất cả những người bạn trung thành của TTHTPGTT; những học viên thân thương của tôi và hôn phối của họ, Amy và John Miller, Brady và Tasha Whitton, cũng như Davis Smith và Kendra Lawrence, tất cả đều là nguồn hỗ trợ, nguồn yêu thương, và nguồn cảm hứng bất tuyệt. Còn nhiều người khác tôi chưa nhắc đến. Xin hiểu cho rằng tôi luôn nghĩ tới quý vị với lòng biết ơn.

Tất cả những điều này đều không thể có được nếu không có sự hỗ trợ đầy yêu thương và lòng kiên trì to lớn của vợ tôi, Diana, người mà tôi hết lòng biết ơn.

Joshua W.C. Cutler
Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng
Washington, New Jersey
Trước tiên và trên hết chúng con xin dâng lời tán thán chú Phật, chú Bồ-tát, chú thiên Hộ pháp, chú Chấp, chú Tọ, và chú Tăng thuộc các dòng truyền thừa Phật giáo, đặc biệt là các sư phụ của dòng truyền thừa Nālandā đã hộ trì chánh Pháp dẫn dắt chúng con tiếp tục bảo tồn các phương tiện tu tập và hướng dẫn chúng con rèn luyện tinh tấn, nương tựa nơi Tam Bảo.

Chúng con xin dâng lên Thánh Đức Dalai Lama bản dịch Lamrim Chenmo với ước ngưỡng cảm tạ lòng từ bi vô lượng của Ngài đã không mệt mỏi hoằng hóa chánh Pháp và hỗ trợ chúng sinh vô phân biệt trên con đường tu tập bất bạo động.

Nguyện hồi hướng tất cả công đức và các hệ quả tốt đẹp của công trình này về cho sự giác ngộ của toàn thể chúng sinh
Lamrim Lotsawas
Danh Sách Ban Dịch Thuật và Hiệu Đính Bản Dịch Việt Ngữ – Quyển 3

Dịch Thuật

Mai Tuyết Ánh
Nguyễn Thị Trúc Mai
Võ Quang Nhân
Tiểu Nhỏ
Trần Cường Việt

Hiệu Đính và Biên Tập

Mai Tuyết Ánh
Lê Xuân Dương
Nguyễn Thị Trúc Mai
Võ Quang Nhân
Nguyên Phương
Lê Lam Sơn

Trách Nhiệm Tổng Quát

Võ Quang Nhân
### Bảng Chữ Viết Tắt

<table>
<thead>
<tr>
<th>A-kya</th>
<th>A-kya-yongs-'dzin, Lam rim brda bkroi</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>AA</td>
<td>Abhisamayālaṃkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-kārikā</td>
</tr>
<tr>
<td>AK</td>
<td>Abhidharma-kośā-kārikā</td>
</tr>
<tr>
<td>AKbh</td>
<td>Abhidharma-kośa-bhāṣya</td>
</tr>
<tr>
<td>AS</td>
<td>Abhidharma-samuccaya</td>
</tr>
<tr>
<td>Bhk</td>
<td>Yogā-caryā-bhūmāu-bodhisattva-bhūmi</td>
</tr>
<tr>
<td>BCA</td>
<td>Bodhisattva-caryāvatāra</td>
</tr>
<tr>
<td>Bk1</td>
<td>1&lt;sup&gt;st&lt;/sup&gt; Bhāvana-krama</td>
</tr>
<tr>
<td>Bk2</td>
<td>2&lt;sup&gt;nd&lt;/sup&gt; Bhāvana-krama</td>
</tr>
<tr>
<td>Bk3</td>
<td>3&lt;sup&gt;rd&lt;/sup&gt; Bhāvana-krama</td>
</tr>
<tr>
<td>Bpālita</td>
<td>buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti</td>
</tr>
<tr>
<td>Chn.</td>
<td>Chinese</td>
</tr>
<tr>
<td>Cś</td>
<td>Catuḥ-śataka-śāstra-kārikā-nāma</td>
</tr>
<tr>
<td>Cść</td>
<td>Catuḥ-śataka-śāstra-kārikā-nāma-ṭīkā</td>
</tr>
<tr>
<td>D</td>
<td>sDe dge Các bản dịch kinh và luận Tạng ngữ</td>
</tr>
<tr>
<td>Great Treatise 1</td>
<td>Cutler et al. 2000</td>
</tr>
<tr>
<td>Great Treatise 2</td>
<td>Cutler et al. 2000</td>
</tr>
<tr>
<td>Great Treatise 3</td>
<td>Cutler et al. 2002</td>
</tr>
<tr>
<td>JM</td>
<td>Jātaka-mālā</td>
</tr>
<tr>
<td>LRCM</td>
<td>Tsongkhapa (1985) sKyes bu gsum gyi myams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa</td>
</tr>
<tr>
<td>MAV</td>
<td>Madhyamakāvatāra</td>
</tr>
<tr>
<td>MAVbh</td>
<td>Madhyamakāvatāra-bhāṣya</td>
</tr>
<tr>
<td>mChan</td>
<td>'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al. Lam rim mchan bzhi sbrags ma</td>
</tr>
<tr>
<td>MMK</td>
<td>Prajñā-nāma-mūlamādhyamaka-kārikā</td>
</tr>
<tr>
<td>MSA</td>
<td>Mahāyānā-sūtralamkāra-kārikā</td>
</tr>
<tr>
<td>Symbol</td>
<td>Title and Details</td>
</tr>
<tr>
<td>--------</td>
<td>------------------</td>
</tr>
<tr>
<td>P</td>
<td>Suzuki (1955-61)</td>
</tr>
<tr>
<td>PPd</td>
<td>Prasanna-padā, Dharamala 1968</td>
</tr>
<tr>
<td>PPs</td>
<td>Prasanna-padā, La Vallée Poussin 1970a</td>
</tr>
<tr>
<td>PS</td>
<td>Paramitā-samāsa</td>
</tr>
<tr>
<td>RGV</td>
<td>Uttara-tantra (Ratna-gotra-vibhāga)</td>
</tr>
<tr>
<td>rNam thar rgyas</td>
<td>Nag-tsho, Jo bo rje dpal Idan mar me mdzad ye shes kyi mam thar rgyas pa</td>
</tr>
<tr>
<td>Rā</td>
<td>Rāja-parikatha-ratnavali</td>
</tr>
<tr>
<td>Śbh</td>
<td>Yogā-caryā-bhūmau-śrāvaka-bhūmi</td>
</tr>
<tr>
<td>Skt.</td>
<td>Sanskrit</td>
</tr>
<tr>
<td>Sn.</td>
<td>Saṃdhi-nirmocana sūtra</td>
</tr>
<tr>
<td>SP</td>
<td>Sad-dharma-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra</td>
</tr>
<tr>
<td>SR</td>
<td>Sarva-dharma-svabhā-samatā-vipañcita-samādhi-rāja-sūtra</td>
</tr>
<tr>
<td>tib.</td>
<td>Tibetan</td>
</tr>
<tr>
<td>Toh</td>
<td>Ui et al. 1934</td>
</tr>
<tr>
<td>Ud</td>
<td>Udāna-varga</td>
</tr>
<tr>
<td>Vs</td>
<td>Viniścaya-saṃgrahaṇi</td>
</tr>
<tr>
<td>VV</td>
<td>Vigraha-vyāvartanī</td>
</tr>
<tr>
<td>VVv</td>
<td>Vigraha-vyāvartanī-vṛtti</td>
</tr>
<tr>
<td>YS</td>
<td>yukti-ṣaṣṭhikā</td>
</tr>
<tr>
<td>YSv</td>
<td>yukti-ṣaṣṭhikā-vṛtti</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Dàn Ý Tập 3

[Phần I Định Từ Thiền]

[Chương 1: Định và Tuệ]

2” Cách rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng một cách cụ thể
(a) Những lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
(b) Làm thế nào định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền
(c) Bản chất của định và tuệ
(d) Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
(e) Làm thế nào để đạt một cách chắc chắn về thứ tự của chúng

[Chương 2: Chuẩn Bị Cho Định Từ Thiền]

(f) Cách thức rèn luyện cho mọi Ba-la-mật-da
(i) Cách thức tu tập định từ thiền
(a’) Dựa trên các tiền đề của định từ thiền
(1’) Trú ngụ ở nơi thích hợp
(2’) Tham chấp ít (thiểu dục)
(3’) Dung xả
(4’) Ngưng hoàn toàn nhiều hoạt động
(5’) Giữ giới thuận khiết
(6’) Dẹp bỏ hoàn toàn các ý tưởng tham chấp, v.v...
(b’) Cách thức nuôi dưỡng định dựa vào cơ sở trên
(1’) Chuẩn bị
(2’) Tu tập thực thụ
(a’”) Tư thế thiền
(b’”) Tiến trình thiền
(1’’) Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót
(a)) Làm gi trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền
(b)) Làm gi trong khi tập trung lên một đối tượng thiền
(1)) Nhận diện đối tượng thiền theo chứa mà sự chú tâm của người đặt vào
(a’)) Mô tả chi chung về các đối tượng thiền
(1’) Về chính các đối tượng của thiền

21
(a’)) Các đối tượng phổ biến của thiền
(1’)) Các hình ảnh rơi rạc
(2’)) Các hình ảnh không rơi rạc
(3’)) Đối tượng của sự hiện hữu
(4)) Thành tựu mục tiêu của quý vị
(b’)) Các đối tượng thiền cho việc thanh lọc ứng xử của quý vị
(1’)) Tính xa xỉ xa
(2’)) Tính yêu thương
(3’)) Duyên khởi
(4’)) Sự phân biệt của các câu thành
(5’)) Hít vào và thở ra
(c’)) Đối tượng thiền cho sự thiện xảo
(1’)) Các uẩn
(2’)) Các Cấu thành
(3’)) Các nguồn
(4’)) Duyên khởi
(5’)) Những điều khác dĩ và không khả dĩ
(d’)) Các đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau
(2’)) Ai nên thiền lên đối tượng nào
(3’)) Các đồng nghĩa đối tượng thiền
(b’)) Nhận diện các đối tượng thiền theo nội dung này.
[Chương 3: Tập Trung Tinh Thần của Minh]

(2) Cách tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng thiền
   (a’)) Phương thức không sai sót
   (b’)) Loại bỏ các phương thức có sai sót
   (c’)) Thời gian của các buổi tu tập

[Chương 4: Làm Việc với Hôn Trầm và Trạo cự]

(c)) Làm gì sau khi quý vị tập trung lên đối tượng thiền
   (1)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cự xảy ra.
      (a’)) Sử dụng phương thuốc trị việc thất bại trong việc nhận biết hòn trầm và trạo cự
      (1’)) Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cự
      (2’)) Phương pháp phát triển tinh thức nhận biết được hòn trầm và trạo cự
      (b’)) Sử dụng phương thuốc trị việc thất bại trong nỗ lực loại trừ chứng ngay cả khi nhận ra chúng.
      (1’)) Sự chú tâm và cách ngừng hôn trầm và trạo cự
      (2’)) Các nguyên nhân sâu xa của hôn trầm và trạo cự
   (2)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cự không hiện diện

[Chương 5: Thành Tựu Định]

((2’)) Những giai đoạn trong đó các trạng thái tinh thần phát triển
   (a)) Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tinh thần phát triển
   (b)) Tiến trình thành tựu chứng với sau áp lực
(c)) Làm cách nào bốn chú tâm liên can đến việc này
(c’) Ước lượng về sự nuôi dưỡng thành công của định
(1’) Một trình bày về việc phân chia đường biên giữa việc hoàn tất và chưa hoàn tất định từ thiền
(a’”) Một trình bày về ý nghĩa thực thi
(b’”) Các dấu hiệu liên quan đến sự chú tâm và giải trừ các lo ngại

[Chương 6: Định, Một Phân của Đạo Pháp]
(2’) Trình bày chung về cách thức để tiến hành theo đạo pháp cơ bản của định từ thiền
(3’) Trình bày đặc biệt về cách thức để tiến hành theo đạo pháp thực thi
(a’”) Sự cần thiết để thành tựu định từ thiền trước khi xúc tiến trên lộ trình có hàm chứa các khía cạnh của bình lặng và thọ
(b’”) Trên cơ sở định từ thiền, cách để thoát khỏi tham chấp vào dục giới

[Phần II Tuệ]
[Chương 7: Tại Sao Trí Huệ Là Cẩn Thiết]
(ii) Cách tu tập trí huệ

[Chương 8: Nương Dựa Vào Các Ngụon Liễu Nghĩa]
(a’) Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ
(1’) Nhận diện các kinh văn có ý nghĩa tạm thời và các kinh văn liễu nghĩa
(2’) Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ.

[Chương 9 Giai Trình Bước Vào Thực Tại]
(3’) Cách xác định quan điểm triết học về tính Không
(a’”) Giai trình bước vào thực tại

[Chương 10: Nhận Định Sai Đồi Tượng Bị Phủ Định]
(b’”) Xác định thực tế của thực tại
(1”) Nhận định đối tượng bị phủ định bởi lập luận
(a)) Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách căn thân

24
(b)) Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định

(1)) Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng quá rộng

(a')) Nêu các khẳng định của phía khác

(b')) Chỉ ra các khẳng định đó là sai lạc

(1')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán.

(a'')) Việc nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán

[Chương 11: Duyên Khởi Và Tính Không]

(b'')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng của Trung Quán

(c'')) Làm thế nào Trung Quán trả lời cho những người phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán

[Chương 12: Phân Tích Lập Luận]

(2’)) Chỉ ra rằng các phê phán của trường phái Trung Quán không nhờ góc rất sự hiện hữu ước lệ

(a’’)) Các người không thể xóa bỏ những hiện tượng thường trực qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.

25
[Chương 13: Sự Xác Lập Hiệu Quả]

(b") Các người không thể loại trừ những hiện tượng ước lệ bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm chứng rằng nhận thức hiệu quả có xác lập nên chúng hay không.

[Chương 14: Sự Tồn Tại Ước Lệ]

[Chương 15: Sự sinh khởi không bị bác bỏ]

(c") Các người không thể loại trừ các hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm tra rằng liệu chúng có được sinh khởi bằng một trong bốn cách khác nhau hay không.

(d") Một sự bác bỏ về tất cả bốn phần của tứ bổ đề không phải là một phê bình chính đáng về các hiện tượng thường tục.

[Chương 16: Phủ Định Không Đủ]

(2) Bác bỏ một sự nhận diện bị giới hạn thái quá của đối tượng bị phủ định

[Chương 17: Đối Tượng Bị Phủ Định Thật Sự]

(c)) Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định

(1) Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định

(2) Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng của sự phủ định

(3) Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định
Chương 18: Những Diễn Dịch Sai Lạc Về Sự Khác Nhau Giữa Phái Cụ Duyên và Y Tự Khởi

(2’”) Khi nào thực hiện bác bỏ với một thủ tục Y Tự Khởi hoặc với một thủ tục Cụ Duyên

(a)) Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cụ Duyên

(1)) Bác bỏ các lập thuyết của phía khác

(a’)) Những gì các phía khác tin

[(1’)) Diễn giải sai lạc đầu tiên]

[(2’)) Diễn giải sai lạc thứ nhi]

[(3’)) Diễn giải sai lạc thứ ba]

[(4’)) Diễn giải sai lạc thứ tư]

Chương 19:Bác Bỏ các Diễn Dịch Sai Lạc về Y Tự Khởi và Cụ Duyên

(b’)) Bác bỏ những lập thuyết đó

(1’)) Bác bỏ diễn dịch sai lạc đầu tiên

(2’)) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ hai

(3’)) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ ba

(4’)) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ tư

Chương 20: Diễn Dịch Của Chúng Tối Về Sự Khác Nhau giữa Y Tự Khởi và Cụ Duyên

(2)) Đưa ra lập thuyết riêng của chúng tôi

(a’)) Bác bỏ thực tế về luận điểm Y Tự Khởi

(1’)) Chủ thể của một phép suy luận Y Tự Khởi không được xác lập

(a’’)) Những gì Thanh Biên tin tưởng

(b’’)) Bác bỏ điều đó
Ý nghĩa không chính xác

Ví dụ trích dẫn không phù hợp

Chứng minh rằng lý lẽ cũng không được xác lập

[Chương 21: Phê Phán Của Chúng Tôi về Y Tự Khởi Không Ánh Hướng Đến Các Luận Điểm Của Chúng Tôi]

Tại sao những lỗi sai chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y Tự Khởi này không áp dụng cho chúng tôi

Theo hệ thống nào để phát triển quan điểm trong độ tâm thức của các người

[Chương 22: Phân Tích về Một Cỗ Xe Ngựa]

Làm thế nào để sử dụng thủ tục đó để tạo ra chính kiến trong độ tâm thức của các người

Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã trong con người {nhân vô ngã}

Trên thực tế việc xác định là tự ngã thiếu tự tính

Cho ví dụ

Chi ra rằng cỗ xe tồn tại một cách gần đỉnh, mà không có tự tính

Loại bỏ các phản đối về vô ngã

Làm thế nào để xác lập cỗ xe dưới nhiều tên gọi khác nhau

Lợi thế mà các người tìm thấy quan điểm một cách nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này.

[Chương 23: Cá Nhân Thiếu Bản Chất Cố Hữu {nhân vô ngã}]

Chi ra ví dụ minh họa điều gì
(1')) Ví dụ minh họa cách thức mà cá nhân thiếu vắng tự tính

(a'')) Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là một với các uẩn
(b'')) Bác bỏ lập thuyết cho ngã là khác nhau với uẩn
(c'')) Làm thế nào các luận điểm đó cũng bác bỏ những luận cứ còn lại
(d'')) Làm thế nào cá nhân trình hiện như nhurn một ảo ảnh dựa trên bác bỏ đó

(2')) Ví dụ minh họa cách cá nhân đó được xác lập dưới tên gọi khác nhau

(2)) Giảng dạy rằng tự ngã tự nó cũng được xác lập như thiếu vắng tự tính

[Chương 24: Các Đối Tượng Thiếu Vắng Tự Tính]

(3)) Làm thế nào để áp dụng những dòng lý luận trên vào các hiện tượng khác

(b)) Làm thế nào để xác định rằng các pháp cũng không có ngã

[(1)) Bác bỏ sinh khởi từ tự nó]
[(2)) Bác bỏ sinh khởi từ sự vật khác]
[(3)) Bác bỏ sinh khởi từ cả hai tự nó và sự vật khác]
[(4)) Bác bỏ sinh khởi không nguyên nhân]
[(5)) Làm thế nào để suy luận rằng sự sinh khởi tự tính không tồn tại]

(c)) Làm thế nào để loại bỏ những che trưởng bằng cách trớ nênn quen thuộc với những quan điểm đó.

[Chương 25: Trí Huệ Đối Hỏi Phân Tích]
(b') Phân loại tuệ giác
(c') Làm thế nào để nuôi dưỡng tuệ giác
(1') Bác bỏ các hệ thống khác
(a'”) Bác bỏ đầu tiên
(b’”) Bác bỏ thứ hai
(c’”) Bác bỏ thứ ba
(d’”) Bác bỏ thứ tư
(2’) Trình bày về hệ thống riêng của chúng ta
(a’”) Tại sao cả hai thiền định và thiền quán là cần thiết
(b’”) Vượt qua các phản đối về trình bày đó

[Chương 26: Hợp Nhất Định và Tuệ]
(c’”) Tóm lược những điểm chính để duy trì trí huệ và định lực
(d’') Các biện pháp để đạt được trí huệ thông qua
(iii) Làm thế nào để hợp nhất định lực và trí huệ

[Chương 27: Lược Yếu và Kết Luận]
b' Làm thế nào để tu tập cụ thể theo trong Kim Cương thừa
Phần I: Định Tư thiền

Chương 1: Định Và Tuệ

2” Cách rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng một cách cụ thể
(a) Những lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
(b) Làm thế nào định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền
(c) Bản chất của định và tuệ
(d) Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
(e) Làm thế nào để đạt một cách chắc chắn về thứ tự của chúng

Các đại sư cao quý đều có {tâm} đại từ bi; Con cúi đầu đảnh lễ dưới chân các ngài. [468]

2” Cách rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng một cách cụ thể
Rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng, một cách cụ thể, là cách để nuôi dưỡng định tư thiền và tuệ, vì định và tuệ được bao hàm

---

1Nhắc lại, Định tư thiền là thuật ngữ được dùng để chỉ khả năng hay trạng thái định có được từ việc huấn tập thiền, tương ứng với thuật ngữ thiền định. Tuy nhiên, vì nguyên bản dùng thuật ngữ "meditatative serenity" với danh từ chính là serenity và tính từ bổ nghĩa của nó là meditative nhập mạnh định lực có được từ thiền.

2BA1 Đề mục 2”. Đặc biệt các thực rèn luyện hai Ba-la-mật-da cuối là phần thứ hai của hai đề mục con thuộc về RLCM 3) với tucha là Tu luyện cho người có căn cơ cao trong giai trình đó (RLCM:283). Hai đề mục con (RLCM:364) c" Tiền trình tu học lực độ Ba-la-mật-da bao gồm cả 1" Cách thưc rèn luyện bồ-dề tâm một cách tổng quát và 2" đặc biệt, cách thưc rèn luyện hai Ba-la-mật cuối cùng.

3Nhắc lai, ở đây thuật ngữ định tư thiền đúng để chỉ định lực thành tựu từ việc tu tập thiền. Ở đây có thể hiểu định tư thiền chính là thiền định Ba-la-mật-da và tuệ là trí huệ Ba-la-mật-da.
một cách tương ứng trong các ba-la-mật về sự ổn định hóa trong thiền và trong trí huệ. Mục này có sáu phần:

1. Các lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
2. Chỉ ra rằng cả hai định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền
3. Bản chất của định và tuệ
4. Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
5. Làm thế nào để đạt một cách chắc chắn về thứ tự của chúng
6. Làm thế nào để luyện tập cho mỗi kỹ năng (chương 2-26)

(a) Những lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
Tất cả các phẩm chất tốt đẹp thế tục và xuất thế của Đại thừa và Tiểu thừa đều là kết quả của định và tuệ. Kinh Giải Thâm Mật có ghi¹:

Này Di-lặc, người nên biết rằng tất cả những phẩm hạnh thế tục và xuất thế bất luận là của các Thanh Văn, Bồ-tát, hay Như Lai đều là kết quả của định và tuệ.

Vấn: Có hay không các phẩm hạnh điều hòa của định và tuệ trong dòng tâm thức của các hành giả đã thành tựu chúng thông qua thiền? [469] Tại sao lại có thể xảy ra việc tất cả các phẩm hạnh điều hòa là kết quả từ cả hai?

Đáp: Như sẽ được giảng giải, định và tuệ thực tế là những phẩm hạnh điều hòa trong dòng tâm thức của những ai đạt được chúng từ thiền, cho nên tất cả các phẩm hạnh điều hòa của Đại thừa và Tiểu thừa thì không phải đều là kết quả do bởi chúng {định và tuệ}. Tuy vậy, sự tập trung mà ít nhất có tính nhất tâm lên một

¹BA2 samdhinirmocana nāma-mahāyānā-sūtra (Sn), Lamotte 1935: 111; P774:17.3.3-4.
đối tượng thiện đức được xem là định; những chánh kiến phân biệt được một đối tượng là ước lệ hay tối hậu được xem là trí huệ. Đây là điều mà kinh văn có ý chỉ ra trong việc dạy rằng tất cả những phẩm hạnh của Tam thừa là kết quả từ định và tuệ, cho nên không có sự mâu thuẫn.

Với cùng một hàm ý, Đại Thừa Dương Tín Kinh (Mahāyānā-prasāda-prabhāvanā-sūtra) nêu2:

Này đứa con của truyền thừa thiện hảo, danh mục này là thông điệp cho người rằng tin tâm trong Đại thừa của các Bồ-tát – và thật ra, tất cả các pháp do Đại thừa – đều đến từ việc quán chiếu đúng về các thực tính và ý nghĩa {tức là quan} với một tâm thức không phân tán {tức là chi}.

Tâm thức không phân tán là sự nhất tâm về tinh thần, tức là định lực tánh, trong khi sự quán chiếu đúng về các thực tính và ý nghĩa là trí huệ phân biệt, tức là tuệ giác tánh. Do đó, quý vị phải thành tựu được tất cả phẩm hạnh của nhị thừa thông qua (1) duy trì sự phân tích {hay quán chiếu} với trí huệ phân biệt {trí bát-nhã} và (2) nhất tâm tập trung lên đối tượng của thiền. Quý vị không thành tựu được chúng qua thực hành phế biến của riêng thiền quán hoặc thiền chi.

Cùng thế, Kinh Giải Thâm Mật nêu3:


2 BA3 Ārya-mahāyānā-prasāda-prabhāvanā-Namā-sutra P812:239.4-5

3 BA4 Sn, Lamotte 1935:111; P774: 6.2.6-7
Khi ai đã phát triển Tuệ 
Và định, thì họ thoát khỏi 
Ràng buộc của các xu hướng sai lạc 
Và của sự lệ thuộc vào các biểu tượng

Ông ấy, “các xu hướng sai lạc” là các thiên hướng nội tại tiềm ẩn trong dòng tâm thức của quý vị mà có thể sinh ra sự tăng trưởng các cấp độ của những nhận thức sai lạc; “biểu tượng” là các luyện tập dạng xây ra tới các đối tượng sai lạc, mà nó nuôi dưỡng các thiên hướng nội tại đó. Trong Bát Nhã Ba-la-mật-da Luân của ngài Ratnakāraśānti 1 [470] dạy rằng tuệ giác xóa tan được điều trước {các xu hướng sai lạc} trong khi định lực xóa bỏ được điều còn lại {các biểu tượng} 2.

Những điều này là các lợi ích thuộc về “định” và “tuệ”, nhưng ngay cả khi các thuật ngữ không được dùng đến, thì vẫn có các mệnh đề về các lợi ích của sự bình ổn ở thiền và trí huệ. Hãy nhận thức rằng các mệnh đề này mô tả các lợi ích của định và tuệ.

(b) Làm thế nào định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền
Những cành, lá, hoa và trái của một cây là không có giới hạn, nhưng điểm thiết yếu là ở chỗ chúng đều có cùng một gốc. Như ví dụ này, định và tuệ là nến tăng tối thượng ở chỗ chúng gồm thấu tất cả điều mà Đức Phật nói về các trạng thái vô hạn của sự tập trung từ thiền trong Đại thừa và Tiểu thừa. Kinh Giải Thâm Mật nhận định 3:

2BA5 Prajñā-pāramitopadesa (Bát-nhã Ba-la-mật-da Hành), P5579:246.2.8-3.1
3BA6 Sn, Lamotte 1935:110; P774: 17.2.8-3.1
Hãy biết rằng định và tuệ bao gồm tất cả các khía cạnh của các trạng thái tập trung do thiền mà Thế Tôn đã thuyết với các Thanh Văn, Bồ-tát, và Như Lai.

Do vậy, vì những ai dự định đạt được định lực từ thiền không thể linh hội hết vô lượng các sắc tướng phân biệt, họ nên biết rõ và luôn dựa trên những kỹ năng để duy trì định và tuệ, tổng hợp của tất cả các sự tập trung. Trong phần thứ ba Giai Trình Thiền của ngài Liên Hoa Giới¹ có thuyết²:

Mặc dù Thế Tôn tại đó đã thuyết về các sự tập trung khác biệt nhau của Bồ-tát là bất khả tư luận, thì định và tuệ bao trùm tất cả chúng. Vậy nên chúng ta chỉ thuyết bàn về đạo pháp hợp nhất định và tuệ.

Và, như tuyên thuyết trong Giai Trình Thiền phần thứ nhì của Liên Hoa Giới nếu rõ³:

Vì cả hai bao gồm tất cả các trạng thái của thiền tập trung, tất cả các thiền giả chắc chắn trong mọi lúc đều nên dựa vào định và tuệ. [471]

(c) Bản chất của định và tuệ
Khi đề cập bản chất của định, Kinh Giải Thâm Mật nêu¹:

²BA7 Bhāvanākrama (Quảng Thích Bồ-dề Tâm Luận) Phần thứ ba (Bk3), Tucci 1971:1; D3917:ki 55B6-56A1
³BA8 Bhāvanākrama (Quảng Thích Bồ-dề Tâm Luận) Phần thứ hai (Bk2), P531:31.3.8
Trong khi an trú tại nơi tĩnh mịch và hướng sự chú ý của mình vào nội tâm, người chỉ chú mục đến các đề tài mà người đã quán chiếu một cách căn thận. Sự chú tâm tinh thần của người được tiến hành qua việc chú tâm liên tục vào bên trong. Trạng thái của tâm do người thực hành điều trên, thường xuyên lưu giữ theo cách này và ở trong trạng thái mà cả tình thần lẫn thể chất đều khởi lên sự nhử hoạt được gọi là “đỉnh”.

Điều này có nghĩa là quý vị chọn một đối tượng thích hợp nào đó làm đối tượng của thiền, chẳng hạn như ngũ uẩn, mà đã được xác định là một đề mục trong Thập Nhị Bộ Kinh. Voi một sự

1BA9 Sn, Lamotte 1935:89; P774:13.4.5-7
3(BA10) Thập Nhị Bộ Kinh là muối hai bộ kinh, là một cách phân loại kinh điển như sau:
1. Kinh (經, sa. sūtra) hoặc Khể kinh (契經), chỉ những bài kinh chính Phật thuyết;
2. Trùng tụng (重頌, sa. geya) hoặc Ứng tụng (應頌), một dạng kệ tụng mà trong đó nhiều câu được lặp đi lặp lại;
3. Thụ ký (受記, sa. vyākaraṇa), chỉ những lời do Phật tiên đoán, chứng nhận cho các vị bồ-tát, đệ tử mai sau thành Phật và những việc sẽ xảy ra...;
4. Kệ-da (偈陀, sa. gāthā), hay kệ, cũng được gọi là Ký chú (記註), những bài thơ ca không thuật lại văn trường hàng;
toàn tâm¹ và tinh giác không phân tán, hành giả tập trung sự chú tâm vào đối tượng và giữ nguyên chú tâm đó liên tục, sao cho tâm thức của quý vị trở nên ổn định tương hợp với đối tượng của thiền. Khi quý vị tạo được hạnh phúc và hy vọng của sự nhu hoạt về thể chất và tinh thần, thì trạng thái tập trung thiền của hành giả trở nên ổn định. Điều này chỉ xảy đến thông qua việc duy trì sự chú ý vào nội tâm của quý vị, không phân tán khỏi đối tượng của thiền; điều đó không tùy thuộc vào việc hiểu biết thực chất của sự việc.

Nhu bản chất của tục giác, đoạn kinh trên nêu ra²:

5. Tự thuyết (自說, sa. udāna) hoặc Tán than kinh (讚歎經), chỉ những bài kinh mà Phật tự thuyết, không phải đợi người thỉnh cầu mới trình bày;

6. Nhân duyên (因緣, sa. nidāna) hay Quang thuyết (廣說), chỉ những bài kinh nói về nhân duyên khi Phật thuyết pháp và người nghe pháp…;

7. Thí dụ (譬喻, sa. avadana) hoặc Điển thuyết giải ngộ kinh (演說解悟經), chỉ những loại kinh mà trong đó Phật sử dụng những thí dụ, ẩn dụ để người nghe dễ hiểu hơn;

8. Như thị pháp hiện (如是法現, sa. itivṛttaka) hoặc Bản sự kinh (本事經), chỉ những bài kinh nói về sự tu nhân chứng quả của các vị đệ tử trong quá khứ, vị lai;


10. Phương quảng (方廣), Phương đẳng (方等, sa. vaipulya) thuộc loại kinh điển đại thừa là phần kinh có nghĩa lý sâu xa bí mật.

11. Hi pháp (希法, sa. adbhutadharma) hoặc Vĩ tằng hữu (未曾有), kinh nói về thần lực chư Phật và thánh đệ tử, cảnh giới kì diệu, hi hữu.

12. Luận nghị (論議, sa. upadeśa), cũng được gọi là Cân sự (事請問), chỉ những bài kinh có tính cách vấn đáp với lí luận cho rõ lí tật, chính.

¹Thuyết ngữ tương đương với toàn tâm mà bộ sách này vận dụng là chánh niệm.

²BA11 Sn, Lamotte 1935: 89; P774: 13.4.7-13.5.2
Sau khi người đã đạt được như hoạt về tinh thần và thể chất, hãy giữ trạng thái đó và loại bỏ các yếu tố tinh thần khác. Sau đó, thiền giả chú trọng vào bên trong và với trí phân biệt vào hình ảnh tinh thần mà đó vốn là nội hàm của sự tập trung thiền lên các chủ đề người đã quán chiếu đến. Với sự liên hệ tới các hình ảnh vốn là nội hàm của sự tập trung như thế, sự phân biệt bất kì về ý nghĩa của các chủ đề đó, hay là sự phân biệt hoàn toàn, sự khảo sát xuyên suốt, sự quán chiếu xuyên suốt, sự trí nhận, sự mong ước, sự phân biệt về các chi tiết, quan điểm, hay ý tưởng được gọi là “tuệ giác”. Do đó Bồ-tát thiền xảo trong tuệ giác. [472]

Được kể lại rằng nhà sư Trung Hoa Ha-shang (Hva-shang), sau khi đọc thấy lời giải thích rất rõ ràng và không chối cãi được trong kinh này rằng tuệ giác là trí huệ phân biệt, đã la lên: “Ta không biết làm thế nào mà cái này có thể là một bộ kinh!” và đã ném nó đi. Ông ta làm thế vì tuyên thuyết của kinh đã không phù hợp với luận điểm của ông ta rằng bởi vì tất cả các định danh về mọi thứ sẽ định liều đến sự nấm bát các biểu tướng, quý vị nên loại trừ với trí huệ phân biệt và thiền lên ý nghĩa sâu sắc này bằng cách không đem bất kì điều gì vào trong tâm thức. {Ông ta cho rằng} Các tiếp cận thế này có rất nhiều bất chấp1.

Trong đoạn kinh đó, “sự phân biệt” nghĩa là việc nhận ra tính phân hóa của các hiện tượng {hay các pháp} thế tục; “sự phân biệt hoàn toàn” nghĩa là việc nhận ra bản chất [tối hậu] thật sự của nó. Thánh giả Võ Trực giái thích rằng “sự khảo sát xuyên suốt” là khi ý niệm tại chỗ của trí huệ nắm bắt {thấu hiểu} một biểu tượng; “sự quán chiếu xuyên suốt” là sự thẩm tra đúng đắn. “Sự khảo sát” nghĩa là khảo sát thể thiền; “quán chiếu” nghĩa là phân tích chi tiết. Sự nấm bát về một biểu tượng ở đây không

1BA12 Xem tiểu sử chi tiết trong Ruegg 1989 cho dữ liệu về những người được xem là đệ tử của Ha-shang (Hava-shang) đã tham gia trong cuộc tranh luận bSam-yas
phải là một khái niệm của thực hữu, mà đúng hơn là sự phân biệt chính xác các chi tiết về một đối tượng. Theo đó, có cả sự khảo sát và sự phân tích về bản chất thực tại lẫn sự phân hóa của các pháp.

Ứng với Kinh Giải Thâm Mật, Kinh Bảo Vân (Ratna-meigha-sūtra) cũng nêu rõ:

Định là sự chú ý nhất tâm; tuệ là sự phân biệt đúng đắn 1.

Cửng thế, Bồ-tát Di-lặc có dạy trong Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận (mahāyāna-sūtralaṅkāra-kārikā) 2:

Biết như lộ trình của định.
Là việc thu gọn tên của một hiện tượng 3;
Hiểu như lộ trình của tuệ
Là sự quán chiếu lên các ý nghĩa của nó

Và 4,

Dựa trên một vững chắc chánh thật
Qua việc hướng chú ý của người vào tâm minh
Và qua sự phân biệt các pháp,
Hiện hữu định từ thiền và tuệ

Điều này khẳng định rằng sự bền vững của tâm trên cơ sở tập trung chánh chỉnh là định và trí huệ phần biệt các pháp là tuệ

1 BA13 Ārya-ratna-megha-nāma-mahāyāna-sūtra (Bảo Văn Đại Thừa kinh), D231: Wa92b1
2 BA14 Mahāyānasūtralaṅkāra (Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận) (MSA): 14.8; P5521:10.1.6-7.  
3 BA15 Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (mChan: 10.6) dạy rằng “việc thu gọn tên của một hiện tượng”, chằng hạn, việc rút ngắn từ “Tất cả các hiện tượng kết hợp đều vô thường” thành “vô thường” và bình ổn sự chú ý của các người trên đồ. 
4 BA16 MSA: 18.66; P5521: 10.5.1.
giác. [473] Vì các lời chú giải này có cùng hiệu lực như những gì các kinh trên đề cập, sẽ không thích đáng nếu giải thích các đoạn kinh trên theo một ý nghĩa khác.

Trong Bồ-tát Địa Luận, ngại Vô Trí tuệ cũng có dạy¹:

Với tâm thứ c của hành giả hướng đến đối tượng của thiền một cách xác định mà đơn thuần không biểu đạt sự vật hay ý nghĩa của nó, một nhận thức chăm chú không có tất cả các diễn tương² và không có tất cả sự phân tần tinh thần nào khởi đối tượng bất kì của thiền. Sau đó “trạng thái định từ thiền”³ tồn tại⁴ kể từ thời điểm mà sự tập trung tự tương nội tại được biến trong hóa và ổn định vào một biểu tượng và giữ lâu cho đến khi nó vẫn còn duy trì một dòng đơn nhất,

¹BA17Bodhisattva-bhūmi {Bố-tát Đìa} (Bbh), Wogihara 1936:1.109; Dutt 1966: 77.5-12; P5538:150.4.1-5.
²Nhắc lại thuật ngữ Anh là elaboration. Đây là một loại tiến trình định danh của tâm nhằm thêm thắt, mở rộng, diễn giải hay chi tiết hóa một cảm nhận sau khi các thức thụ cảm nhận thông tin từ đối tượng bên ngoài vốn còn hoàn toàn khách quan không nhị nguyên, diễn tương có thể đúng hoặc sai nhưng do thiếu sự suy lý chặt chẽ hay thiếu dữ kiện làm chứng cứ nên hầu hết các diễn tương đều là sai lầm vô căn cứ. Một số tài liệu dịch là vọng tưởng nhưng nghĩa của từ Hán-việt vọng sẽ không đủ ý.
³Từ đây trở về sau trong chương này trạng thái định có được từ việc thiền sẽ được gọi là Dinh từ thiền còn hành vi rèn luyện tập trung tự tương vững bền lên một đối tượng và sau đó có thể hay không quan xét đến bản chất của đối tượng đáng tập trung được gọi ngắn gọn là thiền. Việc từ tập thiền trong đó cố gắng lưu giữ không thay đổi (hình ảnh hay trạng thái của) đối tượng đáng được tập trung gọi là thiền định, trong khi đồng thời thiền nhưng có được đến trí phán tích đối tượng được gọi là thiền quán.
⁴Trong tập 3 chúng tôi xem hai khái niệm "tốn tại" và "hiền hữu" có nghĩa tương đương và được xem là như nhau như như các thuật ngữ như "tự tình", "tốn tại một cách nội tại", "cố bàn tính thiết yếu", "có bàn chất nền tảng" hay đối khi "tự tồn" và "thất hữu" là các thuật ngữ gần như tương đương và trong nhiều trường hợp được dùng tùy theo ngữ cảnh cho thuận mà vần từ trường hợp phải phân biệt rõ chúng.

Mệnh đề này tương ứng với các trích dẫn bên trên. Nó cung cấp một chú giải với cùng một hiệu quả như kinh điển và luận văn của Thánh Giả {tức là ngài Vô Trước}, nên nó chứng thực điều chắc chắn về sự nhận diện đã đề cập của định và tuệ. Phần thứ hai Giai Trình Thiền cũng có nêu 1:

Sau khi đã dập tắt được sự phân tán vào các đối tượng bên ngoài, người ngưng nghỉ vào trong tâm hỷ lạc và nhu hoạt vốn được đặt lên một đối tượng nội tại của thiền một cách tự nhiên và liên tục. Điều này được gọi là định từ thiền. Trong khi người lưu lại trong định, sự phân tích {hay quán chiếu} bất kỳ về chính đối tượng đó gọi là tuệ giác.

Trong Bát-nhã Ba-la-mật-da Luận, ngài Bảo Sinh Tịnh {Ratnakāraśānti} cũng có nêu 2:

Về điều đó, đối tượng của định trong thiền là một hình ảnh không rời rạc của điều gì đó vốn thuộc về một trường hợp phân hóa của các hiện tượng hay của một điều gì đó vốn biểu thị bản chất thật sự. [474] Đối tượng của tuệ trong thiền là một hình ảnh rời rạc của điều nào đó vốn là một trường hợp về sự phân hóa của các pháp hay điều nào đó vốn biểu thị bản chất thật sự.

1BA18 Bk2, P5311: 32.4.8-33.1.2.
2BA19 Prajñā-pāramitopadesa {Bát-nhã Ba-la-mật-da Hành} P5579: 246.2.8-246.3.1.
Điều này khẳng định rằng định từ thiền là sự ổn định không rời rạc lên một điều gì đó trong số các phân hóa hay bản chất của các pháp; và tuệ giác là sự quán chiếu {phân tích} về một trong hai điều đó. Đây cũng là ý nghĩa chủ định của đoạn kệ trong Đại Thừa Trang Nghiêm Luận Tụng1:

“Bạch Thế Tôn, bao nhiêu đối tượng mà [trạng thái] định có?”
Phật thuyết: “Một, cụ thể là một ảnh không rời rạc”.
“Bao nhiêu đối tượng mà trạng thái tuệ có?”
“Chi một, một hình ảnh rời rạc”.
“Có bao nhiêu đối tượng của cả hai?”
“Hai, cụ thể là các giới hạn của sự tồn tại và sự thành tựu mục đích của người”

Vi Điều Pháp Tập Luận (Abhidharma-samuccaya) của Võ Trước khẳng định rằng “các giới hạn của sự tồn tại” là cả sự phân hóa lẫn bản chất thật sự của các pháp2, vậy nên định và tuệ đều đúng được cả những pháp tối hậu lẫn ước lệ làm các đối tượng cho thiền, như đã được ngài Bảo Sinh Tịnh giải thích như trên. Do đó, định từ thiền và trí huệ là không phân biệt trong nội dung về các đối tượng tương ứng của chúng trong thiền, vì cố định từ thiền nhận biết tính Không và có trí huệ không nhận biết tính Không. Trong định từ thiền (zhi gnas), tâm thức quý vị chuyển hướng lặng lẽ (zhi) đến các đối tượng bên ngoài, và sau đó dừng trụ (gnas) lại lên một đối tượng bên trong của thiền; tuệ giác (lhag mthong) là tối cao (lhag pa); nghĩa là đặc trưng, thấy biết (mthong).

---
1BA20 Sn, Lamotte 1935: 88; P774:13.3.7-13.4.1.
2BA21 Giải thích về “các giới hạn của sự tồn tại” và “thành tựu mục đích của người” xem tiếp sau (LRCM:491), về bốn loại đối tượng đề cập trên đầy được bàn thảo chi tiết hơn.
Một số cho rằng một tâm thức dừng nghỉ trong một trạng thái không rời rạc thiếu cường độ mạnh là định, trong khi một tâm thức như thế cùng với cường độ mạnh mẽ là tuệ. Điều này không đúng vì nó mâu thuẫn với các định nghĩa về định và tuệ được thiết lập nhiều chi tiết trong các nguồn như là trong các ngôn từ của Đấng Chiến Thắng, các giáo pháp của Đấng Nhiếp Chánh, các luận của Vô Truớc và Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới. Các kinh luận này nói rằng định từ thiền là sự chú tâm tập trung một điểm vào một đối tượng của thiền, trong khi tuệ giác là trí huệ phân biết một cách đúng đắn về ý nghĩa của một đối tượng của tri kiến. [475] Cụ thể, sự hiện hữu hay không của cường độ sáng tỏ của tâm thức trong một ý thức phi định danh cho thấy khả năng của sự tập trung có bị hôn trầm hay không;

1BA22 Đấng Nhiếp Chánh chính là Di-lặc hay Maitreyanātha. Ngài là tác giả của 5 bài luận quan trọng trong truyền thống Tây Tạng là:
1. Đại Thừa Tội Thường Luận (sa. mahāvānottaratantra)
2. Pháp Pháp Tính Phần Biết Luận (sa. dharmadharmatāvibāṅga)
3. Trung Biên Phần Biết Luận (sa. madhyāntavibhāga-sāstra)
4. Hiến Quán Trang Nghiêm Luận (sa. abhisamayālārakāra)
5. Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm luận (sa. mahāyānasūtralāṅkāra)

2 Phi định danh hay vô niệm tức là trạng thái tâm thức không khởi lên các suy diễn hay diễn giải hệ quả từ một nhận thức ban sơ hay không dựa vào các cảm xúc để mở rộng nhận thức và cũng không có sự so sánh phân biệt hay khái niệm về đối tượng của tâm. Kinh Kim Cang có dạy: “Chư bồ-tát-ta-ha-tát ứng Như thị sinh tịnh tâm Bất ứng trú sắc sinh tâm Bất ứng trụ hương, vị, xúc, pháp sinh tâm Ứng vô số trụ như sinh ki tâm”.

3Đây là thuật ngữ thống dụng trong thiền học. Hồn trầm tràng là trạng thái mà tâm thức không còn thấy rõ ràng hay sắc nét vào đối tượng của thiền. Ngược với trạng thái hồn trầm là trạng thái trao cù, tức là hành giả bị rối vào trạng thái quá kích động hay hãng hài khiênh cho hành giả để bị phân tán liên tưởng ra khỏi đối tượng của thiền. Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikāya) bài số 4 Kinh Sở Hải và Khientos Đầm (Bhayabherava Sutta) có dạy qua về hai khái niệm này.
hoàn toàn không đúng khi cho rằng đó là sự khác nhau giữa định và tuệ. Lý do là vì trong tất cả các sự tập trung tinh thần của định từ thiền, quý vị nhất thiết phải để sạch hồn trầm, và là vì mọi sự tập trung tinh thần miên khói hồn trầm là các trạng thái sáng rõ không thay đổi của tâm.
Do đó, hãy nhận định sự tập trung tinh thần và trí huệ mà chúng hướng tới bản chất thật theo cách mà tâm thức của quý vị có nhận biết được đối tượng của tâm mình thuộc về một trong nhị Không hay không. Chớ nên nhận định chúng theo cách mà tâm thức quý vị đúng nghi trong một trạng thái không rõ rắc, rõ ràng, và hỷ lạc, bởi vì có vô số các trạng thái tập trung tâm thần với hỷ lạc, rõ ràng và không rõ rắc nhưng lại chưa định hình hướng tâm của quý vị dẽ thực tại của các đối tượng, tức là một sự thiếu vắng ban ngã của các trạng thái đó. Ngay cả khi không có việc tìm kiếm tri kiến để nhận biết cách thức mà sự vật hiện hữu, thi tâm thức hoàn toàn không rõ rắc bất kỳ vấn có thể đủ để tạo ra sự hỷ lạc và rõ ràng. Ngay cả khi không có hiểu biết về tình Không thông qua việc xác lập nhận thức về nó, thi không có gì ngăn cản quý vị phát triển sự tập trung tinh thần không rõ rắc. Nếu giữ được tâm thức theo cách đó trong thời gian lâu dài thì quý vị khiến cho các khí lực trở nên khả dụng. Một khi điều này xảy ra, thì không gì ngăn được việc sinh khởi của hỷ lạc, vì đó là bản chất của một năng lực khả dụng như thế để tạo ra sự vui sướng và hỷ lạc về tinh thần và thể chất. Một khi hỷ lạc đã sinh khởi, thì sẽ xuất hiện sự rõ ràng của tinh thần trong các cảm giác về niềm vui sướng và hỷ lạc. Vì lý do này, đã có nhiều nguồn

---


1BA23 Về “sáng rõ” (dwangs cha) và sáng mạnh mẽ (gsal cha’i ngar), xem LRCM: 516.

2BA24 Nhi Không là sự thiếu vắng của một ngã tồn tại tự tính của người {nhân vô ngã} và cả của các hiện tượng không phải người {pháp vô ngã}. 
kinh luận quyền năng chứng minh rằng tất cả những tập trung tinh thần có tính hỷ lạc, rồ ràng, và không rối rạc đều thấy biết thực tại. Do đó, tuy hỷ lạc, rồ ràng, và không rối rạc hiện hữu trong các lần tập trung tinh thần vốn thấy biết tính Không, thì vẫn thường xảy ra các sự tập trung tinh thần mà không trực tiếp hướng vào tính Không, cho nên quý vị phải phân biệt được hai trạng thái này.

(d) Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
Tai sao là thiếu sót khi chỉ nuôi dưỡng riêng từng phẩm chất định hay tuệ? Tai sao cần thiết để nuôi dưỡng cả hai? Ta sẽ giải thích. [476]
Khi quý vị đốt một ngọn đèn dầu để ngắm một bức tranh vào giữa đêm, quý vị sẽ thấy các miêu tả [trong tranh] rất rõ ràng nếu ngọn đèn rất sáng và không bị chập chững bởi gió. Nếu đèn không sáng, hay sáng to nhưng lại bị lung linh trong gió thì quý vị sẽ không thấy các hình ảnh rõ ràng. Cung thế, khi truy tìm ý nghĩa sâu sắc, quý vị sẽ thấy rõ thực tại nếu quý vị có đủ trí huệ để nhận thức một cách không sai sót ý nghĩa của thực tại và một sự chú tâm không dịch chuyển lưu giữ trên đối tượng của thiền bao lâu tùy ý quý vị. Dù sao, nếu quý vị không có trí huệ để thấy biết cách thức mà sự vật hiện hữu – ngay cả khi quý vị có một sự tập trung tinh thần không gián đoạn mà trong đó tâm thức quý vị ổn định và không phân tán sang các đối tượng khác – thì quý vị vẫn thiếu đi đối mặt để thấy thực tại. Do vậy, sẽ không thể biết sự vật hiện hữu thế nào bất kể quý vị phát triển định lực của mình đến đâu. Và ngay cả khi có một tâm nhìn hiểu biết về thực tại – tức là vô ngã – nếu quý vị thiếu một sự tập trung vững chắc có thể lưu giữ một cách nhất tâm lên đối tượng của nó, thì cũng không thể nào thấy được rõ ràng ý nghĩa về cách thức mà sự vật hiện hữu bởi vi quý vị sẽ bị quấy nhiễu bởi các khí lực của tư tưởng rối rạc dao động không giống chê được. Đây là lý
do quý vị cần cả định và tuệ. Trong phần thứ hai Giai Trình Thiền, Liên Hoa Giới có dạy¹:

Với tuệ giác tranh trí thiếu định, tâm thức thiền giả bị phân tán bởi các đối tượng như ngọn đèn dầu trước gió, nó sẽ không thể vững bền. Vì lý do này, những gì trí huệ siêu việt thấy được sẽ không rõ ràng. Như thế, hãy nương dựa vào cả hai một cách ngang nhau. Do đó, Kinh Đại Bát Niết-bàn (Mahā-parinirvāṇa-sūtra) có dạy:

Thanh Văn không thấy truyền thừa của các Như Lai vì sự tập trung tư tưởng của họ lớn hơn trí huệ của họ; các Bồ-tát thấy nó, nhưng không rõ, vì trí huệ của họ lớn hơn sự tập trung của họ. Các Như Lai thấy suốt mọi vật vì họ có định và tuệ ngang bằng. [477]

Với định lực, tâm thức của các người – như ngọn đèn ở nơi không gió – sẽ không xao động bởi các ngọn gió của tư tưởng rời rạc. Với tuệ giác, những thứ khác không thể làm chênh hướng người vì người đã loại trừ những vướng mắc vô hạn của các tà kiến. Như trong Kinh Nguyệt Đắng² (Candrapradīpa-sūtra) có dạy:

Năng lực của định từ thiền làm cho tâm thức của các người vững bền; tuệ giác làm cho nó giống như một ngọn núi.


²Kinh Nguyệt Đắng còn có tên khác là Kinh Nguyệt Đắng Tam Muội hay Chánh Định Vương Kinh.
Vậy nên dấu hiệu của định từ thiền là sự chú tâm của quý vị lưu lại đúng ở nơi nó đặt lên mà không có sự phân tán khỏi đối tượng của thiền. Đau hiếu của tuệ giác là việc quý vị thấy biết thực tại về vô ngã và loại trừ các tà kiến như là quan điểm về ngã; tâm thức quý vị như một ngọn núi không bị rung động bởi các đối lập. Do đó, quý vị nên phân biệt hai dấu hiệu này.

Trước khi đạt được trạng thái định do thiền, quý vị có thể dùng đến trí huệ phân biệt để phân tích ý nghĩa của vô ngã, nhưng tâm thức quý vị thì lại cực kỳ không bền vững, như ngọn đèn trước gió, nên khái niệm của quý vị về vô ngã thật không rõ ràng. Mặt khác, nếu quý vị quán chiếu khi đã thành tựu được định, quý vị sẽ tránh được các sai sót do sự không bền vững quá mức, cho nên khái niệm của quý vị về vô ngã sẽ rõ ràng. Do vậy, trạng thái tin tưởng của tuệ giác có một phẩm chất về sự bền vững được đan xarton từ định từ thiền với đặc tính không rời rạc và có một phẩm chất của việc thấy biết cách thức sự vật hiện hữu, điều vốn không đan xarton từ định từ thiền. Chẳng hạn, khả năng của một ngọn đèn để chiếu sáng các hình tướng đan xarton từ bấc {tim đèn dầu} và các thời điểm liền trước đó của ngọn lửa; nó không đan xarton từ các thú như là bóng đèn {hay cái chụp đèn} che chắn cho nó khỏi gió thời. Mặc dù thế, độ bền vững về ngọn lửa ổn định của ngọn đèn lại đan xarton từ chụp đèn này. Do đó nếu quý vị tiến hành quán chiếu với một trí huệ giữ trong cảnh bàng về thiền của trạng thái định – tức là trạng thái không bị quấy nhiễu bởi hồn tràm hay trào cự – thì quý vị sẽ hiểu được ý nghĩa của thực tại. Hãy nhớ trong tâm mình khẳng định từ Kinh Kết Tập Pháp (Dharma-saṃgīti-Sūtra) ¹:

¹BA26 Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyāna-sūtra (Kinh Thắng Pháp Kết Tập Đại thừa) D238: Zha 52a6, được trích trong phần thứ nhất của ¹ Bhāvanākrama (Quảng Thích Bồ-dề Tâm Luân) (Bkl), Tucci 1986:181.11.
Khi tâm thức người trong trạng thái cân bằng thiền, người sẽ hiểu thực tại như như nó là.

Trong phần thứ nhất của Giai Trình Thiền, Liên Hoa Giới có nói¹: [478]

Vi tâm người lưu chuyển như một dòng sông, nó không ngừng nghỉ nếu không có một nền tảng về định từ thiền; một tâm thức mà không ở trong sự cân bằng thiền không thể hiểu thực tại như nó là. Cũng vậy, Như Lai thuyết: “Với sự cân bằng thiền, người tri kiến thực tại như nó là”.

Khi thành tựu trạng thái định, quý vị không chỉ ngừng sự sai sót của việc dịch chuyển trong ý thức trí huệ vốn quán chiếu lên vô ngã một cách đúng đắn, mà quý vị còn ngừng cả sai sót của việc phân tán khỏi đối tượng thiền mỗi khi đứng đến trí huệ phân biệt để tiến hành thiền quán lên các chủ đề như là vô thường, nghiệp và các hậu quả của nó, những sai sót của luân hồi, từ ái, bi mẫn, hay luyện tập về tâm giác ngộ. Bất kể đối tượng của thiền là gì, quý vị tiến hành thiền không bị phân tán, nên công đức mà quý vị nuôi dưỡng sẽ mạnh mẽ hơn nhiều. Mặt khác, khi chưa đạt trạng thái định, quý vị làm suy giảm các đức hạnh của mình do sự phân tán thường xuyên vào các đối tượng khác. Như trong tác phẩm Nhâp Bồ-dề Hành Luận (Bodhicaryāvatāra), ngài Tích Thiền có nói²:

Kẻ tâm thức mình bị phân tán
Sống giữa nanh vuốt của vô van khổ đau.

Và³:

¹BA27 Bkl, Tucci 1986: 205; P5310: 25.1.8-25.2.1.
²BA28 Kinh Bồ-tát Hành (Bodhisattva-caryāvatāra) (BCA), P5272: 254.4.5.
³BA29 Ibid., P5272: 248.5.4.
Đặng Chánh Biến Tri đã dạy rằng
Kể nguyễn câu, kể khổ hành và tương tự –
Ngay cả ai đã rèn luyện lâu ngày
Là chưa làm được gì nếu với một tâm phân tán.

Do đó, mục tiêu của việc thành tựu tập trung tư tưởng mà trong đó tâm thức quý vị đạt được vung không rõ rắc lên một đối tượng duy nhất mà không phân tán là để có sự khả dụng về tinh thần – tức là khả năng định hướng hoàn toàn theo ý muốn sự chủ tâm của quý vị vào các đối tượng công đức của thiền. Nếu quý vị tập trung sự chủ tâm lên một đối tượng thiền duy nhất, quý vị có thể lưu giữ ở đó, nhưng nếu quý vị thả lỏng nó, nó sẽ tiếp diễn như ý muốn đến các đối tượng công đức vô lượng như là nước đổ vào các dòng kênh tuội tiếu tiêu. [479] Do đó, sau khi quý vị đã đạt được trạng thái định từ thiền, quý vị phải duy trì trong các đối tượng và động thái thiền mà chúng ngưng được các sai sót vô hạn và dem lại các công đức vô lượng, như là thức trí hiểu tập trung vào bản chất thật sự và sự phân hóa của các hiện tượng, bố thí, trì giới, nhân nhục, tinh tấn, tịnh tâm, và sự tan biến các ác ánh của luân hồi. Hãy nhân ra rằng việc giữ bền tâm thức quý vị liên tục bằng cách gắn chặt nó vào một đối tượng thiền duy nhất sẽ không đem lại các lợi ích lớn nào trong việc thực hành công đức, nếu làm điều này mà không có nhận thức sâu sắc về mục tiêu của việc thành tựu trạng thái định.

Do vậy, nếu quý vị bác bỏ thiền quan với trí hiểu phân biệt trong cả phương diện hành vi Ba-la-mật-da lẫn trong phương diện quan điểm về Ba-la-mật-da, thì việc nuôi dưỡng sự tập trung nhất tâm của quý vị sẽ rất yếu. Kỹ năng để tạo ra sự chắc chắn mạnh mẽ và lâu bền về ý nghĩa của vô ngã là sự quán chiếu được duy trì liên tục với trí hiểu phân biệt. Thiếu một tuệ giác như thế lên bản chất thật sự, thì bất kể quý vị đã nuôi dưỡng định trong bao lâu, quý vị chỉ có thể ngần sự hiện lồ của các đau khổ; quý vị không thể dạo tận gốc rễ các hạt giống của chúng. Do vậy, không chỉ nuôi dưỡng định mà quý vị cũng cần nuôi
dưỡng tuệ giác vì như Liên Hoa Giới có đề cập trong phần thứ nhị trong Giai Trình Thiền ¹:

Việc chỉ nuôi dưỡng định riêng lẻ không giúp thoát khỏi các ngăn che của một hành giả; nó chỉ ngăn chặn các khổ đau trong một thời gian. Trừ khi có được ngọn đèn trí huệ, quý vị không thể tiêu hủy các xu hướng tiềm tàng. Vì lý do này mà Trang Nghiệm Luận nêu ²:

 Ellen định thiền ngăn chặn các đau khổ; trí huệ tiêu hủy các xu hướng tiềm tàng.

Cùng thế, Chánh Định Vương Kinh³ (samādhirāja-sūtra) nêu ⁴:

Mặc dù các phàm phu nuôi dưỡng tập trung tinh thần Họ không phá hủy được quan niệm về ngã.
Nhưng phiền não của họ trở lại gây rối họ, Uất-dà-la, như họ đã nuôi dưỡng tập trung tinh thần theo cách này ⁵.

¹BA30 Bk2, P5311: 31.4.2-31.5.5.
²BA31 Sn, Lamotte 1935:132; P774: 21.1.3.
³Kinh này còn có một tên gọi khác là Nguyệt Đặng Tam Muội Kinh.
⁵(BA33) Người này có lẽ là Uất-dà-la, một trong hai vị thầy đầu tiên dạy Đức Phật Thích-ca-mâu-ni về thiền. Theo kinh Trung A Hàm Phạm Bo-da-lợi – “Kinh La-ma” thì Uất-dà-la (skt. Udraka Rāmaputra; tib. Lhag dpyod) thì người này dạy dúc Phật thiền đến mức “phi tưởng, phi phi tưởng xú” một trạng thái không còn kinh nghiệm về một khái niệm bất kỳ (vô niệm) thuộc về trạng thái cao nhất trong tư thiền nhưng vẫn chưa vượt qua khối luân hồi. Đức Phật đã đạt được cấp độ này và Uất-dà-la đã xin tôn vinh dúc Phật như tôn sư nhưng Ngài đã từ chối và rời bỏ đi nội khắc. Đến khi đạt quả Chánh đẳng Chánh giác, dúc Phật nghi để việc hóa đạo
Nếu người phân biệt một cách có suy lý về sự thiếu vắng của ngã trong các pháp
Và nếu người nuôi dưỡng quan điểm này trong thiền
Thì sẽ tạo quả, đạt đến Niết-bàn; [480]
Không có an lạc nào qua các phương tiện bất kì nào khác.

Bồ-tát Tạng Kinh (Bodhisattva-piṭāka) cũng có như⁴:

Những ai chưa tu học nội dung Bồ-tát Tạng Kinh, chưa tu học giới luật chánh pháp, và những ai suy diễn ý tưởng về một sự đầy đủ chỉ từ trong tập trung tinh thần sẽ dễ bị phân biệt kiểu hành động của họ trở thành một ý tưởng tự thôi phong về chính mình. Họ sẽ không thoát khỏi sinh, lão, bệnh, tử, đau xót, than khóc, phiền não, bất hạnh, và rối loạn; họ sẽ không thoát khỏi quả của luân hồi⁵; họ sẽ không thoát khỏi hợp uẩn của đau khổ.

Với điều này trong tâm, Như Lai thuyết. “Tu học từ những người khác điều gì thích đáng, người sẽ thoát khỏi lão và tử”.


¹BA34 ārya-bodhisattva-pitaka-nāma-mahāyāna-sūtra, chương 12 về ratnakūṭa (Bào tiết) Pagel 1995:344; D56: Ga 161b3-5
²Túc là các sinh giới thiên (trời), nhân (người), a-tu-la (thần), súc sinh (loài vật hữu tình khác người), nga quỷ, và địa ngục.
trí huệ trong lúc vẫn lưu giữ ở trạng thái định. Về điểm này, Bảo Tích Kinh Bộ (Ratna-kūṭa-grantha) dạy rằng¹:

Trí giới, người sẽ đạt được tập trung tinh thần; Thành tựu được tập trung tinh thần, người nuôi dưỡng trí huệ; Với trí huệ người thành tựu trí huệ siêu việt thuần khiết; Khi trí huệ siêu việt của người thuần khiết, thì việc giữ giới của người là toàn hảo {tức là trì giới Ba-la-mật-da}

Và Kinh Đại Thừa Dương Tín dạy rằng²:

Thiện Nam Tử, nếu người không có trí huệ, ta sẽ không nói rằng người có tín tâm nơi Đại thừa của các bậc Bồ-tát, mà ta cũng không nói rằng người biết bản chất thật sự nơi Đại thừa.

(e) Làm thế nào để có sự tin chắc về thủ tự của chúng
Trong Nhập Bồ-đề Hành Luận, Tích Thiên dạy³:

Tuệ giác hiện hữu từ định
Tiêu hủy các khổ đau.
Thấy biết được điều này,
Hãy tìm định từ đầu.

Theo khẳng định này, trước tiên người thành tựu định từ thiền và tiếp sau nuôi dưỡng trí huệ trên cơ sở đó. [481]

¹BA35Tên đầy đủ của bộ kinh gồm 49 quyển này (Pagel 1995: appendix III) là Ārya-mahā-ratna-kūṭa-dharma-paryāya-satasāhasrika-grantha, P8112:239.4.2
²BA36ārya-mahāyāna-prāsāda-prabhāvanā-nāma-mahāyāna-sūtra, P812:239.4.2
³BA37BCA: 8.4; P5272: 254.4.7-8.
Vấn: Trong phần thứ nhất *Giai Trình Thiền*¹, Ngài Liên Hoa Giới nói: “đối tượng thiền của nó thi không xác định”, nghĩa là đối tượng thiền của định từ thiền là không xác định. Như đã giải thích trên, đối tượng thiền của định từ thiền có thể là tự chỉnh thức tại hay một hiện tượng thông thường hiện hữu trong thực tại. Nếu trước tiên hiểu biết ý nghĩa của vô ngại, sau đó thiền trong khi tập trung vào điều này, thì điều đó cũng đủ để đồng thời sinh ra cả trạng thái định của một tâm thức không phân tán và trí huệ tập trung vào tính Không. Tại sao lại nói rằng trước tiên phải tìm kiếm trạng thái định rồi mới nuôi dưỡng tuệ giác?

Đáp: Cách thức mà trong đó định đi trước tuệ là như sau. Quy vị không cần có sẵn định để tuần tự phát triển một hiểu biết về quan điểm thấy biết rằng ngã không hiện hữu, vì chúng ta đều thấy được rằng ngay cả những ai chưa đạt định cũng có thể phát triển quan điểm này. Quy vị cũng không cần có định từ trước để trải nghiệm sự chuyển hóa tinh thần trong việc chú trọng đến quan điểm này bởi vì không có gì ngăn cản sự chuyển hóa tinh thần mang tới từ việc tu tập về quan chiếu thuận thực bằng trí huệ phân biệt, ngay cả khi không có mặt trạng thái định. Nếu quy vị cho rằng sự vắng mặt của định ngăn trở sự chuyển hóa tinh thần; trong việc chú trọng đến quan điểm này, thì cũng chính lập luận này buộc quy vị kết luận một cách cực kỳ vô lý rằng trạng thái định là đối hồi phải có ngay cả cho việc trải nghiệm về sự chuyển hóa tinh thần khi thiền về tính vô thường, về các sai sót của luận hồi tinh hay về tâm giác ngộ.

Vậy thì tại sao định lực cần thiết cho tuệ giác? Theo *Kinh giải Thâm Mật*², thì chứng nào việc tư tập về sự phân biệt và sự phân biệt đặc biệt cũng với trí huệ phân biệt không thể khởi tạo được như nhu hoạt về tính thanh và thể chất thì nó cấu thành một loại

---

¹BA38 Bkl, Tucci 1986: 207; P5310:25.4.2.
²BA39 Đây là diễn giải từ Sn, Lamotte 1935:90; P774:13.5.2-5, trích dẫn từ LRCM: 537,798.
chú tâm vốn tiếp cận đến tuệ giác; một khi nó khởi tạo như nhu hoạt thì nó trở thành tuệ giác. Do vậy, nếu quý vị chưa đạt tới định, thì bất kể quý vị thiền quán bao nhiêu với trí huệ phân biệt, kết quả quý vị sẽ không thể khởi tạo được niềm khơi cảm và hạnh lạc của sự như nhu hoạt tinh thần và thể chất. Một khi quý vị có được định từ thiền, thì ngay cả thiền quán về trí huệ phân biệt sẽ đạt đến như hoạt tốt độ. [482] Do đó, trí huệ đòi hỏi trạng thái định từ thiền như là một nguyên nhân. Điều này sẽ được giải thích như sau.


Theo đó, cách thức mà tuệ giác phát triển là sự thiền quán phân biệt tạo ra như hoạt. Nếu điều này không như thế, thì sẽ không có lý do nào để tìm kiếm định trước và tiếp sau nuôi dưỡng tuệ giác dựa trên đó. Việc thất bại tiến hành thiền theo các trình tự này thì không may thịch đáng vì Giải Thâm Mật Kinh\(^1\) không định trong đoạn đã trình dẫn bên trên rằng quý vị nuôi dưỡng tuệ giác trên cơ sở đã đạt được định. Cũng thế, thủ tự của thiền định

---

\(^1\)BA40 Sn, P774:13.4.5-13.5.2, trích dẫn ở LRCM: 471,537.

Vấn: Trong Vi Diệu Pháp Tập Luận ngài Vô Trước có dạy: “một số thành tựu tuệ giác, nhưng lại không đạt được định; họ phân đầu để đạt định từ trên cơ sở của tuệ giác”. Ngài giải thích điều này như thế nào?

1BA41 LRCM: 473.
2BA42 Ye-shes-grags-pa (jñāna-kīrti) (Tuệ Xứng) là tác giả của Pha rol tu phyin pa’i theg pa’i bsom pa’i rim pa’i man nγag (Cács giai tàng Bát-nhã Ba-la-mặt-da thưa của Thiền). Tứa dề Phan ngữ được kết cấu lại thành Prajñā-pāramitā-bhāvanā-kramopadeśa
3BA43. Abhidharma-samuccaya (AS), Pradhan 1975:75.21, theo Wayman 1978; P5550: 263.3.3.
Đáp: Điều này có nghĩa là họ chưa thành tựu định của trình độ đầu tiên {hay trình độ bình ổn thiền đầu tiên}, hay các trình độ cao hơn; điều đó không loại trừ việc họ đã đạt tới định mà được bao hàm trong việc sơ nhập đến trình độ bình ổn thiền đầu tiên. Cúng thế, một khi quý vị có tri kiến nhận thức về Tứ Diệu Đế, quý vị có thể thiết lập trên cơ sở đó định lực về trình độ bình ổn thiền đầu tiên thật sự và những bình ổn thiền cao hơn. Ngài Vô Trước có dạy trong Du-già Sứ Địa Luận (Yogācāra-bhūmi):

1BA44 Định tư thiền được chia ra thành mức số nhập (nyer bsdogs, samantaka) và mức thật sự (dhgos gzhi, maula) thành tựu; chi có định lực ở giai đoạn thật sự mới được xem là một thành tựu hoàn toàn.

Ngoài ra, người có thể biết một cách chính xác tại vị về các chân lý này từ Khổ cho đến Đạo, mà chưa thành tựu được trình độ bình ổn thiền đầu tiên, v.v... Vừa lúc tri kiến về các chân lý này xảy đến, người bình ổn tâm mình và không phân tích các pháp. Trận cơ sở trí huệ cao hơn này, người muốn cầu tu tập các trạng thái cao hơn của ý thức.

Nói chung, nhằm lợi ích cho việc hiểu biết toàn diện các thuật ngữ, có chín trạng thái tinh thần được gọi là định từ thiền và bốn lớp quán chiếu được gọi là tuệ giác. Dù sao, quý vị phải áp dụng các thuật ngữ “định thật sự” và “tuệ giác thật sự” – như sẽ được giải thích – sau khi phát khởi nhu hoạt.

---

1 BA46 LRCM 529-532.
2 BA47 Các lớp đặc tính quán chiếu của tuệ giác được đề cập trên (LRCM: 471-475) và được bàn thảo chi tiết trong phần sau (LRCM: 769ff).
Chương 2: Chuẩn Bị Cho Định Từ Thiền

2” Đặc Biệt cách rèn luyện hai Ba-la-mật-da sau cùng
(f) Cách thức rèn luyện cho mỗi Ba-la-mật-da
   (i) Cách thức tu tập định từ thiền
       (a’) Dựa trên các tiền đề của định từ thiền
           (1’) Trú ngu ở nơi thích hợp
           (2’) Tham chấp ít (thiểu dục)
           (3’) Dừng xả
           (4’) Ngừng hoàn toàn nhiều hoạt động
           (5’) Giữ giới thuận quyết
           (6’) Dẹp bỏ hoàn toàn các ý tưởng tham chấp,
               v.v...
       (b’) Cách thức nuôi dưỡng định dựa trên cơ sở trên
           (1’) Chuẩn bị
           (2’) Tu tập thực thụ
               (a’’) Tu thể thiền
               (b’’) Tiến trình thiền
                   (1’’) Cách thức phát triển sự tập trung
                       không sai sót
                       (a)) Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền
                       (b)) Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền
                           (1)) Nhận diện đối tượng thiền theo chỗ mà sự chú tâm của người đặt vào
                               (a’)) Một trình bày chung về các đối tượng thiền
                                   (1’)) Về chính các đối tượng của thiền
                                   (a’’)) Các đối tượng phổ biến của thiền
                                       (1’’)) Các hình ảnh rõ ràng
(2’)) Các hình ảnh không rời rạc
(3’)) Đối tượng của sự hiện hữu
(4)) Thành tựu mục tiêu của quý vị
(b’)) Các đối tượng thiền cho việc thanh lọc ứng xử của quý vị
(1’)) Tính xấu xa
(2’)) Tính yêu thương
(3’)) Duyên khởi
(4’)) Sự phân biệt của các cấu thành
(5’)) Hít vào và thở ra
(c’)) Đối tượng thiền cho sự thiên xảo
(1’)) Các uẩn
(2’)) Các Cấu thành
(3’)) Các nguồn
(4’)) Duyên khởi
(5’)) Những điều không thể và không khả dĩ
(d’)) Các đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau
(2’)) Ai nên thiền lên đối tượng nào
(3’)) Các đồng nghĩa đối tượng thiền
(b’) Nhận diện các đối tượng thiền theo nội dung này.

(f) Cách thức rèn luyện cho mỗi Ba-la-mật-dạ này

Ở đây có 3 phần:
1. Cách thức tu tập định từ thiền (chương 2-6)
2. Cách thức tu tập tự giác (chương 7-26)
3. Cách thức hợp nhất chúng (chương 26)

(i) Cách thức tu tập định từ thiền
Phần này có 3 phần mục
1. Dựa trên các tiền đề của định từ thiền
2. Cách thức nuôi dưỡng định trên cơ sở trên
3. Lượng định về sự nuôi dưỡng thành công của định (chương 5-6)

(a’) Dựa trên các tiền đề của định từ thiền
Từ đầu, thiền giả nên dựa vào các tiền đề của định, mà tạo điều kiện khá dễ cho sự thành tựu định nhanh chóng và thuận tiện. Có 6 điều:

(1’) Trú ngụ nơi thích hợp
Nơi này nên có năm đặc tính: (a) Thuận đạt, có được sẵn các thứ cần thiết như là thực phẩm và y trang; (b) là chỗ tốt để sinh sống, là nơi không có thú dữ như là các loài ăn thịt, không có các kẻ thù nghịch v.v…; (c) ở trên một miếng đất tốt, nơi không lan truyền các bệnh tả; (d) có nhiều miếng đất tốt, nơi không lan truyền các bệnh tả; (e) ở trong một miếng đất tốt, nơi không lan truyền các bệnh tả; (f) có nhiều miếng đất tốt, nơi không lan truyền các bệnh tả; và (g) ở trong một miếng đất tốt, nơi không lan truyền các bệnh tả. Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận của Di lạc có đây¹:

¹BA48 MSA: 8.7; P5521:10.2.2.
Người khôn ngoan tu tập tại nơi
Thuận đạt, là một chốn tốt lành để sống,
Cống hiến nền tảng tốt lành và các bằng hữu tốt đẹp
Và thỏa mãn các yêu cầu cho sự tu tập của hành giả được dễ dàng

(2’) Thiếu dục {không tham lam}
Quý vị không được tham chấp để có nhiều y trang hơn hay có cái tốt hơn và v.v...

(3’) Dung xả
Quý vị luôn luôn dung xả ngay cả khi có y trang nghèo khó nhất, v.v...

(4’) Ngừng hoàn toàn nhiều hoạt động
Quy vị ngừng các hoạt động cơ bản như là mua và bán; quý vị cũng phải loại bỏ các giao tiếp xã hội không cần thiết với các gia chủ và các tu sĩ, cùng như là các theo đuổi khác như là y học và thiền văn.

(5’) Thuần khiết tri giới:
Quý vị không được vi phạm các giáo huấn, không làm các hành vi sai trái với tự nhiên hay với luật cấm, hoặc là trong trường hợp các biệt giải thoát giới hay là các bồ-tát giới. Nếu quý vị đã vi phạm chúng do vô ý, thì phải sửa chữa lại một cách nhanh chóng với sự sám hối theo giáo pháp.

(6’) Dẹp bỏ hoàn toàn các ý tưởng tham chấp, v.v...
Trong trường hợp các tham chấp, hãy quan chiếu lên những tai hại của chúng trong cuộc sống hiện tại, như là việc dẫn tới bị giết hại hay bị bắt bỏ tù, cùng như là những tai hại của chúng trong tương lai, chẳng hạn chúng dẫn đến tái sinh vào các giới khốn đốn. [485] Cách khác là, hãy xóa bỏ tất cả các ý tưởng về tham chấp và tương tự như thế bởi việc thiên về ý tưởng cho
rằng: “Mọi thứ trong giới luân hồi, dù dễ chịu hay không, đều là phù du và không vững bền. Bởi vì điều chắc chắn là tôi sẽ bị tách rời khỏi tất cả mọi thứ này một cách chóng vánh, thì tại sao tôi phải tham muốn chúng?”

Ta đã giải thích những điểm này theo nội dung trong phần thứ nhì Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới; quý vị nên tự học thêm về chúng từ Thanh Văn Địa của Vô Trưởng. Sâu chứ để nay bao hàm các nhân và duyên then chốt cho việc bắt đầu phát triển định lực vững vàng, nhằm bảo lưu một định lực hiện hữu mà không bị suy giảm và nhằm nâng cao định lực của quý vị. Đặc biệt, những điểm quan trọng nhất là tròn giới cẩn thận, nhìn thấu các tham chấp như là các bặt lối và lười trộ ở nội thính hợp. Geshe Drom-dön-ba (dGe-bshes’Brom-ston-pargyal-ba’i-byung-gnas) dạy:

Chúng ta cho rằng sai sót chỉ thuộc về các giáo huấn cá nhân {giáo huấn biệt truyền} của mình. Sau đó ta chỉ truy tầm trong các giáo huấn cá nhân, cho nên chúng ta không thể đạt tới định. Đây là kết quả của việc không đạt được các duyên của nó.

Thương ngữ “các duyên” có nghĩa là sau điểm giải thích như trên. Hơn thế nữa, bốn Ba-la-mật-da đầu hoạt động như là các tiền lệ cho Ba-la-mật-da thứ năm, định từ thiền. Phần thứ nhất Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới khẳng định

Quý vị hoàn tất định nhanh chóng khi quý vị buông bỏ tham chấp cho các sở hữu và những thứ tương tự, gìn giữ giới luật nghiêm ngặt, ở một vị trí sẵn sàng chịu đựng các đau khổ và nhận nhục một cách hoan hỷ. Đó là trường hợp mà các nguồn kinh điển như là Kinh Giải Thâm Mật dạy rằng hành

---

1BA49 Bkl, Tucci 1986: 205; P5310: 25.2.1-3; Sn, P774: 21.2.5-7.
bố thí và các Ba-la-mật-da khác là các nguyên nhân cho sự thành công của các Ba-la-mật đa ké tiếp cao hơn.

Bố-dề Đạo Đăng Luận (Bodhi-patha-pradīpa) của Atiśa khẳng định¹:

Khi thiếu các yếu tố của định,
Ngay cả với việc thiền cần mẫn,
Người vẫn không thành tựu được định
Đầu tiên hành trong nhiều ngàn năm

[486] Do đó, điều rất quan trọng cho những ai thành khẩn mong muốn đạt được các tập trung của định lực và trí huệ là làm việc với các thành tố hay các tiền đề của định, như là mười ba điều được đề ra trong Thanh Văn Địa của Vô Trực.²

(b’) Cách thức nuôi dưỡng định dựa vào cơ sở trên
Ở đây có hai phần (1) Sự chuẩn bị và (2) Tu Tập thực thụ.

(1’) Chuẩn bị
Tu tập sâu giáo huấn chuẩn bị kể trên và đặc biệt nuôi dưỡng tinh thần giác ngộ trong thời gian lâu dài; cũng thế, để hỗ trợ

¹BA50 Bố-dề Đạo Đăng Luận (odhipathapradīpa), P5343: 21.2.7-8.
²BA51 Toàn bộ phần từ Śbh. P5537:43.3.3-43.4.1 được dịch bởi Wayman (1978:31-43). Mười ba điều đó là (1) Các đối hội hàng đầu, nghĩa là sự thuận thục với các giáo pháp và kỹ luật nội tại; và thêm vào đó, (2) xuất sắc với các mục tiêu của chính mình; (3) xuất chúng với các mục tiêu của người; (4) hiểu học với giáo pháp; (5) từ bỏ thế tục; (6) các thể nguyên giới luật; (7) không chế các xúc cảm; (8) ăn uống từ tồn đồ lương; (9) tu tập với sự tỉnh thức hoàn toàn; (10) chủ trùng ngũ căn trọng; (11) Nói tịnh mich; (12) gạn lọc các chướng ngại và (13) cố sở tập trung tinh thần đúng đắn.
điều đó, quý vị nên tiến hành các tu tập thiền vốn dành cho những ai có căn cơ nhỏ hay trung bình.

(2’) Tu tập thực thụ
Phần thứ hai và ba của Giai Trình Thiền, Liên Hoa Giới dạy rằng quý vị nên áp dụng 8 điểm tư thế trên một chỗ ngồi mềm và thoải mái: (1) Đan chân theo cách của tôn giả Ti-nô-gía-la, sử dụng tư thế kiết giáp hay bàn giáp một cách tùy hợp; (2) Đôi mắt quý vị không nên mở rộng hay đóng kín quá, chúng nên dừng lại ở đỉnh mũi; (3) Ngồi với sự nhận biết hướng nội, giữ thân thẳng không ngướng ra sau hay cong về phía trước quá; (4) Giữ đôi vai thẳng và ngang bằng; (5) Không ngướng hay gục đầu và cũng không quay sang một bên; đặt đầu sao cho mũi và rốn thẳng hàng; (6) Đặt răng và môi trong vị trí tự nhiên như bình thường; (7) Để lưỡi đóng với các răng trên; (8) Hơi hít vào và thở ra của quý vị không nên ồn ào, ồn ào, hay không đều đặn; hãy để chúng lưu thông không cần nỗ lực, thật nhẹ nhàng, mà không có một ý nghĩ rằng nó dịch chuyển đây đó.

Thanh Văn Địa của Vô Trước cung cấp năm lý do cho việc ngồi như đức Phật đã dạy, xếp tréo chân trên chỗ ngồi, ghế, hay thảm: (1) Trong tư thế này, toàn thân được kéo lại nhau có lợi cho việc khởi sinh nhu hoạt, nên quý vị có thể phát triển nhu hoạt rất nhanh; [487] (2) Ngồi kiểu này có thể giữ được tư thế trong thời gian dài, tư thế này không dẫn tới sự kiệt quệ về thể chất; (3) Tư thế này thì không phổ biến đối với những người ngoài Phật giáo và những người chống lại chúng ta; (4) Khi kẻ khác thấy quý vị ngồi trong tư thế này, họ sẽ cảm thán; (5) Đức Phật và các đệ tử của Ngài đã dùng tư thế này và truyền lại cho chúng ta. Thanh Văn Địa của Vô Trước giảng rằng, dưới ánh sáng của những lý do này, quý vị nên ngồi tréo chân. Luận cùng

2BA53 Bk2, P5311: 32.4.5-8. Bk3, Tucci 1971:3; D3917: Ki 57al-3.
3BA54 Śbh. P5537:100.1.2-6.
dạy rằng quý vị nên giữ thân thẳng khiến hồn trầm và buồn ngủ không xảy ra.
Do đó ngay từ đầu quý vị phải đạt tám điểm này về hạnh kĩ tiếp thể chất, đặc biệt là việc bình thân trong hơi thở như ta đã mô tả trên.

(b”) Tiến trình thiền
Nói chung, “giải trình của đạo pháp” truyền thống cho thấy rằng quý vị thành tựu định bằng phương tiện của tám phương thuốc loại trừ năm sai sót¹, được nêu trong Trung Biên Phân Biệt Luận (Madhyānta-vibhāga)² của Di-lặc. Các giáo huấn cá nhân truyền lại từ Geshe Lak-sor-wa (dGe-bshes Lag-sor-ba) giải thích rằng thêm vào đó quý vị phải thành tựu định thông qua sáu năng lực, bốn loại chú tâm và chín trạng thái tinh thần mà Vô Trước giải thích trong Thanh Văn Địa. Học giả Yön-den-grags (Yon-tan-grags) dạy³:

Các phương pháp về chín trạng thái tinh thần được bao gồm trong bốn sự chú tâm cùng với sáu sai sót và tám áp dụng vốn là các phương thuốc giải là phương tiện cho [việc đạt tới] tất cả sự tập trung. Điều này phù hợp với tất cả các giáo

²BA55 Trung Biên Phân Biệt Luận P5522:20.4.8-20.5.1 ngại Tsongkhapa bàn thảo đến năm sai sót và tám liều thuốc giải trong phần sau LRCM; 528-529.
³BA56 Ruegg (Great Treaties 2000: 26) đề cập đến Sha-ra-ba/Shar-ba-pa Yon-tan-grags (1070-1141) như là tác giả của Be’u bum dmar po trong LRCM: 528.8, có sáu sai sót khi hồn trầm và trao cử được tinh riêng ra.

Điều này đã được khẳng định trong bản luận của ngài về giai trình của đạo pháp; nó nói về việc đạt được một sự chắc chắn thuận khiết về cách mà các kinh văn cổ điển thể hiện lối trình để thành tựu định. Về việc này, vi con đường chung của giáo pháp về giai trình các đạo pháp của tam thừa được giai thích chi tiết trong năm thần đại diện của Vô Trước về các Địa², đó là những bản luận văn chỉ dạy về các pháp tu tập này một cách rất bao quát. Một trong năm bản văn đó cung cấp giai thích chi tiết, trong khi các bản văn khác thì không. Trong tác phẩm Quyết

¹BA57 Trong sự sử dụng của sa sde ("luận về các địa") xem lại ghi chú BA45 (thuộc chương 1) bên trên (của LRCM:483.13) và ghi chú ngay tiếp sau đây (tại LRCM: 488.5).

²BA58 Năm bản luận về các địa (so sde Inga) là Du-giá Hành Địa (Bhūmi-vastu Sa’i’ dang gzhī); (2) Căn bản Tập Luận (Vastu-samgraḥa, gzhi bsdu ba); (3) Sai Biệt Tập Luận (Paryaya-samgraḥa, rNam grang bsdu ba); (4) Chú Giải Tập Luận (Vivarāya-samgraḥa, rNam par bshad pa’i sgo bsdu ba); (5) Quyết Định Tập Luận (Viniscaya-samgraḥa, rNam par gtan la dbab pa bsdu ba). Tựa đề góp chung là rNal ’byor spyod pa’i sa {Du-giá Hành Luận} (Yogā-caryā-bhūmi) được dùng trong bstan ’gyur cho tất cả năm giáo pháp này. Tsongkhapa có khi dùng tục đề này (Xem Great Treatise 2000, note 379). Liên quan đến Du-giá Hành Địa Luận, xem chú thích BA45 bên trên LRCM: 483.13.
Định Yếu Luận (Viniścaya-samgrahaṇi), Võ Trước dạy rằng Thanh Văn Địa của ngài nên được sử dụng để hiểu định và tuệ, cho nên chính tác phẩm Thanh Văn Địa là bao quát nhất. Tôn giả Di-lặc cũng có bàn đến các phương pháp về chín trạng thái tinh thần và tám phương thuốc trì trong Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận và Trung Biên Phân Biệt Luận của ngài. Theo sau các ngài, những đại sư Ấn-độ như là Sư Tử Hiền, Liên Hoa Giới và Bảo Sinh Tịnh, viết nhiều về tiến trình để thành tựu định. Trong một ý nghĩa chung về định, các mật điển rất nhất quán với các giải thích trong các kinh luận cổ điển này, ngoại trừ việc sử dụng các đối tượng thiền thì có khác, như là các thanh thể, các giọt và các âm tiết. Đặc biệt, các văn bản trong lớp kinh điển cung cấp các bàn thảo rất bao quát về những vấn đề như là nam sai sót về tập trung và các cách thức để dep sạch chúng.

Đầu sao, những ai biết cách để tu tập với chỉ riêng trên cổ sơ các kinh văn cổ điển này thì hiểu hoi như sao giữa ban ngày. Vói những ai làm dụng các kinh luận đó, những vết nho về việc hiểu biết thiếu sót của họ chỉ xuất phát từ nhận thức nông cạn và bệnh vục rằng các giáo huấn mà sự hiện trình ý nghĩa tinh tuy thi lại nằm ở nơi nào khác. Cho đến khi cần thiết áp dụng tu tập tiến trình về việc thành tựu tập trung tinh thần mà các kinh luận giải thích thì họ không nghiên cứu đến ngay cả cách thức để thực hiện nó.[489]

Những biệt huấn của giáo pháp này chỉ nhân mạnh các tu tập được dẫn ra từ các kinh văn cổ điển từ lúc bắt đầu cho đến kết thúc. Do đó, ở đây ta sẽ giải thích các phương pháp được dùng để thành tựu tập trung tinh thần đưa ra từ các kinh văn cổ điển.

Giải thích về tiến trình thiền này có hai phần:

1. Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót (chương 2-4)
2. Giải trình mà trong đó những trạng thái tinh thần qua đó được phát triển (chương 5)

(1”) Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót
Phần này có ba điểm:

1. Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền
2. Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền (chương 2-3)
3. Làm gì sau khi tập trung lên một đối tượng thiền (chương 4)

(a)) Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền
Nếu quý vị không thể ngừng được sự biếng nhác của trạng thái không hứng thú để nuôi dưỡng định lực và sự vui thú với các thứ không mang lại ích lợi cho nó, thì ngay từ đầu, quý vị sẽ không đạt được bước nhập môn vào sự tập trung; ngay cả khi quý vị đã có lần đạt đến đó, quý vị sẽ không thể duy trì được nó, do đó nó sẽ nhanh chóng bị hư hỏng. Bởi vậy, điều quan trọng nhất là ngừng biến đổi ngay từ khi bắt đầu. Khi quý vị đạt được nhu hoạt trong đó thân và tâm hoàn toàn vui sướng và vui lạc, quý vị sẽ ngừng biến đổi đến mức quý vị có thể nuôi dưỡng công đức cả ngày và đêm không mệt mỏi.
Để phát triển sự nhu hoạt này, quý vị phải tinh tân liên tục cho khả năng tập trung tạo ra được nhu hoạt. Để phát triển tinh tân này, quý vị cần có một khao khát liên tục và mạnh mẽ chú tâm vào sự tập trung tin tưởng. Để có nguyên nhân thúc đẩy của sự khao khát này, quý vị cần một tinh thần kiên định và một niềm đam mê với các phẩm hạnh của sự tập trung tin tưởng. Vây nên để bắt đầu, hãy nuôi dưỡng lập lại lập lại lòng tin tưởng ý thức được các phẩm hạnh hào diệu của sự tập trung tin tưởng. Khi quý vị thấy được tiến trình này trong tư tập, thì quý vị sẽ hiểu đây là điểm tối quan trọng với một ý nghĩa chắc chắn rõ ràng nhất. Di-lặc khẳng định trong Trung Biên Phân Biệt Luận¹:

¹BA59 Trung Biên Phân Biệt luận (Madhyānta-vibhāga): 4.5ab, D4021: Phi 43a4.
Cơ sở và những gì dựa trên cơ sở đó
Là nguyên nhân và hậu quả của nó.


Với nội dung này, các phẩm hạnh hảo điều của sự tập trung tinh thần là như sau: Khi đạt trạng thái định, tâm quý vị tràn ngập vui sướng và thân quý vị tràn đầy ý lạc, nên quý vị hành phúc trong cuộc sống này. Cùng vị đã thành tựu nhu hoạt về tinh thần và thể chất, quý vị có thể chuyển sự chú tâm đến bất kỳ đối tượng công đức nào của thiền mà quý vị chọn lựa. Vị đã chế ngự được sự phân tán thiếu kiểm soát hướng đến các hàng loát đối tượng sai lầm, nên một cách thường hằng, quý vị không còn định liều vào các hành vi sai trái và mọi công đức quý vị làm đều rất mạnh mẽ. Dựa vào định, quý vị có thể đạt tới các phẩm hạnh điều hóa như là các tri kiến siêu việt và các năng lực siêu việt.

Một cách đặc biệt, chính từ cơ sở của định, quý vị phát triển được tri kiến về tri thức hiểu biết thật sự, mà từ đó quý vị có thể nhận biết gốc rễ của luân hồi. Nếu quán chiếu lên bất kỳ phẩm hạnh hóa điều này, thì quý vị sẽ trở nên nhận thức và thiền trên các sự việc làm mạnh thêm thiền hướng của quý vị để nuôi dưỡng sự tập trung. Khi thiền hướng này khởi tạo, quý vị sẽ khuyến lợi liên tục từ bên trong để nuôi dưỡng sự tập trung tự tướng, do vậy, sẽ dễ đạt tới định. Cùng với quý vị sẽ nuôi dưỡng nó tái lập nhiều lần nên ngày càng thiền trong tuyệt vời. Do vậy, quý vị sẽ khó thề nào đánh mất nó.

(b)) Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền
Phần này được chia làm hai:

1. Nhận diện đối tượng thiền theo chỗ mà sự chú tâm của quý vị đặt vào
2. Cách thức để tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng của thiền (chương 3)

(1)) Nhận diện đối tượng thiền dựa vào nơi mà sự chú tâm của quý vị đặt lên
Phần này có hai điểm:
1. Một trình bày chung về các đối tượng của thiền
2. Nhận diện các đối tượng thiền theo nội dung này

(a’) Một trình bày chung về các đối tượng của thiền
Ở đây có 3 mục:
1. Về chính các đối tượng thiền
2. Những ai nên thiền với các đối tượng nào
3. Các đồng nghĩa về đối tượng thiền

(1’)) Về chính các đối tượng thiền
Như Lai dạy rằng các thiền giả có 4 loại đối tượng thiền, đó là:
(1) Các đối tượng phổ biến của thiền, (2) các đối tượng thiền để thanh lọc ứng xử của mình, (3) các đối tượng thiền cho sự thiện xảo và (4) các đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau.

(a”)) Các đối tượng phổ biến của thiền
Các đối tượng phổ biến của thiền có 4 loại: (a) các hình ảnh rời rạc, (b) các hình ảnh không rời rạc, (c) các giới hạn của sự tồn tại và (4) thành tựu mục tiêu của quý vị. [491]
Hai loại hình ảnh (rời rạc và không rời rạc) được ấn định theo các giới hạn của người quan sát: loại đầu là đối tượng của tuệ và loại thứ hai là đối tượng của định từ thiền. Hình ảnh thì không phải là một đối tượng hiện diện đặc biệt có thật để tâm thức quý vị tập trung lên đó mà đúng ra là sự trình hiện về một phương diện của đối tượng đó vào tâm thức quý vị. Khi quý vị tiến hành phân tích trong khi quan sát một đối tượng, thì hình ảnh là rời rạc bởi vì có sự hiện diện của tư duy phân tích. Khi quý vị ồn dinh tâm mình không có sự phân tích trong lúc quan sát đối tượng, thì hình ảnh đó được gọi là không rời rạc vì thiếu sự suy
nghĩ quán chiếu. Đối với các hình ảnh này, thì chúng là hình ảnh của những đối tượng thiền nào? Chúng là các hình ảnh hay các phương diện của năm đối tượng của thiền nhằm thanh lọc ứng xử, năm đối tượng thiền cho sự thiền xảo và hai đối tượng thiền cho việc tỉnh lắc các khổ đau.

*Các giới hạn của sự hiện hữu* được ấn định qua việc tham chiếu đến đối tượng được quan sát. Có hai loại: Các giới hạn của sự hiện hữu cho sự sinh hóa của các hiện tượng được biểu thị qua mệnh đề: “Chi điều này là tất cả có được, không có gì nhiều hơn”; và giới hạn của sự hiện hữu cho bản chất thật sự, được biểu thị qua mệnh đề, “điều này một mình nó là cách thức các sự vật hiện hữu; chúng không tồn tại theo cách nào khác”. Trong trường hợp về sự sinh hóa của các hiện tượng, điều này nghĩa là ngũ uẩn bao gồm tất cả {hữu vi pháp}; mười tám cấu thành {thập bát giới} và mười hai nguồn {thập nhị xứ} bao gồm tất cả các hiện tượng; và Tứ Diệu Đế bao gồm mọi thứ có được để biết đến; không có gì khác ngoài điều này1. Trong trường hợp về bản chất, điều này nghĩa là đó là lý do thiết lập nên chân lý hay thực chất về các đối tượng đó của thiền.

---

1BA60 Ngũ uẩn là sắc {hình thái}, thọ {cảm xúc}, tướng {sự phân biệt, nhận biết}, hành {các yếu tố kết hợp} và thức {ý thức}. Mười tám cảm giác {thập bát giới} là: sau căn {sâu cõ quan thụ cảm} – gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và cơ quan ý thức; sau thức – gồm nhận thức {nhanh thức từ mắt}, nhận thức {nhanh thức từ tai}, nhận thức {nhanh thức từ mũi}, nhận thức {nhanh thức từ lưỡi}, nhận thức {nhanh thức từ thân thể} cũng như là ý thức {nhanh thức từ ý tưởng}; và sâu.trans {còn gọi lúc nhập hay sâu đợi tương của các thức này} – gồm sắc {các vật thấy được}, thanh {các âm nghe được}, hương {các mùi ngửi được}, vị {các thứ nếm được}, xúc {các vật thụ cảm được qua thân thể} và pháp {các khái niệm, định danh}. Mười hai nguồn chính là sau cõ quan thụ cảm {lực canh} và các đợi tương của các cõ quan đó {lúc nhập}. Tứ Diệu Đế là các chân lý về sự khó, nguồn gốc, sự diệt khó và con đường diệt khó.
Thành tựu mục tiêu được ấn định trong các nội dung của kết quả. Với định hay tuệ, quý vị hướng sự chú tâm của mình vào các hình ảnh của các đối tượng thiền đó. Sau đó quý vị ổn định hóa chúng, trở nên quen thuộc với chúng và bởi công đức tu tập tái lặp nhiều lần, quý vị không còn các xu hướng sai sót, trong khi trải qua một sự chuyển hóa nền tảng. [492]

**(b”)** Các đối tượng thiền cho việc thanh lọc ứng xử của quý vị

Các đối tượng thiền cho việc thanh lọc ứng xử là các đối tượng mà chúng thanh lọc ứng xử trong đó chấp trước hay các cảm xúc tương tự [sân hận, ao tường, kiêu ngạo, hay phân tân] nổi trội. Có năm loại đối tượng thiền như thế. Tương ứng là: (a) xâu dở, (b) yêu thương, (c) duyên khởi (d) sự phân biệt các cấu thành và (e) hít và thở. (a) Trong số này, Các đối tượng thiền lên sự xâu dở bao gồm ba mươi sáu điều xấu dở gắn liền với thân thể\(^1\), như là lông tóc trên đầu và thân thể và các điểm xấu xí bề ngoài như là xác chết chuyển màu xanh\(^2\). Khi một khía cạnh không thuần khiết và xâu dở khởi lên trong tâm, quý vị hãy giữ sự chú tâm lên đó. (b) Yêu thương bao gồm việc tập trung đến các bằng hữu, kẻ thù và những người mà với họ quý vị có cảm xúc trung tính và có một thái độ mang lại cho họ sự hỗ trợ và hạnh phúc – ở mức cân bằng thiền. Giữ sự chú tâm của quý vị lên các đối tượng thiền này với một thái độ yêu thương gọi là “ái thiền”; yêu thương ở đây đặt lên cả thái độ chủ quan lẫn đối tượng. (c)

\(^1\)BA61 Ba mươi sáu xâu dở (Wayman 1978:443 n. 33; Zahler, et al. 1983:83) là tóc, mông, răng, mồ hôi, mùi của thân thể, da, thịt, gan, phổi, ruột non, ruột giáp, bao tử, thực quản, bong đai, lá lách, ruột thừa, nước bọt, nước mủi, các mồ liên kết,bach huyết, tủy, mô, mắt, đờm, mũi, máu, não bộ, màng não, nước tiểu, các vết nhăn lão hóa.

\(^2\)BA62 Có chín xâu xí bề ngoài là (Zahler, et al. 1983:83-84) các màu xanh, đen, mâu mộc và đỏ của xác chết; khuôn mặt bị nhai hay cào rách bởi thú vật, xác một phần hay nhiều hỏng bị ăn bởi đòi bọ, v.v...; và xác chết cứng.
Về đối tượng thiền duyên khởi: Tất cả mọi thứ trong quá khứ, hiện tại và vị lai đều là duyên khởi trong đó các hậu quả vốn là các yếu tố hiện tượng đơn thuận chỉ khởi lập nên từ các yếu tố hiện tượng đơn thuận. Tách riêng khởi các điều này, thì không có người thực hiện của các hành vi hay người trải nghiệm của các hậu quả. Quý vị tập trung sự chú ý của mình vào đủ kiến này và lưu giữ nó ở đó. (d) Voi đối tượng thiền lên sự phân biệt lên các cấu thành: quý vị hãy phân biệt các yếu tố của sáu cấu thành – đất, nước, lửa, gió, không gian và ý thức. Quý vị tập trung sự chú ý lên chúng và giữ ở đó. (e) Về đối tượng thiền hít và thở: Quý vị tập trung chú tâm không phân tán bằng cách đếm và quan sát hơi thở di chuyển vào ra.

(c")) Các đối tượng thiền cho sự thiện xảo
Cũng có năm đối tượng thiền cho sự thiện xảo, cụ thể là sự thành thực trong (a) các uẩn, (b) các cấu thành {các giới} ¹ (c) các nguồn {các xứ} ², (d) duyên khởi và (e) điều gì khả dĩ và bất khả dĩ. (a) Các uẩn bao gồm năm uẩn về sắc và các uẩn khác [thọ {cảm thụ}, tưởng {nhận thức phân biệt}, hành {các yếu tố kết hợp} và thức {ý thức}]. Thiện xảo trong những điều này là biết rằng tách rời khỏi các uẩn, thì ngã và những gi là liên quan đến ngã không hiện hữu. (b) Các cấu thành là mắt và các thành tố khác trong mười bốn cấu thành. Thiện xảo trong chúng là việc thấy biết các điều kiện nguyên nhân mà bởi đó các cấu thành kia khởi lên từ chính những hạt giống của chúng. [493] (c) Các nguồn là mắt và các nguồn khác trong mười hai nguồn. Thường

¹ Có 18 cấu thành hay giới (skt. aśṭādaśa dhātavaḥ) bao gồm: 6 cảm xúc 6 cơ quan cảm giác (nhanh, nhĩ, tì, thiệt, thân và ý), sáu trái là sáu đối tượng tướng ưng của các cơ quan cảm giác (sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp) và 6 (nhanh) thực tướng ưng với chúng (nhanh thức, nhĩ thức, tì thức, thiệt thức, thân thức và ý thức).

² Có 12 nguồn hay xứ (skt. āyatana-kausalya) là các nguồn của các thức bao gồm 6 căn và 6 trái. Đây là các nhân tố khiêm khối sinh kinh nghiệm cảm xúc. Xin lưu ý các thuật ngữ chuyên biệt này sẽ được dùng lại trong toàn bộ tập 3.
thực trong chúng là biết được rằng sáu nguồn nội tại {lục căn} là các điều kiện chủ yếu cho sáu thức, rằng lục nhập {lục trần} là cácuyên được các điều kiện lập tức trước đó {cho thực thể tâm ngay kế sau}. (d) Duyên khởi là thập nhi nhân duyên. Thuận thực trong chúng là việc biết rằng chúng vô thường, đau khổ và thiệt đáng bản ngã. (e) Điều khả dĩ và bất khả dĩ là những thứ có thể cho một kết quả u ám thich khởi lên từ một hành động thiện đức và không thể xảy ra từ một hành vi không thiện đức. Thành thực trong điều này là biết được sự vật xảy ra theo cách nào. Đây là trường hợp đặc biệt của thiện xảo trong duyên khởi; khác nhau ở chỗ là quý vị hiểu được sự phân hóa của các nguyên nhân.

Khi sử dụng các đối tượng thiền này cho việc nuôi dưỡng định, thi quý vị giữ sự chú tâm của mình lên chỉ một trong các khía cạnh mà trong đó các uẩn, v.v... có thể được biết đến.

(d”)) Các đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau
Việc tinh lọc các khổ đau tức là hoặc chỉ làm tiêu giảm cường độ của các hạt giống của đau khổ, hoặc một cách tối hậu, nhổ tận gốc của các hạt giống. Trong trường hợp đầu, các đối tượng thiền là tương đối thô hơn cho mỗi giai đoạn thấp hơn và tương đối bình lặng hơn cho mỗi giai đoạn cao hơn, tiếp diễn từ cấp độ dục giới cho đến cấp độ vô sở hữu xứ.

1B63. Thập nhi nhân duyên là các yếu tố duyên khởi bao gồm: (1) vô minh (2) hành (các hành động có tính kết hợp), (3) ý thức, (4) danh và sắc (5) lực nhập (sau nguồn), (6) xúc (tiếp xúc), (7) thụ (cảm thụ), (8) ái (tham ái), (9) thụ (muôn chiêm giữ, niu chắp), (10) hữu (năng lực tồn tại), (11) sinh, (12) lão và tử (giả và chết).

2B64. Các nguyên nhân phân hóa là những loại nghiệp jerk biêt dàn tới các hạt quả loai, như được phán biết trong giáo pháp chung, trong khuôn khổ duyên khởi, các hạt quả đó sinh khởi dựa trên nghiệp trong quả khởi. Xem Ngag-dbang-rab-brtan, mChan: i2A.

3B65. Lưu hối bao gồm ba giới dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Sắc giới bao gồm bốn mức cao cấp của sự an định thiền và vô sắc giới bao gồm bốn mức định từ thiền, mức thứ ba trong đó gọi là Vô sở
sau, các đối tượng thiền là vô thường và các khía cạnh khác trong mười sáu khía cạnh của Tư Điều Đế. Khi sử dụng các khía cạnh này như là đối tượng thiền để nuôi dưỡng định, quý vị không phân tích, mà thay vào đó là giữ sự chú tâm lên một nhận thức nào đó về một khía cạnh của các đối tượng ấy mà nó trình hiện ra cho nhận thức.

Phần thứ hai Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới khẳng định rằng có ba đối tượng thiền như thế. (1) Sau khi quý vị tổng kết mọi thứ lại với nhau tất cả mọi hai nhận định đối với việc xác định, xác lập và việc xác lập xong thực tại, thì quý vị hãy bình ổn tâm mình vào đó. (2) Quý vị quan chiếu các uẩn, v.v... vốn bao gồm hiện tượng giới cho đến một số chúng mức nào đó. (3) Quý vị bình ổn tâm mình lên sắc thân Phật, mà quý vị đã thấy hay nghe nói đến.


---


3Xem lại chú thích BA60 của chương này.
cách suy tưởng vào trong các phân lớp này và giữ sự chú tâm lên việc này.
Trong số bốn loại của các đối tượng thiền này, thì các đối tượng thiền cho việc tinh lọc ứng xử, như đã được giải thích tạo thuận tiện cho việc ngừng tham chấp và các thứ như thế trong các hành xử của những ai bị tham chấp và các thứ tương tự lấn át. Chúng là những đối tượng thiền đặc biệt vì quý vị có thể sẵn sàng đạt tới tập trung tinh thần dựa trên chúng. Các đối tượng thiền cho sự thien xảo lợi ích cho việc phát triển của trí huệ hiểu biết về tinh Không vi chúng bác bỏ một bản ngã cá nhân mà không được bao hàm trong các hiện tượng đó. Vậy nên chúng là các đối tượng thiền tuyệt hảo cho việc nuôi dưỡng các đối tượng thiền rồ ràng là thiếu hiểu biết Đức được đảm bảo về giáo pháp về các đối tượng của sự tập trung tư tưởng.
Có những người cho rằng nếu quý vị tập trung lên một đối tượng thiền và giữ sự chú ý của mình lên đó, thì đây là một sự nạm bất của các biểu tượng. Họ cho là thiền lên tinh Không nghĩa là chỉ việc bình ổn tâm thức mình mà không dựa trên Cơ sở nào, không tập trung lên bất kỳ một đối tượng thiền nào. Đây là một nhầm lẫn hoàn toàn về cách thức thiền lên tinh Không. Nếu quý vị không có ý thức vào lúc đó, thì quý vị sẽ không có một sự tập trung tinh thần để phát triển tinh Không. [495] Mặt khác, nếu quý vị có ý thức, thì quý vị thấy biết về chuyện gì đó, nên quý vị phải chấp nhận rằng có một đối tượng của ý thức trong các nơi

---
1BA68 Chính các đối tượng thiền phổ biến là một cách khác để nói về các đối tượng thiền nói chung; nó không phải là tập hợp các đối tượng thiền riêng biệt với 3 loại vừa nêu.

Xa hơn, bất kể những gì cấu thành thiền lên tính Không đều được xác lập bởi việc có hay không việc thiền này dựa trên tri kiến thấy biết được cách thức mà sự vật la; nó không được xác lập bởi việc có hay không một khái niệm nào đó đối với đối tượng. Điều này sẽ được minh giải chi tiết dưới đây1. Ngay cả với những ai cho rằng để bình ổn tâm của họ mà không có một đối tượng thiền thì trước tiên phải nghĩ là: “Tôi sẽ giữ sự chú tâm sao cho nó không tản lạc đến bất kỳ đối tượng nào hết” và sau đó giữ sự chú tâm của họ theo cách đó. Sau khi đã tập trung như thế lên chính tự tâm như là một đối tượng thiền, họ phải giữ chắc không đối lập lên đối tượng này mà không tản lạc trong cách nào đó. Do vậy, trải nghiệm riêng của họ mâu thuẫn với điều họ cho là mình không có đối tượng thiền.

Theo cách này các kinh luận cổ về thành tựu tập trung giải thích rằng có nhiều đối tượng thiền. Mục tiêu của các cơ sở thiền này là nhằm bình ổn tâm thức quý vị như đã được giải thích bên trên, vậy quý vị nên đạt tới sự thiện hảo về chúng. Trong Giai Trình Thiền, ngài Liên Hoa Giới giải thích ràng đối tượng của thiền định là không xác định2 và tác phẩm “Bồ-dề Dạo Đặng Luận” của Atiśa dạy “[Thật ra] đối tượng thiền nào hay các đối tượng thiền nào thì cũng đều thích hợp”.3 Các mệnh đề này nghĩa là quý vị không nhất thiết phải bám đính với một đối tượng thiền đặc biệt nào; chúng không chỉ ra cách để xác định các loại đối tượng thiền hiện hữu.

1BA69 LRCM: 340-355, 564ff.
2BA70 Bkl, Tucci 1986: 206; P5310: 25.4.2, cited at LRCM: 481.
3BA71 Bồ-dề Dạo Đặng Luận P5343: 21.2.8.
(2')) Ai nên thiền lên đối tượng nào
Do có nhiều hàng người, từ những người có nhiều tham chấp cho đến những người nhiều vọng tưởng, nên Vô Trưởng nếu trong Thanh Văn Địa lời đáp cho một câu hỏi của Revata:

Này Revata, nếu tham chấp nổi trội rõ ràng trong ứng xử của một tăng sĩ, một người tu học du-gia, thì ông ta tập trung tâm mình lên đối tượng thiền về sự xấu xa. Nếu sân hận nổi trội trong hành vi, thì ông ta thiền lên yêu thương; nếu vô minh nổi trội, thì ông ta thiền lên duyên khởi về điều kiện này; nếu kiêu ngạo nổi trội trong cư xử thì ông ta tập trung tâm mình lên sự phân biệt của các thành tố.

Và:

Nếu vọng tưởng nổi trội trong hành xử, thì ông ta tập trung tâm mình lên sự thấy biết về hơi thở ra và hít vào. Theo cách này, ông ta tập trung tâm mình lên một đối tượng thiền đúng đắn.

Thanh Văn Địa của Vô Trưởng cũng khẳng định:

1. Đây là tên của vị Thanh Văn thời đức Phật, tên dịch nghĩa của chủ Phạn ngự Revata là “Thảo Mộc”. Tên phiên âm Hán-Việt là Li-bà-da (chn. 異婆多).
3. BA73 Như trong LRCM: 496, điều này bao gồm việc phân biệt các pháp vào trong 6 thành tố: đất, nước, lửa, gió, không gian và ý thức.
4. BA74 Śbh, Wayman 1978:445 n. 47; P5537:96.1.2-4.
Về việc này, những ai có các ứng xử bị chiếm ưu thế bởi tham chấp, sần hận, vô mình, kiêu ngạo, hay vọng tưởng thì nên, trong thời gian bắt đầu, chỉ tinh lọc các ứng xử đó qua việc quán chiếu lên các đối tượng thiền để thuận khiết hóa ứng xù. Sau này họ sẽ thấy sự bình ổn của tâm mình và họ sẽ biết chắc được đối tượng thiền nào dành cho họ. Vì thế họ chắc chắn sẽ kiên trì áp dụng lên các đối tượng thiền của mình.

Do đó, một cách chắc chắn, quý vị nên làm việc với các đối tượng thiền này.

Nếu quý vị là người có các hành xử cân bằng, hay người ít gặp phiền não, thì điều đó đủ để quý vị giữ chủ tâm của mình lên đối tượng thiền nào đã được đề cập ở trên mà quý vị thích; không cần thiết để có một đối tượng đặc biệt. Vô Trước khẳng định trong Thanh Văn Địa¹:

Những ai có ứng xử cân bằng nên làm việc với đối tượng nào mình thích để chỉ nhắm tới sự bình ổn tinh thần; điều này không phải vì mục đích thanh lọc ứng xù. Nên biết cùng một cách áp dụng này dành cho những người có ít phiền não.

Bị lấn át bởi tham chấp – hay một thứ nào khác trong năm loại phiền não – nghĩa là trong tiền kiếp quý vị đã hoàn toàn bị liên lụy vào phiền não đó, trở nên quen thuộc và biểu lộ thường xuyên, cho nên giờ đây ngay cả khi có một đối tượng nhỏ của tham chấp – hay đối tượng nào khác trong năm loại phiền não – thì phiền não đó sẽ khởi lên trong một dạng mạnh mẽ và lâu dài. [497] Hành xử cân bằng nghĩa là quý vị đã không hoàn toàn liên lụy vào tham chấp và những phiền não khác trong các tiền kiếp của mình, nên quý vị không trở thành quen thuộc với chúng và quý vị đã không biểu lộ chúng thường xuyên. Thế nhưng, quý vị vẫn chưa nhận biết rằng chúng là các sai sót và quý vị chưa trừ

¹BA75 Ibid., Wayman 1978: 445 n. 48; P5537:96.1.4-5.
khử chúng, nên trong lúc tham chấp và các phiền não không nổi rõ rệt hay bền lâu, thì không như ta nghĩ là chúng không xảy ra. Việc có ít các phiền não nghĩa là quý vị đã không đình đám và v.v... hoàn toàn vào sự tham chấp – hay một loại nào khác trong năm loại – trong các tiền kiếp và quý vị thấy được các bất cập của chúng, v.v... Do đó, với sự chú trọng đến các đối tượng của tham chấp và những thứ tương tự là chính yếu, nhiều, hay mạnh mẽ, thì sự tham chấp và các thứ tương tự của quý vị khởi phát chậm chạp, trong khi với các đối tượng vừa phải hay thứ yếu thì các phiền não không khởi phát chút nào. Cũng thế, khi tham chấp hay một thứ tương tự trong năm loại phiền não là nổi rõ rá thì quý vị tỏ ra nhiều thời gian để nhận ra sự bình ổn; với hành xử cân bằng, quý vị không mất thời gian lâu; với các phiền não nhỏ, quý vị làm việc đó rất nhanh.

Một lời đáp cho câu hỏi của Revata [như đã trích dẫn trong Thanh Văn Địa] cũng giải thích về người thực hành trên các đối tượng thiền dành cho sự thiện xảo¹:


Như khẳng định ở đây, quý vị chủ yếu dùng năm đối tượng thiện xảo này để ngừng sự mồ hôi¹.

¹BA76 Ibid., P5537:73.3.7-73.4.3.
Dạng người nào nên tập trung tâm thức của họ vào các đối tượng thiền để loại trừ các phiền não cũng được khẳng định trong cùng một kinh [trả lời các câu hỏi của Revata] ²:

Nếu người mong muốn thoát khỏi tham chấp về dục giới, hãy tập trung tâm mình lên sự thơ tiên của dục giới và sự tĩnh lặng của sắc giới; [498] nếu người mong muốn thoát khỏi tham chấp về sắc giới, hãy tập trung tâm mình vào sự thơ tiên của sắc giới và sự tĩnh lặng của vô sắc giới. Nếu người muốn trở nên tỉnh ngộ về mọi uẩn hoại diệt và mong muốn thoát khỏi chúng, thì hãy tập trung tâm mình lên khổ đế, tập đế, diệt đế và đạo đế.

Quý vị có thể dùng các đối tượng thiền này cho cả thiền quán với tuệ giác và thiền chỉ với định lực, nên chúng không phải là các đối tượng dành riêng cho định. Tuy vậy, vì một số trong chúng phục vụ như là các đối tượng thiền cho việc bắt đầu thành tựu định và số khác được dùng cho mục đích đặc biệt sau khi đạt được định, mà ta đã giải thích chúng ở đây trong phân nội về các đối tượng thiền của định.

(3’)) Các đồng nghĩa về đối tượng thiền
Có các đồng nghĩa về các hình ảnh hay các trình hiện tinh thần của các đối tượng thiền được giải thích bên trên, đây là “các điểm dựa trên độ sự chú tâm được lưu giữ”, hay “các cơ sở thiền cho sự tập trung”, như được khẳng định trong Thanh Văn Địa của Vô Truộc³:

Cũng thế, các hình ảnh được gọi là “hình ảnh”; nó cũng được gọi là “biểu tượng của sự tập trung”, “đối tượng trong

---

¹BA77 “Sử mơ hồ” dịch từ mongs pa; so sánh với việc dùng từ gti mug, “vô minh” trong LRCM: 496.1.
²BA78 Sbh, Wayman 1978: 445 n. 50; P5537:73.4.3-6.
³BA79 Ibid., Shukla 1973:195; cf. Wayman 1978: 445 n. 52; P5537: 72.5.1-
nội dung của sự tập trung”, “kỹ thuật của sự tập trung”, “cửa để tập trung”, “cơ sở của sự chú tâm”, “thể của sự hình dung hóa hướng nội” và “ảnh trình hiện”. Hãy nhận biết đây như là các đồng nghĩa của hình ảnh ứng với đối tượng đã được biết.

(b’) Nhận diện các đối tượng thiền trong nội dung này
Giờ đây trong các đối tượng thiền ta đã giải thích, thì quý vị nên dựa trên đối tượng thiền nào cho mình để thành tựu định? [499] Như được khẳng định trong đoạn kinh trích dẫn bên trên, thì không có một đối tượng đơn nhất, xác định mà các cá nhân đối hỏi đối tượng thiền đặc biệt cho mình. Một cách cụ thể, nếu quý vị nhất quyết ít nhất phải thành tựu định và nếu hành xử của quý vị bị thống trị bởi tham chấp hay các phiền não khác, thì quý vị cần áp dụng một loại đối tượng thiền đặc biệt. Vì nếu không làm thế thì có khả năng quý vị đạt tới một sự tập trung tựa như định, nhưng quý vị sẽ không đạt được định thật sự. Nếu vẫn ra, ngay cả nếu quý vị ren luyện với một đối tượng thiền để thành tựu định để thanh lọc các ứng xử của mình, quý vị sẽ không đạt tới định trừ khi quý vị làm như thế trong thời gian rất lâu dài, vì vậy làm sao quý vị có thể đạt được nó bởi việc từ chối các đối tượng thiền nhằm thanh lọc ứng xử? Một cách đặc biệt, nếu quý vị có sự nội trí về tính lan man, thì quý vị nhất định phải thiền lên hơi thở.
Nếu quý vị là người có ứng xử cân bằng, hay người có ít phiền não, thì, như đã giải thích lúc trước, hãy tạo ra cơ sở thiền về các đối tượng thiền nào được giải thích bên trên sao cho nó lối cuốn quý vị nhất.
Theo cách khác, các khẳng định trong phần hai và ba trong Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới, tiếp theo sau là Thập Phương Hiền Tại Phật Tất Tài Tiền Lập Định Kinh2 (Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra) và Định Vương Kinh ràng quý vị thành tựu tập trung tự tương bởi tập trung vào Pháp

**Chú thích:**
1. BA80 LRCM: 497.
2. Còn gọi là Bát Chu Tam Muội Kinh.
Trân Phật. Cũng thế, đại sư Giác Hiền giải thích một tập [các đối tượng] 1, 2:

Ở đây, định có hai lớp: đạt được bằng cách nhìn vào nội tâm và cách [dựa] trên một đối tượng thiền quán sá t ra ngoài. Trong số đó, việc nhìn vào nội tâm có hai phần lớp: tập trung vào thân và tập trung vào điều dựa trên thân làm cơ sở. Trong đó, việc tập trung lên thân có ba nhóm con: nhóm tập trung lên tự mình thân trong khía cạnh của một giác thể; nhóm tập trung lên những thứ xấu xa như các bộ xương; và nhóm tập trung lên các biểu tượng đặc biệt, như là một khaṭvāṇga 3.

Việc tập trung vào những điều dựa trên thân làm cơ sở có năm nhóm con: Tập trung vào hơi thở; tập trung vào biểu tượng thành thế vi tế, tập trung vào các giọt, tập trung vào các phương diện của các hào quang và tập trung vào vui sướng và hỷ lạc.[500]

Định dựa trên một đối tượng thiền quán ra ngoài có hai phân lớp: thông thường và siêu việt. Trong số đó, đối tượng siêu việt có hai nhóm con tập trung vào thân của một giác thể và tập trung vào khẩu của một giác thể.

1BA81 Trong Định Tập Phẩm (Samādhi-saṁbhāra-parivarta) của ngài thí theo Wayman 1978:445 n. 53; D3924: Ki 90a3-6. Great Treatise 2000:139 cho rằng không chính xác khi nói rằng tác giả của Định Tập Phẩm này là Atiśa.

2Tuy nhiên, theo tác giả tức là Ngài Tsongkhapa thì tác phẩm này do Atiśa viết.

Trong Bồ-đề Dao Đăng Luận (Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā), Atiśa cũng có trích dẫn đoạn trên.
Với điều này, việc giữ sự chú tâm của quý vị lên một sắc thân Phật là để gọi tường hình anh Phật, nên nó khởi tạo vô hạn công đức. Khi hình ảnh về sắc thân Phật do của quý vị rõ ràng và mạnh mẽ, thì sẽ có một gia tăng đặc biệt về sự tập trung thiền của quý vị lên phạm vi quan hệ đến những hành vi thu thập công đức thông qua bài lạy, cúng dường, cầu nguyện, v.v..., cũng như là làm lành các quan hệ đến việc quý vị thanh lọc các trở ngại thông qua sám hối, kiềm chế, v.v... Loại thiền này phục vụ cho nhiều mục tiêu. Như khẳng định trước đây rút ra từ Định Vương Kinh¹, nó có các lợi thế như là việc quý vị không đánh mất sự toàn tâm của mình về đức Phật khi quý vị liêng đời. Và khi quý vị nuôi dưỡng lỗ trinh mạng chú, nó nâng cao du-gia bồn tôn, v.v...


Làm cách nào để quý vị dùng một loại như sắc thân Như Lai làm một đối tượng thiền? Liên Hoa Giới khẳng định trong phần cuối của Giai Trình Thiền²:

Trong nội dung đó, các hành giả trước tiên nên giữ nguyên sự tập trung của mình lên điều mà họ đã thấy và điều mà họ đã nghe về sắc thân Như Lai và sau đó thành tựu định. Sắc thân Như Lai có màu vàng như màu vàng ròng, được điểm

¹BA83 SR: 4.20-21, trích từ LRCM: 139 (Great Treatise 2000:186).
²BA84 Bk3, Tucci 1971: 4.12-14; D3917: Kì 57a3-5.
tô với các chi tiết là các vẻ đẹp và các tướng tốt, được vây quanh với các thị giả và liên tục đánh chủ tâm hỗ trợ chúng sinh thông qua nhiều phương tiện. Bằng cách liên tục hướng tâm thức mình về sắc thân đó, thiền giả phát triển một ước muốn đến các phẩm chất hảo diệu đó và chế ngự được hôn trầm, trao cử và v.v... [501] Họ nên tiếp tục bình ổn ở trên thiền càng lâu càng tốt khi vẫn thấy hình ảnh được rõ ràng, như thể đức Phật đang ngồi trước mặt họ.

**Dinh Vương Kinh** cũng nói rằng quý vị nên sử dụng loại đối tượng thiền này:

- Đản Hộ Trị vinh hiển của thế gian
- Vơi một thân sáng tỏa sắc vàng
- Ngài, Bồ-tát, nhất tâm làm đối tượng
- Được gọi là trong định an nhiên

Có hai cách để làm việc này, tướng tượng một cách mới mẻ sắc tướng của Phật và hình dung hóa sắc tướng của Phật như là ngài đang hiện diện thật sự, cách thứ này có một thuận lợi riêng biệt trong việc phát triển tín tâm và thích hợp trong nội dung của các rèn luyện chung cho cả kinh thừa và mật thừa. Do đó, hãy áp dụng một hình ảnh được hình dung hóa về sắc tướng của Phật như là hình ảnh đó đang thật sự tồn tại. Khi tìm kiếm đối tượng thiền, tức là cơ sở mà dựa trên đó quý vị khởi đặt sự chú tâm, thì hãy kiếm một bức tranh hay một tượng điêu khắc tuyệt vời về thần của sư phụ quý vị và quan sát nó nhiều lần. Hãy nhớ các tính năng của nó, hãy tự làm cho thân thuộc với nó một cách chắc chắn bằng sự xuất hiện trong trí óc về đối tượng. Hay, hãy tìm cho quý vị đối tượng thiền qua việc quán chiếu lên ý nghĩa

---

1 Các mô tả hình thức của sắc thân Phật thường được phân biệt qua thuật ngữ Tam Thập Nhị Hóa Tướng (ba mươi hai tướng tốt) và Bát Thập Chung Hảo (tám mươi vẻ đẹp).

2 BA85 SR: 4.13, Vaidya 1961a: 21.7-10; D130: Da 13b5. 86
của các miêu tả hùng hồn về sắc thân Phật mà quý vị được nghe kể từ đạo sư của quý vị và tạo cho hình ảnh này trình hiện trong tâm quý vị. Hơn thế nữa, đừng để cho đối tượng thiền có đặc tính của một bức tranh hay tượng; đừng hà hay nghiên cứu để có hình ảnh đó trình hiện trong tâm quý vị với khía cạnh của một vị Phật thật sự.
Một số người đặt hình ảnh phía trước mình và lập tức thiền trong khi quan sát vào bức ảnh. Việc bác bỏ lối tu tập này của đại sư Ye-shay-day (Ye-shes-sde) là xuất sắc. Ngài dạy rằng sự tập trung không đạt được trong khi có ý thức cảm thụ, mà trong ý thức tinh thần; do đó, đối tượng thật của thiền trong một sự tập trung là đối tượng thực sự về một ý thức tinh thần. Do đó, quý vị phải giữ chú tâm lên đối tượng này. Ngài cũng khẳng định những gì tôi đã giải thích bên trên, rằng quý vị phải tập trung tâm mình lên sự trình hiện của khái niệm hiện có, hay hình ảnh tinh thần, của đối tượng thiền.
Xa hơn nữa, có cả các đặc điểm thô lẫn vi tế trong sắc thân Phật. Một nơi khác đã khẳng định trước tiên quý vị phải tập trung lên các đặc điểm thô và sau này, khi các nét đó đã vững chãi, quý vị phải tập trung lên các nét vi tế. Như kinh nghiệm cũng cho thấy rất dễ khởi tạo một trình hiện của các đặc điểm thô, quý vị phải phát triển đối tượng thiền trong các giai đoạn khởi đầu qua các đặc điểm thô.
Một điểm đặc biệt quan trọng là cho đến khi quý vị hoàn tất sự tập trung thỏa mản như giải thích dưới đây, thì đúng bao giờ sự phát triển sự tập trung thiền cho quý vị bằng cách dịch chuyển sự tập trung của quý vị lên nhiều loại đối tượng thiền khác nhau. Vì nếu quý vị nuôi dưỡng sự tập trung qua việc di chuyển đến nhiều đối tượng thiền không tương tự nhau, nó sẽ là chương ngại to tát để đạt đến định. Do đó, các kinh văn thẩm quyền về thành tựu tập trung, như là các luận của Vô Trước về các Địa và ba phần Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới, giải thích rằng khi lần đầu thành tựu tập trung, quý vị làm như thế trong quan hệ

---

1BA86 LRCM: 491.
với một đối tượng thiền duy nhất; các luận đố không nói là quý
vị đối đối giữa nhiều đối tượng thiền. Thánh Dũng cũng khẳng
định điều này rõ ràng [trong Ba-la-mật-da Tạp Luận (Paramitā-
samāsa)]:

Làm vững chắc sự quán chiếu của tâm người
Bằng sự chắc chắn vào một đối tượng thiền
Nếu cứ để trôi theo nhiều đối tượng
Sẽ làm tâm bị quấy rối bởi phiền đau

Ngài đã đề cập điều này trong phần về việc thành tựu ổn định
hóa thiền. Bồ-đề Đạo Đăng Luận của Atiśa cũng dạy:

Ôn định tâm trong đức hành
Trên chỉ một đối tượng thiền nào thôi.

Ngài chỉ ra điểm này qua cụm từ “trên chỉ một”.
Do đó, trước hết tập trung vào một đối tượng thiền và đạt tới
định, sau đó quý vị có thể tập trung lên nhiều đối tượng thiền.
Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ nhất Giai Trình Thiền:

Chi khi người đã giành được sự chú ý tập trung thì người
mới nén tập trung vào chi tiết về các phần đặc thù của đối
tượng, như là các uẩn và các cấu thành. Do tri kiến về những
phần đặc thù của các đối tượng thiền của hành giả như như là
muội tâm tính Không mà được Phật thuyết trong các kinh
văn, như trong Kinh Giải Thâm Mật rằng có nhiều phương diện về các đối tượng của thiền.

1BA87 Ba-la-mật-da Tạp Luận (Paramitā-samāsa) (PS): 5.12; P5340: 6.1.8-6.2.1.
2BA88 Bồ-đề Đạo Đăng Luận (Bodhi-patha-pradīpa) D3947: Khi 240al.
3BA89 Bkl, Tucci 1986: 206; P5310: 25.2.7-8.
4BA90 Danh mục đầy đủ các tính Không được cho bởi Conze 1990:144-48 và Hopkins 1983: 204-05. {18 tính không (tib. རྣམ་ཐར་བོ་
སྒྲོལ།) Bao gồm: (1) Nội không (བོད་ཐར་བོ་སྒྲོལ།), (2) Ngoại không (ལོངས་ཐར་བོ་སྒྲོལ།), (3) 88
Theo đó, sự suy luận cho việc đầu tiên tìm ra đối tượng thiền mà trên đó quý vị lưu giữ sự chú tâm là như sau: hình dung hóa nhiều lần theo trình tự đầu, hay cánh tay, phần còn lại của thân mình và hai chân. Sau đó, nếu quý vị đặt sự chú tâm vào lên toàn bộ thân như một tổng thể, thì quý vị chỉ có thể khởi tạo trước tâm thức mình một nửa số các thành phần thể, sau đó ngay cả thiếu vắng sự sáng rõ toàn bộ – quý vị nên thỏa mãn chỉ với hình ảnh này và giữ nguyên sự chú tâm của mình lên đó. Tại sao? Nếu không thỏa mãn chỉ với hình ảnh đó, quý vị thất bại trong việc giữ nguyên sự chú tâm của mình lên nó và thay vào lại muốn có hình ảnh rõ hơn, sau đó, khi quý vị hình dung hóa nó lập đi lập lại, đối tượng thiền sẽ rõ hơn nhưng quý vị sẽ không thu được một sự tập trung tĩnh thanh bền vững; thay ra, quý vị sẽ ngán trố chính mình để đạt tới định. Mặc dù đối tượng thiền không hoàn toàn rõ, nếu quý vị giữ sự chú tâm một cách chính xác lên một phần của đối tượng thiền này, thì quý vị sẽ nhanh chóng đạt được sự tập trung. Vì việc này sau đó làm mạnh sự rõ ràng, quý vị sẽ sẵn sàng thành tựu sự sáng rõ. Điều này có từ giáo huấn của Ye-shay-day; nó vô cùng quan trọng.

Về các kiểu cách mà trong đó đối tượng thiền trình hiện, quý vị có thể mô tả thành hai tập hợp của bốn khả năng: cho nhiều loại người, có khi dễ hoặc khó để có được một ảnh xuất hiện và sự

Nội và ngoại không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (4)Không của không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ, (5) Đại không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (6) Thẳng nghĩa không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (7) Hữu vi không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (8) Vô vi không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (9) Không của các pháp vượt khỏi các cựu đoạn (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (10) Không của các pháp vô thủy vô chung (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (11) Không bất khả hủy hoại (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (12) Bốn tánh không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (13) Nhất thiết pháp không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (14) Không của các định danh (hay Tự tương không) (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (15) Bất khả đặc không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (16) Vô tánh không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (17) Tự tánh không (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ), (18) Không của sự tồn tại tự tánh của pháp (Vô tánh tự tánh không) (ཨོ་ཞེ་གཞིས་ཆེ་ལོ་ཌེ་བོ).
trình hiện của ảnh đó có thể rõ ràng hay không; hơn thế nữa, cả hình ảnh rõ lẫn hình ảnh không rõ ràng lại có thể ổn định hay không. Tuy nhiên, vì có nhiều khác biệt đẳng quan tâm, quý vị không thể tuyệt đối xác định điều gì sẽ xảy ra.

Khi quý vị đang tu tập du-diệu bốn tôn trong mặt chú thừa, quý vị nhất định phải thiết lập được ảnh rõ ràng của một giác thể. Vậy nên cho đến khi khởi tạo được việc này, quý vị phải dùng nhiều phương tiện để phát triển nó. Mặc dù thế, trong nội dung bên ngoài mặt điền này, nếu quý vị có khó khăn trong việc làm cho ảnh của một giác thể xuất hiện, quý vị có thể tiếp nhận bất kỳ một trong các đối tượng thiện đã được trình bày phần trên và giữ sự chú tâm của quý vị lên đó vì mục đích chính chỉ là để thành tựu một sự tập trung của định từ thiền. Cung vậy, trong khuôn khổ bên ngoài mặt điền này, nếu quý vị tu tập bằng việc tập trung lên thân một giác thể và giữ sự chú tâm của mình ở đó ngay cả hình ảnh này không trình hiện, thì quý vị sẽ không thành đạt được mục tiêu mong muốn. Do vậy, quý vị phải giữ sự chú tâm lên ảnh mà nó có trình hiện.

Hãy giữ sự chú tâm lên toàn bộ vật thể cho đến mức mà nó có trình hiện. Nếu một số bộ phận của vật thể trình hiện một các đặc biệt rõ, hãy giữ sự chú tâm của quý vị lên chúng. Khi chúng trở nên không rõ ràng, hãy trả sự chú tâm về toàn bộ vật thể. [504] Lúc đó, có thể có sự không chắc chắn về màu sắc, như là khi quý vị muốn thiền lên sắc vàng, nhưng màu đỏ xuất hiện; hay sự không chắc chắn về hình dạng, như khi quý vị muốn thiền lên dạng ngồi nhưng dạng đứng trình hiện; hay có sự không chắc chắn về số lượng, như khi quý vị muốn thiền lên một vật nhưng lại thấy tới hai vật trình hiện; hay có sự không chắc chắn về kích thước, như khi quý vị muốn thiền lên một vật thể lớn, thì lại có một vật thể nhỏ xíu trình hiện. Thật là hoàn toàn không phù hợp để theo đuổi các nhiễu loạn như thế, nên quý vị phải sử dụng đúng một đối tượng thiền ban đầu làm đối tượng thiền của quý vị, bất kể nó là gì.
Chương 3: Tập Trung Tinh Thần

(2)) Cách tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng thiền
(a’)) Phương thức không sai sót
(b’)) Loại bỏ các phương thức có sai sót
(c’)) Thời gian của các buổi tu tập

(2)) Cách tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng thiền
Phần này có 3 điểm: (1) trình bày phương thức không sai sót, (2) loại bỏ các phương thức có sai sót và (3) thời gian của các buổi tỏa thiền.

(a’)) Phương thức không sai sót
Sự tập trung mà quý vị sẽ hoàn tất ở đây có hai tính năng đặc biệt: cường độ sáng mạnh – là một sự rõ ràng mạnh mẽ về tinh thần – và sức bền vững không rời rạc, giữ nhất tâm vào đối tượng thiền. Một số tác giả thêm hãy lạc vào các tinh năng trên thành bốn tinh năng; một số khác lại thêm vào sự thấu suốt tạo thành bốn tinh năng. Tuy vậy, sự thấu suốt được bao hàm trong tinh năng thứ nhất, nên nó không cần được liệt kê như là một điểm riêng. Vui sướng và hãy lạc vốn truyền đạt một ý nghĩa hoàn thiện xảy ra như là kết quả của sự tập trung mà quý vị sẽ hoàn tất ở đây, nhưng nó không xảy ra kèm một hoạt động tịnh tinh thần thứ nhất được bao gồm trong mức sơ nhập trong cấp ổn định thiền thứ nhất. Cũng thế sự tập trung của cấp ổn định thiền thứ tư –được xem là cơ sở tốt nhất để thành tựu các phẩm chất diệu hảo của cả ba thừa – thì không liên hệ đến bất kỳ hãy lạc tinh thần hay thế chát nào. Do đó, vui sướng và hãy lạc không được tính như là các tinh năng ở đây. [505] Trong khi một số sự tập trung trong mức độ vô sắc lại thiếu cường độ

1Thuật ngữ sơ nhập ở đây được hiểu như là khả năng vừa đủ đạt đến một trạng thái nào đó nhưng có thể chưa ở mức thuận thực.
mạnh cao, thì không có gì sai khi trình bày sự mạnh mẽ như là một trong hai tính năng. Vì vậy Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận của Di-laṅga gọi là “sự bình ổn thiền khác với vô sắc giới”.

Điều này nghĩa là các Bồ-tát – ngoại trừ một số Bồ-tát có năng lực mạnh – đạt đến các phẩm chất tốt đẹp dựa trên các tập trung tinh thần trong vòng các mức độ của sự bình ổn thiền.

Vi sự phát triển của loại cường độ mạnh cao này sẽ bị ngăn chặn, trong khi sự nhạt tâm không rõ ràng lại sẽ bị ngăn chặn trong nào cần có thô trương, nhờ nhứt tâm và thô trưởng là các ngăn trở chủ yếu của việc thành tựu chánh định. Vì vậy nếu quý vị không biết làm thế nào để nhận diện một cách chính xác các dạng thiền và vi tế của thô trưởng và thô trưởng, hay nếu quý vị không biết cách để bảo dưỡng sự tập trung tinh thần một cách phù hợp để ngừng chúng một khi quý vị đã nhận diện được chúng, thì quý vị sẽ không thể nào phát triển lực lượng chung, đúng kề chi đến tư giác. Do vậy, những ai truy tầm sự tập trung một cách cần mẫn nên nắm bắt các kỹ năng này.

Thô trưởng và thô trưởng là các duyên không thuận lợi cho việc thành tựu chánh định. Về sau, ta sẽ bàn về cách thức để nhận diện các duyên không thuận lợi này và cách thức để ngừng chúng thật sự. Bây giờ ta sẽ giải thích cách để phát triển chánh trong một dạng thức dẫn xuất đến việc thành tựu chánh.

Ở đây, tập trung tinh thần là sự chú ý của quý vị lưu giữ một cách nhất tâm lên một đối tượng thiền; thêm vào đó nó phải ở lại trên đối tượng một cách liên tục. Có hai điều cần thiết cho việc này: (1) kỹ năng trong đó sự chú ý của quý vị không bị phân tán khỏi sự vật nào vốn nó có được như là đối tượng thiền ban đầu và (2) một sự nhận biết chính xác về việc khi nào quý vị bị phân tán và khi nào quý vị đang trở nên phân tâm. Về trước là toàn tâm2; về sau là tỉnh thức. Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận

1BA92. Đó là các bồ-tát ở địa thứ 8 trở lên.

2Từ đây về sau hai thuật ngữ toàn tâm hay chánh niệm sẽ được hiểu cùng một nghĩa là khả năng giữ gìn không để quên đối tượng của ý.
Thích (Mahāyāna-sūtralamkāra-bhāṣya) của Thế Thân khẳng định¹:

Toàn tâm và tỉnh thức đem lại sự tập trung tinh thần đồng kín bởi vì toàn tâm ngăn sự chú ý của người không lạc ra khỏi đối tượng thiền và tỉnh thức nhận thấy rõ ràng khi sự chú ý của người đang di lạc.

Nếu có một sai sót về chánh niệm dẫn đến việc quên lường đối tượng thiền, quý vị sẽ bị phân tán và sẽ lập tức lạc mất đối tượng mà quý vị đang thiền. Do đó, nền tảng của việc nuôi dưỡng tập trung tinh thần là toàn tâm không bỏ quên đối tượng.

Làm thế nào cho sự toàn tâm như thế tập trung tâm thức quý vị lên đúng đối tượng thiền? [506] Một khi quý vị đã ít nhất hình dung hóa được đối tượng trong một cách thức tối thiểu như đã giải thích bên trên, thì hãy tạo phát một sự nắm bắt mạnh về đối tượng giữ chặt nó bằng sự chú tâm của mình. Sau khi quý vị đã đạt sự chú tâm ở mức độ cao, hãy giữ ổn định điều đó lên đối tượng mà không có sự phân tích quan chiều mới nào.

Về chánh niệm, Vô Trước có dạy trong Vi Diệu Pháp Tập Luận²:

Chánh niệm là gì? Về một đối tượng quen thuộc, thì tâm thức người không quên và vận hành không phân tán.

Điều này cho thấy rằng toàn tâm có ba tính năng: Nó quan sát đối tượng là “một đối tượng quen thuộc”, bởi vì toàn tâm không xảy ra trong khuôn khổ một đối tượng chưa quen biết từ trước.

Trong trường hợp này, hình ảnh của một đối tượng thiền đã xác định trước đó xuất hiện. (2) Phương diện hay cách thức chú quan về nhận thức của chánh niệm là tâm thức không lãng quên.

---

¹BA93. Mahāyānā-sūtralamkāra-bhāṣya MSA: 18.53; Levi 1907:143.2-3; D4026: Phi 227a2.
²BA94. AS, Pradhan 1975: 6.6, theo Wayman 1978; P5550: 238.3.8.
đối tượng của quý vị, như biểu thị trong mệnh đề “tâm quý vị thì không lãng quên”. Trong trường hợp này, nó chính là tâm thức không quên về đối tượng thiền của quý vị.

Không quên nghĩa là gì? Ở đây không kể về việc chỉ đến khả năng nhớ được những điều đạo sự của quý vị đã dạy về đối tượng thiền, việc nghĩ hay nói rằng “đối tượng thiền là như thế này” khi quý vị gieo tâm mình lên nó hay khi ai đó hỏi quý vị về nó. Mà đúng hơn, nó là cách thức mà sự chú tâm của quý vị giữ nguyên lên đối tượng thiền và ghi khắc nó vào tâm một cách rõ ràng không có một sự phân tán nhỏ nhất nào. Nếu bị phân tán, quý vị đánh mất chánh niệm của mình trong phạm vi mà quý vị bị phân tán. Do đó, sau khi đã đặt chú tâm lên đối tượng thiền trong kiểu cách đã giải thích bên trên, quý vị hãy nghĩ, “bằng cách này, tôi đã đang giữ nguyên sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền”. Sau đó, không có một sự tra xét mới nào, quý vị hãy duy trì áp lực của sự nhận biết đó liên tục không gián đoạn. Đây là điểm tối yếu trong kỹ năng về việc duy trì chánh niệm. (3) Chức năng của nó là nhằm giữ sự chú tâm của quý vị không dĩ lạc ra khỏi đối tượng thiền.

Việc giữ nguyên sự chú tâm của quý vị lên một đối tượng thiền theo cách này và việc điều khiển nó được sánh như là thuần hóa một con voi. Người huấn luyện trói một con voi hoang dã vào một cây hay một trụ vững chắc bằng nhiều dây thừng lớn. Nếu nó làm theo người huấn luyện, thì tốt; bằng không, nó bị kiểm chế và điều khiển, bị đánh nhiều lần bởi móc sắt. Tâm thức quý vị như một con voi chưa thuần; quý vị hãy trói cột nó bằng sợi dây tạo toàn tâm vào một cột vững chắc của một đối tượng thiền như là ta đã giải thích bên trên. Nếu quý vị không thể giữ nó ở đó, quý vị phải tu từ đặt nó dưới sự không chế bằng cách thức bách nó bởi móc sắt của sự tính thức. Trung Đạo Tâm Luận của Thanh Biện nêu¹:

Chú voi làm lỡ – tâm thức người

¹BA95 Madhyamaka-hṛdaya-kārikā D3855: Dza 4a6.
Bị troi chắt bởi dây thừng chánh niệm
Vào cốt vũng sạch của đối tượng thiền
Và dấn đã được kiểm soát bằng móc sắt của trí khôn

Phần thứ hai *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới cũng có dạy¹:

Với các dây thừng của toàn tâm và tinh thức, troi chắt voi của tâm người vào thân cây đối tượng thiền.

Không có gì mâu thuẫn khi bạn luôn đầu vì tinh thức như móc sắt trong khi luôn sa lầy sở sánh nó với dây troi. Chánh niệm trực tiếp và liên tục buộc sự chú tâm của quý vị vào đối tượng thiền. Dẫu thế, tinh thức cũng gần tiếp tập trung sự chú ý của quý vị lên đối tượng thiền, vì quý vị phụ thuộc vào việc nhận thức bị hồn trầm và trao cự đang thực sự xảy ra hay vừa chớm thành hình, và sau đó bình ổn sự chú tâm của quý vị lên đối tượng ban đầu mà không bị rơi vào vòng ảnh hưởng của hồn trầm và trao cự. Hôn nữa, như đã được trình dẫn trên, đại sư Thế Thân² dạy rằng cả toàn tâm lẫn tinh thức đều hướng tập trung tâm của quý vị lên đối tượng thiền.

Được bảo rằng quý vị thành tựu sự tập trung trên nền tảng của chánh niệm và chánh niệm đó giống như một dây thừng vốn thật sự troi chắt sự chú tâm của quý vị vào đối tượng thiền một cách liên tục, vì vậy chánh niệm là kỹ năng chính yếu để duy trì sự thành tựu tập trung.

Cũng thế, chánh niệm có cách nắm bắt đối tượng mang theo một ý nghĩa xác tín của nó. Nếu trong khi duy trì sự tập trung tinh thần, quý vị bình ổn tâm thức mình một cách ngẫu nhiên mà thiếu một ý nghĩa đậm nét của sự chắc chắn về đối tượng thì tâm thức quý vị có thể ở trạng thái sáng suốt, nhưng nó sẽ không có một cường độ cao của tri kiến chắc chắn, nên quý vị sẽ không phát triển được sự chánh niệm mạnh mẽ. [508] Do đó, hồn trầm

¹BA96 Bk2P5311: 33.2.5-6.
²BA97 LRCM: 505.
vi tế sẽ không bị ngăn chặn và chỉ có sự tập trung sai sót sẽ xảy ra.

Đối với những ai chỉ nuôi dưỡng sự chú tâm không rõ ràng mà thiếu vững việc ổn định sự chú tâm của họ vào các đối tượng thiền khác, chẳng hạn như là một thân thể, thì hãy mang lại cho tâm mình lời giáo huấn cá nhân, “Bình ổn tâm quý vị không nghĩ về bất kỳ đối tượng nào cả”. Sau đó, họ phải giữ sự chú tâm của mình khỏi phân tán và lạc hướng. Sự không phân tán này đồng nghĩa với chánh niệm không quên lững đối tượng thiền. Cho nên, vĩ lợi thiền này là một kỹ năng đơn thuần duy trì toàn tâm, những ai thiền theo cách này cũng phải dựa trên một sự chánh niệm kèm theo áp lực của hiểu biết chắc chắn.

(b’) Loại bỏ các phương thức có sai sót
Có các nhận thức sai cần xua tan như sau:

Quan điểm sai: Nếu quý vị đặt ý thức mình vào mức cao như quý vị đã giải thích bên trên và sau đó ổn định nó một cách căng chật không rõ ràng thì dĩ nhiên sẽ không có ngay cả một sai sót nhỏ nhất về hôn trầm. Tuy nhiên, vì điều này tăng cường trạo cư, quý vị sẽ thấy rằng mình không thể kéo dài sự ổn định và ý thức được nâng cao của quý vị bị hạ xuống. Vì quý vị sẽ thấy rằng việc thả lỏng một tâm thức bị trói chặt sẽ nhanh chóng dẫn tới sự bình ổn, nên kỹ năng này là một biệt huấn tuyệt diệu.

Đáp: Với ý tưởng quả quyết, ngôn từ trên lớn tiếng cho rằng “sự thả lỏng [thoải mái] tốt là thiền tốt”. Nhưng ho thất bại trong việc phân biệt hôn trầm và thiền. Do thế, như ta đã giải thích bên trên¹ sự tập trung không sai sót phải có hai tình nặng; sự ổn định vững chắc của việc chú tâm không rõ ràng một mình thôi không đủ.

¹BA98 LRCM: 504.8.
Quan điểm sai: Tại đó, hôn trầm là khi tâm quý vị tối tăm và trở nên mờ ảo; không có điều này, tâm quý vị có một sự rơ rã ràng sáng suốt, nên sự tập trung của quý vị là không có sai sót.

Đáp: Vì mệnh đề trên không phân biệt thơ o trông rộng và hôn trầm, tôi sẽ nói rõ chi tiết về chúng sau 1.

Vậy nên, nếu quý vị sử dụng nhận thức mạnh mẽ quá căng chặt, thì quý vị có thể có sự rơ rã ràng, nhưng trạo cử sẽ chiếm ưu thế cho nên sẽ khó để phát triển bình ổn. Nếu quý vị duy trì thiền của mình sau khi trở nên thoải mái rất nhiều, thì quý vị có thể có bình ổn nhưng hôn trầm sẽ chiếm ưu thế cho nên không có cường độ mạnh cao. Rất khó để tìm được cân bằng giữa sức căng sao cho không quá căng và cũng không quá thả lỏng và vì lý do này, thật khó để phát triển một sự tập trung không bị hôn trầm và trạo cử. Với ý tưởng này, đại sư Candragomin 2 đã khẳng định trong tác phẩm Tuyên Nhập Tụng (deśanā-stava) 3:

Nếu ta dùng nỗ lực, trạo cử khởi
Nếu ta bỏ nó đi, chềnh mảng đến;
Thật khó tìm sự cân bằng trong đó
Phải làm gì với tâm hỗn loạn này?

Ý nghĩa của điều này là như sau: “dùng nỗ lực” tức là tâm quý vị quá căng chặt; khi quý vị làm thế, trạo cử khởi sinh. Khi quý vị xã bò sự căng chặt và thò lông quá nhiều, quý vị tạo ra sự chênh mảng cũng với sự chú tâm hướng nội của quý vị. Nếu thật khó để tìm thấy sự cân bằng đúng đắn cho một trạng thái tâm bình thản, thoát khỏi hôn trầm và trạo cử. Thế nên,

1BA99 LRCM: 515-516.
2Tên dịch nghĩa là Nguyệt Quan.
3BA100 Deśanā-stava (tựa Tạng Ngữ là bShags bstod), D1159: Ka 205b5.
Buddhaśānti¹ dạy trong tác phẩm Tuyên Nhập Tùng Thích (Deśanā-stava-vṛtti)²:

“Nỗ lực” ở đây là sự tập trung tâm người một cách căng chặt lên đối tượng với sự hăng hái rõ ràng.

Và³:

Sau khi thấy vấn đề trạo cử chớm xảy ra, quý vị loại đi sự nỗ lực của mình, đó là thời không có gắng nữa – theo đó, sự chú tâm của quý vị trở nên chênh mảng.

Candragomin {Nguyệt Quan} có nêu trong Tuyên Nhập Tùng⁴:

Nếu ta căng thẳng tác hành lên đối tượng, trạo cử xảy ra;
Nếu ta thả lỏng, chênh mảng phát triển.
Thật khó tìm thấy con đường tu tập trung dung giữa cả hai
Phải làm gì với tâm hỗn loạn này?

Phật Tịnh chú giải rõ ràng về việc này⁵:

Nếu người căng thẳng để có một tập trung căng chặt lên đối tượng và tự nỗ lực, thì tâm người trở nên trao cù và phân tán và bởi thế người hủy hoại sự tập trung tinh thần của mình. Do đó, người không thể đạt được sự bình ổn qua nỗ lực. Điều này thật khốn, nên đề tuấn tử tránh nó, người thả lỏng tâm mình, vọn đã căng chặt để tiến hành lên đối tượng và bỏ nỗ lực của mình xuống. [510] Sau đó các sai sót như là quên lửng đối tượng thiền dẫn đến chênh mảng và hỗn trang.

¹Tên dịch nghĩa là Phật Tịnh.
²BA101 Deśanā-stava-vṛtti D1160: Ka 219b5.
³BA102 Ibid., Ka220al.
⁵BA104 Deśanā-stava-vṛtti D1160: Ka 220b3-4.
Vậy nên Nguyệt Quan dạy rằng “thật khó tìm” một sự tập trung tinh thần cân bằng hay là thực hành trung dung thoát khỏi cả hai thái cực về hôn trầm và trạo cử. Nếu có sự thả lỏng phù hợp, thì sẽ không có bất kỳ vấn đề nào cả. Vì bản luận bảo rằng điều này dẫn đến hôn trầm, nên hiện nhiên là không đúng nếu sử dụng phương pháp này để thành tựu định.

Thật không thỏa đáng để có được sự rõ ràng mà đơn thuần chỉ dùng phẩm chất rõ ràng của tâm thức rất thấp lỏng; phải có thêm một mức độ của sự căng chặt trong cách mà quý vị nắm bắt đối tượng. Thánh giả Vô Trước có bàn đến phương pháp sử dụng hai trạng thái đầu trong chín trạng thái tinh thần như sau:\footnote{BA105 Về chín trạng thái tinh thần xem LRCM: 529-532 hay: việc chú tâm của sự tập trung chặt được sử dụng trong cả hai điều này, xem see LRCM: 535-536.}

Để bình ổn và bình ổn đúng tâm người lên đối tượng này, thì có sự chú ý của sự tập trung chặt chẽ.

Trong phần thứ nhất của Giai Trình Thiền Liên Hoa Giới cũng có nói:\footnote{BA106 Śbh. P5337:101.1.3.}

Sau khi người xóa bỏ hôn trầm, hãy giữ chặt đối tượng thiền.

Và phần thứ hai Giai Trình Thiền của ngài Liên Hoa Giới dạy:\footnote{BA107 Bkl, Tucci 1986: 207; P5310: 25.3.6.}

Sau đó, khi đã dập tắt được hôn trầm, bằng mọi giá hãy làm sao cho tâm người chỉ thấy thật rõ đối tượng thiền.

Khi Liên Hoa Giới nói “tâm người thấy thật rõ”, ngài không những có ý ràng đối tượng là rõ ràng mà ngài còn muốn nói rằng...
cách thức nắm bắt đối tượng của tâm quý vị rõ ràng và vững chắc.

Cách thức đề cập trên về việc lưu giữ toàn tâm rất quan trọng. Không biết đến nó, việc thiền của quý vị sẽ cho thấy một số lớn các sai sót, như là việc trượt vào sự quên lơ lửng tương ứng với số lượng thiền của quý vị, hay mờ mịt về trí huệ phân biệt các pháp. Tuy vậy, quý vị lại giả định một cách sai lầm là mình có một sự tập trung rắn chắc.

Vấn: Trong khi chánh niệm có định sự chú ý của mình lên đối tượng thiền như đã giải thích trên, thật phù hợp để theo dõi thiền của mình và suy nghĩ đến vấn đề phải chăng mình đang giữ đối tượng thiền thật tốt?

Đáp: Quy vị phải làm điều này, vì Liên Hoa Giới trong phần thứ hai Giai Trình Thiền có nêu¹: [511]

Sau khi người đặt sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền nào mà người đã chọn, hãy giữ nguyên ở đó một cách liên tục. Trong khi người ở lại đúng với đối tượng, hãy phân tích và tra xét tâm người bằng cách nghĩ: “Phải chăng tâm tôi nắm bắt đối tượng thiền một cách tốt đẹp? Hay nó hôn trầm? Hay nó bị phân tán bởi sự trình hiện của các đối tượng bên ngoài?”

Điều đó không có nghĩa là quý vị ngừng tập trung và nhìn vào tâm mình. Dùng hồn, trong khi bảo dưỡng trạng thái tập trung của mình, quý vị chỉ nhìn xem phải chẳng sự chú ý của mình đang lưu lại ở chỗ mà nó được đặt đối tượng nguyên thủy của thiền trước đây và nếu không, phải chẳng có sự hôn trầm hay trao cự. Sau khi đã ổn định sự tập trung, quý vị quan kiêm lại điều này trong một khoảng thời gian vừa phải, không quá thường xuyên mà cũng không quá lâu. Nếu quý vị làm điều này

¹BA109 Ibid., P531: 33.2.2-3.
trong khi cường độ và sức lực của lần thấy biết biết trước đó chưa thật sự chấm dứt, nó sẽ có hiệu lực nội trong viễn cảnh của sự thấy biết này. Điều này nhằm mục đích của cả việc cho phép sự bền lâu và ổn định mạnh, lẫn việc để cho quý vị nhanh chóng nhận ra hôn trầm và trạo cử. Đây là cách để quý vị bảo dưỡng chánh niệm của mình, theo đó nguyên nhân cần thiết cho sự toàn tâm mạnh mẽ và liên tục là sự duy trì cho việc hành thiền của quý vị bằng cách tự nhắc nhớ một cách lập đi lập lại, vào từng khoảng thời gian về đối tượng thiền đã dự liệu. Vở Trước có dạy trong Thanh Văn Địa¹:

Về điều này, nhất tâm là gì? Mọi dòng tương tự của sự chú ý mà nhớ lập đi lập lại, tập trung một cách nhất quán lên một đối tượng tương tự và liên tục, không có hành vi sai sót và sở hữu một niềm vui sáng được gọi là “tập trung tinh thần”, cũng gọi là “sự nhất tâm thiện đức”.

Nhớ lập đi lập lại điều gì? Người nhận thức đối tượng thiền – tức là các tính năng của một người trong sự cân bằng – từ quan điểm của giáo pháp nào đó mà người nhờ hay nghe được và theo điều mà người đã nhận các giáo huấn và các giải thích từ đạo sư của mình. Người khởi tác và tập trung lên đối tượng này với sự chánh niệm liên tục. [512]

Trong Biên Trung Biên Luận Thích, ngài Sthiramati²ぬ nu³:

Mệnh đề “Chánh niệm nghĩa là không bỏ quên đối tượng thiền” tức là người biểu lộ một cách tinh thần các giáo huấn về bình ổn tâm minh.

¹BA110 ソb P5537: 100.2.6-100.3.1.
²Tên dịch nghĩa là An Huệ.
³BA111 Madhyānta-vibhāga-ṭīkā Yamaguchi 1934:175.7-8; P5528:128.2.4.
Do đó, quý vị bảo dưỡng toàn tâm để ngừng sự lãng quên mà trong đó quý vị bị lạc khỏi đối tượng thiền. Cho nên, sự không lãng quên đối tượng thiền – tức là sự lãng quên bị ngừng – là khi quý vị “biểu lộ một cách tinh thần” đối tượng thiền; quý vị ghi khắc đối tượng thiền vào tâm lập đi lập lại. Chẳng hạn, khi quý vị lo ngại về việc quên lừng điều gì quý vị biết, thì nó sẽ khó quên nếu quý vị gợi nhớ nó lập đi lập lại.

Do đó, quý vị phải tự nhắc nhở mình về đối tượng thiền trong một thời hạn vừa phải để tuân tự phát triển chánh niệm mạnh mẽ. Cách để nâng cao tinh thức, vốn là để thông báo hồn trầm và trạo cử, là việc khóa chặt sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền mà không có xao lãng và sau đó quán kiểm nó. Hãy nhận thức rằng nếu quý vị từ khước một thủ tục như thể bằng cách nghỉ rằng “dậy là sự rỗi rã”, thì sẽ vô cùng khó để phát triển chánh niệm và tinh thức mạnh mẽ.

(c’)) Thời gian của buổi tu tập

Vấn: Khi Ngài cố định sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền với sự toàn tâm, có phải là chỉ trong một khoảng thời gian hạn hữu nào không, như là Ngài đã dạy: “Tôi sẽ bình ổn tâm mình lên đối tượng cho đến lúc đó”?

Đáp: Về vấn đề này, tất cả các thiền xảo su trước giờ trong nhiều truyền thừa Tây Tạng khác nhau đều dạy rằng quý vị phải tu tập trong rất nhiều buổi thiền ngắn. Tại sao? Một số cho rằng nếu quý vị thiền trong các buổi cố dỗ và ngừng lại khi nó đang diễn tiến tốt đẹp, thì quý vị sẽ vẫn thiết tha thiền vào cuối mỗi buổi, trong khi nếu buổi tu tập dài, quý vị sẽ trở nên mệt mỏi. Một số khác giải thích rằng nếu buổi thiền lâu, thì sẽ dễ dàng rơi vào vòng khống chế của hồn trầm và trạo cử, nên sẽ khó để phát triển tập trung tinh thần không sai sót. Thanh Văn Địa của Vô Trực và các kinh văn cổ không nói rõ về thời
lượng của các buổi tu tập. Mặc dù vậy, Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ ba của Giai Trình Thiền1:

Trong giai đoạn này hãy khởi tác sự cân bằng thiền trong hai mươi bốn phút, một giờ rưỡi, ba giờ, hay giữ lâu như người có thể giữ. [513]

Trong khi mệnh đề này có mặt trong một bối cảnh về độ lâu dài của buổi tu tập nhằm nuôi dưỡng tuệ giác sau khi quý vị đã thành tựu được định, hoàn toàn tương tự như khi quý vị thành tựu cấp độ định đầu tiên, thì hãy làm theo cách này.

Nếu quý vị tu tập các kỹ năng về toàn tâm và tỉnh thức dã được giải thích bên trên – hãy tự nhắc nhớ cho mình về đối tượng thiền và quan kiểm việc thiền của mình vào các thời hạn thích hợp – không có gì đáng ngại nếu buổi thiền hơi lâu. Tuy nhiên, thường có một hay hai sự việc sẽ xảy ra khi quý vị là người mới tu tập và có một buổi thiền lâu dài. Một mặt, quý vị có thể trở nên phân tán do quên lửng. Trong trường hợp này, quý vị sẽ không nhận thấy sự xuất hiện của bất kỳ hôn trầm hay trạo cử nào một cách nhanh chóng mà chỉ thấy được sau một khoảng thời gian dài. Mặt khác, trường chung quý vị sẽ không thể lắc mất chánh niệm của mình, nhưng lại dễ dàng rơi vào vòng không chế của hôn trầm và trạo cử và quý vị sẽ không nhận chánh niệm khi chúng xuất hiện. Hoàn cảnh trước {tức hôn trầm} gây trở ngại cho việc phát triển về chánh niệm mạnh; trường hợp sau {tức trạo cử} gây hại cho việc phát triển về sự tỉnh thức cao. Do đó, thật khó để ngừng hôn trầm và trạo cử.

Đặc biệt, việc thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử sau khi quý vị đã trở nên xao lãng do việc quên lửng đối tượng thiền thì tốt tỏa hơn nhiều so với việc thất bại trong việc nhận biết nhanh chóng hôn trầm và trạo cử trong khi không quên đối tượng thiền. Vậy nên các kỹ năng để bảo dưỡng chánh niệm –

---

1BA112 Bk3, Tucci 1971.11.18-20; D3917: Ki 51a3.
đã được giải thích trước đây để điều trị giúp ngừng sự thất bại của toàn tâm này sinh từ việc phân tán – là rất quan trọng¹.

Nếu quý vị có bị quên lửng nhiều từ sự phân tán, cùng như lúc sức tinh thức yếu đến nỗi không nhận thấy hôn trầm và trạo cử, thì buổi tu tập của quý vị phải ngắn. Nếu quý vị khó quên đối tượng và lại có thể nhận thấy nhanh chóng ra hôn trầm và trạo cử, thì không thành vấn đề cho buổi tu tập có lâu một chút. Đây là ý kiến hàm ý sau mệnh đề của Liên Hoa Giới bên trên về thời hạn không xác định của một buổi tu tập – như là hai mươi bốn phút và vân vân. Tóm lại, vi khoảng thời gian phải thích ứng với khả năng tinh thần của quý vị, nên Liên Hoa Giới dạy “lâu như người có thể giữ”.

Nếu sự tổn hại nhất thời cho thân hay tâm quý vị không xảy ra, hãy đặt tâm mình cân bằng. [514] Nếu sự tổn hại như thế có xảy ra, thì đừng cố chấp trong việc thiền, mà hãy lập tức ngừng buổi tu tập và sau đó xóa sạch các chướng ngại trong các câu thành tịnh thân và thể chất quý vị. Rồi sau đó thiền. Đây là điều mà những người thông thạo dùng tâm, vậy nên hãy nhận thức rằng việc làm này là một phương diện của thời hạn bao lâu cho một buổi thiền nên có.

¹BA113 LRCM: 506.
Chương 4: Đối Phó với Hôn Trầm và Trạo Cử

(c)) Làm gì sau khi quý vị tập trung lên đối tượng thiền
   (1)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra.
      (a’)) Sử dụng phương thuốc trị sự thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử
       (1’)) Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cử
       (2’)) Phương pháp phát triển tính thức nhận biết được hôn trầm và trạo cử
      (b’)) Sử dụng phương thuốc trị việc thất bại trong nỗ lực loại trừ chứng ngay cả khi nhận ra chúng.
       (1’)) Sự chú tâm và cách ngừng hôn trầm và trạo cử
       (2’)) Các nguyên nhân sâu xa của hôn trầm và trạo cử
   (2)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện

(c)) Làm gì sau khi quý vị tập trung lên đối tượng thiền
Phần này có hai phân mục:
   1. Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra
   2. Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện

(1)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra
Mục này có hai bộ phận
   1. Sử dụng liệu thuốc trị thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử
   2. Sử dụng liệu thuốc trị thất bại trong nỗ lực loại trừ chứng ngay cả khi nhận ra chúng

(a’)) Sử dụng liệu thuốc trị thất bại trong nhận biết hôn trầm và trạo cử
Ở đây có hai tiểu mục: (1) Xác định các đặc tính của hồn trầm và trạo cử và (2) Phương pháp phát triển tỉnh thức nhận biết được hồn trầm và trạo cử trong khi thiền.

(1’) Xác định các đặc tính của hồn trầm và trạo cử
Trong *Vi Điều Pháp Tập Luận* của Vô Trước định nghĩa trạo cử¹:

Trạo cử là gì? Đó là trạng thái không yên ổn của tâm, được xem là một dẫn xuất của tham chấp, von theo đuổi các đối tượng để chịu và tác động như là một trở ngại cho định từ thiền.

Có ba khía cạnh trong định nghĩa này: (1) Đối tượng của nó là một thứ hấp dẫn và dễ chịu. (2) Khía cạnh chủ quan của nó là ở chỗ tâm quý vị không yên ổn và phân tán ra ngoài. Vì là một dẫn xuất của tham chấp, nó khởi tác lên đối tượng của mình với một ý tưởng thèm muốn. (3) Chức năng của nó là cản trở sự bình ổn của tâm quý vị lên đối tượng của tâm.

Khi sự chú ý của quý vị hướng nơi được giữ nguyên lên đối tượng của nó, thì trạo cử – tức là tình bám chấp vào sắc, thanh, và v.v... – kéo sự chú tâm của quý vị một cách không cưỡng được về hướng các đối tượng này và gây ra sự phân tán. Như được nói đến trong *Tuyên Nhập Tụng* của Nguyệt Quan²:

Chi như người tập trung vào định từ thiền,
Hãy hướng sự chú tâm của mình đến đó lặp đi lặp lại.
Mỗi rạng buوء của phiền não kéo sự chú tâm của người
Một cách không cưỡng nổi bằng dây tham chấp vào các đối tượng. [515]

---
¹BA114 AS, Fradhan 1950: 9.9-10, P5550: 239.5.3-4.
²BA115 Desana-stava, D1159: Ka 205b4-5.
Vấn: Phải chăng trạo cử là khi có sự phân tán trong đó các phiền não làm phân tâm quý vị ra khỏi đối tượng – hay, điều đó là khi có sự phân tán hướng đến các đối tượng đức hạnh khác?

Đáp: Trạo cử là một dẫn xuất của tham chấp, nên việc bị phân tâm bởi các phiền não khác thì không phải là trạo cử; mà đúng hơn đó là một tiến trình tinh thần của sự phân tâm thuộc về một trong hai mươi phiền não thứ cấp. Việc phân tâm hướng đến các đối tượng thiện đức có thể liên hệ đến một tâm thiện đức nào đó hay đến tiến trình tinh thần, cho nên không phải tất cả sự phân tâm đều là trạo cử.

Nhiều bản dịch nêu rằng hôn trầm (bying ba) như là sự “chệnh mảng” (zhum pa), nhưng sự “chệnh mảng” này không nên được phân tích như là ý nghĩa về sự chán nản (zhum pa). Về định nghĩa đó, hầu hết các thiền giả trên các đỉnh tuyết sơn này đường như xem hôn trầm là một trạng thái thờ ơ của tâm mà nó lưu lại trên đối tượng thiền của tâm không có sự phân tán vào nơi nào khác nhưng chỉ tiêu sự rô ràng thiểu số. Điều này không đúng, vì sự thờ ơ được nói là nguyên nhân gây ra hôn


{Theo GS Hopkins, tên gọi là phiền não thứ cấp vì chúng gắn gùi hay chung lẫn các bộ phận của phiền não gốc rễ (tức là tham, sân, si, kiêu, nghi và tà kiến). Có hai mươi phiền não thứ cấp lan lướt là: (1) hiểu chiến (karodha); (2) oán hận (upanāha); (3) giầu kiếm (mraksha); (4) ác tâm (pradāsha); (5) ghen ty (irṣhyā); (6) keo kiệt (mātsarya); (7) lừa đảo (māyā); (8) giả tạo (shāṭhya); (9) kiêu mạn (mada); (10) gậy hai (vihimsā); (11) không xấu hổ (āhrīkya); (12) không biết khó chịu (anapatrāpya); (13) trở ơ (mē mō) (stāṇa); (14) trạo cử (phân khúc) (auddhatya); (15) bất tín (không có niềm tin) (āshraddhya); (16) lưỡi biẹng (kausīdya); (17) không tầm tăm (pramāda); (18) quên (thiều thành niêm) (mushitasrītī); (19) không tự quan kiểm (thiều tinh giấc) (asamprajanya); (20) phân tâm (vikṣhepa). Meditation on Emptiness. P260. Jeffrey Hopkins. Wisdom. 1996}.
trầm, vậy nên hai trạng thái khác nhau, như đề xuất của Liên Hoa Giới trong phần thứ nhì Giai Trình Thền:\(^1\)

Nếu bị áp lực bởi thờ ơ và buồn ngủ, người thấy tâm mình trở nên lỏng lẻo, hay đang trong nguy cơ của hôn trầm…

Cũng vậy, Kinh Giải Thâm Mật có dạy:\(^2\):

Nếu có hôn trầm do sự thờ ơ và buồn ngủ, hay nếu người đang đau khổ bởi những phiền não thứ cấp nào đó trong trạng thái thiền sâu, thì đó là một trường hợp của sự phân tâm bên trong.

Điều này khẳng định rằng khi tâm quý vị trở nên lỏng lẻo do thờ ơ và buồn ngủ, đó chính là phân tán vào bên trong. Trong Vi Điều Pháp Tập Luận, ngài Vô Trước cũng bàn thảo về hôn trầm trong khuôn khổ của phiền não thứ cấp của sự phân tán, nhưng sự phân tán theo như ngài giải thích cũng có thể là công hạnh, không nhất thiết là phiền não.

Sau đó, Vô Trước nói về sự thờ ơ trong Vi Điều Pháp Tập Luận:\(^3\):

Thờ ơ là gì? Một trạng thái bất khả dụng {không hữu ích} của tâm được phân lốp như là một dấn xuất của ảo tưởng, nó tác động hỗ trợ cho tất cả các phiền não nguồn và các phiền não thứ cấp.

Vậy nên loại dấn xuất này của ảo tưởng là sự nằng nề và bất khả dụng của tâm và thân. Trong Vi Điều Pháp Báu Luận, Thế Thân dạy:\(^4\) [516]

---

\(^1\)BA117 Bk2, P5311: 33.2.1.

\(^2\)BA118 Sn, Lamotte 1935:112; P774:17.4.7-8.

\(^3\)BA119 AS, Pradhan 1975:9.8; P5550: 240.1.4.

\(^4\)BA120 Abhidharmakośa-bhāṣya Shastri 1972:191; P5591:145.4.6.
Thơơ là gì? Sự nặng nề của thân và sự nặng nề của tâm mà chúng là sự bất khả dụng của thân và sự bất khả dụng của tâm.

Hôn trầm nghĩa là cách nắm bắt của tâm quý vị lên đối tượng thiền chênh mảng và nó không nắm bắt được đối tượng một cách mạnh mẽ hay rõ ràng. Nên ngay cả khi có sự thấu suốt, nếu cách tâm quý vị nắm bắt đối tượng không mạnh mẽ thì hôn trầm đã tham dự. Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ nhì Giai Trình Thiền¹:

Khi tâm người không thấy đối tượng một cách rõ ràng – như một người mù bẩm sinh, hay một người bước vào chỗ tối tăm, hay như ai đó nhắm mắt – thì hãy nhận ra rằng tâm người đã trở nên hôn trầm.

Tôi chưa bao giờ thấy một trình bày rõ ràng về định nghĩa của hôn trầm trong các kinh luận cổ khác. Hôn trầm có thể là đức hạnh hay trung tính về đạo đức, trong khi thơơ thì lại hoặc là một trở ngại tinh thần trung tính hay không đức hạnh và nó là một dản xuất chắc chắn từ ảo tưởng. Hơn nữa, các kinh văn cổ dạy rằng để loại trừ hôn trầm, quý vị phải đem vào tâm mình các đối tượng dễ chịu như là thân Phật, hay thiền lên ánh sáng để quý vị kích khởi tâm mình. Do đó, quý vị phải ngừng đối tượng khi nó trình hiện không rõ ràng, như thế bống tối đang làm suy giảm tâm quý vị và quý vị phải đặt một sự chăm dứt lên chất lượng của sự chú tâm vốn đã trở nên yếu ớt. Quý vị cần cả một đối tượng thiền rõ ràng lẫn một cách thực chất chế về việc nắm bắt đối tượng. Riêng một mình đối tượng sáng rõ hay riêng một mình sự thường suốt về chủ thể thời thi chưa đủ.

¹BA121 Bk2, P5311: 33.2.3-4.
Thật dễ để nhận ra trạo cử, nhưng hôn trầm thì khó để lĩnh hội bởi vì nó không được nhận diện một cách rõ ràng trong các kinh luận thẩm quyền cò. Nó lại cũng rất quan trọng vì trong trường hợp này nó là một điểm chính yếu của việc hiểu làm khi nói về sự tập trung không sai sót. Do đó, quý vị nên kinh nghiệm hôn trầm với một sự tỉnh thức nghiệm tri và trên cơ sở đó kiểm soát nó thật tốt và nhận diện nó theo như luận giảng của Liên Hoa Giới trong Giai Trình Thiền. [517]

(2’) Phương pháp phát triển tình thức để nhận biết hôn trầm và trạo cử

Chỉ hiểu biết về hôn trầm và trạo cử thì không đủ; quý vị phải có khả năng phát triển tình thức để phát hiện một cách chính xác mỗi khi hôn trầm hay trạo cử hiện diện trong khi thiền. Hơn thế nữa, bằng cách phát triển từng bước sự tỉnh thức mạnh mẽ, quý vị không chỉ phát triển tình thức đủ để nhận ra hôn trầm và trạo cử ngay khi nó xảy ra, mà quý vị còn phải phát triển tình thức nhằm thấy được chúng ngay khi chúng đang ở bên bờ của sự xuất hiện, trước khi chúng thật sự khởi lên. Điều này được trình bày theo các khẳng định của Liên Hoa Giới trong hai phần sau của Giai Trình Thiền.

Nếu ngươi thấy tâm mình lỏng lẻo, hay đang bị nguy cơ về hôn trầm …

Và:

Người thấy tâm mình trở nên sôi động hay trong nguy cơ trở nên trạo cử

Khi nào quý vị chưa phát triển được một tình thức như thế, thì quý vị không thể kết luận một cách chắc chắn rằng mình thiền không sai sót – không có hôn trầm và trạo cử – trong suốt một [1BA122 Ibid., P5311: 33.2.4-5. Bk3, Tucci 1971: 9; D3917: Kì 59a5-6. 110]
thời gian cho trước. Lý do là vì, không phát triển được một tinh thức mạnh mẽ, thì quý vị không thể đoán chắc liệu hôn trầm và trạo cử có xảy ra hay không. Tương tự, trong một đoạn văn bắt đầu với “Có một sự nhận biết về hôn trầm và trạo cử …”, Ngài Di-lặc dạy trong Trung Biên Phân Biệt Luận1 rằng quý vị cần tỉnh thức để nhận ra hôn trầm và trạo cử. Theo đó, nếu quý vị chưa phát triển tinh thức như là để ngăn ngừa mọi thất bại trong việc nhận ra sự hiện diện của hôn trầm hay trạo cử, thì ngay cả khi quý vị cố gắng thiền trong thời gian lâu dài, quý vị sẽ đánh mất thời giờ dưới ảnh hưởng của hôn trầm và trạo cử vi tế, tức là thất bại trong việc cảm nhận hôn trầm và trạo cử trong lúc chúng đang xảy ra.

Vấn: Làm thế nào để phát triển sự tỉnh thức này?

Đáp: Nguyên nhân quan trọng nhất của nó là tiến trình bảo lưu toàn tâm mà tôi đã giải thích bên trên2. Nếu quý vị có thể phát triển sự toàn tâm liên tục, quý vị sẽ có thể tránh khỏi việc quên lửng đối tượng thiền và trở nên phân tán. Do đó, việc này ngăn chặn một thất bại về lâu dài trong việc cảm nhận sự có mặt của hôn trầm và trạo cử, nên quý vị có thể nhận ra hôn trầm và trạo cử một cách dễ dàng. Điều này sẽ hoan toàn hiện nhiên nếu quý vị kiểm tra lại kinh nghiệm của chính mình về việc mất bao nhiêu lâu để nhận biết hôn trầm và trạo cử khi toàn tâm bị trực trắc và quý vị nhận biết chứng việc nhanh chóng như thế nào khi mà toàn tâm không bị hư hỏng. Về điều này, Tịch Thiên có dạy trong Nhập Bổ độ Hành Luận3[518]

    Khi toàn tâm trụ lại
    Ở cổng của tâm ngươi để bảo vệ nó
    Thì tinh thức sẽ xuất hiện

---

1BA123 Madhyanta-vibhaga: 4.5b, D4021: Phi 43a4-5.
2BA124 LRCM: 506-08.
3BA125 BCA: 5.33a-c; P5272: 249.1.9.
Và An Huệ khẳng định trong Biện Trung Biên Luận Thích ¹:

Mệnh đề, “Có sự nhận biết về hôn trầm và trạo cử bởi tỉnh thức nếu toàn tâm không bị sai sót”, cho thấy rằng toàn tâm, khi hoàn toàn hiện diện, thì sẽ không theo bằng sự tỉnh thức. Đó là lý do để nói rằng “nếu toàn tâm không bị sai sót …”

Nguyên nhân sau đây của sự tỉnh thức thì khác biệt với phương cách để bảo lưu sự tỉnh thức. Tập trung tâm quý vị vào ảnh được hình dung hóa của một giác thể, v.v… hay tập trung lên một phương diện chủ quan như là phẩm chất đơn thuần sáng tỏ và thay biệt của kinh nghiệm. Sau đó, trong khi quý vị đang ở trong toàn tâm như giảng giải bên trên, hãy giữ sự chú ý của quý vị vào đối tượng trong khi liên tục quan xem nó có bị phân tán nơi khác không. Hãy biết rằng đây là điều tối yếu cho việc bảo lưu sự tỉnh thức. Như ngài Tịch Thiên dạy trong Nhập Bồ Đề Hành Luận ²:

Hãy kiểm đi kiểm lại
Trạng thái thân và tâm
Chi tóm lược như thế
Là ý nghĩa để bảo dưỡng tỉnh thức

Do đó, bằng cách này quý vị phát triển tỉnh thức nhận thấy được hôn trầm và trạo cử khi chúng ở bên bờ của việc khởi hiện, trong khi với phương pháp để bảo lưu toàn tâm, quý vị ngăn chặn sự quên lãng mà qua đó sự chú tâm bị phân tán và trở đi. Do vậy, quý vị phải phân biệt hai cách này một cách đúng đắn. Bằng không, nếu quý vị tu tập như hiện đang làm – kết hợp tất cả các nhận biết này mà không hiểu về sự khác nhau của chúng – thì tôi

¹BA126 Madhyanta-vibhaga-tika, Yamaguchi 1934:175.9-11; P5528:128.2.4.
²BA127 BCA: 5.108; P5272: 250.3.6.
e là sự tập trung hầu quá từ một nguyên nhân lân lDIRECT llegar nó trở thành rối tung. Do đó, thật quan trọng để có một phân tích chính xác về điều này trong sự phù hợp với mỗi một trong các kinh luận thẩm quyền chính, và sau đó quyết định nó trong việc tu tập của quý vị. Dùng đặt hy vọng của mình trong sự khẳng định nhẹ dạ, ngài Āryaśūra 1 đã trong Ba-la-mật-da Tập Luận 2:

Chi sử dụng tinh tản, người sẽ kết thúc kiệt quệ. Nếu người tu tập với trợ giúp của trí huệ, người sẽ thành tựu kết quả to tát. [519]

(b’)) Sử dụng phương thuốc trị sự thất bại trong việc nỗ lực loại trừ chứng ngáy cả khi chúng được nhận biết.
Nuur giải thích bên trên, quý vị phát triển toàn tâm và tinh thực rất mạnh thông qua việc sử dụng đúng đắn các phương pháp để bảo trì toàn tâm và tinh thực. Tính thức sau đó có khả năng thấy biết ngáy cả hôn trầm và trạo cử rất rõ ràng, nên không có vấn đề gì trong việc nhận biết sự xuất hiện của hôn trầm và trạo cử. Tuy nhiên, khi quý vị không nỗ lực để ngưng hai vấn nạn trên lập tức khi chúng khởi hiện, thì sự thỏa mãn hay thất bại trong việc tự dụng công sẽ cấu thành một vấn đề cực kỳ nghiêm trọng cho sự tập trung của quý vị. Bởi vì nếu quý vị tu tập theo kiểu này, tâm quý vị sẽ tạo ra các thói quen quen xấu và sau đó sẽ vô cùng khó để phát triển một sự tập trung không vuông vức hôn trầm và trạo cử. Do đó, để chữa trị một thất bại nghiêm trọng tự áp dụng cho mình trong việc xóa bỏ hôn trầm và trạo cử, thì hãy nuôi dưỡng sự chú tâm gọi là dụng công, hay nỗ lực.
Mục này có hai phần: (1) sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử và (2) các nguyên nhân sâu xa của hôn trầm và trạo cử.

(1’) Sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử

1Tên dịch nghĩa của Āryaśūra là Thánh Dũng.
2BA128 PS: 1.15ab; P5340:17.4.8-17.5.1.
Theo Võ Trước trong *Vi Diệu Pháp Tạp Luận*¹:

Chú tâm là gì? Đó là hoạt động tinh thần của việc dụng tâm người, có chức năng hướng tâm người đến thiện đức, bất thiện hay trung tính về đạo đức.

Đây là điều mà quý vị nên hiểu. Chẳng hạn, các mạt sắt bị buộc chuyển động dưới sức hút của một nam châm. Tương tự, tiến trình tinh thần của sự chú tâm dịch chuyển và kích thích tâm quý vị hướng tới thiện đức, bất thiện hay trung tính. Nên ở đây, tiến trình đó là sự chú tâm áp lên tâm thức quý vị để loại trừ hôn trầm hay trao cừ khi một trong chúng xảy ra.

**Vấn:** Sau khi Ngài đánh thức tâm mình nhằm loại trừ hôn trầm và trạo cừ, làm sao Ngài ngưng được hôn trầm và trạo cừ?

**Đáp:** Hôn trầm tinh thần liên can đến sự thu rút vào nội tâm quá mức, dẫn đến vượt khỏi cách thức quý vị nắm bắt đối tượng thiện; vì vậy quý vị nên hướng tâm mình đến những sự việc vui thích vốn khiến cho nó mở rộng hướng ngoài. [520] Đò nên là một thứ như một hình ảnh rất đẹp của đức Phật, không nên là thứ thật vui thích vì sẽ làm khởi lên phiền não. Hay hướng tâm đến một hình ảnh của ánh sáng, như là ánh mặt trời. Khi việc làm này quyết sạch hôn trầm, hãy lập tức căng chặt cách mà quý vị nắm bắt đối tượng và giữ nó trong khi thiền. Như Liên Hoa Giới giải thích trong phần đầu của *Giai Trình Thiền*²:

Làm thế nào? Khi người bị thơm và buồn ngủ đánh bại, khi hiện diện sự thiếu sáng rỗ trong việc nắm bắt đối tượng thiện của người và tâm người trở nên lỏng lẻo, thì hãy quán chiếu lên ý tưởng về ánh sáng hay gọi vào tâm mình những sự việc

---

¹BA129 AS, Pradhan 1975:5-6; P5550: 238.3.4-5.
²BA130 Bkl, Tucci 1986:206; P5310: 25.3.5-6.
vui thích nhất, như là các phẩm chất của đức Phật. Xua tan hồn trầm bằng cách này và nắm chặt đối tượng thiền.

Trong tình huống này, dùng thiền lên một đối tượng đánh tan tội ác vì sự tinh ngộ làm cho tâm quý vị thu rút vào bên trong. Khi quý vị mở rộng tâm mình bằng cách sử dụng trí huệ thấu suốt để phân tích một đối tượng mà quý vị lựa chọn thì điều này cũng ngừng được hồn trầm. Ba-la-mật-da Tập Luận của Thánh Dũng dạy¹:

Khi chërnh mạng, hãy làm cho tâm người bị kích thích và được cảm hứng
Bởi công hành của năng lực về việc nỗ lực đạt tuệ giác.

Do đó, hồn trầm hay chërnh mạng là như sau. Trạng thái tâm mà hai thuật ngữ này diễn tả: gọi là “hồn trầm” vì hiện diện một sự suy giảm trong cách mà quý vị nắm bắt đối tượng thiền. Gọi là “chërnh mạng” vì hiện diện một sự thu rút nội tâm quá mức. Quy vị chống lại nó bằng việc kích thích cách mà quý vị nắm bắt đối tượng và bằng việc làm cho đối tượng thiền mở rộng ra, vậy nên để mở rộng tâm quý vị, Thanh Biện khẳng định trong Trung Đạo Tâm Luận²:

Trong trường hợp chërnh mạng, hãy mở rộng tâm mình
Qua việc thiền lên một đối tượng bao quát

Và:

Xa hơn, trong trường hợp chërnh mạng, hãy tự humor khỏi mình
Bằng việc tuân theo các lợi ích của tinh thần.

¹BA131 PS: 5.13ab; P5340:16.2.1-2.

Cũng thế, Tịch Thiên trong Tập Bồ-tát Học Luận (śikṣāsamuccaya)¹: “Nếu tâm người trở nên chênh mảng, hãy tự hứng khởi cho mình bằng việc nuôi dưỡng hoan hỷ”. Các học giả lớn và những người tinh thông đều đồng ý về vấn đề này.

Vậy nên đây là cách quan trọng nhất để chữa trị được hôn trầm: Khi quý vị quán chiếu lên các phẩm chất tốt đẹp của những sự việc như là Tam Bảo, các lợi ích của tâm giác ngộ và tâm quan trọng to tát của việc đạt đến hạnh lạc⁵, nó sẽ có một hiệu ứng làm hứng khởi tâm quý vị, giống như gáo nước lạnh tạt vào mặt người buồn ngủ. [521] Điều này phụ thuộc vào kinh nghiệm sẵn có của quý vị về thiền quán phân biệt lên các đề tài lợi ích này.

Nếu quý vị phát triển một phương thuốc trị việc tạo thành thói quen cho các nguyên do của hôn trầm – đặc biệt là chênh mảng, buồn ngủ và điều nào dẫn tới hai thứ này mà qua đó tâm quý vị rơi vào khía cạnh u tối – thì hôn trầm là kết quả từ các nguyên do đó sẽ không nảy sinh hay, nếu đã nảy sinh, thì sẽ ngừng lại.

Theo đây, Vô Trước trong Thanh Văn Địa có nói đến những hành động như là đi tản bộ; giữ một bức ảnh sáng trong tâm và tự làm thân thuộc với bức ảnh lập đi lập lại nhiều lần; bám giữ sự hồi tưởng đến một trong sáu phạm trù: Phật, Pháp, Tăng, giới luật, bố thí và các giác thế³; kích khởi tâm người bằng phương tiện về các đối tượng thiền gây nhiều cảm hứng khác; đọc tụng lại các giáo pháp bàn về các sai sót của thờ ơ và buồn ngủ; nhìn chăm chú vào các hướng khác nhau và nhìn lên trăng hay sao; và rửa mặt bằng nước.

Cũng thế, nếu hôn trầm rất nhẹ và chỉ xảy ra ít, thì hãy căng chặt thêm sự nắm bắt của quý vị vào đối tượng và việc thiền liên tục; nhưng nếu hôn trầm nặng và có vẻ xảy đến nhiều lần, hãy ngừng việc nuôi dưỡng sự tập trung, xóa sạch hôn trầm bằng bất kỳ

---

¹BA133. śiksāsamuccaya, Vaidya 1961b: 112.24; D3940: Khi 114a6.
²BA134. Về Tam Bảo, Xem LRCM: 131-158 (Great Treatise 2000:177-207); leisure, LRCM; 77-86 (Great Treatise 2000:117-28); tinh thần của LRCM: 283-340.
phương thuốc nào kể trên và sau đó tiếp tục việc thiền của quý vị.
Dẫu cho đối tượng thiền dẫn tới việc hướng tâm quý vị vào bên trong hay bên ngoài, nếu đối tượng đó không rõ ràng và quý vị cảm nhận sự u tối – dù ít hay nhiều – làm suy giảm tâm quý vị, thì nó sẽ khó dễ cắt bỏ honor trầm nếu quý vị tiếp tục thiền mà không loại trừ nó. Do đó, như là một phương thuốc cho nó, hãy thiền lập đi lập lại lên sự trình hiện của ánh sáng. Thanh Văn Địa của Vô Trước khẳng định¹:

Nuôi dưỡng định và tuệ một cách đúng đắn, với một tâm thức sáng và chiêu rõ, một tâm thức của ánh sáng thật suốt, không u tối. Trên đường đến định và tuệ, hãy thiền lên việc cảm thụ sự chiêu sáng theo cách này. [522] Nếu người làm thế, thì ngay cả khi sự chú ý của người lên một đối tượng thiền bắt đầu mờ đục và sự chiêu sáng nhạt dần, thì nhận và duyên từ việc từ quen thuộc của người với việc thiền cách đó sẽ làm rõ sự chú tâm của người vào đối tượng thiền và dẫn đến chiêu sáng mạnh mẽ. Nếu có sự rõ ràng và chiêu sáng mạnh mẻ ngay từ ban đầu, thì sau này sự rõ ràng và chiêu sáng sẽ càng trở nên rực rỡ hơn.

Vì ngài dạy rằng quý vị nên nuôi dưỡng sự chiêu sáng ngay cả khi đối tượng thiền rõ ràng từ đầu, thì toàn bộ điều này càng đúng khi đối tượng đó trở nên không rõ ràng. Vô Trước còn mô tả cách để giữ biểu hiện của sự chiêu sáng trong thiền²:

¹BA136. Śbh Wayman 1978: 448 n. 100; cf. Shukla 1973: 421-22; P5537:111.3.3-6.
²BA137 Ibid., Wayman 1978: 448 n. 101; P5537:100.1.8 về các bàn luận xa hơn của thuật ngữ "sign" (mtshan ma, nimiHa) mà được xem là đặc tính đầu chót của một hiện tượng bởi do nó được bám chép theo khái niệm, Xem Vajirañāṇa 1975: 31-34 and Conze 1990:11-12.
Hãy lưu giữ trong thiền biểu hiện của sự chiếu sáng từ ánh sáng của một ngọn đèn dầu, ánh sáng của một dòng lửa, hay từ vầng thái dương.

Hãy thiền lên biểu hiện của sự chiếu sáng không chỉ trong lúc nuôi dưỡng tập trung mà cả trong các dịp khác. Trong trường hợp trạo cử, đến từ tham chấp, sự chú tâm của quý vị theo đuổi các đối tượng như là sắc tướng và âm thanh; nên để đối trị với nó, hãy đem vào tâm các sự việc làm thức tỉnh khỏi ảo tưởng khiến cho sự chú tâm của quý vị hướng vào bên trong. Ngay khi điều này làm lặng diệu trạo cử, hãy ổn định tâm quý vị lên đối tượng thiền từ trước đó. Trong phần đầu tiên của Giai Trình Thiền, Liên Hoa Giới dạy¹:

Khi người thấy tâm mình thỉnh thoảng trở nên náo động như là việc nhớ lại các sự kiện nhộn nhịp trước đây, chơi bời, v.v..., hãy làm bình lặng trạo cử này bằng cách đem vào tâm trí những sự việc làm thức tỉnh khỏi ảo tưởng, như là sự vô thường. Sau đó cố gắng xúc tiến lên đối tượng thiền mà không để cho tâm người định dấp vào vận động.

Và Thanh Biện có dạy trong Trung Đạo Tâm Luận²:

Làm bình lặng các háo hức qua việc nghĩ suy
Đến vô thường và v.v...

Và³:

Kéo tâm người ra khỏi phân tán bằng việc lưu ý đến
Các sai sót của những đối tượng gây phân tâm

---

¹BA138 Bkl, Tucci 1986: 206-07; P5310: 25.3.6-7.
²BA139 Madhyamaka-hṛdaya-kārikā D3855: Dza 4a6-7.
³BA140 Ibid., D3855: Dza 4a7.
Cũng thế, Tịch Thiên khẳng định trong Táp Bồ-tát Học Luận¹ “Nếu trạo cử xảy đến, hãy bình lặng nó và ổn định sự chú tâm của người”. [523]

Vậy nên, nếu trạo cử rất mạnh mẽ và kéo dài khởi hiện, thì quan trọng là quý vị thả lỏng thiền trong một thời gian và nuôi dưỡng ý tưởng về sự tỉnh ngộ, hơn là cố gắng kéo tâm quý vị và hướng nó về đối tượng thiền mới khi trạo nén phân tán. Đối với trạo cử vốn không nổi trội nhiều, nên hãy hướng sự chú tâm bị phân tán lại, và cố định sự chú tâm của quý vị lên đối tượng thiền. Điều này từ khẳng định của Thánh Dũng trong Ba-la-mật-da Tập Luận²:

Khi tâm người trở nên trạo cử hãy dùng sự quấy rối này
Bằng việc bình lặng nó và ổn định sự chú tâm của người

Và những bài luận của Vô Trực về các Địa giảng rằng đoạn kinh văn “người tập trung tâm mình”, là nói đến một phương thuốc trị trạo cử.

Nói chung, nếu tâm bị trạo cử, quý vị nên tập trung lên đối tượng thiền, trong khi nếu tâm bị hồn trạm quý vị nên nghĩ đến một đối tượng đầy hỷ lạc. Thanh Văn Địa của Vô Trực viết³:

Do vậy, một khi tâm người đã trở nên thu vào bên trong và người thấy có sự chênh măng hay người có sự chênh măng, hãy bảo dưỡng và làm hoan hỷ tâm mình bằng cách nghĩ về những sự việc gây cảm hứng bất kỳ. Đây là việc bảo dưỡng tâm người. Làm thế nào để ổn định tâm người? Trong khi bảo dưỡng, khi người đột ý thấy tâm mình bị kích động hãy có nguy cơ của trạo cử, hãy thu tâm vào bên trong và ổn định trong một sự bình ổn thần nhiên.

¹BA141 Śikṣāsamuccaya Vaidya 1961b: 112.24; D3940: Khi 114a6-7.
²BA142 PS: 5.13cd; P5340: 16.2.2.
³BA143 Śbh P5537: 92.5.3-6.
Khi tâm bị trạo cử, đừng nghĩ đến các đối tượng hỷ lạc và hứng thú vì điều này sẽ gây cho tâm quý vị bị phân tán ra ngoài.

(2’) Các nguyên nhân tiềm tàng của hôn trầm và trạo cử
Trong Du-già Hành Địa Luận của Vô Trước dạy¹:

Các dấu hiệu của hôn trầm là gì? Việc không kiểm chế được các cơ quan cảm xúc; không ăn uống điều độ; không nỗ lực tu tập mà lại ngủ trong các phiên sớm và trẻ hồn của buổi tối; hiện đang thiếu tinh thức; hành xử lừa dối; ngủ quá; không có kỹ năng; biếng nhác về: các sở nguyện, tinh thần, chú tâm và quan chiếu; chỉ để một phần chú ý đến định mà không tự tap thuận thực với định cũng như là tinh luyện nó; để tâm người lưu lại trong u tối; và không hoan hỷ trong việc tập trung lên đối tượng thiền. [524]

Ở đây, “các dấu hiệu của hôn trầm” nên được hiểu như là các nguyên nhân của hôn trầm. “Biếng nhác” dùng công lên các việc tinh tấn, chú tâm và quan chiếu cũng như là các sở nguyện. Cùng một bản luận dạy rằng²:

Các dấu hiệu của trạo cử là gì? Gồm bốn điểm đầu tiên nêu trong danh mục các dấu hiệu của hôn trầm bên trên – không kiếm chế được các cơ quan cảm xúc v.v...; ứng xử tham chấp; có cung cách ồn ào; thiếu một cảm xúc về sự tỉnh ngộ; không có kỹ năng; có một ý tưởng bám chấp lớn vào sở nguyện của người, v.v...; thất bại trong việc tự làm cho thuận thực sự tinh thần; thiền trong cách thức không cân bằng thiền tinh luyện sự linh hội của người về đối tượng thiền; và bị phân tán bởi nhiều loại chú để kích động như là các ý tưởng về các thân quen.

¹BA144 yogā-caryā-bhūmi (Saʿi dngos gzhi), P5536: 273.2.4-7.
²BA145 Ibid., P5536: 273.2.7-273.3.2.

Do đó, bốn thực hành để kiểm chế các cơ quan cảm xúc vốn đã được bàn đến trước đây trong phần luyện tập giữa các buổi thiền là điều đầu tiên quan trọng cho việc ngưng cả hôn trầm lẫn trạo cử. Hơn thế nữa, nếu quý vị nhận biết các nguyên nhân ấy và cố gắng ngừng chúng thì điều này dĩ nhiên rất lợi ích cho việc làm gián đoạn hôn trầm và trạo cử. Bởi thế, hãy sử dụng tinh thức để cảnh báo ngay cả hôn trầm và trạo cử vi tế. Bằng mọi cách khả dĩ, quý vị nên ngừng hôn trầm và trạo cử, không k khoản những chúng trong mọi hình thức. Trung Biên Phân Biệt Luận của Di-lặc dạy rằng thất bại trong việc thực hiện điều này là một sai sót của sự tập trung được gọi là “bất dụng công”. [525]


---

1BA146 LRCM: 61-69 (Great Treatise 2000:101-08) Bốn phán dự này là để kiểm chế các cơ quan thụ cảm tác động bằng tinh thúc, ẩn uốn dung, và sau cùng là cách tu tập căn mạnh và cách hành xử đúng đắn vào lúc ngủ.
Ngoài ra, trong khuôn khổ của việc chống lại hôn trầm và trạo cử, từ ban đầu quý vị sẽ hầu như thường bị gián đoạn bởi trạo cử và phân tán, vậy nên hãy gắng sức loại trừ chúng.


Tổng kết, hãy thu rút tâm quý vị khỏi tan man và trạo cử, giữ cố định lên đối tượng thiền một cách nội tâm và tìm kiếm bình ổn. Mỗi lần bình ổn xuất hiện, hãy đề phòng căn thần chống lại hôn trầm và đem lại một cường độ mạnh mẽ. Quyết định sẽ thành tựu tập trung không sai sót qua việc luân phiên giữa hai tình trạng này. Đừng trộn đổi thành tựu bình ổn chỉ qua phương tiện của sự thấu hiểu sự mạnh mẽ di theo với một cách thức mạnh liệt của việc nạm bất đối tượng.

(2)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện
Qua việc liên tục thiền sau khi đã loại trừ ngay cả hôn trầm và trạo cử vi thể, như đã giải giải trên, tâm quý vị sẽ bước vào trạng thái cân bằng không còn bị mất thăng bằng bởi cả hôn trầm và trạo cử. [526] Tai thời điểm này, tự mình dụng công hay gắng sức sẽ là một sai sót về tập trung, vậy nên hãy nuôi dưỡng bình lặng như là một phương thuốc cho việc này. Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ nhất của Giai Trình Thiền: 

Khi hôn trầm và trạo cử không còn và người thấy sự chú tâm của mình lưu lại trong bình thân trên đối tượng thiền, hãy thả lòng bộ lực của người và giữ nguyên {trở lại} trong

---

1BA147 Bk2, P5311: 33.2.6-7.
bình lặng, sau đó giữ nguyên trong cách này bao lâu tùy người.

Vấn: Làm sao lại có thể như vậy khi việc dùng công cho chính Ngài, hay việc tạo ra một nỗ lực lại trở thành một vấn đề?

Đáp: Qua thiền, tức là qua việc chuyển sự chú ý vào bên trong khi tâm quý vị trao cữ và kích khởi nó khi tâm quý vị bị hôn trầm, quý vị đạt được tình trạng rằng hôn trầm và trao cữ sẽ không xảy ra trong suốt thời gian của mỗi buổi thiền thuận tiện. Vào lúc này quý vị vẫn rất cảnh giác với hôn trầm và trao cữ, như là lúc đầu. Bảo lưu việc [cảnh giác] này sẽ có vấn đề. Tầm quý vị sẽ trở nên phân tán, nên vào lúc đó quý vị phải biết thả lỏng, như khẳng định của Liên Hoa Giới trong phần thứ nhì và thứ ba Giai Trình Thiền

1 “Nếu người tự nỗ lực khi tâm mình đã nhập vào thế can bằng thì tâm người sẽ bị phân tán”. Điều này kéo theo việc thả lỏng nỗ lực, nhưng đừng hy sinh sức mạnh của cách mà quý vị nắm bắt đối tượng của mình.

Do vậy, sự nuôi dưỡng bình lặng này không phải được thi hành mỗi khi hôn trầm và trao cự không hiện diện mà là một khi quý vị đã giảm thiểu được áp lực của hôn trầm và trao cữ; vì nếu quý vị không làm thế, thì sẽ không có bình lặng.

Vấn: Đây là loại bình lặng {tịnh xả} gì?

Đáp: Nói chung có ba loại bình lặng được thuyết giảng: (1) cảm giác vô tư lự, (2) sự dung xả là một trong tứ vô lượng tâm và (3) sự bình lặng tương ứng với sự dùng công. Đây là sự bình

---

1 BA148 Ibid., P5311: 34.3.3. Bk3, Tucci 1971: 11; D3917: Ki 60a2-3.
lặng tương ứng với đứng công. Bản chất của nó được hiểu theo đoạn văn của Vô Trước trong Thanh Văn Địa⁷ [527]

Bình lặng là gì? Khi tâm người đi theo đối tượng thiền liên hệ với định và tuệ, nó tập trung với sự bình than an ổn, một xúc tiến tinh thần tự động, một ý tưởng của tinh thần hoàn thiện, không có nỗ lực tinh thần hoạt động sau khi trở nên khả dụng và một tinh thần cân bằng thoát khỏi các khổ đau.

Khi quý vị thành tựu bình lặng như thế – trong những dịp hồn trầm và trao cử không có mặt lúc quý vị nuôi dưỡng sự tập trung – thì hãy lưu lại với sự bình lặng này và hãy đặt tâm an nghỉ mà không sử dụng nỗ lực mạnh mẽ. Các biểu hiện của loại chú tâm này được mô tả trong cùng một bản luận²:

Các biểu hiện của bình lặng là gì? Đối tượng thiền đặt trước tâm người trong bình lặng; tâm người không tran ngập tinh lần quá mức với sự chú trọng lên đối tượng thiền.

Thời điểm để nuôi dưỡng bình lặng cũng được đề ra trong bài luận đó³:

Khi nào là lúc cho bình lặng? Trong nội dung của định và tuệ khi tâm quý vị không còn hồn trầm và trao cử.

Các giải thích bên trên về phương pháp phát triển sự tập trung không sai sót đều tương ứng với giáo pháp của tôn giả Di-lặc trong Trung Biên Phân Biệt Luận⁴:

Lưu lại với tinh thần,

⁷BA150 Śbh , Wayman 1961:117-118; P5537:105.5.3-6.
⁸BA151 Ibid., Wayman 1961:118; P5537:105.5.6-7.
⁹BA152 Ibid., Wayman 1961:118; P5537:105.5.7.
⁴BA153 Madhyānta-vibhāga, D4021: Phi 43a3-5.
Tâm người giờ khả dụng và người thành tựu mọi mục tiêu
Đây là quả của việc xóa tan năm sai lạc
Và dựa trên tâm liều trị tâm
Năm sai lạc là biếng lười,
Quên cả nhiều giáo huấn,
Hồn trầm và trạo cử
Bất dùng công và dùng công
Tám liều thuốc là cơ sở [ước mong] mà [nỗ lực] dưa vào
Nhân [tin tưởng], quả [nu hào]
Không lãng quên đối tượng thiện
Nhận biết ngay hôn trầm và trạo cử
Dùng công để khử trừ chúng
Và thanh nhiên bình ổn tâm khi đã chế ngự được chúng

Trong các câu kệ trên thì “Lưu lại với” là việc giữ gìn hiệu quả của tinh thần cho lợi ích của việc loại trừ các duyên không thuận lợi. Voi điều này, một sự tập trung mà trong đó tâm khả dụng của quý vị phát khởi. Hơn thế nữa, vì đây là nền tảng hay cơ sở của các năng lực siêu việt vốn thành tựu tất cả các mục tiêu – toàn trí và v.v... – nên quý vị đạt được tất cả các mục tiêu.

Làm gì để phát triển sự tập trung như thế? [528] Nó phát triển như là kết quả của việc áp dụng tâm liều thuốc nhằm xóa bỏ năm sai lạc. Các sai lạc này là: vào thời điểm chuẩn bị: {1} biếng nhác là một sai sót vì quý vị không tự dụng công vào tập trung. Khi quý vị đang tiến tiến hành tập trung, {2} quên lệnh các giáo huấn là sai sót vì quý vị quên đối tượng mà theo đó quý vị được chỉ dạy để thiền, tâm quý vị không được đặt trong cân bằng lên đối tượng thiện. Khi nó được đặt lên thiên cân bằng, thì {3} hồn trầm và trạo cử là sai sót vì chúng làm tâm quý vị bất khả dụng. Khi hồn trầm và trạo cử xảy đến, thiếu nỗ lực [{4} bất dụng công] là sai sót vi nó không chế ngự được cả hai. Khi hồn trầm và trạo cử không hiện diện, thì sai sót là sự chủ tâm {5} dùng công. Liên Hoa Giới chỉ ra trong phần thứ ba Giai Trình Thiền rằng có năm sai sót nếu hồn trầm và trạo cử được xem như một, có sao nếu chúng được liệt kê riêng lê.
Trong số tam phương thuốc chữa cho những sai sót đó, có bốn phương thuốc cho sự biếng nhác – vững tin, mong mỏi, nỗ lực và tỉnh thức. Sau đến các phương thuốc trị quên lửng, hôn trầm và trạo cử, bớt dụng công và dùng công một cách tương ứng là toàn tâm, tỉnh thức để nhận biết hôn trầm và trạo cử, chủ tâm để dụng công và thanh nhiên xác lập bình đẳng. Tôi đã giải thích chi tiết bên trên1.


Toàn tâm và tỉnh thức xóa tan hôn trầm và trạo cử từ sự tập trung nhất tâm của quý vị là một chủ đề chung cho tất cả các giáo huấn cá nhân về pháp tu tập này. [529] Vậy nên đừng nghĩ rằng: “Đây là giáo pháp dành riêng cho các luận thừa2, nhưng nó không cần thiết cho Mật Chú thừa”. Nó cũng dùng chung cho cả Mật Chú thừa, vì việc này cũng đã được khẳng định trong các Mật Điển Đu-gia Tội Thường. Chương hai trong phần đầu của tuyệt phẩm Hợp Nghi Mật Điển3 nói rằng:

Sự tập trung về việc ước nguyện, nền tảng của các khả năng siêu việt liên hệ đến sự dùng công chữa trị, dựa vào nơi trú cỗ liền; dựa trên sự thoát khỏi tham chấp; và dựa trên sự diệt

1 BA154 Bốn sai sót đầu được giải thích trong LRCM: 489-504; toàn tâm và tinh thức trong LRCM: 505-512; dùng công, LRCM: 515-525; bớt dụng công, LRCM: 525-529
2 BA155 “Các luận thừa” (mtshan nyid kyi theg pa) là các Ba-la-mật-da thừa {kinh thừa hay hiện thừa}.
3 BA156 Sampuṭi-nāma-mahā-tantra D381: Ga 76b3-77al.
đô. Có sự chuyển hóa xuyên suốt bằng ý nghĩa của việc giải trừ đúng đắn. Với ước nguyện này, quý vị thiền không bị chênh mảng quá nhiều hay phấn khích quá nhiều ...

Nó cũng mô tả ba sự tập trung về tinh thần, về quán chiếu và về tâm theo cùng một cách. Sự tập trung khả dụng, như đã giải thích, là cơ sở để đạt đến các phẩm chất như là các khả năng siêu việt. Do đó, quý vị như là một nền tảng, nên được gọi là nền tảng của các khả năng siêu việt. Các luận văn như là Biên Trưng Biên Luận Thích của An Huệ giải thích rằng có bốn lộ trình để đạt đến điều này: (1) thành tựu nó qua nguyện ưu nguyện mạnh liệt (2) thành tựu nó qua tinh thần kéo dài, (3) thành tựu tập trung tinh thần qua việc kiểm soát phân biệt {phân tích quán chiếu} về đối tượng thiền – ba lộ trình đầu này lần lượt gọi là tập trung nguyện ước, tập trung tinh thần và tập trung quan chiếu – và (4) thành tựu nhất tâm dựa trên sự hiện hữu trong tâm quý vị những hạt giống của sự tập trung trước đó; điều này gọi là tập trung tinh thần.

“Chênh mảng quá nhiều” là sự thả lỏng quá mức và “phấn khích quá nhiều” là sự căng chặt quá mức. Điểm chính ở đây là quý vị nên bảo lưu thiền sao cho không có hai sự quá mức này.
Chương 5: Thành Tựu Định

((2") Những giai đoạn trong đó các trạng thái tinh thần phát triển
(a)) Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tinh thần phát triển
(b)) Tiến trình thành tựu chúng với sáu áp lực
(c)) Làm cách nào bốn chú tâm liên can đến việc này
(c’) Ước lượng về sự nuôi dưỡng thành công của định
(1’) Một trình bày về việc phân chia đường biên giữa việc hoàn tất và chưa hoàn tất định từ thiền
  (a") Một trình bày về ý nghĩa thực sự
  (b") Các dấu hiệu liên quan đến sự chú tâm và giải trừ các lo ngại

(2") Những giai đoạn trong đó các trạng thái tinh thần phát triển
Phần này có 3 mục:
1. Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tinh thần phát triển
2. Tiến trình thành tựu chúng với sáu áp lực
3. Làm cách nào bốn chú tâm liên can đến việc này

(a)) Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tinh thần phát triển
Có chín trạng thái tinh thần:
1. Phối trí tinh thần: [530] Điều này dẫn tới việc rút hoàn toàn sự chú tâm của quý vị khỏi tất cả các đối tượng bên ngoài và hướng nó vào bên trong lên đối tượng thiền. Di- lặc khẳng định trong Đại Thừa Kinh Trang Nghiệm
Luận¹: “Sau khi người đã hướng sự chú tâm của mình đối tượng thiền …”

2. Phối trí liên tục: Sự chú tâm của quý vị ban đầu được hướng tới đối tượng thiền không tản mạc nơi khác, chỉ liên tục đặt lên đối tượng thiền. Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận dạy: “Sự liên tục của nó thì không bị phân tán”

3. Phối trí đắp vá: Nếu sự chú tâm của quý vị bị kéo lắc khỏi toàn tâm và bị phân tán ra ngoài, quý vị nhận biết điều này và lại chỉnh sửa nó trở lại đối tượng thiền. Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận dạy: Lập tức nhìn ra sự phân tán, đắp vá nó trở lại”.


¹ BA157 Điều này và trích dẫn tiếp theo là từ MSA: 14.11-14; P5521:10.5.3-5
² BA158 BAK1, Tucci 1986: 207; P5310: 25.4.4-5
³ BA159 Prajñāpāramitopadeśa, P5579: 246.4.4-5
⁴ BA160 Điều này và các trích dẫn tiếp theo từ Śbh, P5537:100.3.8-100.5.5.
5. **Thuận hòa**: Qua việc quán chiếu lên các ưu thế của sự tập trung tinh thần, quý vị tạo hoạn hứng trong sự tập trung. Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận dạy: “Sau đó, vi quý vị thấy được các ưu thế, tâm mình được thuận hòa trong sự tập trung tinh thần”. Thanh Văn Địa giải thích rằng nếu tâm quý vị bị phân tán bởi các biểu tượng về điều nào đó trong năm đối tượng thụ cảm về sắc, thanh và v.v..., của tam độc [tham, sân và si], hay của một nam giới hay nữ giới, thì quý vị hãy xem mọi biểu tượng này như là các bất lợi từ ban đầu và đừng để chúng phân tâm quý vị.

6. **Bình lặng**: Với việc chú trọng sự phân tán như là một sai sót, quý vị chế ngự điều không ưa chuộng để thiền. Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận dạy: “Vì ngươi thấy được các sai sót của sự phân tán, ngươi chế ngự điều không ưa chuộng để thiền [531] Thanh Văn Địa khẳng định rằng nếu sự chú tâm của quý vị bị quấy nhiễu bởi các ý tưởng như là việc lo lắng về các đối tượng xúc cảm và về các phiền não thứ cấp chẳng hạn như các trở ngại đáng để sự thụ hụt vào các giác quan, thì từ đầu quý vị hãy xem các điều này như là sự bất lợi, đừng cho phép sự chú tâm của quý vị bị lôi cuốn vào các ý tưởng của mình và vào các phiền não thứ cấp.

7. **Bình lặng hoàn toàn**: Điều này dẫn đến sự bình lặng vì thế khối sự xuất hiện của tham chấp, u uất, thò sọ, buồn ngủ, v.v... Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận dạy: “Ngày khi tham chấp, u uất, thò sọ... phát khởi, thì chúng bị bình lặng xuống”. Thanh Văn Địa giảng rằng nếu các ý tưởng và các phiền não thứ cấp để cắp trên khởi hiện như là kết quả của việc lăng quên, quý vị đừng thuận theo tất cả các sự hiện diện đó mà hãy loại trừ chúng.

8. **Nhất tâm**: Điều này đưa đến việc đúng công tinh thần sao cho quý vị tiến hành lên đối tượng thiền không mất công sức. Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận ghi: “Sau đó hành giả được trang bị bằng việc kiểm chế và tịnh tần, áp
dụng các phương thuốc trị những ngăn trở của tâm minh và dĩ nhiên thành tựu trạng thái thứ chín của tinh thần. Điều này được khẳng định trong Thanh Văn Địa: “Qua phương tiện dùng công người không còn chướng ngại và vì người liên tục xác lập một dòng chuyển lưu của sự tập trung, người tạo được một kinh mạch duy nhất”. Thuật ngữ khác mô tả trạng thái thần thức chín là “khai thông kinh mạch đơn nhất” mà ý nghĩa thật dễ hiểu.

9. Phối trí cân bằng: Theo Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới, đây là sự bình lặng xảy ra khi tâm trở nên cân bằng; Bát-nhã Ba-la-mật-da Luân của ngài Bảo Sinh Tịnh nói rằng đây là sự chú tâm tự nhiên, tự phát và là sự thành tựu độc lập như là kết quả của việc thành thạo khai thông kinh mạch 1. Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luân khẳng định: “Không có sự dụng công do việc thành thạo với điều đó”. Thanh Văn Địa nói rằng tâm quý vị được “tập trung” và ý nghĩa của điều này được nêu rõ trong cùng bản luận 2:


Các tên của chín trạng thái thần thức tương ứng với các dòng chữ trên được Liên Hoa Giới mô tả trong phần thứ nhất “Giai Trình Thiền” 3: “Đạo pháp định từ thiền được giải thích trong các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-da và v.v. …”

---

1 BA161 Prajñāpāramitopadeśa, P5579: 246.4.7.
2 BA162 Śbh, Wayman 1978: 450 n. 127; D4036: Dzi 133a7-bl.
3 BA163 Bk1, Tucci 1986: 207; P5310: 25.4.4-5.
(b)) Tiến trình đạt tới chứng bằng sáu ứng lực
Có 6 ứng lực là lực của việc nghe, lực của sự quán chiếu, lực của sự toàn tâm, lực của sự tĩnh thạch, lực của sự tĩnh tấn và lực của sự thuần thực thông suốt. Phường tiên về việc thành tựu các trạng thái tinh thần bằng các ứng lực này như sau:

1. Bằng ứng lực của việc nghe, quý vị hoàn tất sự thiết trí tinh thần; Lý do của điều này là vì: dựa vào các chỉ dẫn mà quý vị đã chỉ nghe được từ ai khác về việc tập trung lên đối tượng thiền, ban đầu quý vị chỉ cố định sự chú tâm của mình lên đối tượng. Nhưng điều này không thuộc về trường hợp mà sự thành thạo được dựa trên quán chiếu của chính quý vị một cách lập đập lặp lại.

2. Bằng ứng lực của quán chiếu, quý vị hoàn tất trạng thái tinh thần của sự phối trí liên tục; Lý do là vì, nó như là một hậu quả của sự tự tập về việc quán chiếu lập lặp lại về sự liên tục của sự cố định ban đầu trong việc chú tâm đến đối tượng thiền, nhằm cho quý vị lần đầu tiên thành tựu được khả năng duy trì sự liên tục nhỏ.

3. Bằng ứng lực của chánh niệm, quý vị hoàn tất được các trạng thái tinh thần của sự phối trí đắp và và sự phối trí đóng; là vì, trong trường hợp phối trí đắp và, khi sự chú tâm của quý vị bị phân tán ra khỏi đối tượng thiền, thì trạng thái toàn tâm của quý vị với đối tượng thiền trước đó và sự chú tâm của quý vị sẽ kéo về trở lại; và trong trường hợp phối trí đóng thì quý vị khởi tạo một năng lực toàn tâm từ đầu và điều này ngăn chặn sự chú tâm của quý vị không bị phân tán ra khỏi đối tượng thiền.

4. Bằng ứng lực của tinh thạch, quý vị hoàn tất các trạng thái tinh thần của phối trí thuận hòa và phối trí bình lặng; là vì, với tinh thạch quý vị nhận biết các sai sót đang phát tán ra theo các ý tưởng và biểu tượng của các phiền não thứ cấp và bởi việc chú trọng chúng là các sai sót, nên quý vị không để việc phát tán theo hai điều này xảy ra.

5. Bằng ứng lực của tỉnh tấn, quý vị hoàn tất các trạng thái tinh thần bình lặng hoàn toàn và nhất tâm; là vì, bằng nỗ lực xóa
sạch ngay cả các tư tưởng vi tế và các phiền não thứ cấp, quý vị không còn chịu ảnh hưởng bởi chúng; và do làm thế nên hôn trầm, trạo cử và v.v... không thể gây trở ngại đến sự tập trung của quý vị và quý vị thành tựu sự tập trung liên tục.

6. Bằng ứng lực của tinh thông, quý vị hoàn toàn được trạng thái phối trí cân bằng; lâ vi, bằng ứng lực của sự quen thuộc rất nhiều với các điều kế trên, quý vị phát triển một sự tập trung bất dung công và tự nhiên.

Những điều này tương ưng hoàn toàn với ý nghĩa chủ định mà ngài Vô Trược đề cập trong Thanh Văn Địa; vậy nên, dù có các giải thích khác, cũng đừng tin cậy vào chúng.

Sự thành tựu của trạng thái tinh thần thứ chín có thể được hiểu trong một nội dung tương tự: trong trường hợp những ai đặc biệt quen thuộc với việc đọc tụng kinh văn và v.v..., khi động lực ban đầu của việc đọc tụng phát khởi và họ bất đầu, mặc dù tâm họ đã phân tán dood, thì sự đọc tụng vẫn tiếp tục không phải dùng công, mà không hề bị ngắt đoạn. Trong tự vậy, một khi tâm được ổn định với chánh niệm cố định lên đối tượng thiền, ngay cả khi quý vị không liên tục nuôi dưỡng toàn tâm và tinh thức, thì sự tập trung của quý vị văn có khá nằng giữ liên tục trong các chu kỳ dài mà không bị ngắt đoạn bởi việc phân tán. Vì không cần thiết đến nỗ lực để duy trì dòng liên tục toàn tâm và tinh thức, nên điều này được gọi là bất dung công hay không nỗ lực.

Để khởi tác điều đó, trong một pha {giai đoạn ngắn} sớm hơn của tu tập, quý vị nuôi dưỡng một cách mạnh liệt và liên tục toàn tâm và tinh thức. Trong suốt thời gian của pha đó, thật sự cần thiết để tạo được một sự tập trung mà có thể duy trì suốt trong những buổi tối dài dâì, mà không bị quấy rối bởi các đường ngang như là hôn trầm và trạo cử. Dạy chính là trạng thái tinh thần thứ tám. Trạng thái này và trạng thái thứ chín tương tự nhau ở chỗ chúng không thể bị ngăn trở bởi các yếu tố như là hôn trầm và trạo cụ vón không từng hòp với sự tập trung. Tuy nhiên, trong trạng thái thứ tám này, quý vị phải nuôi dưỡng toàn tâm và tinh thức không gián đoạn, nên nó có liên hệ đến sự dùng
công hay nỗ lực. [534] Để phát khởi được điều này, quý vị phải ngừng ngay cả các hôn trầm và trạo cử vì tế v.v... ngay khi chúng xảy ra mà không thuận theo chúng; cho nên trạng thái thứ bảy là cần thiết.
Để cho điều này [trạng thái thứ bảy] phát khởi, quý vị phải nhận biết các sự phân tán của các ý tưởng và các phiền não thứ sáu cấp là một bất lợi và quý vị phải có sự tỉnh thức mạnh liệt để giảm sát sự chú tâm của mình khiến tâm không bị phân tán vào chúng. Nên trạng thái thứ sáu và thứ năm là cần thiết vì thành tựu của hai trạng thái này được hoàn thành bằng sự tăng cường của tình thức.

Hon thế nữa, để các trạng thái như vậy [trạng thái thứ năm và thứ sáu] khởi hoạt quý vị phải có toàn tâm thật nhanh chóng nhỏ lại đối tượng thiện khi quý vị đang bị phân tán khỏi nó và sự toàn tâm ngăn chặn sự phân tán khỏi đối tượng thiện ngay từ một bắt đầu. Nên các trạng thái tinh thần thứ ba và thứ tư là cần thiết vì quý vị thành tựu hai trạng thái này bằng hai loại toàn tâm đó.
Để điều này [trạng thái thứ ba và thứ tư] khởi hoạt, trước hết sự chú tâm của quý vị phải hoàn toàn đặt cố định lên đối tượng và quý vị phải có một sự liên tục không phân tán của sự cố định này. Nên hai trạng thái tinh thần đầu tiên phát khởi trước các trạng thái khác.
Do đó, tóm lại, trước tiên hãy tuân theo các giáo huấn cá nhân mà quý vị đã nghe dạy và áp dụng phương cách đúng đắn để đặt sự chú tâm của mình theo một kiểu cách cân bằng. Sau đó quán chiếu lại lập lại phương cách đặt sự chú tâm của quý vị và khi quý vị có thể đem đến sự liên tục chút ít, hãy bảo dưỡng một dòng liên tục của sự chú tâm này. Sau đó nếu chánh niệm của quý vị suy giảm và trở nên phân tán, hãy mau chóng kéo sự chú tâm của mình về và trở nên toàn tâm một cách nhanh chóng về đối tượng thiện đã quý vị đã quên lửng đối tượng thiện. Sau đó phát khởi sự toàn tâm mạnh liệt và mang đến ứng lực của chánh niệm ngăn chặn sự phân tán khỏi đối tượng thiện từ lúc bắt đầu. Qua việc thành tựu toàn tâm mạnh mẽ và việc thấy được các sai
sót của hồn trầm, trao cử, v.v..., vốn làm phân tâm sự chú tâm khiếu đòi tương thiên, hãy phát triển tinh thức mạnh liệt để giảm sát việc chú tâm của quý vị. Sau đó khi bị bị phân tâm bởi sự quên lừng vi tế, quý vị hãy nhận biết ngay lập tức và ngừng nó liẹn; và khi xoa bỏ nó, hãy phát khởi năng lực của sự nã lục để kéo dài dòng lưu chuyển của sự chú tâm bất khả gián phân bởi các ngăn trở. Một khi điều đó phát khởi, quý vị làm chủ được sự thành thực qua việc thiện có đúng công và thành tựu trạng thái tình thân thứ chín, trong đó sự tập trung của quý vị trở nên bất đúc công. [535] Do đó, trước khi các thiện giả thành tựu được trạng thái tình thân thứ chín, thì họ phải dùng công để áp tâm minh vào sự tập trung; nhưng khi thành tựu trạng thái tình thân thứ chín, ngay cả khi họ không chi dùng công sức cho mục tiêu về việc lắng tâm vào trong sự cân bằng thiện, thì tâm thức họ cũng tự động trở nên tập trung.


(c)) Cách điều này liên hệ đến bốn sự chú tâm
Thanh Văn Địa khẳng định:

---

1BA164 LRCM: 537-543.
2BA165 Śbh, P5537: 101.1.2-6.
Với chín trạng thái tinh thần này, thì hãy biết rằng có bốn loại chú tâm: (1) tập trung căng chặt (2) tập trung phân gián¹, (3) tập trung không phân gián và (4) tập trung tự động. Bây giờ trong hai trạng thái tinh thần đầu tiên là phối trí tinh thần và phối trí tinh thần đúng [tức là phối trí liên tục], có dạng chú tâm về sự tập trung căng chặt. Trong năm trạng thái tinh thần kế bao gồm các phối trí thu hồi [tức là phối trí đáp vây], động, thuận hóa, bình lặng, bình lặng hoàn toàn, có dạng của chú tâm về sự tập trung phân gián. Trong trạng thái tinh thần thứ tám là phối trí kinh mạch đơn nhất [tức là phối trí nhất tâm], có dạng của sự chú tâm về tập trung không phân gián. Trong trạng thái tinh thần thứ chín về nhận biết tập trung [tức là phối trí cân bằng], có dạng của sự chú tâm về tập trung bất dụng công [hay tự động].

Trong suốt hai trạng thái tinh thần đầu, sự chú tâm phải rất căng chặt, nên đây là tập trung căng chặt. Sau đó trong các pha của năm trạng thái tinh thần kế, có sự can gián của hôn trầm và trạo cử và quý vị không thể lưu giữ các buổi thiền lâu dài; nên đây là loại tập trung phân gián. [536] Sau đó vị trong trạng thái tinh thần thứ tám, quý vị có khả năng bảo trì các buổi thiền lâu dài không bị quấy nhiễu bởi hôn trầm và trạo cử, đó là tập trung không phân gián. Sau đó vị trong trạng thái tinh thần thứ chín, không có sự ngắt đoạn và không cần nỗ lực liên tục, quý vị áp dụng sự chú tâm của tập trung bất dụng công.

Vấn: Ở trường hợp này: trong thời gian của hai trạng thái tinh thần đầu, sự tập trung phân gián và trong thời gian của năm trạng thái tinh thần giữa {kế} có sự cần thiết của tập trung căng chặt; vậy tại sao người ta không nói đến sự chú tâm của tập trung phân gián cho hai trạng thái đầu này và cũng không đề cập đến sự chú tâm của tập trung căng chặt cho năm trạng thái tinh thần trung gian?

¹Túc là sự tập trung có thể bị gián đoạn làm nhiều phân.
Đáp: Trong hai trạng thái tinh thần đầu, có đôi khi tâm quý vị tập trung và đôi khi mất tập trung, Nhưng chúng chiếm khoảng thời gian lâu dài hơn so với trạng thái kế đó do một cách đáng kể; trong khi khoảng thời gian giữ tập trung của năm trạng thái tập trung lâu hơn nhiều, vậy nên sự định danh về “phân gián của sự tập trung” được dùng cho [năm] trạng thái sau và không dành cho [hai] trạng thái trước. Do vậy, mặc dù hai lớp trạng thái tinh thần đó là tương tự trong khuôn khổ sự hiện diện của tập trung căng chặt, nhưng chúng khác nhau trong khuôn khổ về sự hiện diện và vắng mặt của sự tập trung phân gián; nên năm trạng thái tinh thần là không được bao gồm trong sự chú tâm về tập trung căng chặt.

Do vậy, sau khi đã tự xác lập các tiền đề được giải thích trước đây¹ quý vị thành tựu định nếu quý vị nuôi dưỡng tinh tấn liên tục cho việc hoan tất sự tập trung. Nhưng nếu sau khi quý vị thực hành điều này chỉ vài lần rồi bỏ tu tập thì quý vị sẽ không hoàn tất định. Do đó Thánh Dũng khẳng định trong Ba-la-mật-da Tập Luận²:

Thường hằng thiền tập
Nỗ lực hoàn tất, ổn định từ thiền
Nếu người chấn lòng, giảm hạ nhiệt tình
Lửa không bùng cháy bởi từ cọ sát.
Cừng thể dùng ngưng
Nỗ lực tinh tấn phương tiện đề du-già
Đến khi đạt được trạng thái biệt diệu.

(c’) Ước lượng về sự nuôi dưỡng thành công của định
Ở đây có ba phần:

---
¹BA166 LRCM: 484-487.
²BA167 PS: 5.10cd-ll; P5340:18.1.7-8.
1. Trình bày về đường phân chia giữa việc hoàn tất và không hoàn tất định từ thiền.
2. Trình bày chung về cách xúc tiến theo đạo pháp trên cơ sở định từ thiền [537] (Chương 6)
3. Trình bày đặc biệt về cách thức xúc tiến theo đạo pháp thế tục (Chương 6)

(1’) Trình bày về đường phân chia giữa việc hoàn tất và không hoàn tất định từ thiền
Phần này có hai phân mục: (1) Trình bày về ý nghĩa thực chất và (2) đánh dấu mối liên hệ đến sự chú tâm và xóa tan các nghi vấn.

(a”) Trình bày về ý nghĩa thật sự
Văn: Một khi đã hiểu biết một cách đúng đắn các ý nghĩa của việc nuôi dưỡng tập trung như đã giảng giải trước đây và sau đó duy trì chúng qua thiền, thì chín trạng thái tinh thần sẽ khởi sinh theo dãy thứ tự; và trong trạng thái thứ chín một người có thể thiền trong các buổi lâu dài không bị hôn mê và trạo cử thị tế. Giả sử sau đó người đó đã thành tựu một sự tập trung đạt đến mức tự động mà không dùng đến nỗ lực để nuôi dưỡng liên tục sự toàn tâm và tỉnh thức, như thế người đó đã thành tựu định từ thiền hay chưa?

Đáp: Tôi sẽ giải thích. Trong thành tựu về sự tập trung này có người đạt và có người không đạt được như hoạt. Nên nếu như hoạt không đạt tới tôi, thì đây sẽ là sự tiếp cận đỉnh từ thiền nhưng không là chánh đỉnh. Do đó, nó được gọi là sự chú tâm tiếp cận đỉnh từ thiền. Điều này được khẳng định rõ ràng trong Kinh Giải Thâm Mật²:

---
¹ BA168 LRCM: 484-536.
² BA169 Sn. Lamotte 1935: 90; P774:13.5.2-3; được chép ra ở tại LRCM: 481.
Bạch Thế Tôn, khi các Bồ-tát định hướng sự chú tâm của mình vào bên trong và tập trung vào tâm minh, thì sự chú tâm này gọi là gì, khi mà sự nhu hoạt về thể chất và về tinh thần chưa thành tựu?

Này Di-lặc, điều này không là định từ thiền. Người nên nói rằng nó liên quan đến nguyên ước tiếp cận định từ thiền.

Đại Thừa Kinh Trang Nghiệm Luận của ngài Di-lặc cũng dạy:

Quả của sự tinh thông
Là không cần dùng công
Thành tựu nhu hoạt lớn
Của cả thân lẫn tâm,
Chú tâm người đã có.

Trong trường hợp này, sự chú tâm là định từ thiền, như sẽ được giải thích dưới đây trong một trích dẫn từ Thanh Văn Địa của Vô Trường⁴.

Xa hơn nữa, Liên Hoa Giới khẳng định trong phần thứ nhì Giai Trình Thiền là quý vị phải thành tựu cả sự nhu hòa lẫn sự tự do bình ổn lên đối tượng thiền⁵:

Với các người, những ai đã nuôi dưỡng định từ thiền theo phương pháp này, khi thân và tâm người trở nên nhu hòa và người đã làm chủ được tâm minh trong việc định hướng nó tùy nghi, thời điểm đó, hãy biết là người đã thành tựu định từ thiền. [538]

Do đó, Liên Hoa Giới khẳng định trong phần đầu của Giai Trình Thiền⁶:

---

¹BA170 MSA: 14.15a-c; P5521:10.5.5-6.
²BA171 LRCM: 543.15.
³BA172 Bk2, P5311: 33.2.7-8.
⁴BA173 Bk1, Tucci 1986: 207; P5310: 25.4.2.
Khi sự chú tâm được tập trung lên đối tượng thiền có thể lâu tùy ý người mà không cần dùng tới các phương thuốc trị, thì hãy biết rằng người đã có thiền định Ba-la-mật-da.

Phần thứ hai Giai Trình Thiền cho thấy rõ ràng rằng trích dẫn trên cũng ám chỉ sự hiện diện của nhu hoạt. Xa hơn nữa, sự bình lặng trong số tam phương thuốc trị, được giải thích ở Trung Biên Phân Biệt Luận, đều có cùng ý chỉ trạng thái tinh thần thành thứ chín được nói đến ở đây. Tác phẩm khẳng định rằng một mình [trạng thái định] thôi thì không đủ và quý vị cũng cần nhu hoạt. Bát-nhã Ba-la-mật-da Luận của Bảo Sinh Tịnh khẳng định rõ ràng1:

Các Bồ-tát cư trú đơn độc nơi thanh vắng, định hướng sự chú tâm của mình vào đối tượng dự định. Tự thoát mình khỏi chuyện trò tinh thần, thường xuyên định hướng sự chú tâm của mình vào hình ảnh tinh thần. Cho đến khi nào sự nhu hoạt tinh thần và thể chất chưa khởi sinh, thì đây là sự chú tâm tiếp cận trạng thái định; nhưng khi chúng khởi hoạt thì đó là định.

Tất cả những trích dẫn này cũng xác lập ý nghĩa của kinh Giải Thâm Mật2.

Vấn: Thế thì, các cấp độ nào trong chín mức3 [thiền] phù hợp với sự tập trung mà trong đó nhu hoạt chưa phát khởi?

---

1BA174 Prajñāpāramitopadeśa, P5579:247.2.2-247.3.4.
2BA175 LRCM: 537; và tìm thấy ở cf. LRCM: 471,557.
3Kinh Đại Bát Niết-bàn Phạm Ưng tân Hương Nguyên thứ 27 có nhắc đến tên của 9 cấp thiền là: sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền, không xử định, thúc xử định, bất dựng xử định, phi tướng phi phi tướng xử định và diệt tận định. Các cấp độ này có tên gọi là Cửu Thứ Để Định trong đó bốn mức đầu thuộc về sắc giới, bốn mức kết
Đáp: Sự tập trung tinh thần này được bao gồm trong mức độ dục giới. Đây là vì nó được bao gồm từ một trong chín mức của tam giới1 và nó không là sự sơ nhập ở tại hay ở trên mức an định {bình ổn} từ thiền đầu tiên. Để thành tựu sự sơ nhập này, chắc chắn phải căn denen thành tựu về định. Mặc dù có sự tập trung như thế mà không đi kèm như hoạt trong cấp độ của dục giới, nhưng nó lại là một sự tập trung ở mức thiền sơ nhập ban đầu. Lý do tại sao nó không hiện diện như một cấp độ cân bằng là vì nó không hoàn tát và thiền tần hồi, vui sướng và hỷ lạc ở thượng, và thiền sự như hoạt. Điều này được nêu trong Du-già Sự Địa Luận2:

Tại sao riêng sự tập trung này được gọi là mức độ của cân bằng thiền, trong khi sự nhất tâm của dục giới lại không phải? [539] Đây là lý do: sự tập trung này được hoàn tát thiền vắng đặc tính tần hồi, vui sướng tối cao, như hoạt và hỷ lạc. Sự tập trung vốn hoạt động trong dục giới thì không giống như sự tập trung vốn không hoạt động ở đó, nhưng đó không phải là trong dục giới không có sự tập trung lên một hiện tượng đúng.

Do đó, không đạt được như hoạt, thì ngay cả khi toàn tâm không duy trì liên tục, tâm quý vị vẫn có thể trở nên không bị rối rã một cách tự do và quý vị có thể hợp nhất điều này với tất cả các hoạt động như đi, đứng, nằm, ngồi. Sự tiếp cận tập trung này gọi là sự nhất tâm của dục giới, nhưng hãy hiểu là nó không thích hợp để được trình bày như là chánh định từ thiền.

1BA176 Chín mức độ bao gồm mức độ của dục giới, 4 mức của sắc giới và 4 mức của vo sắc giới.
2BA177 yogā-caryā-bhūmi (Sa‘i dngos gzhi), P5536:267.3.6-8.
**Vấn**: Thế thì, ý nghĩa của thành tựu nhu hoạt là gì và khi đạt được, làm thế nào nó dẫn đến định?

**Đáp**: Nhu hoạt được hiểu theo giải thích của Vô Trước trong *Vi Điều Pháp Tập Luận*¹ như sau:

Nhu hoạt là gì? Nó là trạng thái hoạt dụng của thân và tâm do sự chậm đứt dứt liên tục các chức năng tinh thần và thể chất sai lạc và nó có nhiệm vụ loại bỏ tất cả các chướng ngại.

Các chức năng tinh thần và thể chất sai lạc là sự không thích ứng của tâm và thân quý vị cho việc vận dụng để nuôi dưỡng thiện đức mong muốn. Các phương thuốc trị liệu của chúng, là nhu hoạt về tinh thần và thể chất, dẫn đến sự hoạt dụng to tát trong khuôn khổ khới của việc sử dụng thân và tâm vào các hành vi thiện đức, vì quý vị thoát khỏi các chức năng sai lạc của cả thân lẫn tâm.

Hơn thế nữa, chức năng sai lạc thể chất, bao gồm trong lớp của các phiền não, gây rối lên niềm hứng thú trong việc loại trừ các phiền não của quý vị. Khi quý vị cố gắng giải trừ các phiền não của mình, thân quý vị trở nên bất khả dụng trong ý nghĩa về sự nặng nề và v.v... Một khi thoát khỏi điều này, thân quý vị trở nên nhẹ nhàng và thanh thoát; đây là một thân khả dụng. Thuộc tụ, chức năng sai lạc tinh thần, bao gồm trong lớp của các phiền não, gây rối ngai cho niềm hứng thú trong việc loại trừ các phiền não của quý vị. [540] Khi quý vị cố gắng loại trừ các phiền não, quý vị không thể trải nghiệm hỷ lạc qua việc tập trung lên một đối tượng thiện đức. Một khi thoát khỏi điều này, thì tâm quý vị tập trung lên đối tượng thiện mà không có sự khán cự nào: đây là một tâm khả dụng. Do vậy, đại sư Sthiramati² khẳng định [trong *Tam Thập Kệ Chú*]¹:

---

¹BA178 AS, Pradhan 1975:6; P5550: 238.4.8.
²Sthiramati hay còn gọi là Sāramati dịch nghĩa là Thương Tín.
Sự khả dụng của thân là điều mà từ đó sự nhẹ nhàng và thanh thoát phát khởi trong các hành vi thể chất của người. Sự khả dụng của tâm là nguyên do của sự hỷ lạc và nhẹ nhàng của tâm trong việc tiến hành sự chú tâm tuyệt hảo [chánh định]. Nếu người được phú cho phẩm chất chuyển hóa này khởi lên từ tâm mình, thì người tập trung lên đối tượng thiền không bị trở ngại. Do đó, điều này được gọi là sự khả dụng của tâm.

Tóm lại, do sự bất khả dụng của thân và tâm, ngay cả khi quý vị muốn nỗ lực dẹp trừ các phiền não, quý vị làm thế một cách gay gắt và với sự không vừa ý, như là một người không có khả năng tiến hành công việc. Khi nhu hoạt thành tựu, thiên hướng này ngừng và thân và tâm quý vị trở nên rất dễ hoạt động. Một sự hoạt động như thế về thân và tâm phát khởi với mức độ nhỏ từ lực quý vị bắt đầu nuôi dưỡng tập trung. Điều này dần dần tăng cho đến khi cuối cùng nó chuyển sang nhu hoạt và định lực nhất tâm từ thiền. Ban đầu điều này khó nhận biết vì tính tinh tế của nó, nhưng sau đó nó trở nên dễ dàng nhận ra. Trong Thanh Văn Địa, Vô Trược có dạy:

Ngay từ đầu khi người bắt đầu sự rèn luyện được dấn, sự xuất hiện của nhu hoạt và hoạt dụng về tinh thân và thể chất rất tinh tế và khó thấy rõ.

Và:

Khi nhất tâm và nhu hoạt về tinh thân và thể chất tăng cường, theo kiểu của một phần ứng duy nhất chuyên, chúng cần

---

1BA179 Trimsikā-bhāṣya Levi 1925: 27.16-19; D4064: Shi 156b5-6.
2BA180 Śbh, Wayman 1978: 450 n. 138; P5537:114.4.5-6.
3BA181 Ibid., Wayman 1978:451 n. 139; P5537:114.4.7-5.1.
144
tối một sự nhất tâm và nhu hoạt về tinh thần và thể chất rõ ràng và dễ nhận thay.

Đấu hiệu về sự xuất hiện của sự nhu hoạt tuyệt hảo và dễ nhận thấy là: [541] những ai nỗ lực nuôi dưỡng sự tập trung trải nghiệm qua một cảm giác về sự nặng và tê của bộ não, nhưng nó không phải là sự nặng nề không dễ chịu. Ngay khi điều này xảy ra, họ thoát khỏi chức năng sai lầm tinh thần vốn ngăn trở sự hưng thụ của họ trong việc trừ bỏ các phiền não và tính năng khả dụng và nhu hoạt về tinh thần vốn là thuốc trị chức năng sai lầm, phát khởi trong lần đầu tiên. Thanh Văn Địa khẳng định:

Diểm báo trước gần sắp xảy ra của sự nhất tâm dễ nhận ra và rõ ràng và sự nhu hoạt về tinh thần và thể chất là một cảm giác về đầu óc trở nên nặng nề, nhưng đây không phải là một tình năng có hại. Ngay khi điều này xảy đến, người dep tan chức năng sai sót về tinh thần von thuốc vào các loại phiền não và chức năng đó ngăn trở sự khởi cảm của người trong việc giải trừ các phiền não; và sự khả dụng và nhu hoạt về tinh thần von là thuốc trị chức năng sai sót này phát khởi.

Sau đó, do năng lực của việc phát khởi nhu hoạt làm cho tâm quý vị khả dụng, thì một dòng năng lượng vốn tạo ra nhu hoạt về thể chất chảy qua tâm quý vị. Một khi nguồn năng lượng này chảy lan tỏa xuyên suốt các phần của thân quý vị, thì người thoát khỏi chức năng sai lầm về thể chất và sự nhu hoạt thể chất von là liều thuốc trị chức năng sai lầm thể chất phát khởi. Một khi điều này bao hòa toàn thân, thì sẽ có một trải nghiệm như là được phủ ngập toàn thân với sức mạnh của nguồn năng lượng khả dụng. Thanh Văn Địa khẳng định:

1BA182 Cảm xúc này đã được so sánh với cảm giác của một bàn tay ấm đặn lên đầu không tọc.
3BA184 Ibid., Wayman 1978; 451 n. 141; P5537:114.5.3-5.
Do [sự nhu hoạt] của nó xảy ra, khí lực¹ – bao gồm trong các thành tố vĩ đại² – vốn có ích cho việc phát khởi của sự nhu hoạt thể chất lan truyền qua thân. Khi nó lan truyền, người thoát khỏi chức năng sai lầm vốn thuộc về lợp của các phiền não và vợ ngăn trở niềm khoái cảm trong việc loại trừ các phiền não; và sự nhu hoạt về thể chất, phương thuốc chữa cho phiền não này, bảo hòa toàn bộ thân thể, tạo cảm xúc dương như thể người phủ đầy bởi nguồn năng lượng này.

Bây giờ, nhu hoạt thể chất là một cảm xúc rất hỷ lạc trong thân, không phải là một tiến trình tinh thần. [542] Như đại sư Thường Tín dạy qua việc tụng kinh³:

Nếu một cảm giác về thể chất riêng biệt được phân định bởi hỷ lạc, hãy nhận thức đây là nhu hoạt về thể chất. Nếu tâm người được hỷ lạc, thì thân người trở nên nhu hoạt.

Do vậy, khi nhu hoạt về thể chất bắt đầu xảy đến, do năng lực của dòng năng lượng sẽ có phát khởi một cảm xúc to lớn về sự thiện toàn trong thân quý vị, và từ cơ sở này cũng phát khởi trong tâm quý vị một kinh nghiệm hầu như khác thường về sự hỷ lạc do. Sau đó, ứng lực của sự xuất hiện về nhu hoạt khởi đầu này dần dần giảm thiểu, nhưng đây không phải là sự nhu hoạt trở nên kiệt quệ. Đúng hơn, sự nhu hoạt này ở dạng thô và khích động quá mức lên tâm quý vị; cho nên với việc biến mất của nó, thì có xảy đến một nhu hoạt, mong manh như một bóng mát, vốn tương hợp với sự tập trung kiên định. Một khi hỷ lạc mãnh liệt của tâm tiêu biến, thì tâm quý vị bình ổn một cách vững

¹BA185 Một thuật ngữ Tây Tạng rlung biểu tả cho cả hai thuật ngữ Phân vayu (khí) và prāṇa (năng lượng) trong khuôn khổ của tư diagonal là “gió” và trong các ngữ cảnh khác là “năng lượng”.
² Các thành tố này bao gồm đất nước lửa gió và hủ không.
chắc lên đối tượng thiền, và quý vị thành tựu được định từ thiền, thoát khỏi nhiều loạn gây ra bởi đại hỷ lạc. Thanh Văn Địa có đây¹:

Khi điều này vừa sinh lần đầu, người trải nghiệm một sự hỷ lạc, một cảm xúc đại hỷ lạc, sự tập trung vào hỷ lạc vô thường và sự hỷ lạc hiện nhiên. Theo đó, ứng lực của nhu hoạt vốn khởi lên lần đầu từ từ nên rất tinh tế, và thân người nhận được sự nhu hoạt tựa bóng mát. Người xóa bỏ hỷ lạc, tâm người trở nên bình ổn cùng với trạng thái định từ thiền, và người tập trung lên đối tượng thiền bằng định lực hiếm có.

Một khi điều này xảy ra, “Người được xem là có sự chú tâm²”, quý vị thành tựu được định và quý vị thuộc về hàng “những bậc đã thành tựu sự chú tâm” [543] Vì, qua việc thành tựu định, vốn được bao gồm trong sự sơ nhập đến sự bình ổn cấp đầu tiên, quý vị thành tựu được loại yếu nhất về định tâm trong cấp độ của cân bằng thiền³. Điều này tương ứng với mệnh đề sau trong Thanh Văn Địa⁴:

Sau đó, thiền-gia-mới nhận được sự định tâm và được liệt vào hàng những người được gọi là “chú tâm”. Tại sao vậy? Vì người này đã thành tựu được loại chú tâm yếu nhất trong cấp độ của cân bằng thiền mà được trải nghiệm lần đầu tiên trong sắc giới. Do đó người này được gọi là “có chú tâm”.

Cấp độ của cân bằng thiền là một đồng nghĩa của cấp độ thuộc hai giới cao hơn [sắc giới và vô sắc giới].

¹BA187 Śbh, Wayman 1978: 451 n. 143; P5537:114.5.5-8.
²BA188 Đây là dòng của MSA, trích dẫn tại LRCM: 537.15.
³BA189 Xem bản luận về định và quan hệ của nó đến loại chú tâm dưới đây trong LRCM: 555-561.
⁴BA190 Śbh, Wayman 1978: 451 n. 145; P5537:114.5.8.-115.1.1.
(b") Các dấu hiệu liên quan đến sự chú tâm và giải trừ các lo ngại

Đây là các dấu hiệu và biểu hiện được biết từ chính quý vị và những người khác như là "tiêu chuẩn cho việc thành tựu sự chú tâm". Quý vị, người đạt thành tựu cho sự chú tâm như vậy sẽ có các dấu hiệu:

1. Sự thành tựu chút ít của bốn điều: tâm quý vị thuộc vào cấp độ của sắc giới, như hoạt về thể chất, như hoạt về tinh thần, và nhất tâm.
2. Khả năng thanh lọc các phiền não hoặc qua đạo pháp mang các khía cạnh về tính bình thản và tính thô, hoặc qua đạo pháp mang các khía cạnh về các Đế.
3. Một khi tâm quý vị được xác lập nội tại, cân bằng thiền và như hoạt về thể chất và tinh thần khởi lên rất nhanh chóng.
5. Khi phát khởi cân bằng thiền, quý vị vẫn có mức độ nào đó về như hoạt tinh thần và thể chất.

Do đó, Thanh Văn Địa dạy 2:

Đây là các dấu hiệu của một thiền-gia-mới nhận được sự chú tâm: Người thành tựu một mức độ nhỏ của một tâm thức có trải nghiệm về sắc giới, như hoạt thể chất, như hoạt tinh thần và một mức nhỏ về nhất tâm. Người có cơ may và khả năng để tu tập lên các đối tượng thiền thanh lọc được các phiền não. Đồng tám thức người đã trở nên phẳng dịu và người được bao bọc bởi định từ thiền.

Và 3: [544]

1BA191 Ngũ chướng hay năm triền cái là (1) tham dục, (2) sân hận (3) hôn trầm (4) trao hội và (5) hoài nghi.
3BA193 Ibid., Wayman 1978:452 n. 150; P5537:115.1.6-7.

148
Khi tâm người hướng nội, ổn định và tập trung một cách toàn hảo, thì nhu hoạt về tinh thần và thể chất xảy ra vô cùng nhanh chóng; người không bị phiền não bởi chức năng sai lạc của thể chất, và hầu hết các chương ngại không còn hoạt động.

Và¹:

Ngay cả khi người phát khởi thiền và chao động, thì người vẫn có một mức độ nào đó về nhu hoạt thể chất và tinh thần. Hãy nhận ra rằng các trải nghiệm như thế là các tính năng được thuần khiết hóa và là các biểu hiện của việc thành đạt chú tâm.

Sau khi quý vị đã thành tựu sự chú tâm có mang các đặc tính như thể, thì thật dễ dàng cho lộ trình về định có thể được thọ nhận hoàn toàn như sau: Sau khi thành tựu sự cân bằng qua định từ thiền, trong đó tâm quý vị ở một điểm, thì quý vị có thể nhanh chóng tạo ra nhu hoạt về tinh thần và thể chất, nên nhu hoạt tăng cường. Tương ứng với sự tăng trưởng của nhu hoạt, định lực nhất tâm tăng trưởng, chúng nâng cao lẫn nhau. Thanh Văn Địa viết²:

Khi nhu hoạt về tinh thần và thể chất tăng, thì sự nhất tâm vào đối tượng thiền cũng tăng; và khi sự nhất tâm của người tăng, thì nhu hoạt về tinh thần và thể chất tăng theo. Hai hiện tượng này – nhất tâm và nhu hoạt – tương tự vào nhau và phụ thuộc lẫn nhau.

Tóm lại, khi tâm quý vị khả dụng, thì dòng năng lượng và tâm tập trung như là một, do đó năng lượng trở nên khả dụng. Vào

¹BA194 Ibid., Wayman 1978: 452 n. 151; P5537:115.1.7-8.
²BA195 Ibid., Wayman 1978: 452 n. 152; P5537:115.2.4-7.
thời điểm đó, một sự nhu hoạt thể chất là thường xuất hiện và khi điều này xảy ra, sự tập trung hiểm có phát khởi trong tâm quý vị. Điều này, đến lược nó, đem tới một nguồn năng lượng khả dụng siêu việt. Do vậy, tiến trình về nhu hoạt tinh thần và thể chất được giải thích như trên. [545]

Sự giải trừ các lo ngại là như sau.

Vấn: Một cách tương ứng, có người nói về trạng thái tinh thần thứ chín không rời rạc rằng, ngay cả khi thiếu nỗ lực liên tục về toàn tâm và tinh thức, thì tâm quý vị vẫn trở nên tập trung. Hơn thế nữa, quý vị được phủ cho một mức thư thái rõ cao được ngay cả hôn trầm. Và như trình bày trước đây về nhu hoạt thể chất, có một sự tập trung mang lại tính hoàn thiện nổi bật trong thân và tâm quý vị do năng lực của nguồn năng lượng khả dụng. Như được giải thích trong phần trên về các dấu hiệu liên hệ đến sự chú tâm, hầu hết sẽ không có sự hoạt động của phiền não thứ cấp về sự tham muốn thụ cảm và v.v...; và ngay cả khi quý vị phát khởi cân bằng thiền, quý vị sẽ có phẩm chất không bị tách rời với như hoạt. Trong khuôn khổ năm lộ trình, điều này xảy ra lúc nào?

Đáp: Trong quá khứ cũng như hiện tại đã có rất nhiều người khẳng định rằng khi sự tập trung như thế phát khởi, thì nói chung, điều đó thuộc đạo pháp Đại thừa. Đặc biệt, họ khẳng định điều này như là một sự quán chiếu trong đó các đặc tính về giải trình hoàn tấ t của Mật thừa du-gia tối thượng là hoàn hảo. Họ rút ra kết luận này với sự lưu ý đến việc xuất hiện của một

1BA196 LRCM: 537-542.
2BA197 LRCM: 543-544.
3BA198 Năm lộ trình hay đạo pháp [cho bồ-tát] là tích lũy, chuẩn bị, tri kiến, thiện định và vô học.
trải nghiệm to tát về lý lắc của thân và tâm, dựa trên cảm xúc tựa như là toàn thân hành giả nhận ngập bởi sự ngây ngất do nguồn năng lượng tương ứng với việc phát khởi của nhu hoạt, cũng như là các thuộc tính về sự thấy biết không rời rạc và sự thấu rõ to tát. Tuy nhiên, khi điều này được phân tích trên cơ sở của các kinh luận cổ điển của tôn giả Di-lặc, của thành giả Vô Trườc và v.v... và từ các kinh luận quyền năng, như là Trung Quán Tông Giai Trình Thiền¹ đã nêu rõ giai trình về sự tập trung, thì không thể nào xếp kiểu tập trung này vào ngày cả trong đạo pháp Tiểu thừa, chứ đừng nói đến Đại thừa. Vì Thanh Văn Địa khẳng định rằng ngay cả các lộ trình tu tập thể tục, khi nhìn vào các khía cạnh về sự bình lặng và mức độ lâu cho việc hoàn tất mức bình ổn thật sự đầu tiên, thì đều được hoàn thành trên cơ sở của sự tập trung này. [546] Do đó, các thiện tri thức không thuộc Phật giáo, nghĩa là những ai theo các đạo pháp thể tục, tự mình thoát khỏi tham chấp để đạt mức Vô Sở Hữu Xứ² và các mức thấp hơn, phải tiếp tục ở các lộ trình tu tập cao hơn trên cơ sở của sự tập trung này. Vậy nên đây là một sự tập trung phổ dụng cho cả các Phật tử và người ngoài đạo. Xa hơn nữa, nếu sự tập trung này thấm nhuần quan điểm thấy biết một cách chính xác về vô ngã và thấm nhuần thái độ về sự kiên quyết đạt giải thoát, vốn xác quyết về các sai sót của toàn bộ luân hồi một cách đúng đắn, chán chường cảnh luân hồi, và siêng năng tinh tấn nỗ lực đạt giải thoát, thì nó sẽ chuyển thành lộ trình giải thoát. Nếu nó thấm nhuần tâm Bồ đề tôn quý, thì nó sẽ chuyển thành đạo pháp Đại thừa. Thi dụ, nếu thực hiện bố thí chỉ một mẩu thức ăn cho một con thú và trì giữ một loại giới luật được thấm nhuần với các thái độ này, thì chúng sẽ chuyển thành sự tích lũy công đức cho lộ trình tu tập

¹BA199 Trung Quán tông Giai Trình Thiền chính yếu là ba phần Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới. Trong cùng phần Trung Quán tông này của bsTan-'gyur có liên kết Giai Trình Thiền khác của jñānakīrti (Tuệ Xứng) (cf. LRCM: 483), Klu-grub, Nag-po, and dGe-ba'i-go-cha.

²BA200 Về Tam giới và các bình ấn thiền và cẩn bằng thiền xem chú thích 65 ở LRCM: 493.12.
giải thoát và toàn giác một cách tự nhiên. Mặc dù thế, trong trường hợp câu hỏi này, thì quý vị không thẩm tra xem liệu nó có trở thành lộ trình giải thoát và toàn giác hay không trong khuôn khổ nếu nó được thẩm nhận vào các lộ trình tu tập khác; mà đúng hơn là, quý vị tìm hiểu xem lộ trình tu tập nào mà nó sẽ trở thành chính tự bản chất của sự tập trung.

Mặc dù có sự không nhất quán giữa các phương pháp của các Phật tử Trung Quán và Duy Thức về việc xác lập đối tượng của quan điểm về tuệ giác, nhưng nói chung văn kháng không có sự khác nhau trong các nhận diện của họ về định và tuệ hay trong cách thức hóa phát triển tri kiến về những điều này trong các dòng tâm thức của họ. Do đó, Thánh giả Vô Trước khẳng định trong Bổ-tát Địa, Quyết Định Yếu Luận, Vi Điều Pháp Tập Luận và Thanh Văn Địa rằng trong khuôn khổ tu tập của họ về định và tuệ, khi định được hoàn tất, thì nó được hoàn tất thông qua các giai trình của chín trạng thái tinh thần. Hơn nữa, vì điều này được trình bày một cách mi trong Thanh Văn Địa, chín trạng thái tập trung này không được khẳng định như là các phương tiện của việc hoàn tất tuệ giác – trong các giáo pháp đó, tuệ giác được giảng giải riêng biệt với chín trạng thái tinh thần, và phương tiện để hoàn tất nó [tuệ giác] cũng được giải thích独立 biệt trong Thanh Văn Địa của Vô Trước.

Tương tự, các bản luận của tác phẩm Trung Quán Giai Trình Thiền và Bất-nhã Ba-la-mật-da Luân của Bảo Sinh Tịnh cũng bản tháo lỗ trình tu tập định bao gồm chín trạng thái tinh thần và đạo pháp tuệ giác một cách riêng biệt. [547] Cũng không có sự nhất quán này giữa các mệnh đề trong các giáo pháp của Di-lặc và các luận giải của Vô Trước, vậy nên tất cả các vị tiên phong đều có cùng một ý về việc này.

Vấn: Mặc dù hỷ lạc và thấu rõ có mặt trong sự tập trung đã được giảng giải trong Thanh Văn Địa, thì nó chỉ là định vị tiêu sự thấy biết thâm sâu không rời rạc. Nhưng nếu sự thấy biết không rời rạc hiện diện, thì nó trở thành sự tập trung lên tinh Không?
Đáp: Qua “sự tập trung lên tính Không”*, phải chăng quý vị nói đến việc truy cứu ý nghĩa có tính “thâm sâu” trong thuật ngữ “sự thấy biết thâm sâu không rời rạc” bằng cách sử dụng trí huệ quan chiếu của quý vị để thiết lập điều này một cách xác định về lý thuyết và sau đó [hướng sự] tập trung lên điều này không rời rạc? Hay quý vị chỉ là việc đặt sự thấy biết không rời rạc và không phân tích bất kỳ điều gì? Trong trường hợp đầu, tôi cũng khẳng định sự tu tập như thế là sự tập trung lên tính Không. Nếu quý vị quả quyết trong tự, thì có một sự khác biệt giữa những ai có hiểu biết và những ai không có hiểu biết đến quan điểm về cách sự vật hiện hữu. Những cá nhân có quan điểm này và duy trì một sự thấy biết không rời rạc lên việc xếp đặt quan điểm này đang thực hành sự tập trung thâm sâu lên tính Không. Việc thiền của những ai thiếu một hiểu biết về quan điểm này và thiền bằng cách không suy nghĩ về bất kỳ điều gì là thiền thâm sâu lên tính Không. Thật là có giá trị để xác nhận sự khác nhau này. Đừng tuyên thuyết là tất cả các loại thiền trong đó quý vị không suy nghĩ về bất kỳ điều gì là bình ổn thiền không đối tượng, là thiền không có biểu hiện {thiền vô tướng hay thiền phi tướng (tib. མཚན་མ་མེད་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན)} hay là loại thiền lên tính Không {thiền Không tính (tib. མོང་པ་ཉིད་ཏིང་ངེ་འཛིན)}.

Vấn: Bất kể là liệu ngài có hay không quan điểm hiểu biết về tính Không, phải chăng tất cả các dạng thiền trong đó tâm ngài được [hướng] tập trung lên việc không suy nghĩ về bất kỳ điều gì và không phân tích bất kỳ điều gì đều là sự tập trung lên tính Không?

Đáp: Trong trường hợp đó, quý vị cũng buộc phải khẳng định rằng ngài có các sự tập trung theo cách thức định từ thiền, đã được đề cập đến trong các đoạn trước từ Thanh Văn Địa ¹ của Vô Trực, đều là các sự tập trung lên tính Không. Vì trong đó,

¹BA201 Ở đây tham chiếu đến các đoạn trong Thanh Văn Địa mô tả một ít về chính trạng thái tính thân LRCM: 530-532.
cũng thế, khi đã được đặt vào sự tập trung – ngoại trừ một ít dip
nắm giám sát và v.v... khi sức mạnh của toàn tâm và tinh thức
suy giảm – thì quý vị duy trì thiền mà không có một tí ý tưởng
rời rạc nào về “đây là cái này” hay “đấy không là cái này”. [548]
Do đó, kinh Giải Thâm Mật dạy rằng những sự tập trung để
thành tựu định chú trọng đến một hình ấn mà không có ý tưởng
rời rạc.¹
Xa hơn nữa, trong khuôn khổ của định và tuệ, Thanh Văn Địa
của Võ Trưởng định nghĩa định theo cách này²: Vào thời điểm này, điều này [sự tập trung] chú trọng đến
một hình ấn mà không có ý tưởng rời rạc và nó đặc biệt
[hướng sự] tập trung thành niệm một cách nhất tâm lên đối
tượng. Nó không kiểm soát, không phân loại, mà cũng
không truy cứu, không cần nhắc, không phân tích đối tượng.

Và trong cùng một bàn luận khác định³:

Khi người thành tựu định tâm theo cách này, các biểu hiện,
các ý tưởng, hay các phiền não thú cấp có thể xuất hiện,
biej lọ, hay trở thành đối tượng, vì sự quên lửng hay sai sót
về việc thiểu quen thuộc. Lập tức dừng để rơi vào sự ấn
hường của các sai sót mà người vừa quan sát thấy; không gọi
nhỡ đối chúng mà cũng dừng chú ý đến chúng. Bằng cách
này, vì người không trở nên thành niệm với đối tượng này
và cũng không chú trọng đến nó, nên nó tan biến; và khi nó
bi loài trừ, người sẽ được ổn định mà không có sự xuất hiện
của các trở ngại này.

Điều này được khẳng định trong một đoạn nói riêng về tu tập
dịnh từ thiền. Trong các đoạn đề cập đến tu tập định, các giáo

¹BA202 Sn, trích dẫn ở LRCM: 474.
²BA203 Śbh, Wayman 1978: 452 n. 155; P5537: 72.4.7-72.5.1.
³BA204 Ibid., Wayman 1978: 452 n. 156; P5537:110.3.2-4.
pháp quyền năng chỉ nói về thiền được tập trung không có hành động phân tích. Nên, đối với những người thông thạo, luận điểm cho rằng tất cả loại thiền không có bất kỳ ý tưởng rời rạc nào tạo thành tu tập về thiền lên tính Không là đáng cười. Đặc biệt sự trích dẫn này của Vô Trước trong Thanh Văn Địa cũng bác bỏ một cách hoàn hảo khẳng định cho rằng tất cả các ám chỉ đến thiền mà không có toàn tâm hay sự chú tâm đều là thiền lên tính Không.

Hơn thế nữa, phần thứ nhất Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới dạy Bản chất của định không gì khác hơn là một sự nhất tâm. Đây là đặc tính chung của tất cả các dạng định từ thiền.


Đo độ, tồn tại một sự thấy biết không rời rạc vốn là thiền lên tính Không cũng như là tồn tại một sự thấy biết không rời rạc vốn triệu nặng ngày càng một sự nhận thức nhỏ nhất về tính Không. Cho nên không được xem mọi sự xuất hiện của hỷ lạc, thấu rõ, và thấy biết không rời rạc đều như là thiền lên tính Không. Các dẫn giải này chỉ phơi bày một phần về chủ đề này; nên hãy nỗ lực chuyên cần và tìm hiểu các cách thức về việc hoàn tất định và tuệ như đã được giải thích bởi Di-lặc, Vô Trước và v.v... Nếu quý vị không làm như vậy, thì quý vị sẽ phạm sai lầm trong các

1BA205 Bk1, Tucci 1986: 207; P5310:25.4.1-2.
2BA206 Prajñāpāramitopadeśa, P5579:247.3.3.
3BA207 LRCM: 472.
sự tập trung chắc chắn vốn không rời rạc – ngay cả không đạt tới định – để đạt tuệ giác cắt bỏ gốc rễ của luân hồi. Và rồi sau khi quý vị đã kiểu ngạo giữ điều này làm một sự thấy biết mà không có một đối tượng thật sự tồn tại, khi thời gian trôi đi quý vị sẽ tự lừa dối mình và người khác một cách chắc chắn. Các giáo pháp của các học giả và nhà thiện xảo khẳng định rằng khi quý vị mới tu tập định, quý vị hoàn toàn hướng sự chú tâm của mình một cách không rời rạc trong thiền định; và khi quý vị tu tập tuệ giác lần đầu, quý vị thiền qua sự phân tích với trí tuệ quan chiếu. Một khi quý vị cho rằng tất cả tư tưởng đều hàm chứa sự bám chấp vào sự hiện hữu thật sự và loại bỏ nó hoàn toàn, thì sự hiểu biết của quý vị đang bị chuyển hướng xa khỏi các giáo pháp quyền năng, và quý vị không đạt đến được một quan điểm không sai sót về vô ngã. Tuy nhiên, quan niệm không có ý tưởng cấu thành việc thiền lên đối tượng sâu sắc của tuệ giác đơn giản chỉ là hệ thống không pha trộn của đại sư Trung Hoa Ha-shang. Hãy xem kỹ ba phần Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới, và quý vị sẽ hiểu ra. [550]
Chương 6: Định, Một Phần của Đạo Pháp

(2’) Trình bày chung về cách thức để tiến hành theo đạo pháp cơ bản của định từ thiền
(3’) Trình bày đặc biệt về cách thức để tiến hành theo đạo pháp thế tục
(a") Sự cần thiết để thành tựu định từ thiền trước khi xúc tiến trên lộ trình có hàm chứa các khía cạnh của bình lặng và thơ
(b") Trên cơ sở định từ thiền, cách để thoát khỏi tham chấp vào dục giới

(2’) Trình bày chung về cách thức để tiến hành theo đạo pháp cơ bản của định từ thiền

Vấn: Phải chăng ngài chỉ đơn thuần duy trì một sự thấy biết không rời rạc có đặc tính thấu rõ, không rời rạc, v.v... qua việc thành tựu sự chú tâm dẫn đến sự tập trung không rời rạc như được giải thích trước đây?

Đáp: Tạo ra được sự tập trung như thế trong dòng tâm thức của mình là vì mục tiêu phát khởi tuệ giác vượt thắng các đau khổ. Do đó, nếu không phát khởi tuệ giác trên cơ sở của sự tập trung này, thì quý vị sẽ không thể tiêu trừ ngay cả các đau khổ của dục giới, bất kể là quý vị tinh thông với sự định tâm ấy đến đâu. Trong trường hợp như thế, thì ích lợi được gì cả những khổ đau? Do đó, hãy nuôi dưỡng tuệ giác.

Xa hơn nữa, có hai loại tuệ giác: tuệ giác tiến hành bằng đạo pháp thế tục, vốn giải trừ các đau khổ hiển hiện, và tuệ giác tiến hành bằng đạo pháp siêu thế, vốn nhổ tận gốc các hạt giống của các đau khổ. Không có phương tiện hành tri nào cao hơn hai đạo pháp trên. Võ Trực xác định trong Thanh Văn Địa1:

1B208 Śbh, Wayman 1961: 125; P5537:115.2.2-3.
Do vậy, thiền giả nào đã thành tựu sự chú tâm và đã nhập vào một ý lắc nhờ về sự giải trừ các đau khổ đều có hai phương cách để tiến bộ và không có cách khác. Hai phương cách này là gì? Đó là [con đường] thế tục và siêu thế.

Do đó, người nào đã thành tựu định từ thiền, hay sự chú tâm, đều có thể nuôi dưỡng hoặc là trí tuệ về đạo pháp thế tục hoặc là trí tuệ được tiến hành trên đạo pháp siêu thế. Cho dù là loại tuệ giác nào quý vị mong muốn nuôi dưỡng, thì quý vị phải nuôi dưỡng thường xuyên định lực đã thành tựu trước đó; và khi quý vị tu tập theo cách này, tính nhu hoạt và nhất tâm sẽ tăng cường to tát, và định lực cũng trở nên bền vững hơn nhiều. Hơn thế nữa, quý vị trở nên hiểu biết về các dấu hiệu của định và tuệ, và sau đó, hãy phân đầu trên lộ trình nào trong hai đạo pháp mà quý vị mong muốn. [551] Thanh Văn Địa nêu 1:

Về điều này, thiền giả mới sơ khởi có sự chú tâm hãy quán chiếu rằng “tôi sẽ tiến hành hoặc đạo pháp thế tục hoặc đạo pháp siêu thế” và họ tự mình thường xuyên áp dụng sự tập trung này. Với càng nhiều ngày đêm tu tập thường xuyên thì nhu hoạt và nhất tâm của họ sẽ tăng trưởng, khai triển và mở rộng một cách tương xứng. Khi chú tâm của họ trở nên vững vàng, bền lâu và rắn chắc, khi nó [sự chú tâm] tiến hành lên các đối tượng thuận khiết theo ý muốn, và khi nó thấm nhuần bởi các dấu hiệu liên hệ đến định và tuệ, thì vào thời điểm đó hãy nỗ lực thực hành theo đạo pháp thế tục hay đạo pháp siêu thế, mà mình mong uóc tu tập theo.

Tuệ giác thế tục bao gồm thiền có hàm chứa các khía cạnh về sự bình lặng và thô, trong đó quý vị tuân theo sự thơ thiền ở các mức thấp hơn và sự bình lặng ở các mức cao hơn. Tuệ giác siêu thế, như được khẳng định trong Thanh Văn Địa, bao gồm thiền

158
tuần theo mười sáu khía cạnh của Tứ Diệu Đế, gồm có vô thường và v.v...\(^1\). Một cách thiết yếu quý vị nuôi dưỡng quan điểm hiểu biết về nhân vô ngã.

Vấn: Kiểu người nào thành tựu định như giải thích trước đây và không tiến hành đạo pháp siêu thế trong kiếp sống này, mà theo lộ trình tu tập thế tục?

Đáp: Thanh Văn Địa khẳng định:\(^2\):

Người nào trong kiếp sống này chỉ tiến hành đạo pháp thế tục mà không theo đạo pháp siêu thế? Có bốn kiểu người sau đây: (1) Tất cả những ai không là Phật tử; (2) những ai trung thành với giáo pháp [Phật giáo] nhưng trong khi họ tu tập định một cách tốt đẹp, thì lại có năng lực nhận thức mờ yếu; (3) tương tự, những ai có năng lực nhận thức nhạy bén nhưng gốc rễ thiện đức của họ chưa chín muồi; và (4) các Bồ-tát mong muốn thành tựu giác ngộ trong tương lai, mà không phải trong kiếp hiện tại. [552]

Theo nội dung trên, tất cả các thiền giả không phải Phật giáo đã thành tựu định từ thiền được đề cập trước đây không sử dụng việc quán chiếu trí huệ để duy trì một phân tích về vô ngã của con người, vì họ đã không rút ra được tính vô ngã. Do đó, hoặc là họ chỉ duy trì định từ thiền không rời rạc, hoặc là họ chỉ nuôi dưỡng tuệ giác có hàm chứa các khía cạnh về bình lặng và thô. Theo cách này, họ chỉ tiến hành đạo pháp thế tục.

Nếu quý vị là hành giả theo giáo pháp này, tức là một Phật tử, nhưng lại thiếu năng lực nhận thức và đã thành thực sau sạch việc bình ổn thiền định riêng từ trước, thì quý vị sẽ không quan tâm việc thiền khảo sát ý nghĩa của vô ngã với trí huệ phân biệt. Hay, ngay cả nếu quý vị có quan tâm, nhưng vì không đủ khả

---

\(^1\) B210 LRCM: 269 (Great Treatise 2000:341-42)

\(^2\) B211 Śbh, Wayman 1961:125-26; P5537:115.2.7-115.3.1
năng để hiểu ý nghĩa của vô ngã, quý vị sẽ tiến hành chỉ bằng đạo pháp thế tục trong kiếp này. Đó là vì quý vị hoặc chỉ duy trì một mình sự bình ổn của định, hoặc chỉ nuôi dưỡng được tuổi giác mang theo các khía cạnh về sự bình lặng và thô.

Ngay cả nếu quý vị là Phật tử với các năng lực nhạy bén vốn đã hiểu được ý nghĩa của vô ngã, nếu các gốc rễ về thiện đức cho việc thấy biết chẩn lý một cách sáng suốt đã không đủ chín mùi, thì trong kiếp này quý vị sẽ vẫn không thể phát khởi đạo Thánh pháp, không ở trước, siêu thế. Trong trường hợp này, người ta nói rằng quý vị sẽ “chỉ tiến hành đạo pháp thế tục”, nhưng không có nghĩa là quý vị không có khả năng nuôi dưỡng tuổi giác hướng sự tập trung lên vô ngã.

Hãy xem xét về các Bồ-tát là những người hạn độ để tái sinh thêm trước khi thành Phật quả và là người mà trong suốt kiếp sống ké của mình, sự tái sinh cuối cùng của họ vẩn thuộc vòng luân hồi, sẽ tạo sinh trong tâm thức họ bởi lộ trình, bất đầu từ lộ trình chuẩn bị. Trong khi họ còn giới hạn trong một lần sinh kế tiếp, thì họ không thể phát khởi thành đạo. Nên ta nói rằng kiếp sống này họ “xúc tiến qua đạo pháp thế tục”, nhưng không có nghĩa là họ thất bại trong việc thấy biết ý nghĩa của vô ngã. 

Vi Diệu Pháp Báu Luận (Abhidharmakośa) của ngài Thích Thanh khẳng định¹:

Đối với Bồ Sư của chúng ta và các vị Phật Bích Chi giống các tê giác,
Tất cả các lộ trình từ chuẩn bị cho đến giác ngộ
Đều có một sự ổn định thiền cuối cùng
Trước đó là hỗ trợ cho việc giải thoát [lộ trình tích lũy] [553]

¹ B212 Abhidharmakośa-kārikā (AK): 4.24; P5590: 124.3.8. "Lộ Trình Tích Lũy" dịch từ mthr pa cha mthun (nghĩa là "sự hỗ trợ để giải thoát")
Điều này tương hợp với cách thức của việc thành tựu Phật quả được dạy trong các giáo pháp Tiểu thừa, nhưng đó không là sự diễn dịch Đại thừa của thành tựu Phật quả của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Do đó, những người không là Phật tử giải trừ được sự hiển lộ của khổ đau qua việc thiền lên đạo pháp mang các khía cạnh về bình đẳng và thọ, cũng như là các Phật tử giải trừ tận gốc phiền não qua việc thiền lên ý nghĩa của vô ngã, trước tiên phải thành tựu sự tập trung về định từ thiện để được giảng giải thiết yếu của đạo Phật. Nên định lực được giải thích trên là căn thiết cho các thiện giả Phật tử và không thể tạo được Phật Như là cơ sở cho việc giải trừ các phiền não. Hơn nữa, các thiện giả thuộc về cả Đại thừa hay Tiểu thừa cũng phải thành tựu sự tập trung này; và ngay cả trong số các hành giả Đại thừa, tất cả các thiện giả của cả Mật Chư thừa và Bát-nhã Ba-la-mật-da thừa cũng phải thành tựu định từ thiện. Nên định lực này là vô cùng quan trọng như là cơ sở để xúc tiến theo các lộ trình tu tập cho tất cả thiện giả.

Hơn thế nữa, định lực được giảng giải trong các mật điển bao gồm những khác nhau chắc chắn trong các phương tiện để khởi tạo sự tập trung và trong các đối tượng thiền, như là việc tập trung lên các dạng hóa thân, lên phương tiện của các giác thể chọn trước, hay lên các âm tiết. Nhưng tách khỏi các dạng đó, chúng hoàn toàn giống nhau về nhu cầu giải trừ ngũ triền cái về sự tập trung, bao gồm biểu hiện nhắc và v.v...; về các phương tiện để nuôi dưỡng những liều thuốc trí, như là toàn tâm và tỉnh thức và v.v...v.v...; và về sự thành tựu định của chín trạng thái tinh thần và việc xây ra kế tiếp của nhu hoá, v.v...v.v... Nên sự tập trung này rất phổ biến. Từ lưu ý đó, *Kinh Giải Thâm Mật* khẳng định rằng tất cả các kiểu tập trung Đại thừa và Tiểu thừa đều được bao gồm trong các kiểu tập trung của định và tuệ. Do đó, quý vị, những người muốn có kỹ năng trong việc tập trung, nên trở thành thiện xảo trong định và tuệ.

Mặc dù có nhiều mục đích cho việc phát triển sự tập trung này (sự chú tâm của định), thì mục tiêu chủ yếu vẫn là cho lợi ích về

1 B213 Sn, Lamotte 1935: 111; P774:17.6.2-6; trích từ LRCM: 470
việc phát triển tri kiến của tuệ giác. [554] Hon thể núa, về mặt tuệ thì có hai loại: (1) một loại mang theo các khía cạnh về bình lặng và thọ, vốn chỉ giải trừ được các phiền não hiển hiện, và là chung cho cả Phật tử và không Phật tử; và (2) loại chung cho các Phật tử, bao gồm cả các hành giả Đại thừa và Tiểu thừa; đó là, tuệ giác mang theo các khía cạnh của thực tại về vô ngã, vốn một cách tối hậu giải trừ các hạt giống của các phiền não. Loại thứ hai nay là phạm chất đặc thù của riêng các Phật tử. Loại trước là một sự hiện thấy nhưng không phải là điều chỉ không thể thiếu; trong khi loại sau lại là một thành tố rất cần thiết. Nên những ai thiết tha cho sự giải thoát nên sinh khởi tuệ giác hiểu được thực tại về vô ngã.

Hon nứa, ngày càng nhu quý vị không thành tựu được các mức ổn định thiện cao của sắc giới hay các trạng thái thiện định sâu của vô sắc giới, nhưng lại thành tựu trình độ định đã được giải thích trước đây, vốn được bao gồm trong mức so nhập bình ổn thiên đầu tiên, thì quý vị văn có thể thành tựu giải thoát – tự do khỏi tất cả các trái buồng của luân hồi – bằng cách nuôi dưỡng tuệ giác có cơ sở từ việc định đó. Qua các phương tiện của trí tuệ thế tục vốn được phát triển trên cơ sở của định đã được giải thích trước đây, quý vị có thể thành tựu “tâm thức của tột đỉnh của Luân Hồi”1, giải trừ tất cả các hiện hiện của đau khổ thuộc vô sắc cấp Vô sở hữu xứ và cấp thấp hơn2. Nhưng nếu quý vị không thấy biết được thực tại về ngã và thiên lên đó, thì quý vị sẽ không được giải thoát khỏi luân hồi. Do đó trong [chương đầu tiên] “Tán Tụng Đoạn Giáng” từ tác phẩm “Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn”, ngài Mātṛceṭa3 có dạy1:

---

1Đây là mức cao nhất của cấp độ thiện vô sắc thường được dịch thành “phi tưởng phi tưởng xứ”. Các cấp còn lại trong thiện vô sắc giới từ thấp đến cao là: không vô biến xứ, thực vô biến xứ và vô sở hữu xứ.

2B214 Phi tưởng phi tưởng xứ (śrid rtse, bhavagra) là mức cao nhất của bốn mức cần bằng thiện của vô sắc giới, còn được gọi là mức tốt đỉnh của luân hồi. Xem chú thích B65.

3Có sách dịch là “Tán Phật Tung”. Và tên Mātṛceṭa dịch nghĩa là “Mẫu Hậu”. Có sách dịch tên phiên âm thành Ma-hý-lý-chê-tra.
Ai chống lại điều Thầy bảo ban
Bị mù lòa do mang ảo tưởng
Ngay cả khi đã được mở đường
Đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ
Khốn đau lại xảy ra và luân hồi vấn giữ đầy.
Ai tuân thủ điều Thầy chỉ dạy
Cả khi không đủ định từ thiền
Cũng xa không đủ định từ thiền
Trước cái nhìn trừng của mắt các Ma.  

Do đó, định từ thiền sử dụng như là cơ sở cho tuệ để thành tựu các thành đạo của tất cả các người thuộc dòng nhập môn và những người tái vãng một lần là định đã được giải thích trước đây, vốn bao gồm trong sự sở nhập đến trình độ bình ổn thiền đầu tiên. [555] Tương tự, hãy biết rằng tất cả các A-la-hán, những ai giải trừ được tất cả phiền não cùng một lúc, trở thành A-la-hán do bởi việc nuôi dưỡng tuệ giác trên cơ sở định từ thiền đã được giải giải trước đây. Nếu ban đầu quý vị không xác lập được sự tập trung của định trong dòng tâm thức của mình như mở tả trước đây, thì sẽ không làm cho tri kiến thật sự về tuệ giác vốn tập trung hoặc lên bản chất thật hoặc lên sự phân hóa của tất cả hiện tượng có thể phát khởi được. Điều này sẽ được bàn thảo sau.

Do đó, trong khi các thiền giả thuộc truyền thống Mật diệu thường phát triển tuệ giác có thể không phát triển được tuệ giác hàm chứa các khía cạnh của bình đẳng và thô von tập trung lên sự phân hóa của tất cả các hiện tượng, hay phát triển

2B216 Bốn loại Ma là (1) Uẩn Ma, (2) Phiền não ma, (3) Từ ma và (4) Thiên ma (Devaputra), một hóa thần của tôi lời thường xuất hiện vào nhiều lúc cùng với các chủ thể như là một sự cảm dỗ trong các truyền kệ Phật giáo.
3B217 LRCM: 802
định lực phát khởi bởi tuệ giác này, thì họ phải phát triển định.
Hơn nữa, điểm mà định phát khởi lần đầu tiên, trong khuôn khổ
của giai đoạn phát khởi và giai đoạn hoàn tất, chính là trong suốt
giai đoạn phát khởi trong số hai giai đoạn này.
Tóm lại, quý vị phải phát triển định trước tiên và sau đó trên cơ
sở này quý vị có thể xức tiên đạo pháp tuân tự lên đến Phi tưởng
phi tưởng xứ qua các phương tiện của tuệ giác có hàm chứa
các khía cạnh về bình lặng và thô; hay quý vị có thể xức tiên theo
năm lộ trình của giải thoát hay của toàn trí qua các phương
tiện của tuệ giác có hàm chứa khía cạnh về thực tại vô ngã. Điều
này cấu trúc nên đầu án chung của các giáo pháp thụ thằng của
dâng Điều Ngự, nên không thiện giả nào rời khỏi nó.
Việc xức tiên này là một thể hiện tổng quát của cách thức tiến
hành từ các lộ trình cao đến cao hơn trên cơ sở của định từ thiền.

(3’) Một trình bày đặc biệt về cách thức để tiến hành theo
doạ pháp thế tục
Ở đây có hai phần: (1) Nhu cầu thành tựu định từ thiền trước khi
xức tiến lộ trình có hàm chứa các khía cạnh về bình lặng và thô
và (2) trên cơ sở của định từ thiền, cách thức để giải thoát khỏi
tham chấp vào dục giới.

(a”) Nhu cầu thành tựu định từ thiền trước khi xức tiến trên
lộ trình có mang theo các khía cạnh về bình lặng và thô.
Người nào nuôi dưỡng đạo pháp có hàm chứa các khía cạnh về
 bình lặng và thô bằng cách thấu rõ lên các tính năng¹ trước tiên
phải thành tựu định từ thiền để được giải giai trước đây, vi Đại
Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận có dạy²:

¹B218 Qua các gia trị về sự thấu rõ của các tính năng {của sự tập trung
tâm thức} này ta phân biệt được bình ổn thiền hay cần bằng thiền với
các thiền khác, có sự tiến triển từ các đặc tính tương đối thô của các
trạng thái thiền thấp sang sự bình lặng tương đối của các trạng thái
cao hơn.
²B219 MSA: 14.15d-16ab; P5521:10.5.6-7.
164
Trong việc tăng cường tập trung này
Và bởi tăng trưởng nó nhiều hơn
Thiền giả thật đạt bình ổn định từ thiền. [556]

Các trạng thái này mà vốn một người đã thành tựu đến trạng thái
tinh thần thứ chín cùng với nhu hoạt như đã được giảng giải
trước đây, tăng cường cho sự tập trung này và do đó thành tựu
định thiền thật sự.

Hơn thế nữa, từ thời điểm trạng thái tinh thần thứ chín trở lên
cho đến khi quý vị thành tựu sự chú tâm [về sự thấu rõ lên các
tính năng], thì quý vị được xem là đạt tới mức của một “người
mới bắt đầu ở sự tập trung [đầu tiên đạt đến định]”. Một khi quý
vị đã đạt tới sự chú tâm về việc thấu rõ lên các tính năng, và quý
vị nuôi dưỡng nó từ một mong muốn tịnh hóa các phiền não, thì
quý vị được xem là đạt tới mức của một “người mới bắt đầu ở
diểm thanh tịnh các phiền não”. Nên người nào nuôi dưỡng sự
thấu rõ lên các tính năng trước tiên hãy thành tựu sự chú tâm
[định]. Thanh Văn Địa khẳng định1:

Một “người mới bắt đầu ở điểm chú tâm” là một người bắt
dầu từ lúc chưa đạt tới sự chú tâm trong mối liên hệ đến tính
nhất tâm [trong các khía cạnh của bình lặng và thô] cho tới
lúc đạt được sự nhất tâm. Một “người mới bắt đầu ở điểm
thanh tịnh phiền não” là người sau khi đạt tới sự chú tâm này
và bắt đầu đạt tới sự chú tâm về việc thấu rõ các tính năng –
tức là một sự chú tâm vốn mong muốn thanh tịnh tâm khối
các phiền não và là một sự quen thuộc hóa với thực hành
này.

Cùng ở bắt đầu của phần thứ tư, người ta nói rằng quý vị nuôi
duong các đạo pháp thế tục và siêu thế tách riêng ra sau khi đã
thành tựu chú tâm [định]

1B220 Śbh, P5537: 88.1.4-6.
Sự giải thích rất chi tiết trong Thanh Văn Địa về tiến trình của việc loại trừ các phiền não bởi việc hoàn tất định trước tiến được giải thích bên trên và sau đó thành tựu tuệ giác thế tục và siêu thế không thấy trình bày rõ ràng trong các giao pháp khác về Vi Điều Pháp. Các học giả tiên phong nào đã nghiên cứu trong các kinh luận cao và thấp hơn của Vi Điều Pháp cũng không viết rõ ràng về tiến trình giải trừ các đau khổ này trên cơ sở của việc hoàn tất tâm định trước tiến.

Do đó, nếu quý vị chưa hiểu rõ giải thích này trong Thanh Văn Địa, thì quý vị có thể có ý kiến sai lạc như: “Giải đoạn thứ nhất trên lô trình về các bình ổn thiền của sắc giới và các trạng thái định thâm sâu từ thiền của vô sắc giới là sơ nhập được mức bình ổn đầu tiên. [557] Và loại đầu tiên trong sâu loai chú tâm đã giải thích theo nội dung này là sự phân biệt về các tính năng. Do đó, sự phân biệt về các tính năng là trạng thái của tâm ở thời điểm bắt đầu của sự sơ nhập”. Thật là sai lạc khi giữ một quan điểm như thế, vì các lý do: (1) nếu thiếu thành tựu định, quý vị không có cách nào để tạo ra sự sơ nhập đến mức bình ổn đầu tiên; (2) nếu quý vị không thành tựu sự sơ nhập này thì sẽ không thành tựu được định; và (3) vì sự phân biệt về các tính năng bao gồm thiền quán, qua việc nuôi dưỡng thiền quán đó, quý vị sẽ không thể hoàn tất được định mà quý vị chưa thành tựu trước đó. Theo Du-già Sự Địa Luận được trích dẫn trước đây, không có nhu hoạt trong nhất tâm trong vòng dục giới; và Kinh Giải Thâm Mật và v.v... khẳng định rằng nếu quý vị không hoàn tất được định. Do đó, nếu quý vị không thành tựu trạng thái sơ nhập đầu tiên, quý vị sẽ không thành tựu định.

Do vậy loại chú tâm đầu trong sâu loai chú tâm con người quả trong danh mục của

---

1B221 Các luận cao hơn và thấp hơn về Vi Điều Pháp (chos mngon pa) lần lượt là Vi điều Pháp Tập Luận (Abhidharma-samuccaya) và Vi Điều Pháp Báu Luận (Abhidharmakośa).
2B222 LRCM: 539.
3B223 Sn, MSA, Bkl cited at LRCM: 537.
bay chú tâm sẽ được đề cập sau] là nợ vào để nuôi dưỡng tuệ giác được bao gồm trong trạng thái sơ nhập, nhưng nó lại không có ngay vào lúc bắt đầu của trạng thái sơ nhập ở mức đầu tiên, vì định vốn bao gồm trong trạng thái sơ nhập phải đến trước. Tất cả các trạng thái tập trung trước khi thành tựu về các sự tập trung được bao gồm trong trạng thái sơ nhập đầu tiên đều chỉ là sự nhất tâm trong dục giới. Nên nếu quý vị bám chặt vào các giải thích trong các kinh điển cũ, sẽ có rất ít người thành tựu định, kể chi đến tuệ giác.

(b") Trên cơ sở của định từ thiền, cách thức để giải thoát khỏi sự bám chấp vào dục giới
Một khi quý vị trở nên quen thuộc với định từ thiền được giảng giải trước đây, vốn mang theo nhiều thuộc tính về sự thấu rõ, sự thấy biết không rời rạc, v.v.... nếu quý vị không nuôi dưỡng hoặc là một trong hai loại tuệ giác, thì quý vị sẽ không thể định chi được ngay cả các phiền não hiện lọ của dục giới. Trong trường hợp như thế, cần chi bàn đến việc loại trừ các hạt giống của khổ đau và các ngăn trở tri kiến? [558] Do vậy, nếu quý vị muốn thành tựu trình độ bình ổn đầu tiên, vốn thoát khỏi tham chấp với dục giới, hãy nuôi dưỡng trí huệ trên cơ sở của định lực đó.

Van: Vậy thì, tại sao điều này không mâu thuẫn với mệnh đề trước đây rằng nếu quý vị trở nên quen thuộc với chỉ riêng định, thì quý vị sẽ Trần áp được các phiền não hiện hiện1?

Đáp: Không thành vấn đề, vì sự giải thích trước đây góp tuệ giác thế tục chung vào lớp định từ thiền; nhưng giải thích này âm chỉ đến định lực vốn được bao gồm trong trạng thái sơ nhập đầu tiên và vốn có trước cả hai loại tuệ giác. Hơn thế nữa, đối với tuệ giác hoàn toàn tật việc giải thoát khỏi tham chấp, thì có hai cách để tự giải thoát cho quý vị, một là từ tuệ giác mang theo

1B224 Sn and Bk2 cited at LRCM: 479.
khía cạnh của các Diệu Đế và cách kia là từ tưởng giác mang theo các khía cạnh của bình lặng và thơ. Sự bàn thảo hiện tại là một trình bày về cách thức để hoàn tất giải thoát khỏi tham chấp qua con đường sau của hai đạo pháp này.

Theo ý hướng này, những người nuôi dưỡng

1 nó là cả những ai ngoài Phật giáo, vốn hoàn toàn không có quan điểm vô ngã, và những người theo đuổi giáo pháp này [các Phật tử] vốn có quan điểm vô ngã. Loại đạo pháp họ nuôi dưỡng để giải trừ phiền não tương ứng với các giáo huấn trong Thanh Văn Địa2:

Vi mục tiêu giải thoát khỏi dục giới, các thiền giả cần mẫn dùng bảy loại chú tâm và sau đó thành tựu được sự giải thoát. Bảy loại chú tâm: chú tâm về (1) sự thấu rõ về các tính năng, (2) khởi tín tâm, (3) cô lập, (4) hỷ lạc hay hồi nội, (5) phân tích, (6) áp dụng sau cùng và (7) kết quả của áp dụng sau cùng.

Trong số đó, điều cuối cùng là sự chú tâm vào thời điểm bước vào trạng thái bình ổn thiền thật sự không tham chấp vào dục giới; vậy nên đây là điều được hoàn tất trong khi sau điều trước đó là để hoàn thành nó.

Vấn: Nếu trong trường hợp này ngài không giải trừ các phiền não thông qua thiền lên ý nghĩa của vô ngã, thì thứ gì ngài xác lập và sau đó thiền lên đó để giải trừ phiền não? [559]

Đáp: Mặc dù các phiền não hiện lờ khác của dục giới được giải trừ bằng đạo pháp này có mang theo các khía cạnh của bình lặng và thơ, nhưng mệnh đề “tự giải thoát khỏi tham chấp dục giới” chú yếu nói đến việc giải trừ tham chấp qua cách của phương

1B225 Đoan dịch này đúng theo ’di la rten ni tìm thấy trong Ganden Bar Nying: 279a5.
2B226 Śbh, P5537:115.3.5-7.
168
thuốc trị của nó. Hơn thế nữa, tham chấp chỉ ở đây là thèm mong và bám chấp vào các đối tượng của ngũ căn thuốc dục giới. Thuốc trị điều này là xem các đối tượng của ngũ căn như là sự bất lợi trong vô số cách. Do đó, bằng cách giữ vững vào sự đối nghịch của cơ chế về sự nắm bắt của tham chấp và sau đó tự làm cho mình quen thuốc với nó, thì quý vị trở nên không còn tham chấp vào dục giới.

Ngoài ra, quý vị có thể có một sự chắc chắn bên vững của việc phân biệt về các tính năng, là một phân biệt không lầm lẫn lăn về các sai sót của dục giới và các phẩm chất tốt đẹp của mức bình ổn thiền thứ nhất. Tuy nhiên, nếu quý vị chưa hoàn tất xong định, quý vị sẽ không thể giải trừ các phiền não bất kể quý vị có trở nên thuận thực đến đâu về việc phân biệt giữa các sai sót đó và các phẩm chất tốt đẹp. Hơn thế nữa, ngay cả nếu quý vị đã thành tựu định, nếu quý vị không phân tích với sự phân biệt, thì cho dù quý vị nuôi dưỡng định bao nhiêu, quý vị sẽ không thể giải trừ các phán não. Do vậy, quý vị phải giải trừ chúng bằng con đường nuôi dưỡng cả định lẫn tuệ. Đây là thủ tục cho mọi cách giải trừ các phiền não.

Trong trường hợp đó, có bảy kiểu chú tâm được mô tả như sau:

1. Trí kiên về các tính năng [sự phân biệt về các tính năng] trong đó người ta phân biệt giữa các khuyết điểm và các thuận lợi của các cấp độ thấp và cao hơn dẫn đến sự hợp nhất của truy cứu và quán chiếu qua những phương tiện của các trạng thái tinh thần vốn khởi lên từ truy cứu về một số sự kiện và những trạng thái tinh thần khởi lên từ sự quán chiếu đến những sự kiện khác.

2. Bằng việc tự làm thành thực theo cách này, quý vị sẽ tin tưởng đặc biệt vào các đối tượng về bình lặng và thô qua cách thức thiền vốn siêu việt hơn sự truy cứu và quán chiếu; và đây là sự chú tâm khởi lên từ lòng tin. Về việc này, Thanh Văn Địa khẳng địnhⁱ, “Tập trung vào dấu hiệu [thô và bình lặng], người nuôi dưỡng định và tuệ”, và ngay cả trong đoạn văn chú trọng đến sự chú tâm thú sáu có tham chiếu đến việc nuôi dưỡng định

---

¹ B227 Śbh, P5537; 116.4.1
và tuệ. Đoạn văn về mục chú tâm đầu tiên này để cập đến sự tập trung lên sáu căn bản từ, bao gồm ý nghĩa, và trong các đoạn văn khác thì sự tập trung này thường được chỉ định như là tuệ giác. Do đó, mặc dù điều này không dẫn đến việc nuôi dưỡng quan điểm về vô ngã, thì nó vẫn là tuệ giác. [560]

Do đó trong khuôn khổ của các kiểu chú tâm này, quý vị giải trừ các phiền não sau khi đã thiền theo cả hai lộ trình định và tuệ. Đây là cách thức quý vị nuôi dưỡng hai điều này: quý vị nuôi dưỡng tuệ giác qua việc phân tích lập đi lập lại các đối tượng khác nhau của sự bình lặng và thô, và vào lúc kết thúc của sự phân tích này, quý vị hãy nuôi dưỡng định bởi sự tập trung nhất tâm lên những đối tượng về bình lặng và thô này. Loại chú tâm thứ hai và thứ nhất trong lối thiền như thế là phương thuốc chữa ảo tưởng.

3. Khi dựa trên cơ sở về việc tự mình làm cho quen thuộc với sự nuôi dưỡng xen kẽ định và tuệ theo cách đó, thì quý vị khởi tạo một phương thuốc trị cho các phiền não lớn lao [thô] của dục giới, điều này được gọi là sự chú tâm có lập.

4. Xa hơn nữa, gọi là sự chú tâm về hỷ lạc hay hồi nội khi quý vị có khả năng giải trừ các phiền não trung bình qua các phương tiện của việc nuôi dưỡng xen kẽ định và tuệ.

5. Sau đó, khi quý vị thấy rằng các phiền não của dục giới vốn ngăn trở nỗ lực của quý vị trong thiện đức không còn khởi hoạt trong cả việc trừ lai trong sự tập trung hay khi quý vị vừa khởi tâm [tập trung], thì đúng có một ý nghĩ về thiện rằng “Giờ đây tôi đã giải trừ các phiền não”. Đúng hơn, hãy phân tích, “Phải chẳng sự tham chấp vào các hấp dẫn về thụ cảm không được khởi hoạt trong khi tôi chưa thoát khỏi nó? Hay có phải nó không khởi hoạt sau khi tôi đã được giải phóng khỏi nó?” Sau đó để thử nghiệm điều này, hãy theo dõi sự tham chấp khởi lên khi quý vị hướng tập trung vào một đối tượng rất đẹp của tham

---

1 B228 Sáu căn bản tổ là ý nghĩa (don), thực thể (dngos), đặc tính (mtshan nyid), phương hướng [không gian] (phyogs), thời gian (dus) và truy cứu nguyên nhân (rīgs pa yongs su ’tshol ba)
chấp. Từ đó về sau, sự hứng khởi khỏi của quý vị trong thiền nhằm mục đích giải trừ tham chấp này là sự chú tâm phân tích. Điều này giúp tránh khỏi sự kiêu mạn của ý tưởng cho rằng quý vị đã đẹp trừ cái vốn chưa được đẹp trừ [thật sự].

6. Sau đó, lặp lại, quý vị quán chiếu phân tích lên các đối tượng của sự bình lặng và thô như trước đây và tập trung nhất tâm ở phần kết luận của sự phân tích. Sự chú tâm áp dụng sau cùng là khi qua việc thiền theo cách này quý vị phát khởi phương thuốc trị cho các phiền não vi tế của dục giới. Các loại chú tâm thứ ba, thứ tư và thứ sáu là các phương thuốc giải trừ các phiền não.


Ngày nay, không có ai dùng các phương pháp này để thật sự hoàn tất các bịnh ở thiền và v.v..., nên không người nào dân quý vị lạc lối cả. Mặc dù thế, nếu quý vị phát khởi một hiểu biết rằng điều đó không bị hạn chế chỉ trong mộ ta bằng lối tổng quan về chúng, thì sẽ thật sự hữu ích để tránh những bẫy rập về những sự tập trung khác với các điều này.


Các sự tập trung như thế về bốn cấp bình ổn của sắc giới và bốn cấp thiên sau của vô sắc giới, cũng như ngũ thần thanh thông, thì được chia sẻ cho những người không theo Phật giáo. Vậy nên, ngay cả nếu quý vị thành tựu được những sự tập trung siêu việt như thế, thì chẳng những quý vị sẽ không được giải thoát khỏi lục hội chỉ bằng những điều này, mà chúng còn ràng buộc quý vị vào lục hội. Do đó, hãy tìm kiến trí Huệ quán chiếu và quan điểm về vô ngã, và đừng thỏa mãn chỉ với định lực.

Ngay cả nếu quý vị thiếu tri kiến sâu xa về các phương tiện của việc hoàn tất mức bình ổn thiên đầu tiên và v.v..., thì quý vị chắc chắn nên xem xét một cách can đảm vào trọng tâm của các bàn thảo sau đây và đạt đến hiểu biết tới điều này nào đó về chỉnh các giáo pháp đó, để tự tránh cho quý vị khỏi các thêu dệt: (1) bàn thảo trên liên quan đến chín cách thức để tập trung tâm quý vị, trình bày trong trích dẫn trước đây của Trung Quán Giai Trình Thiền, chúng là các phương tiện cho việc hoàn tất “định” hay “sự chú tâm” để cấp từ trước vốn có từ các Kinh Bất-nhã Ba-la-mật-da thẩm điều, v.v...; (2) ý nghĩa đề ra của chúng như được giảng giải trong Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận của Di-lặc; (3) các bàn thảo tổng kết của thánh giả Vô Trước về chúng trong Bồ Tát Địa, Vi Diệu Pháp Tập Luận và Quyết Định Yếu Luận, cũng như là giải thích chi tiết về chúng trong Thanh Văn Địa từng hột với biểu thị trong Căn Bản Tập Luận (Vastu-saṃgraha) 1 của ngài mà cả định lẫn tuệ đều được bàn thảo trong Thanh Văn Địa; (4) các bàn luận về ý nghĩa của chúng trong Trung Quán Giai Trình Thiền và tác phẩm Bất-nhã Ba-la-mật-da Luận của Bảo Sinh Tình; và cũng thế (5) cách thức để hoàn tất định thông qua tám phương thuốc trừ và các con đường để giải trừ ngũ triền cái, trong Trung Biên Phân Biệt Luận của Di-lặc. [526]

Một số hành giả về bình ổn thiên ngày càng quen thuộc với các tên của các trạng thái thiên. Một số trở nên thành thục chỉ với các từ vựng khi họ nghiên cứu kinh văn cổ, nhưng họ lại

---

1 B231 Yoga-caryā-bhūmau-vastu-saṃgraha P5540:152.1.1-2

172
không hiểu ý nghĩa một cách đúng đắn. Sau đó, khi có dịp để tu tập thi họ thấy không cần thiết với các giáo pháp đó, rồi loại bỏ chúng như là không có lợi ích, và bảo lưu việc thiền của họ. Hậu quả là khi họ thành tựu một trạng thái tập trung vón phù hợp để được bao gồm trong lớp định, thì họ bệnh về việc rằng đó là sự tập trung lên tình Không, vón là một chỉ đầu cho thấy họ không nhận thức được trọng điểm về tu tập với sự hiểu biết cẩn thận. Khi họ chỉ thành tựu trạng thái thứ chín, vón là một sự tập trung có chung cho cả Phật tử và ngoại Phật tử, thì họ cho rằng đã trải nghiệm giai trình cuối cùng của mặt diệu du-điểm tối thượng với toàn bộ các tính năng của nó. Nhiều trong số những người này, sau khi họ đã trộn lẫn cân bằng thiền với trạng thái sau khi thiền, đã khẳng định một cách sai lầm rằng trải nghiệm này là trí huệ không bị gián đoạn và không rời rạc.

Khi quý vị thâu nhận đúng chắc về các giải thích trước đây, thì quý vị sẽ không bị lừa chỉ bởi sự định danh của những ngôn từ hấp dẫn như là thiền lên không có đối tượng, không có biểu hiện, và ý nghĩa khẳng định. Qua việc thấy biết phạm vi của các ý nghĩa về các sự tập trung này, quý vị sẽ nhận biết được điều gì có và điều gì không bị chênh hướng với đạo pháp. Do đó, hãy trở nên thiện xảo trong giai trình của việc hoàn tất tập trung được dạy trong các giáo pháp quyền năng đó.

Ở đây ta bảo:

- Sự thâm điều là các mô tả về giai trình cho việc thành tựu tập trung.
- Được dạy tường tận trong các kinh và các luận tuyệt luận
- Những ai cần trí nhỏ không thể hiểu chính xác chúng,
- Nên phòng trưng¹ các sai lầm của tâm minh lên kẻ khác.

¹Nhắc lại, phòng trưng (hay tưởng tưởng) có thể xảy ra khi tâm nhận thức về một đối tượng (chẳng hạn từ các cơ quan thụ cảm) và sau nhận thức đó, tâm tiếp tục khởi sinh các trạng thái từ tưởng thụ cảm và tạo dòng tưởng phỏng hoạt thụ cảm. Dòng tưởng này có thể đúng có thể sai mà hẫu hết là sai lầm do thiếu di các lập luận hay các chứng cứ hỗ trợ.
Nghĩ rằng: “Không có giáo huấn cho việc lưu giữ tỉnh thức không rời rạc”,
Họ không tìm kiếm từ các kinh luận có chúng [các giáo huấn],
Và lại nghĩ rằng đã tìm thấy chúng Sau khi đã tìm rất kỹ ở nơi mà chúng không có.

Những người như thế thất bại trong việc phân biệt
Ngay cả giữa các định Phật giáo và tập trung phi Phật giáo
Điều gì cần, thì đó là điều đề nói đến
Việc phân biệt chính xác khác nhau giữa chúng

Giữa sự tập trung của Đại thừa và Tiểu thừa [563]
Cũng như của Kim Cương và Ba-la-mật-da! Hãy nhìn tinh trạng này,
Ta đã giảng giải trong ngôn từ đơn giản
Cách để bảo lưu sự tập trung như được dạy trong kinh luận cổ.

Này bằng hữu, những ai đã tu tập nhiều năm trong kinh luận cổ,
Đừng đánh mất viên ngọc quý của mình
Trong ý hướng phủ lớp trang phục kim hoàn của kẻ khác,
Mà hãy nhận thấy có điều chí giá trị vĩ đại từ ngươi!

Không gì xa khỏi nghĩa từ các huấn thị
Trong các giáo pháp đã học. Hãy biết lấy điều này,
Vì thiện sư của các hiền nhân đã dạy “Có hỷ lạc trong rừng Cồ những ai hiểu học vô cùng”. Hãy phân tích các ngôn từ đó.

Xin cho các thiền giả vốn đặt niềm hy vọng vào sự kiên định tuyệt đối,
Dù họ chưa một lần thu được sự thử rỡ đúng ngay
Về cách thức tu tập và ước lượng thành đạt
Của đạo pháp về định tập trung hoàn toàn không rời rạc.

Thấy được chính xác con đường bảo lưu
Thiền trong sự nương tựa vào bậc thiện tri.
Nếu không, ít tác hại nếu họ dừng tạm một thời gian
Ngưng nghĩ để tỉnh táo với giáo pháp của đấng Thù Thắng.

Giải thích này về đường thành tựu định
Dụng giáo pháp của Từ Thị và Vô Trước
Cho lợi ích phục vụ dài lâu
Các giảng huấn của đức Thù Thắng.

Trong các giai trình về đạo pháp của một cá nhân có căn cơ rất cao, thì điều này bao gồm giải thích về cách thức cho những ai đang tu tập Bồ-tát hành rèn luyện định, mà vốn là bình ổn ôn thiện.
Phần II: Tuệ Giác
Chương 7: Tại Sao Trí Huệ là Cần Thiết

(ii) Cách tu tập trí huệ

[564] Như ta đã giải thích,① các đặc điểm của định từ thiền là (1) không rời rạc – nghĩa là khi sự chú ý của người được cố ý đặt lên một đối tượng thiền định duy nhất thì nó sẽ lưu giữ lại ở đó; (2) tính sáng rõ, có nghĩa là không có sự hôn trầm; và (3) lợi lạc, có nghĩa là sự hỷ lạc. Tuy nhiên, người không nên thỏa mãn chỉ với điều này. Tốt hơn hãy phát triển tríHuệ, vốn sẽ xác định một cách đúng đắn ý nghĩa của thực tại, người phải nuôi dưỡng trí Huệ. Nếu không thì việc chỉ tu tập định lực là điều mà các Phật tử có chung ngay cả với người ngoại đạo,② nên sự nuôi dưỡng đó như là với các lộ trình phi Phật giáo – sẽ không thoát khỏi các hạt giống của phiền não. Do đó, nó {định từ thiền} sẽ không giúp người thoát khỏi luân hồi. Như phần đầu Giai Trình Thiền của ngài Liên Hoa Giới đã dạy rằng:③ Sau khi người đã bình ổn tâm như vậy lên một đối tượng của thiền, thì người nên phân tích nó với trí Huệ – đó là bình

① BA232 LRCM: 504,549.

② BA233 “Ngôi Phật giáo” ở đây là một cách dịch thôảng từ thuật ngữ Tang mu stegs pa (“người giữ các bố”) vốn chuyển từ Tang ngữ tirthika (“ngang qua”)

minh của tri thức vốn sẽ đoạn diệt những mầm mống của vô minh. Nếu người không làm điều này thì người sẽ không thể từ bỏ phiền não chỉ với định lực mà thôi, cũng giống như người ngoài đạo không thể làm được. Định Vương Kinh dạy rằng:

Dầu phạm nuôi dưỡng định lực
Họ vẫn không diệt trừ được ý niệm ngã-ta.[565]
Phiền não quay lại và quấy rầy họ
Như chúng đã làm đối với Udraka, người đã nuôi dưỡng định lực theo cách này.

Cum từ “Dầu phạm nuôi dưỡng định lực” có nghĩa là người phạm nuôi dưỡng một định lực có những tính năng như không rời rạc và sáng rõ, như đã giải thích ở trên. Dòng “Họ vẫn không diệt trừ được ý niệm về ngã” nghĩa là mặc dù nuôi dưỡng định lực đó, nhưng họ không thể loại bỏ được ý niệm về ngã. “Phiền não quay lại và quấy rầy họ” chỉ ra là phạm phạm nuôi sẽ phát sinh phiền não vì họ đã không loại bỏ được ý niệm về ngã.

Loại thiền nào dẫn đến giải thoát? Như đã trích dẫn ở trên, các câu kế tiếp [kể trong Định Vương Kinh] dạy rằng:

Nếu qua phân tích người nhận biết được vô ngã trong các pháp
Và nếu người nuôi dưỡng sự phân tích đó trong thiền tập
Thì điều này sẽ dẫn đến quả, thành tựu Niết-bàn;
Chẳng có an lạc qua các phương tiện khác.

Đồng đầu tiên nếu rõ điều kiện – nếu sau khi người đã phân định được rằng các pháp đều vô ngã thì người sẽ phát triển được loại

---

2BA236 Xem chú giải BA33 về Udraka (Uật-dà-la).
3BA237 Tsongkhapa chỉ cung cấp dòng đầu tiên của kẻ này, được trích dẫn đầy đủ ở LRCM: 479-480. Xem lại chú thích BA32.

Bộ kinh này dạy rất rõ ràng chi có trí huệ về vô ngã mới cắt đứt được gốc rễ của luân hồi; ngài Liên Hoa Giới đã trích dẫn điều này trong phần thứ hai của Giai Trình Thiền để phản bác các khẳng định của sư Ha-shang Trung Hoa. Do đó, người phải có tri kiến chắc chắn về điều này. Bởi vì ngay cả các nhà hiền triết không theo Phật giáo cũng có các phẩm tính tốt – như định lực và tri siêu việt chẳng hạn – nhưng do không có tri kiến về vô ngã nên họ không thể vượt thoát luân hồi được. Theo cách này, Bồ-tát Tạng Kinh trích dẫn trên, đã dạy rằng: [566]

Kẻ nào tự mãn với định lực không thôi, không thấu hiểu thực tại đã được giảng giải trong kinh điển, thì có thể phát triển một ý thức tự hào thái quá, làm lẫn định lực don thuan với đạo pháp thiền trong ý nghĩa thật sâu. Vì thế, một người như vậy sẽ không thể nào vượt thoát luân hồi. Với điều này trong tâm nên ta đã nói "Ai lắng nghe người khác sẽ được giải thoát khỏi lão và tử".

---

1BA238 Bk2, P5311: 31.4.5; cf. LRCM: 479-480.
2BA239 Tsongkhapa đang diễn giải thích dan trước đây trong Bodhisattvapitaka (LRCM: 480.3-9, note 34), bao gồm nội trong sự trích dẫn của Liên Hoa giới. (Bk2, P5311: 31.4.7-31.5.2).
Chính đức Phật đã giảng giải rõ ràng nội dung ý chỉ của Ngài: “lắng nghe người khác” có nghĩa là nghe giảng giải về vô ngã từ người khác. Do đó, điều hiện nhiên là đức Phật đã nói về việc lắng nghe người khác để phân biết ý tưởng về vô ngã tự mình. Những lý thuyết về vô minh không thể được nhìn thấy mà không cần sự tu học và quan chiếu vốn đi kèm với việc lắng nghe một người hướng dẫn tâm linh thiện xảo bên ngoài giảng giải về ý nghĩa của vô ngã.


Và rồi sau khi đã thành tựu định, người nên nuôi dưỡng tuệ giác. Người nên nghĩ rằng: “Tấc cả những lời dạy của đấng Thế Tôn đã được ban ra trọn vẹn; dù trực tiếp hay gián tiếp, chúng đều làm sáng tỏ và chỉ đến thực tại. Nếu mình hiểu biết được thực tại, mình sẽ thoát khỏi tất cả những rối rắm của các quan điểm giáo điều, cũng giống như bóng tối bị bình minh xua tan. Chỉ với định từ thiền không thể chỉ đến tri thức tối thượng thanh tịnh; mà bóng tối của sự ngăn che chướng ngại cũng sẽ không bị xua đi. Tuy nhiên, nếu ta dùng tri thức để thiền một cách hoàn thiện lên thực tại, thì ta sẽ đạt đến tri thức siêu việt thanh tịnh và hiểu biết thực tại. Chỉ thông qua tri thức thì ta mới có thể thực sự

1BA240 Bk2, P5311: 33.2.8-33.3.4.

Trong tất cả các Ba-la-mật-da, chính trí huệ Ba-la-mật-da thấy biết được thực tại. Bởi vì người không thể biết được nó qua phương tiện của sự ổn định thiền hay của các Ba-la-mật-da khác, nên người nên phát triển trí huệ mà không bị nhầm lẫn sự ổn định thiền đơn thuần với trí huệ Ba-la-mật-da. Giải Thâm Mật Kinh¹ dạy rằng:

“Bạch Thế tôn, thông qua Ba-la-mật-da nào mà chư Bồ-tát hiểu được sự thiếu vắng của tự tính trong các pháp?”

“Này Quán Tự Tại, chư Bồ-tát phải nắm bắt được điều này thông qua Trí huệ Ba-la-mật-da.”

Như đã trích dẫn ở phần tren, Đại Thừa Tín Dưỡng Kinh cũng nêu cùng một điểm: “Ta không nói rằng những người vốn có tín tâm trong Đại thừa của chư Bồ-tát là được giải thoát, trừ phi họ có trí huệ – bất kể họ có tu tập pháp môn Đại thừa nào đì chẳng nữa”.³

¹BA241 Sn, Lamotte 1935:9.26; P774: 22.5.4-5. Được trích từ Kamalasila, Bk2, P5311: 33.3.4-6.

²Từ này vẹn sau, trong bối cảnh về sự hiện hữu hay về tinh trạng bàn thế của các pháp (và các đặc tính của chúng) các thuật ngữ sau đây được dùng với nghĩa tương đương: tự tính, tồn tại cố hữu, tồn tại nguyên thủy. Và trong các luận của các đại sư Trung Quán các thuật ngữ này cũng được dùng tương đương.

Chương 8: Nương Dựa vào Các Nguồn Liệu Nghĩa

(a’) Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ

(1’) Nhận diện các kinh văn có ý nghĩa tạm thời và các kinh văn liệu nghĩa
(2’) Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ.

Bởi vì trí huệ là cần thiết nên phần thứ hai sẽ bao gồm cách tu tập trí huệ. Phần này có bốn nội dung:

1. Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ (Chương 8-24)
2. Phân loại trí huệ (Chương 25)
3. Cách nuôi dưỡng trí huệ trong thiền (Chương 25-26)
4. Thành tựu trí huệ thông qua thiền (Chương 26)

(a’) Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ
Người nên lắng nghe các hệ thống kinh văn tinh khiết, dựa vào một vị thiện tri thức thông hiểu chính xác các điểm mấu chốt trong kinh văn. Một tiền đề không thể thiếu cho trí huệ là sử dụng sự thông tuệ đạt được qua tu học và quán chiếu để phát triển trí thức về thực tại. Bởi vì nếu không có các quan điểm chắc chắn về cách mà các pháp hiện hữu thì người không thể nào phát triển trí huệ hiểu biết bản chất thật sự, tức là tánh Không. Lại nữa, trong việc truy tầm một quan điểm như thế, người phải nương theo kinh văn liệu nghĩa, chứ không phải là

---

1BA243 Cách Thức Tu Dương Trí Huệ là phần thứ nhất trong ba phần mà các đề mục được cung cấp ở đầu chương 2 (LRCM:484)
2Thuật ngữ chắc chắn (về trí kiến, hiểu biết, nhận thức hay thuở suốt) trong toàn bộ tập 3 này có nghĩa là xác định được một cách chính xác, rõ ràng, đầy đủ và không có sai sót, tức là có chứng kiến về sự việc dễ cappid.
kinh văn tạm nghĩa. [568] ] Do đó, người nên phân biệt giữa liễu nghĩa và tạm nghĩa, và sau đó người nên hấp tấp tầm ý nghĩa của các kinh liễu nghĩa.


Liên quan đến hai tiền đề cho trí huệ này, sẽ có ba phần:

1. Nhận diện các kinh văn tạm nghĩa và liễu nghĩa.
2. Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ.

(1’) Nhận diện các kinh văn tạm nghĩa và liễu nghĩa.

Những ai muốn biết được thực tại phải nương theo kinh điển của đấng Chiến Thắng. Tuy nhiên, do sự phân hóa tư tưởng trong số các đệ tử của đức Phật, nên kinh văn cũng có tùy biến. Do đó, người có thể ngạc nhiên về loại kinh văn nào mà người nên nương theo trong việc tìm hiểu ý nghĩa của thực tại thấm điều. Người phải hiểu biết thực tại dựa trên cơ sở các kinh văn liễu nghĩa.

Loại kinh văn nào là liễu nghĩa và loại kinh văn nào là tạm nghĩa? Điều này được xác định thông qua các chủ đề mà kinh văn đề cập. Những kinh văn giảng dạy về Chân Đế {tối hậu} được xem là những kinh liễu nghĩa và những kinh văn nào giảng
dạy về các sự thường tục {ước lệ, Tục Đế} được xem là những kinh tạm nghĩa. Theo ý hướng đó, Vô Tận Ý Bồ tát Kinh (skt. Akṣayamati-nirdeśa-nāma-sūtra) dạy rằng:

Thế nào là kinh liễu nghĩa? Thế nào là kinh tạm nghĩa?

Vấn: Làm thế nào để một kinh dạy Tục Đế lại được phân loại thành kinh tạm nghĩa? Và làm thế nào để kinh dạy Chân Đế lại được phân loại thành kinh liễu nghĩa?

Dáp: Điều này cũng được đề cập rất rõ ràng trong Vô Tận Ý Bồ tát Kinh. Kinh này dạy rằng:

Các kinh được gọi là tạm nghĩa là những kinh giảng như thể là có một chủ nhân ở nơi không hề có, với nhiều biểu thị như ngã, chúng sinh hữu tình, sinh thể, chúng sinh được nuôi dưỡng, sinh vật, người, nhân loại, con người, tác nhân, người trải nghiệm.

---

1Các thuật ngữ tối hậu hay Chân Đế được xem là đồng nghĩa chỉ đến chân lý không sai sót không tì vết; tương tự các thuật ngữ uóc lệ, thường tục và Tục Đế là đồng nghĩa chỉ đến các ý nghĩa thông thường, tương đối trong đời sống hàng ngày. Việc sử dụng các thuật ngữ trên chỉ tùy theo mạch văn mà thôi.

2BA244 Akṣayamati-nirdeśa-sūtra P842: 64.3.6-64.4.1.

3BA245 Ibid., P842: 64.4.4-7. Điều này khác nhiều chi tiết nhỏ với trích dẫn của Tsongkapa với theo sát với phiên bản Trung Đạo Quang Chiếu Luận {skt. Madhyaamakāloka} của Liên Hoa Giới P5287:46.3.1-4.
Các kinh được gọi là liễu nghĩa là những kinh giảng về các cửa ngõ của giải thoát – tính Không, vô biểu hiệu, vô nguyên, vô cấu hợp {vô lậu, vô vi}, không sinh khởi, không tạo tác, không chúng sinh hữu tình, không sinh thể, không có người, không chủ nhân.

Điều này có nghĩa rằng kinh liễu nghĩa là kinh giảng về vô ngã, không sinh khởi và v.v… qua việc loại trừ các suy diễn chi tiết {diễn tưởng}, trong khi kinh tạm nghĩa là các kinh vốn dạy về ngã và v.v… Do đó, người nên hiểu rằng vô ngã, vô sinh khởi, và v.v… là tối hậu, trong khi sự sinh khởi và v.v… là ước lệ.

Định Vương Kinh cũng dạy rằng:¹

Hãy hiểu rằng các ví dụ về kinh liễu nghĩa là những kinh giảng dạy phù hợp với tính Không đã được giải thích từ đầu Thiện Thệ. Hãy hiểu rằng kinh tạm nghĩa là tất cả các giáo pháp nào thừa nhận một “chúng sinh hữu tình”, một “người” hay một “sinh thể”.

Trung Đạo Quang Chiếu (Madhyamakāloka) của ngài Liên Hoa Giới cũng dạy rằng:²


¹BA246 SR: 8.5, Vaidya 1961a: 36.1-4; P795: 281.1.5-6.
²BA247 Madhyamakāloka, P5287: 46.3.5-8.

186
Đo đó, *Trung Quân Luận Điểm Tập Luận*¹ cũng như các luận giải về chúng được xem là những bản văn giảng dạy liễu nghĩa một cách chính xác bởi vì chúng chứng minh một cách đầy đủ nghĩa của Chân Đế, vốn không có tất cả các lường lớn suy diễn chỉ tiết, chẳng hạn như sự sinh khởi và hoại diệt.

Vi sao các giáo pháp được gọi là “tâm nghĩa” hay “liễu nghĩa”? Một bản văn được gọi là liễu nghĩa, hay có ý nghĩa tối hậu, bởi vì nó không thể bị diễn dịch để có một nghĩa khác được. Ý nghĩa của nó là điểm kết thúc của quá trình đưa ra quyết định trong chừng mực mà nó là ý nghĩa của chính thực tại. Không ai có thể diễn dịch nó sang một ý nghĩa sau xa hoặc khác biệt hơn bởi vì nó được hâu thuận bởi những chứng cứ vững chắc. Do đó, *Trung Đạo Quang Chiếu* của ngài Liên Hoa Giới dạy rằng:²

Một bản văn liễu nghĩa là gì? Đó là bản văn giảng giải theo khuôn khổ tối hậu và được hậu thuẫn bởi nhận thức hiệu quả, bởi vì nó không thể bị người khác diễn dịch theo một ý nghĩa trái ngược nào khác.

Một cách hàm ý, mệnh đề này cho phép người hiểu tạm nghĩa. Kinh tạm nghĩa, hay kinh văn vốn đòi hỏi phải diễn dịch, là một bản văn không thể được hiểu chính xác những gì mà nó đề cập; dựng hon, người phải giải thích chủ định của nó là gì, và diễn dịch nó theo một nghĩa nào khác. Hoặc đó là một bản văn có thể

---


²BA249 *Madhyamakālōka*, P5287; 46.1.5-6; với một biên đối nhờ từ bản luận như nó xuất hiện ở đây.
hiểu theo nghĩa đen, nhưng trong đó nghĩa đen này không phải là thực tại cuối cùng, và người vẫn phải đi tìm thực tại đó như một điều gì khác với hiện tượng quy ước mà bản văn đã dẫn đến cấp.

Nghi vấn: Bởi vì các kinh liệu nghĩa theo nghĩa đen, nên khi các tuyên thuyết như “sự sinh khởi không tồn tại” và “con người không hiện hữu” xuất hiện trong các kinh đó, thì người ta phải kết luận là sự sinh khởi và con người không hề hiện hữu; [571] bằng không thì những kinh văn này sẽ không theo nghĩa đen, và người ta có thể suy ra một cách bất hợp lý rằng đây là kinh tạm nghĩa.

Đáp: Lập luận này có vẻ không vững chắc bởi vì có nhiều kinh liệu nghĩa mà trong đó, Đức Phật – bậc tôn sư đưa ra các tuyên thuyết này – đã đưa vào phẩm tính “tối hậu” khi phân bác về sự sinh khởi và v.v… {tức là sự sinh khởi và v.v.. không tồn tại một cách tối hậu}. Nếu ngài đã một lần thêm vào phẩm tính này, thì chúng ta phải bổ sung nó vào ngay cả những nơi nó không xuất hiện bởi vì đây là một phẩm tính chung cho mọi sự phân bác như vậy. Vì việc thiếu vắng một sự hiện hữu tối hậu là thực tánh của pháp, nên làm thế nào một bộ kinh như thế lại không thể là liệu nghĩa?

Bằng không, nếu các kinh này đã phân bác sự sinh khởi trong một ý nghĩa chung, thì về phương diện cụ thể, chúng cũng sẽ phân bác các ngôn từ, và do đó, ngay cả các kinh liệu nghĩa, vốn giảng dạy điều này {vốn là ngôn từ}, cũng sẽ không thể làm thành các trình bày của chúng được.

Do đó, người nên hiểu rằng một kinh hay một luận văn có thể là liệu nghĩa ngay cả nếu nội dung mà nó dạy trong một vài cụm từ có lập không thể được hiểu theo nghĩa đen khi bị cắt ra khỏi ngữ cảnh của toàn hệ thống chung bao quanh nó trong kinh văn đó. Người cũng nên hiểu rằng ngay cả khi việc giảng dạy về chính các ngôn từ của một bản văn có thể được thực hiện theo nghĩa đen, thì bản văn đó vẫn có khả năng là tạm nghĩa.

188
(2’) Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ


Trong quá khứ, có một số đạo sư Tây Tạng nói rằng khi các nhà Trung Quán được mô tả về việc họ tiếp nhận các thường tục {Tục Đề} như thế nào, thì có hai loại: [572] Trung Quán - Kinh Lượng Bộ, vốn cho rằng các đối tượng bên ngoài hiện hữu một cách ước lệ, và Trung Quán - Duy Thức, vốn khẳng định rằng các đối tượng bên ngoài không tồn tại một cách thường tục. Cùng có hai chi phái Trung Quán khi được mô tả về cách khẳng định Chân Đề: Những người theo Áo Lập Lý {Áo giới được xác lập do lý luận} khẳng định sự tương hợp giữa trình hiện và tính Không là một Chân Đề, và những người theo Vô Trụ Toản Triệt {Hoàn toàn không dựa vào đâu} khẳng định rằng chỉ có sự loại trừ các diễn tưởng trong mối liên hệ đến các trình hiện là một Chân Đề. Các đạo sư tiền bối khẳng định rằng trong cách phân loại thứ hai này, thì loại đầu bao gồm các đạo sư như Tịch Họ và Liên Hoa Giới. Cũng có một số đạo sư Ân Đồ dùng các thuật ngữ như “tự như ao ảm” và ”hoàn toàn vô trụ” để chỉ các loại Trung Quán khác nhau.

Nói tổng quát, đã có một số đạo sư Ân Đồ và Tây Tạng cho minh là người theo Trung Quán và sử dụng loại thứ thuật ngữ này để phân chia Trung Quán. Tuy nhiên, ở đây, ta nhấn tới mục đích chỉ thiết lập các hệ thống giáo thuyết của những nhà Trung

Ngoài ra, các nhà Trung Quán lớn khác không chấp nhận việc đối tượng đơn thuần này vốn được dấn xuất ra sau khi lập luận loại bỏ các diễn tưởng về một trình diễn như là một Chân Đế. Một tác phẩm Trung Quán của Tịch Hộ lẫn tác phẩm Trung Quán của Liên Hoa Giới đều nói rằng đối tượng được hiểu qua một thức suy luận thì được gần cho từ “tối hậu” vì nó phù hợp với Chân Đế.

Đối với lịch sử chú giải về tư tưởng của ngài Long Thọ, đại sư Ye-shay-day giải thích rằng các vị đại sư – gồm Thánh giả [Long Thọ] và người con tinh thần của ngài [Thánh Thiên] – đã không về rõ trong chú giải Trung Quán của mình là các đối tượng bên ngoài có hiện hữu không; sau này, đại sư Thanh Biện đã phân bác hết thông gia thuyết Duy Biểu Trưng (skt. viññaptimātra) {cho rằng các pháp chỉ là biểu trưng} và trình bày một hệ thống mới trong đó các đối tượng bên ngoài chỉ hiện hữu một cách thường tục. Sau đó Tịch Hộ, dựa trên các văn kiện Duy Thức, đưa ra một hệ thống Trung Quán khác dạy rằng các đối tượng bên ngoài không tồn tại một cách thường tục; hệ thống đó cũng dạy rằng tâm một cách tối hậu thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Do đó, hai hình thức Trung Quán đã xuất hiện: phái

---

1 BA250 Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 170.3-4) nói rằng đối tượng đã đạt được nhờ vào sự loại bỏ các suy diễn chỉ tiết là một đa hợp của sự trình hiện và tính Không. Các hiện tượng dưới sự phân tích tiếp tục trình hiện theo cùng với tính Không của nó. Do đó, đẩy lùi một sự loại trừ với một phần còn lại, do đó là một tức dế.
thứ nhất được gọi là Trung Quán - Kinh Lượng Bộ, phải thứ hai được gọi là Trung Quán - Duy Thực.


---

1BA251 Nói cách khác, mặc dù ngày càng các thuật ngữ hiện thời “Y Tự Khởi” (skt. Svātantrika) và “Cụ Duyên” (skt. prasangika) như là các danh xưng của hai trường phái Trung Quán không được tìm thấy trong Minh Cú Luận (Prasannapadā) để tách biệt hai thuật ngữ này như là các tên của hai trường phái, thì hầu như tương ứng với chủ ý của Minh Cú Luận trong bộ phân lớn của bản luận do tập trung vào việc bảo vệ sự sự dụng của Phật Hộ về các hậu quả (prasaṅga) và một bát bộ về sự sử dụng của Thanh Biển về phép biên luận Y Tự Khởi (svātantra) như là phương tiện cho việc phát khởi trong một cách nhận một hiểu biết đúng về tính Không, và các điều này được lưu tâm với một sự khác biệt nên tăng trong giáo lý giữa hai hệ thống.
Dựa vào ai mà những đại sư này đã tìm hiểu chủ định của thánh giả Long Thọ và người con tinh thần là ngài Thanh Thiên? Đại Trường Lão [Atiśa] đã xem hệ thống của đại sư Nguyệt Xứng làm hệ thống Trung Quán chính. Khi thấy được điều này, thì các đạo sư lớn trước đây, vốn tiếp bước ngài Atiśa trong việc ban giáo huấn cá nhân về giai trình của đạo pháp, cũng đã lấy hệ thống của Nguyệt Xứng là hệ thống Trung Quán chính.

Đại sư Nguyệt Xứng đã nhận thấy rằng trong số những nhà luận giải về Căn Bản Trung Quán Luận (Mūlamādhyamka-kārikā) của ngài Long Thọ, có đại sư Phật Hộ đã hoàn toàn làm sáng tỏ chủ định của thánh giả Long Thọ. Do đó, Nguyệt Xứng đã đưa ra chủ giải về chủ định của thánh giả Long Thọ bằng cách sử dụng hệ thống của ngài Phật Hộ làm nền tảng; Nguyệt Xứng cũng dùng nhiều thuyết giảng tốt của đại sư Thanh Biện trong khi vẫn bác bỏ những điểm có vẻ không được chính xác của ông ta. Bởi vì các luận giải của đại sư Phật Hộ và tôn giả Nguyệt Xứng được xem là những thuyết giảng tuyệt hảo về các bản văn của thánh giả Long Thọ và người con tinh thần là ngài Thanh Thiên, nên ta sẽ theo chân các ngài trong việc xác quyết chủ định của thánh giả Long Thọ. [574]

1BA252 Tựa dây đủ là prajñā-nāma-mūlamādhyamka-kārikā (MMK) (Bát-nhã Trung Quán Luận được gọi là “Trí Huệ”). Cả hai sự viết tắt trong Tạng ngữ về tựa dây này (rTsa ba shes raband dBu ma’i bstan bcos), ở đây, là Căn Bản Luận.
Chương 9: Giai Trình Bước Vào Thực Tại

(3’) Cách xác định quan điểm triết học về tính Không
(a”) Giai trình bước vào thực tại

(3”) Cách xác định quan điểm triết học về tính Không
Phần này bao gồm hai nội dung:
1. Giai trình bước vào thực tại
2. Sự xác định thật sự về thực tại (các chương 10 đến 24)

(a”) Giai Trình Bước Vào Thực Tại
Vấn: Niết bàn là thực tại mà một người muốn đạt đến, nhưng Niết bàn là gì? Nếu “lối vào thực tại” có nghĩa là một phương pháp nhằm đạt đến Niết bàn, thì Ngài sẽ bước vào ra sao?

Đáp: Thực tại mà người tìm cách để đạt – hiện thân của chân lý – là sự đoạn diệt hoàn toàn những ý niệm về ngã và sở hữu của nó, cụ thể là ngăn không cho khởi hiện tất cả các hiện tượng bên trong và bên ngoài khác nhau như thể chính chúng là thực tại – mà von chúng không phải thực tại - cùng với các tập khí tiềm ẩn cho các sự khởi hiện sai lạc¹ như vậy.

¹Theo như cách dịch của nhiều dịch giả thì hay dùng các từ ngữ như "giả tam", "hư huyền", "giả huyền" ... các thuật ngữ này sẽ có hàm ý các hiện tượng này không tồn tại hay không có thật (tạo nên bởi từ "giả"). Tuy nhiên, ý này là thiếu chính xác. Tầm phạm thực sự có tiếp nhận sự trình hiện về các pháp và do việc nhận thức không chính xác, không đầy đủ về bản chất của hiện tượng (tức là vô minh) von cho rằng chúng có hay một phần nào đó có từ tình. Trong khi thật ra, ở mục thường tức, do sự hoat hóa của duyên khởi, các hiện tượng văn xây ra, văn hiện hữu (tức là không phải giả) chỉ có điều là chúng đều không có bản chất hay không có tự tình. Cho nên chúng tôi tránh không sử dụng các thuật ngữ như thế để khởi gây hiểu lầm cho quý đọc giả.
Giai trình để các người bước vào thực tại đó như sau: Trước tiên, sau khi đã quan chiếu về sự chán ngán các khiếm khuyết và bất lợi của luân hồi, người nên phát triển nguyện ước ngừng nó. Kế tiếp, hãy hiểu rằng người sẽ chẳng vượt qua được luân hồi ngoại trừ người đối trị được nguyên nhân của nó, người tìm hiểu về các căn nguyên, cứ xét xem điều gì có thể là nguyên nhân chính của luân hồi. Từ đó, người trở nên xác quyết từ trong tâm tấm rằng quan điểm thật chất hóa về các uẩn đang hư hoại {hoại uẩn hay diệt uẩn}, hay vô minh, vốn hoạt tác như là gốc rễ của luân hồi. Bởi thế người cần nuôi dưỡng một mong ước thành tâm loài trừ điều do.

Kế đến, hãy thấy được rằng việc vượt qua tri kiến thật chất hóa về các hoại uẩn thì vốn phụ thuộc vào việc phát triển tuệ giác hiểu biết được rằng bản ngã, theo như nhận nghĩ, là không hiện hữu. Rồi người sẽ thấy rằng người phải phủ định bản ngã. Hãy xác thực sự phân bạch đó bằng cách dựa vào kinh sách và các dòng lập luận, vốn dẫn ra mâu thuẫn về sự tồn tại của nó {bản ngã} và chứng tỏ sự không hiện hữu của nó. Đây là một kỹ năng cần thiết cho bất kỳ ai muốn cầu tìm giải thoát. Do đó, sau khi người đã đạt đến quan điểm triết học, vốn nhận thức rằng bản ngã và các sở hữu của ngã thiếu vắng dù chỉ một chút mảy may tự tính, thì người nên tự làm quen với điều đó; điều này sẽ dẫn đến việc đạt được hiện thân của chân lý.

Nhắc lại – Thật chất hóa (eng. reify) tức là tiến trình của tư tưởng biến một khái niệm hay một sự định danh trừu tượng thành cụ thể rõ ràng có thể hình hóa nhiều các đặc tính thật sự như sắc tướng, cảm thụ, có tư tưởng, có hành vi … Nó rằng có sự thật chất hóa về các uẩn chính là quan điểm cho rằng các pháp (cấu tạo từ uẩn hợp) có một thật chất bền vững rắn chắc nào đó. Trong khi thật sự điều này hoàn toàn không xảy ra cho đến từng thời điểm chúng vãng nhàn. Tắt cả điều theo luật duyền khởi và dựa thuộc lẫn nhau: sinh diệt liên tục.

1Nhắc lại – Thật chất hóa (eng. reify) tức là tiến trình của tư tưởng biến một khái niệm hay một sự định danh trừu tượng thành cụ thể rõ ràng có thể hình hóa nhiều các đặc tính thật sự như sắc tướng, cảm thụ, có tư tưởng, có hành vi …. Nó rằng có sự thật chất hóa về các uẩn chính là quan điểm cho rằng các pháp (cấu tạo từ uẩn hợp) có một thật chất bền vững rắn chắc nào đó. Trong khi thật sự điều này hoàn toàn không xảy ra cho đến từng thời điểm chúng vãng nhàn. Tắt cả điều theo luật duyền khởi và dựa thuộc lẫn nhau: sinh diệt liên tục.

2BA253 Prasannapadā La Vallee Poussin 1970a (PPs): 340.3-13; de Jong 1978:224; P5260:52.5.5-8. Madhyamakāvatāra (MAV): 6.120, 194
Vấn: Ngài nói rằng tất cả các điều này như phiền não, nghiệp, các thân, các tác nhân và các hậu quả không phải là thực tại. Tuy nhiên, mặc dù chúng không phải là thực tại, nhưng chúng trình hiện trước những kẻ non dạ trong dạng chung về thực tại – giống như một đồ thị ma quái và v.v... Nếu quả vậy, thì thực tại là cái gì và cách bước vào thực tại đó như thế nào?

Đáp: Thật tại là sự diệt trừ hoàn toàn các ý niệm về cả ngã lận diệu gì thuộc về ngã về phương diện nội tâm và ngoại pháp, đây là kết quả của việc không nắm bắt được các pháp bên trong và bên ngoài. Về việc bước vào thực tại, hãy đọc Nhập Trung Luận, vốn dạy như sau:

Trong tâm mình, các thiền giả nhận thức rằng mọi phiền não
Và mọi sai sót khởi lên từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn
Và, biết rằng ngã là đối tượng của quan điểm đó,
Họ phản bác tự ngã.

Minh Cú Luận của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:¹

Các thiền giả muốn bước vào thực tại và những ai muốn đoạn diệt mọi phiền não và sai sót hãy suy ngẫm câu hỏi, “Luân hồi này có điều gì làm cội rễ?” Sau khi họ đã truy cứu thấu suốt điều này thì họ thấy rằng luân hồi có gốc rễ là quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn, và họ thấy rằng bản ngã là đối tượng được nuôi theo bởi quan điểm thật chất hóa đó về các hoại uẩn. Họ


nhận thấy rằng việc không chiều theo bản ngã dẫn đến việc loại bỏ được quan điểm thật chất hóa các hoại uẩn, và thông qua việc loại bỏ đó, tất cả mọi phiền não và sai sót được vượt qua. Do đó, ngay từ lúc đầu, họ chỉ kiểm tra bản ngã mà hỏi rằng: “Bản ngã gì vốn là đối tượng của sự định danh về bản ngã?”


Nghi vấn: Không phải là Ngài đang giải thích cách bước vào thực tại của Đại thừa ư? Trong trường hợp đó, thực tại mà người ta đang tìm kiếm để đạt đến không thể là sự đoạn diệt đơn thuần của các khái niệm về ngã và các sở hữu của ngã.

Lại nữa, bởi vì sự xác quyết đơn thuần rằng ngã và các sở hữu của nó thiếu tự tính không dẫn đến được xác quyết rằng các đối tượng, vốn khác biệt với các cá nhân, đều là vô ngã, nên thật sai lầm khi xem đó là con đường bước vào thực tại.

---

1BA255 Nghi vấn là khi tất cả đã được miêu tả là một trạng thái về việc loại trừ các ngăn che khi sở giải thoát, hay ngăn trở phiền não – nghiệp và các khổ đau – vốn được thành tựu ngày càng bởi các nhà tu Thiếu thừa và đã không để cấp gì đến việc loại bỏ các ngăn che đến toàn trị, hay các ngăn che nhận thức vốn phải được loại trừ nếu một người muốn thành tựu Phật quả. Phân thứ nhất của nghi vấn quan tâm đến sự kiên rằng tất cả các điều được nói đến một cách rõ ràng là sự giác ngộ về nhân vô ngã, trong khi các nhà Đại thừa phải chứng ngộ cả nhận về ngã lẫn pháp về ngã.
Đáp: Chẳng có vấn đề gì ở đây, bởi vì có hai loại đoạn diệt hoàn toàn các ý niệm về cả ngã lẫn các sở hữu của ngã. Thậm chí những người tu theo Tiểu Thừa cũng có thể có được cách thứ nhất, sự đoạn diệt hoàn toàn các phiền não, khiến chúng sẽ không bao giờ phát khởi lên nữa; tuy nhiên, cách thứ hai là pháp thân Phật. Đây là sự đoạn diệt – thông qua việc hoàn toàn không tri nhận {skt: Anupalabdhi} - các biểu hiệu vốn là các diễn trướng về các hiện tượng bên trong và bên ngoài.

Lại nữa, khi người biết rằng bản ngã không hiện hữu một cách tự tinh, thì người cũng vượt qua được sự định danh cho rằng các uẩn, vốn là các thành phần của bản ngã đó, tồn tại một cách tự tinh – cũng như là khi một chiếc xe ngựa bị cháy, các bánh xe và các thành phần của nó cũng bị cháy theo. Minh Cú Luận của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:

Bản ngã được gắn đạt ra một cách phụ thuộc; đó là điều mà những người có sai sót về vô minh bám chấp vào một cách mạnh liệt; nó được xem như sở hữu chủ của năm uẩn. Những người tìm giải thoát phân tích liệu rằng bản ngã này có các đặc tính của các uẩn hay không. Khi những người tìm kiếm giải thoát đã phân tích điều này bằng đủ mọi cách, thì họ không quan sát thấy một bản ngã nào, và vì vậy, [Căn Bản Trung Luận của ngài Long Thọ] dạy rằng:

Nếu bản ngã không tồn tại  
Thì làm sao các sở hữu của ngã có thể tồn tại được?

Bởi vì họ không quan sát thấy bản ngã, nên họ cũng không hề quan sát thấy các uẩn thuộc về bản ngã – chúng vốn là cơ sở để bản ngã được định danh. [577] Khi một cơ xe ngựa bị đốt cháy thì các bộ phận của nó cũng bị hòa tiêu, và do đó,

---

¹BA256 PPs: 345.13-346.3; D3796: Ha 112a4-7. MMK: 18.2ab (việc đánh số các câu kệ theo de Jong 1977).
{các bộ phận này} không tìm thấy được; tương tự vậy, khi các thiền giả biết rằng bản ngã không tồn tại, thì họ sẽ biết rằng những thứ thuộc về bản ngã, những thứ vốn là các uẩn, cũng chẳng có ngã.

Do đó, ngài Nguyệt Xứng đã nói rằng khi người biết bản ngã không có tự tính, thì người cũng biết các uẩn của bản ngã là thiếu vắng bản ngã, nghĩa là chúng hiểu thiếu tự tính.

Lại nữa, Nhập Trung Luận Thích (Madhyamakāvatāra-bhāṣya) của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:¹

Các Thanh văn và Duyên giác đi theo các giáo huấn Tiểu thừa là không chính xác bởi vì các vị đó nắm bắt một nền tảng bên trong các pháp, như sắc chẳng hạn. Do đó, các vị thậm chí còn không biết nhân vô ngã. Đó là vì các vị bám chấp lấy các định danh về các uẩn, là cơ sở được định danh như bản ngã. [Bảo Hành Vương Chính Luận {Ratnāvalī} của ngài Long Thọ] dạy rằng:²

Chừng nào mà người còn cưu mang về các uẩn
Thì lúc đó con còn cưu mang chúng như ”cái Ta”.

Như vậy, ngài nói rằng nếu người không nhận biết được các uẩn thiếu tự tính, thì người sẽ không nhận biết được nhân vô ngã.

Nghi vấn: Nếu cùng một sự tỉnh giác vốn biết được con người thiếu tự tính cũng biết được rằng các uẩn thiếu tự tính, thì ở đây có sự ngụy biện – hai sự tỉnh giác vốn biết được hai loại vô ngã sẽ phải như nhau. Tuy nhiên, bởi vì pháp {hiện tượng} và cá nhân {con người} khác biết nhau nên các tinh giác

¹BA257 Madhyamakāvatāra-bhāṣya (MAVbh), La Vallee Poussin 1970b: 20.5-9; P5263:111.2.3-4.
²BA258 Ratnāvalī (Ra) {Bảo Hành Vương Chính Luận}: 1.35ab, Hahn 1982:14-15; Dunne và McClintock 1997:14; P5658:174.3.6-7
biết được chúng thiếu sự tồn tại tự tính cũng phải khác biệt nhau, cũng giống như trường hợp các tinh giác biết được sự vô thường của một cái nồi và sự vô thường của một cái cột. Nếu tinh giác biết được cá nhân không có tự tính không biết rằng các uẩn không có tự tính, thì làm sao Nguyệt Xứng lại có thể cho rằng người ta sẽ biết các uẩn không có tự tính khi biết được rằng nhân vô ngã?

Đáp: Bởi vì chúng tôi không khẳng định điều này nên ta sẽ giải đáp câu hỏi cuối cùng của người. Tinh giác biết được cá nhân thiếu tự tính sẽ không nghĩ: “Các uẩn không tồn tại một cách tự tính”. Tuy nhiên, không dựa vào bất kỳ điều gì khác, chính sự tinh giác này lại có thể dẫn đến tri kiến chắc chắn rằng các uẩn thiếu tự tính, từ đó, loại bỏ việc thật chất hóa về sự tồn tại tự tính vốn được gắn đặt thêm trên các uẩn. Vì thế, ngài Nguyệt Xứng đã nói rằng nếu người biết cá nhân không tồn tại trên cơ sở tự tính, thì người cũng sẽ biết rằng các uẩn không hiện hữu trên cơ sở tự tính. [578] Lại nữa, luận giải của ngài Phật Hộ đối với Căn Bản Trung Luận dạy rằng:

Điều được gọi là các sở hữu của ngã có tên là “điều vốn thuộc về bản ngã”. Bản ngã đó không tồn tại; nếu nó không tồn tại thì việc nói đến các điều gì thuộc về nó làm sao mà đúng được?

Đây là cách mà người nên hiểu về điều này. Ví dụ như khi quan chiếu rằng đứa con của người đàn bà hiếm muộn không hiện hữu, chính sự tinh giác đó không nghĩ rằng “Đôi tai, v.v…, của đứa nhỏ đó không tồn tại”. Tuy nhiên, sự tinh giác đó lại có thể loại bỏ bất kỳ ý nghĩ thật chất hóa nào có thể hình dung rằng đôi tai của nó hiện hữu. Tương tự vậy, khi người biết rằng bản ngã

---

1BA259 Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti (Bpālita) {Phật Hộ Căn Bản Trung Quán Luận Thích} ở MMK: 18.2, Lindtner 1981:201; D3842: Tsa 240b2
không tồn tại trong thực tại, người sẽ chỉ dứt mọi ý niệm rằng
đôi mắt, v.v., của nó tồn tại trong thực tại.

Phân biệt: Có những Phật tử theo chủ trương nền tảng ra rằng
con người hiện hữu như một sự gắn tên; họ không thừa
nhan rằng con người hiện hữu về phương diện chán dè. Do đó,
ngay cả họ cũng sẽ biết rằng đôi mắt, vân vân, không hiện hữu
trên cơ sở tự tính.

Đáp: Người đang tranh luận rằng bởi vì họ khẳng định các đối
tượng thô lậu, như đôi mắt và các mầm non, tồn tại như các sự
gắn tên, nên họ sẽ biết rằng các đối tượng đó không hiện hữu
trên cơ sở tự tính. Nếu người thừa nhận như vậy thì người lại
mầu thuận với chính sự khẳng định của người khi cho rằng họ là
các nhà Bản Chất Luận, là những người có vư sự thật hư. Nếu
các nhà Bản Chất Luận đã hiểu biết về sự thiểu vàng tự tính, thì
thật không cần thiết để các nhà Trung Quán chứng minh cho họ
rằng mầm non là thiểu vàng sự thật hư. Hơn nữa, quá trình
hoàn tất một hành vi thiện đức hay bất thiện đức là một dòng
tương tục, và nếu các nhà Bản Chất Luận đã thừa nhận rằng một
dòng tương tục thiểu vàng tự tính, thì tại sao họ lại thách đố các
nhà Trung Quán về lập thuyết cho rằng một dòng tương tục, tựa
như một giấc mơ, thiếu vắng sự thật hư? Tuy nhiên, đây là điều
mà chúng ta tìm thấy trong tiểu luận của Sư Tử Hiền về Hiện
Quán Trang Nhiệm Luận: (Abhisamayā-laṅkāra-vṛtti)²

[Các nhà Bản Chất Luận nói với các nhà Trung Quán chúng
ta rằng:] Nếu tất cả mọi hiện tượng đều tựa như những giấc
mơ thì tháp bất thiện nghiệp, hạnh bố thí vân vân sẽ không

¹BA260 A dngos po yod par smra ba, "người ưng hộ thật hư" thường
được viết tắt trong Tạng ngữ thành dngos smra ba, và được diễn
giải ở đây như là "nhà bản chất luân" {hay nhà thiét yếu luân}
²BA261 Abhisamayā-laṅkāra-vṛtti P5191:291.4.3-4.
hiện hữu. Do đó, ngày cả khi người không ngủ, sẽ tương
chứng như như người lại đang ngủ.

Vi vậy, có một sự khác biệt lớn lao giữa hệ tư tưởng của một
nhà Bản Chất Luận và hệ tư tưởng của một nhà Trung Quán đối
với việc liệu rằng các pháp có hiện hữu hay không, về cả
phương diện thường tục lẫn phương diện tối hậu? Điều mà họ
xem là hiện hữu thường tục thì rốt cuộc là hiện hữu tối hậu theo
quan điểm Trung Quán và điều mà họ xem là hiện hữu một cách
tối hậu thì chỉ hiện hữu một cách ước lệ theo các nhà Trung
Quán. [579] Chẳng có gì mâu thuẫn ở đây cả. Do đó, người cần
phải rút ra những điểm khác biệt.

Hơn nữa, mặc dù con người tồn tại một cách gán đặt của những
Phật tử theo chủ trương nền tảng này và con người tồn một cách
gán đặt của đại sư Nguyệt Xứng đều giống nhau về tên gọi,
nhưng ý nghĩa của chúng lại không giống như nhau. Bởi vì ngài
Nguyệt Xứng cho rằng các nhà Bản Chất Luận này không có tri
kiên về nhân vô ngã. Điều này là do ngài khẳng định rằng nếu
người không hiểu biết rằng pháp vô ngã, thì người cũng không
hiểu biết rằng nhân vô ngã. Do đó, ngài Nguyệt Xứng khẳng
dinh rằng những người này sẽ tiếp tục nắm bắt con người là tồn
tại một cách nền tảng cho đến chừng nào họ chưa buông bỏ giáo
thuyết cho rằng các uẩn là hiện hữu một cách nền tảng. Vi vậy,
các nhà Bản Chất Luận không biết được rằng con người không
tồn tại một cách tối hậu.
Chương 10: Nhận Định Sai Đối Tượng Bị Phủ Định

(b") Xác định thực tế của thực tại

(1") Nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận

(a) Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận
(b) Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định

(1) Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá rộng

(a') Nếu các khẳng định của phía khác
(b') Chỉ ra các khẳng định đó là sai lạc

(1') Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán.

(a") Việc nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán

(b") Xác định thực tế của thực tại

Phần xác định thực tế quan điểm về thực tại có 3 đề mục:

1. Việc nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận (Các chương 10-17)
2. Liệu rằng có nên thực hiện sự phủ định đó với một thủ tục Y Tự Khởi hay với thủ tục Cụ Duyên (Các chương 18-21)
3. Cách sử dụng thủ tục đó để tạo nên quan điểm triết lý đúng đắn trong dòng tâm thức các người (Các chương 22-24)

(1") Nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận

Phần này có 3 tiêu mục:
1. Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận
2. Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định (Các chương 10-16)
3. Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định (Chương 17)

(a)) Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận
Để chắc chắn rằng một người nào là không hiện diện, các ngươi phải biết người vắng mặt này. Tương tự như vậy, để chắc chắn về ý nghĩa của "vô ngã" hay "thiếu vắng tự tính", các ngươi phải cẩn thận xác định tự ngã, hoặc bản chất có hữu là không tồn tại. Vì nếu không có một khái niệm rõ ràng về đối tượng bị phủ định, thì các ngươi cũng sẽ không có kiến thức chính xác về sự phủ định của nó. Vi Nhập Bồ-đề Hành Luận của ngài Tích Thiên dạy¹:

Nếu không có liên hệ với các thực thể được quy định
Các ngươi sẽ không thu hiểu sự vắng mặt của thực thể đó.

Có vô hạn phân hóa trong số các đối tượng của phủ định, nhưng chúng đều đến cùng một gốc; khi các ngươi bác bỏ điều này, thì các ngươi bác bỏ tất cả các đối tượng của phủ định. [580] Hơn nữa, nếu các ngươi để chừa một số còn lại, không bác bỏ nền tảng sâu xa nhất và tinh tế nhất của đối tượng của phủ định, thì sau đó các ngươi sẽ rơi vào một thái cực của sự hiện hữu thật sự. Các ngươi sẽ bám chấp vào ý tưởng về các pháp thật sự, bởi đó các ngươi sẽ không thể thoát khỏi luân hồi. Nếu các ngươi thất bại trong việc giới hạn đối tượng của sự phủ định và mở rộng sự bác bỏ quá mức, thì các ngươi sẽ mất niềm tin vào các tiến triển nhân quả của duyên khởi, từ đó rơi vào cực đoan hư vô. Quan

¹BA262 BCA: 9.140ab; P5272: 260.4.5. Thuật ngữ "thực thể" dịch từ dngos po, bhava.
điểm hư vô này sẽ dẫn các người đến sự tái sinh trong một giới đau khổ. Vì vậy, thật là quan trọng để nhận diện đối tượng của phủ định một cách cẩn thận, vì nếu nó không được nhận diện, thì các người chắc chắn sẽ phát triển hoặc một cái nhìn hư vô hoặc thường hằng.

(b)) Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định

Ở đây có hai phân:

1. Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá rộng (Các chương 10-15)
2. Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá hẹp (Chương 16)

(1)) Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá rộng

Ở đây có hai phân mục:

1. Nếu ra các khẳng định của những phía khác
2. Chỉ ra rằng các khẳng định đó là sai (Các chương 10-15)

(a')) Nếu ra các khẳng định của những phía khác

Hầu hết những ai hôm nay tự cho là chỉ dạy về ý nghĩa của Trung Quân đều bảo rằng tất cả các pháp trải từ sắc cho đến nhất thiết trí đều bị bác bỏ bằng cách phân tích hợp lý về việc liệu ràng sự sinh khởi và v.v... có tồn tại như một thực tại riêng của chúng {tự tồn} hay không. Vì khi lý lê phân tích bất cứ điều gì được đưa ra, thì thảm chí không có đến một hạt tử có thể đưng ứng được phương pháp phân tích đó. Ngoài ra, tất cả bốn cách khả dĩ cho một pháp nào đó có thể đưng sinh khởi – như là một hậu quả hiện hữu, một hậu quả không tồn tại, và v.v... – đều bị bác bỏ, và lại không có gì mà không được bao gồm trong bốn cách đó.

Hơn nữa, những người này khẳng định rằng trí tuệ siêu việt của một thành giả vốn linh hội thực tại nhận thức về sự sinh khởi, sự
hoại diệt, sự trôi buơ, sự giải thoát, và v.v… tôi thiếu đều như là không tồn tại. Vì vậy, vì các pháp phải đón thuận y như là trí huệ siêu việt này thấy biết về chúng, nên sự sinh khởi và v.v… đều không tồn tại.

Khi chúng tôi khẳng định việc sinh khởi và v.v… có tồn tại, nhưng người này đặt nghi vấn: "Có phải các pháp này có khả năng dùng vưng trước phân tích luận lý về thực tại của chúng? Nếu thế, thì sẽ có những thứ có thể dùng được trước phân tích luận lý, và do đó sẽ có những thứ thực sự tồn tại {thật hữu}. Nếu không, thì làm thế nào khả dĩ cho một pháp nào đó đã bị bác bỏ một cách luận lý tồn tại được?"

Tương tự, khi chúng tôi cho rằng sự sinh khởi và v.v… tồn tại, thì những người này đặt câu hỏi: "Nhận thức hiệu quả có xác lập chúng hay không?" [581] Nếu chúng ta cho rằng có, thì họ trả lời rằng trí huệ siêu việt lĩnh hội thực tại nhận thức sự sinh khởi như là không tồn tại, nên không có khả năng cho trí huệ đó xác lập sự sinh khởi. Hơn nữa, nếu chúng ta tranh luận rằng sự sinh khởi được xác lập bởi các thức thường tục như nhãn thức, nhĩ thức, v.v… thì họ trả lời rằng các thức thường tục như vậy không thể nào là các nhận thức hiệu quả xác lập sự sinh khởi, bởi vì các nguồn kinh điển bác bỏ tuyên bố rằng những thức thường tục đó là các nhận thức hiệu quả. *Định Vương Kinh* nói: 1

Nhãn, nhĩ, tỉ thức là không hiệu quả
Thiết, thân, và ý thức cũng không là các nhận thức hiệu quả.
Nếu các thức thụ cảm này là các nhận thức hiệu quả,
Thì thành đạo sẽ là gì để cho mọi người dùng đến?

Ngoài ra, *Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết2: "Cả thế giới là không hiệu quả theo bất kỳ phương cách nào". Họ tranh luận rằng chúng ta không thể nói rằng sự sinh khởi tồn tại mà không

---

có sự xác lập hiệu quả, vì tự chính chúng ta không khẳng định điều này và điều đó không hợp lý.

Họ cũng tranh luận rằng nếu chúng ta khẳng định sự sinh khởi, vì nó không thể được khẳng định một cách tối hậu trong Trung Quán, nên chúng tôi sẽ phải khẳng định nó một cách thường tục, nhưng điều đó là không hợp lý bởi vì Nhập Trưng Luận của Nguyễn Xứng cho biết: ¹

Luận điểm trong đó cho thấy rằng sự sinh khởi từ chính nó và từ vật khác
Là không đứng vững trong bối cảnh của thực tại tối hậu
Cùng cho thấy rằng sự sinh khởi thì không đứng vững ngay cả một cách thường tục.
Nếu thế, luận điểm gi señal chứng minh cho sự sinh khởi mà người đang tin tưởng?
Vi vậy, họ nói rằng luận điểm bác bỏ sự sinh khởi tối hậu cũng bác bỏ sự sinh khởi thường tục.

Hơn nữa, những người này nói rằng nếu chúng ta khẳng định sự sinh khởi tồn tại bất chấp việc thiếu vắng một hậu quả vốn được sinh khởi từ cách bất kỳ trong bốn cách – từ chính nó, từ một vật khác, và v.v...– thì khi chúng ta cố gắng để thực hiện việc bác bỏ Trung Quán về sự sinh khởi thông qua việc thẩm tra bốn phương cách lựa chọn đó, chúng ta sẽ thất bại.² Vi tự chính chúng ta đã cho phép một loại sinh khởi mà vốn không thuộc về bốn cách đó.

Ngọai ra, họ nói rằng nếu có sự sinh khởi từ cách bất kỳ trong bốn cách đó, thì nó sẽ phải là sự sinh khởi từ một nguyên nhân vốn là một cái gì đó khác hon là hậu quả, vì chúng ta không chấp nhận ba cách còn lại [sinh khởi từ tự nó, từ cả hai: tự nó và

²BA266 Chỉ đến điều được gọi là luận điểm mạnh với kim cương được đề xuất từ chương một Cần Bắn Trưng Quán của Long Thọ.
vật khác, hay không có nguyên do. Tuy nhiên, điều này là không hợp lý vì Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói: "Sự sinh khởi từ một vật khác không tồn tại ngay cả trong thế giới này".

Do đó, những người này nói rằng các người không nên thêm vào từ ngữ đặc tính "tối hậu" khi bác bỏ sinh khởi, vì rõ ràng Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng bác bỏ việc bó sung đặc tính này. Trong số những người tranh luận theo cách này, có một số nói rằng họ không chấp nhận sinh khởi và v.v... ngay cả một cách thường tục, trong khi những người khác chấp nhận rằng sự sinh khởi và v.v... tồn tại một cách thường tục. [582] Tuy nhiên, tất cả họ đều cho ý kiến liên tiếp và tranh luận: "Không thể phủ nhận rằng hệ thống của đại sư Nguyệt Xứng là một sự bác bỏ hợp lý về bản chất nền tảng hoặc tự tính, vì ngài bác bỏ sự hiện hữu nội tại trong nội dung của cả Nghị Đề. Vì vậy, nếu một pháp nào đó không tồn tại một cách tự tính, thì làm thế nào nó có thể tồn tại? Do đó, việc thêm vào tiêu chí "tối hậu" lên đối tượng của sự phủ định chỉ là thủ tục trong hệ thống Trung Quán Y Tự Khởi."

(b')) Chỉ ra rằng các khẳng định đó là sai
Ở đây có hai phần:

1. Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán (Các chương 10-11)
2. Chỉ ra rằng phê phán Trung Quán không phá hủy sự tồn tại ước lệ (Các chương 12-15)

(1')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán
Ở đây có 3 mục:

1. Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán (Các chương 10-11)
2. Chỉ ra rằng phê phán Trung Quán không phá hủy sự tồn tại ước lệ (Các chương 12-15)

---

1 Bốn cách sinh khởi này còn được gọi tương ứng là tự sinh, tha sinh, tự tha sinh và vô duyên sinh.
2 BA267 MAV: 6.32d, La Vallee Poussin 1970b: 114.4. 208
1. Nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán (Các chương 10-11)
2. Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng của Trung Quán (Chương 11)
3. Làm thế nào Trung Quán trả lời cho những người phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán (Chương 11)

(a") Nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán
Lục Thập Tụng Như Lý Luận {Yukti-ṣaṣṭhikā} của Long Thọ dạy:

Thông qua công đức này, xin cho tất cả chúng sinh
Tích lũy hết các tư lương công đức và trí tuệ
Rồi thành tựu hai hóa thân siêu việt
Khởi sinh từ công đức và trí tuệ đó.

Điều này có nghĩa rằng các môn đệ là những ai tiến bộ bằng con đường Đại Thừa tối cao, khi đạt được mục tiêu của họ, sẽ đạt được cả hai hiện thân tuyệt vời của Pháp thân và Sắc thân. Sự thành tựu này, như đã giải thích trước đó, được dựa trên việc họ đã tích lũy các bồ tư lương không thể đo lường về công đức và trí tuệ siêu việt trên lộ trình này, hai bồ tư lương trong phương tiện và trí huệ là bất khả phân. Điều đó, đến lượt, chắc chắn dựa trên việc đạt đến tri kiến chắc chắn về sự phân hóa của các pháp. Tri kiến thâm diệu này hiểu rằng mối quan hệ giữa nhân và quả – nhân và quả thường tục – là việc các quả lợi ích và tai hại cụ thể đều khởi lên từ các nhân cụ thể. Đồng thời, các tích lũy về công đức và trí tuệ cũng chắc chắn dựa trên việc đạt được tri kiến chắc chắn về bản chất thực sự của các hiện tượng. Điều này có nghĩa là đạt đến một sự chắc chắn thẩm sâu rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng ngay cả một hạt từ nhỏ bé về bản chất nên

---

2 BA269 LRCM: 340-356.
tạng hoặc tự tỉnh. Trong cả phương tiện và trí tuệ, từ sau thâm trại tim của các người, thì tri kiến chắc chắn về cả sự phân hóa lần về bản chất thực sự là cần thiết, bởi vì không có chúng thì không thể thực hành toàn bộ lộ trình tu tập. [583]


Điều này mang lại cho họ một ý nghĩa tuyệt vời về sự tôn kính đấng Tôn Sư và giáo pháp của Ngài. Từ sự tôn kính đó, họ ngôn thuyết với sự chân thành hoàn toàn, cất cao tiếng nói của mình lặp đi lặp lại: "Này các người, những người khôn ngoan, ý nghĩa của tánh Không – tức sự trống rỗng về tự tính – là duyên khởi {sinh khởi phụ thuộc}; điều đó không có nghĩa rằng các pháp không tồn tại, điều đó không có nghĩa là chúng là trống rỗng về năng lực hoạt hóa$^2$.


1 BA270 LRCM: 579-582.
2 Thuật ngữ *hoạt hóa* hay có sách dịch là *chức năng* ở đây chỉ khả năng biến đổi về trạng thái hay các tương tác bên trong và ngoài của một đổi tương về các mặt cấu thành hay vận hành của đổi tương đó. Sự hoạt hóa xảy ra theo từng thời điểm và cùng chống vần. Các hoạt hóa của một sự kiện là dạng thể hiện của tiến trình (hay tiến hóa) nhận quả liên quan đến sự kiện đó. Trong vũ trụ, không có pháp hửu vi nào không hoạt hóa.
Các học giả Bản Chất Luận Phật giáo có thể có sự truồi rèn tuyệt vời trong nhiều chủ đề tu học, nhưng họ không chấp nhận quan điểm Trung Quán, và tranh luận của họ với các nhà Trung Quán như sau: "Nếu tất cả các hiện tượng là trống rỗng, với việc thiếu bất kỳ bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì tất cả các giáo pháp về luân hồi và Niết bàn – trái bước, tự do, và v.v… là không thể đứng vững". *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ tuyên thuyết về quan điểm của họ:

1. Nếu tất cả điều này là trống rỗng,
   Sẽ không có sinh khởi và không có sự rã tan;
   Nó kéo theo rằng với các ngươi Tứ Diệu Đế sẽ không tồn tại.

Họ nói rằng nếu điều này là trống rỗng về tự tính, thì sự sinh khởi, sự hủy diệt và Tứ Diệu Đế sẽ không thể đứng vững được. *Hồi Tránh Luận* (*Vigraha-vyāvartanī*) của Long Thọ cũng nói về một phản đối của nhà Bản Chất Luận:

2. Nếu tất cả các pháp
   Là hoàn toàn không có tự tính,
   Thì lời của các ngươi cũng không có tự tính
   Và không thể bác bỏ tự tính. [584]

Họ nói rằng nếu ngôn từ thiếu vắng tự tính, thì họ không thể bác bỏ tự tính mà cũng không chứng minh được sự vắng mặt của nó. Họ lập luận từ giả thiết rằng nếu không có tự tính, thì các tác nhân và các đối tượng của sự sinh khởi là không thể đứng vững, và cũng không là tiến trình phân bậc và chứng minh. Do đó họ tranh luận với chúng tôi trên cơ sở rằng những luận điểm bác bỏ tự tính sẽ bác bỏ luận tãy cả sự hoạt hóa. Vì vậy, khi nhà Bản

---

1 BA271 MMK: 24.1; D3824: Tsa 14b4.
2 BA272 Vigraha-vyāvartanī (VV): 1, Johnston and Kunst, 1990:3; P5228:14.3.5.
Chất Luận và Trung Quán tranh luận về các tôn chỉ khác nhau của họ, thì họ tranh luận riêng biệt về việc liệu tất cả các giáo pháp về luân hồi và Niết-bàn có thể phù hợp với những thứ vốn trống rỗng về tự tính hay không.

Do đó, tính năng kỳ biệt của Trung Quán là khả năng tiếp thu tất cả các giáo pháp về luân hồi và Niết-bàn - của các tác nhân và các đối tượng của sự sinh khởi, sự bác bỏ, sự chứng minh, và v.v... - trong sự vắng mặt thậm chí ở mức một hạt tử của bản chất nền tảng hoặc tự tính. Chương 24 Căn Bản Trung Luận của Long Thọ nói:¹

Việc cho là Quy mầu tin tưởng sai làm rằng tất cả là không đứng vững
Là không đứng về tánh Không;
Đó vậy, từ bỏ tánh Không, như các người có,
 Thi không đứng cho ta.

Đối với những người mà tánh Không là hợp lý
Thì mọi thứ là hợp lý;
Đối với những người mà tánh Không không hợp lý
Thi không có gì là hợp lý

Long Thọ nói rằng các ngụy biện viện dẫn bởi các nhà Bản Chất Luận, chẳng hạn như, "Nếu tất cả những điều này đều là trống rỗng, thì sẽ không có việc phát khởi và không có sự hủy diệt ...", không áp dụng được đối với những người ủng hộ sự vắng mặt của tự tính. Hơn nữa, Ngài cũng nói rằng những thứ như sự sinh khởi và sự tan rã là khả biến trong lập thuyết về sự trống rỗng của tự tính, trong khi chúng lại bất khả biến hỗ trong lập thuyết

rằng các hiện tượng là không trống rỗng về tự tính. Minh Cú Luân của Nguyệt Xứng trích dẫn đoạn văn đó và giải thích:1

Không chỉ điều ngụy biện được biểu thị về quy mầu được khẳng định bởi các nhà Bản Chất Luận hoàn toàn không áp dụng được cho lập thuyết của chúng tôi, mà cũng đúng là trong lập thuyết của chúng tôi thì tất cả các giáo pháp về Tứ Điều Đế, v.v... đều đúng dắn. Đề cho thấy điều này, Long Thọ nói, "Đối với những người mà tính Không là hợp lý ..."

Chương hai mươi sáu trong Căn Bản Trung Luận của Long Thọ dạy các giai đoạn của sự sinh khởi trong tiến triển về phía thuận của thập nhị nhân duyên và các giai đoạn của sự hoại diệt trong tiến trình đảo ngược.2 [585] Hai mươi làm chương khác chủ yếu bác bỏ tự tính. Chương hai mươi bốn phân tích Tứ Điều Đế. Nó chứng minh một cách tỉ cận không một giáo thuyết nào về luân hồi và Niết-bàn - sự phát sinh, tan rã, v.v... - là hữu lý trong bối cảnh của sự không trống rỗng về tự tính, và cách thức mà tất cả những điều đó đều hợp lý trong khuôn khổ trống rỗng về tự tính. Do đó, các người phải biết làm thế nào để vận dụng các tương quan của chương hai mươi bốn lên các chương khác. Vì vậy, những người hiện tự nhận là chỉ dạy ý nghĩa của Trung Quán thì thực sự đang cung cấp lập thuyết của các nhà Bản Chất Luận khi họ chỉ rằng tất cả các nhân và quả - như các tác nhân và các đối tượng của sự sinh khởi - là không thể thiếu vắng tự tính. Do đó, Long Thọ, vị Hộ Pháp bảo lưu rằng người ta phải truy tóm sự trống rỗng về tự tính và Trung Đạo trên chính cơ sở của những giáo pháp về nhân quả - đó là, sự sinh khởi và sự hoại diệt của các hậu quả đặc thù phân thuộc vào các nhân và duyên.

2BA275 Thập Nhị Nhân Duyên được giải thích ở LRCM: 257 (Great Treaties 2000:324-325) và ở chú giải BA63.
đặc thù. Chương hai mươi bốn [trong Căn Bản Trung Luận của Long Thọ] nói:

Điều mà khởi sinh phụ thuộc
Ta giải thích là Không.
Đây [tính Không] là định danh phụ thuộc;
Đây chính là Trung Đạo.

Bởi vì không pháp nào
Vốn không khởi sinh phụ thuộc,
Không có hiện tượng nào
Mà không phải là Không

Như vậy, Long Thọ nói rằng các sinh khởi phụ thuộc {duyên khởi} nhất thiết trống rỗng về tự tính. Đừng dùng tuyên thuyết này một cách sai lạc hoàn toàn bằng việc tự cho rằng điều gì được sinh khởi phụ thuộc vào các nhân và duyên phải tồn tại một cách tự tính. Tương tự, Long Thọ trong Hội Tránh Luận nói:

Đối với bất cứ ai mà tính Không là hợp lý,
Thì tất cả các pháp đều hợp lý;
Đối với bất cứ ai mà tính Không là vô lý,
Thì không có điều gì là hợp lý.

Con cúi đầu trước đức Phật,
Bậc Tôn Sư vô đẳng đẳng.

---

1BA276 MMK: 24.18-19, D3824: Tsa 15a6-7.
2BA277 W: 70 và việc hồi hướng kết thúc; P5228:15.4.7-8. Johnston và Kunst 1990:52-53. Hội hồi hướng kết thúc cũng có trong Vigraha-vyāvartanī-vṛtti (VVv), P5232: 64.3.8-64.4.1. Việc trình bày của Tsongkhapa như là gang zhig stong dang rten 'byung dang thay cho gang zhig stong dang rten 'byung dag được hỗ trợ bởi Tạng ngữ và từ PPs: 504.15-16, vốn nói rằng tính Không, sự định danh phụ thuộc, và Trung Đạo là các tên gọi khác nhau của Duyên khởi.
Người đã dạy tính Không, duyên khởi,
Và Trung Đạo chỉ cùng một giáo nghĩa mà thôi.

Ngoài ra, Long Thọ trong Thất Thập Không Tánh Luận (Śūnyatā-saptati) nói:¹

Như Lai Vô Đẳng Đẳng đã dạy
Rằng bởi vì tất cả các pháp
Đều rộng rỗng về tự tính,
Nên các pháp đều khởi sinh sinh phụ thuộc. [586]

Cùng vậy, Lục Thập Tụng Như Lý Luận của Long Thọ.²

Những ai bám víu vào tự ngôi hoặc vào thế giới
Như thế chúng không hề phụ thuộc
Bị quyến rũ bởi các quan điểm cực đoan
Về vĩnh cửu và về vô thường.

Những ai cho rằng các pháp phụ thuộc
Hiện hữu trong thực tại
Làm sao họ tránh được các ngụy biện
Về vĩnh cửu và v.v...?

Những ai cho rằng các pháp phụ thuộc,
Như ánh trăng chiếu mặt trên nước,
Không thật cũng không hư
Không bị quyến rũ bởi tà kiến.

¹BA278 Śūnyatā-saptati 68; P5227:14.2.5-6; Lindtner 1982: 64. P5227 khác với ngôn từ trong Śūnyatā-saptati-vṛtti (Thất Thập Không Tính Luận Thích) của Long Thọ, P5231: 57.2.5. Tsongkhapa trách đến ở đây từ bản Thất Thập Không Tính Luận Thích. Ngài rõ ràng đọc đoạn điều chỉnh kyis to kyi trong dòng thứ hai và de to phyir từ dòng thứ ba.
²BA279 YS: 43-45; P5225: 12.1.1-2; Lindtner 1982:114. Vì trí của thuật ngữ de dag gis ni, được Tsongkhapa đọc là gang dag gis ni.
Còn nữa, Xưng Tán Thế Tôn (Lokātīta-stava) của Long Thọ nói:

Luận lý gia cho rằng rạng sự khổ
Được sinh khởi từ chính nó, hoặc từ vật khác kia,
Hoặc từ cả hai, hoặc không có nguyên nhân;
Ngài thuyết nó phát sinh phụ thuộc.

Người cho rằng bất cứ điều gì
Phát sinh phụ thuộc là Không,
Không gì sánh nổi tiếng sư tử hống của người:
Rằng: "Các pháp không tồn tại theo cách riềng của chúng!"

Vì vậy, Long Thọ nói rằng điều đó là chính xác bởi vì từ duyên khởi, các hiện tượng là trống rỗng về tự tính. Điều này giải thích rằng việc sinh khởi phụ thuộc là ý nghĩa của tính Không – điều đó nói lên rằng, sự vắng mặt của tự tính – là hệ thống duy nhất của Hộ Pháp Long Thọ.

Do đó, sinh khởi phụ thuộc không có nghĩa là việc chấp nhận tính Không, hay là sự vắng mất của tự tính, cho tự bản thân mình với vai trò như một nhà Trung Quán, trong khi để lại các giáo pháp về nhân và quả khởi sinh phụ thuộc cho những người khác vì người ta không cảm thấy chịu với việc có các giáo pháp đó trong hệ thống của họ. Vi tuyên bố của Long Thọ trong Căn

---

1BA280 Lokātīta-stava 21-22, Lindtner 1982:134,136; D1120: Ka 69a7-bl. Hai dòng cuối của bài kẻ 21 đọc là rgyu med rtog ge pa yis 'dod/ khyod kyi rten cing 'brel bar gsungs trong khi Lindtner đọc là rgyu med par ni rtogge 'dod/khyod kyi rten nas 'byung bar gsungs. Trong bài kẻ 22 bản dịch Tạng từ Phạn ngữ theo nghĩa là stong pa nyid ("emptiness") hay vi stong pa ("trống rỗng"); xem chú giải 273 bên trên). Cụng trong kẻ hai mươi hai tnyam med (vô đẳng đẳng, vô song) được dịch từ Phạn ngữ vô vốn theo văn phạm cùng giống và sở Với thuật ngữ "Sư tử hống" đúng hơn là theo bản Tạng ngữ vốn sửa thành "người".
Bản Trung Luận: "Đối với những người mà tính Không là hợp lý ...," có nghĩa rằng tất cả các việc sinh khởi phụ thuộc của luan hồi và Niet-bàn là chấp nhận được trong một hệ thống vốn dạy về sự vắng mặt của tự tính.

1BA281 MMK: 24.14, được trích dẫn ở LRCM: 584.
Chương 11: Duyên Khởi và Tánh Không

(b") Chi ra rằng các hệ thống đã mâu thuẫn với tính năng đặc trưng của Trung Quân
(c") Làm thế nào Trung Quân trả lời cho những người phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quân

Bằng cách nào tất cả luân hồi và Niết-bàn đều tương thích {khả dĩ} trong một hệ thống không định tính Không? Như ta sẽ giải thích dưới đây, những người ủng hộ quan điểm rằng các pháp là trống rỗng tự tính tranh luận rằng điều này là có thể vì lý do: việc sinh khởi của các pháp phụ thuộc vào các nhân và duyên. [587]

Đây là sự thật, duyên khởi có thể đứng vững trong sự trống rỗng về tự tính, và khi duyên khởi là khả dĩ, thì đau khổ cũng khả dĩ, vì đau khổ chỉ có thể là thuộc tính của những gì phát sinh trong sự phụ thuộc vào nguyên nhân và điều kiện; nó không thể là thuộc tính của những gì không phát khởi một cách phụ thuộc.

Khi đau khổ thật tồn tại, thì nguồn gốc mà từ đó nó phát sinh, sự diệt độ vốn làm ngừng đau khổ đó, và con đường dẫn đến những diệt độ đó là khả dĩ, do vậy, cả Tứ Diệu Đế tồn tại. Khi Tứ Diệu Đế tồn tại, thì có thể hiểu được, loại bỏ, và hiện thực hóa ba chần lý đầu tiên tương ứng, và có thể trau dồi đạo pháp thật sự; khi các thực hành như vậy tồn tại, thì tất cả mọi việc – Tam Bảo và v.v… - là khả dĩ. Như Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng nói: 1

Đối với những người mà tánh Không về tự tính của tất cả các pháp là hợp lý, thì tất cả mọi điều đã dàng đề cập trên cũng hợp lý. Tại sao? Bởi vì chúng ta.goị sự phát sinh phụ

1BA282 PPs: 500.5-501.8; PPd: 422.7-423.10; D3796: Ha 166a3-b3.
thuộc là "Không"... do đó, duyên khởi là hợp lý trong một hệ thống mà trong đó tính Không là hợp lý ... và Tứ Diệu Đế là hợp lý cho những ai thấy duyên khởi là hợp lý. Tại sao? Bởi vì chi những gì phát khởi một cách phụ thuộc là có thể bị đau khổ, không phải những gì không phát sinh một cách phụ thuộc. Vì điều gì phát sinh phụ thuộc thì điều yếu vắng bản chất có hữu, thì đó là Không.

Một khi có đau khổ, thì nguồn gốc của đau khổ, sự chăm dứt đau khổ, và con đường dẫn đến sự chăm dứt đau khổ cũng là hợp lý. Vì vậy, việc hiểu biết thấu suốt về khó đau, sự loài bỏ nguồn gốc {của nó}, sự hiện thực hóa của diệt độ, và sự nuôi dưỡng các đạo pháp cũng hợp lý. Khi có sự hiểu biết toàn diện, v.v... về các chân lý – sự khổ, nguồn gốc sự khổ, v.v... – thì thật hợp lý rằng sẽ có các thành quả tinh thần.

Một khi có các thành quả, thì thật hợp lý để có những người vốn thành tựu được các thành quả đó; điều này đến lượt nó, hâm ấm về khả năng của những ai đang tiếp cận và đạt được các thành quả đó. Một khi có những người tiếp cận và đạt được những thành quả này, thì Tăng đoàn là điều khả dĩ.

Khi những chân lý cao quý tồn tại, thì giáo pháp siêu việt {Pháp} cũng là hợp lý, và khi Pháp và Tăng tồn tại, thì chư Phật cũng là khả dĩ. Vì vậy, Tam Bảo cũng khả dĩ.

Tất cả tri kiến thâm diệu về tất cả các pháp thế tục và siêu việt là khả dĩ. Hành vi thiện và bất thiện, các hậu quả từ đó [tái sinh hạnh phúc và đau khổ], và tất cả các thường tục của thế gian đều cũng khả dĩ. Vì vậy, theo cach đó, Long Thọ cho biết, ¹

Đối với những người mà tính Không là hợp lý

Tất cả các pháp đều hợp lý ...

Nếu tính Không không hợp lý, thì duyên khởi sẽ không tồn tại, và vì vậy không có gì sẽ là hợp lý.

Vi vậy, các người nên hiểu rằng "những gì hợp lý" và "những gì không hợp lý" ở đây chỉ đến việc liệu rằng các pháp đó tồn tại hay không. Như trích dẫn trước đây,¹ về một sự phản đối của các nhà Bản Chất Luận xuất hiện trong Hội Tránh Luận của Long Thọ:

Nếu tất cả mọi thứ
Đều hoàn toàn không có tự tính,
Thì lời nói của các người cũng không có tự tính
Và do đó không thể bác bỏ tự tính.

Đại sư Long Thọ trả lời rõ ràng rằng sự hoạt hóa {chức năng} là xảy ra được trong bối cảnh vắng mặt của tự tính. Hội Tránh Luận dạy:²

Chúng ta đề xuất rằng duyên khởi
Của các pháp được gọi là "Không";
Rằng pháp mà khởi sinh phụ thuộc
Thì không có bản chất cố hữu.

Ngoài ra, Hội Tránh Luận Thích (Vigraha-vyāvartanī-vṛtti) của Long Thọ nói:³

Không hiểu nội tính Không của các pháp, người, các nhà Bản Chất Luận, tìm một điều gì đó để chỉ trích và tranh luận

---

¹BA284 LRCM: 583-584.
³BA286 v.vv, Johnston and Kunst 1990: 55-56; P5232: 59.5.7-60.1.6.

Tương tự như vậy, ngôn từ của ta cũng là các sinh khởi phụ thuộc và do đó không có tự tánh. Bởi vì chúng thiếu vắng tự tánh, nên thật hợp lý để nói rằng chúng là "trống rỗng {Không}". Bởi vì những thứ như ăn dặm và vài vóc phát sinh phụ thuộc, nên chúng trống rỗng về tự tánh. Tuy nhiên, một ấm đựng có thể chứa được mật ong, nước, và sữa; một miếng vải có thể giữ cho một người khỏi gió, lạnh, và nắng. Và cũng thế cho các ngôn từ của ta. Bởi vì chúng là sinh khởi phụ thuộc, chúng thiếu vắng bản chất tự tánh, nhưng chúng lại hoàn toàn có khả năng xác lập rằng các pháp thiếu vắng tự tánh. Vì vậy, thật không thích đáng cho các người để cho ra luận điểm: "Bởi vì ngôn từ của các người là thiếu vắng tự tánh, nên thật không biện hộ được rằng ngôn từ đó bác bỏ tự tánh của tất cả các pháp".

Vi vấn, Long Thọ nói rất rõ ràng về tính phổ dụng về vật bất kỳ tùy thuộc nhân và duyên thiếu vắng tự tánh và tính phi phổ dụng rằng bất kỳ vật gì có tự tánh thì không tùy thuộc nhân và duyên; ngoài nói rất rõ ràng rằng các ngôn từ von không có tự tánh có thể thực hiện các bác bỏ và các chứng minh. Vậy, có cần thiết hay

1BA287 Bàn Tảng ngữ bè qua thí dụ thứ ba tìm thấy trong bàn Phân ngữ – rằng một xe kéo có thể chở gỗ, röm, và đất. Bàn Tảng ngữ 'o thung ("súp") dịch từ Phân ngữ payas.
không để chỉ ra rằng duyên khởi – tức là sự sinh khởi và hủy diệt của các pháp phiền não và thanh tịnh trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên – thì được đặt chung nhau với sự vắng mặt của tự tính? Duyên khởi là lập luận tốt nhất để thấy biết về sự thiếu vắng của tự tính. Các người nên nhận biết rằng chỉ có các hiền giả Trung Quán có cách tiếp cận độc đáo này. Nếu các người cho rằng sự sinh khởi phụ thuộc và hủy diệt phụ thuộc sẽ có được sự tồn tại nền tảng, và các người sử dụng các lập luận chung lại tự tính nhằm bác bỏ việc phát sinh phụ thuộc của sự sinh khởi và sự hoại diệt, thì những luận điểm như thể – tức như mở một vị thần biến hình thành một con quỷ – sẽ là một trở ngại to lớn cho việc tìm kiếm một hiểu biết chính xác về Trung Quán. [590] Trong trường hợp đó, khi các người phát triển một ý tưởng về sự chắc chắn rằng các hiện tượng thiếu vắng ngay cả một hạt từ nhỏ về bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì các người sẽ không có cơ sở để phát triển tri kiến chắc chắn về mối quan hệ giữa nhân và quả trong hệ thống của chính mình; các người sẽ phải thừa nhận những điều đó khi những người khác nhìn thấy được chúng, v.v... Hoặc, nếu các người phát triển một ý tưởng chắc chắn về nhân và quả trong hệ thống của mình, thì hệ thống của các người sẽ không thể nuôi dưỡng tri kiến chắc chắn về sự vắng mặt của tự tính. Các người sẽ phải tìm một vài phương cách khác để phân giải những gì Đức Phật hàm ý khi nói về sự vắng mặt của tự tính. Nếu điều này xảy ra, thì các người phải hiểu rằng các người vẫn chưa thấy quan điểm Trung Quán.

Điều gì sẽ giúp các người tìm thấy chánh kiến? Các người nên giữ trân trọng việc trì giới của mình như là một nền tảng. Sau đó, hãy phân đầu bằng nhiều cách để tích lũy các tư tưởng về công đức và trí tuệ và quyết sạch những che chướng. Dựa vào các thiên tri thức, hãy nỗ lực nghiêm túc và quán chiếu theo hướng dẫn của họ.

Vì sự chắc chắn về các trình hiện và sự chắc chắn về tính Không hầu như không bao giờ phát triển cùng nhau, nên vô cùng khó khăn để tìm thấy quan điểm Trung Quán. Đây là những gì ngài...
Long Thọ hàm ý là trong chương hai mươi bốn của Căn Bản Trung Luận?¹

Do đó, hãy biết rằng những người có căn cơ hạn chế sẽ gặp khó khăn trong việc thấu hiểu thâm sâu giáo pháp của Ngài, Tâm của Thiện Thế sẽ quay đi khỏi việc thuyết giảng giáo pháp này.

Bảo Hành Vương Chính Luận của Long Thọ nói:²

Khi thân vốn bất tịnh –
Vốn thơ, trực tiếp quan sát được
Không thường tồn với tâm [như là có bản chất ở trước và đau khổ]
Dù nó xuất hiện liên tục –

Thì làm thế nào giáo pháp này –
Vốn vi tế, thâm diệu vô song
Không bản chất, và không thị hiện,
Lại dễ dàng trình hiện trước tâm?

Hãy hiểu rằng vì sự thâm diệu nên giáo pháp này thật khó hiểu,
Đấng Thế Tôn, khi vừa giác ngộ,
[bạn đầu] Đã có ý không truyền diệu pháp
[bạn đầu] Đã có ý không truyền diệu pháp³.

¹BA288 MMK: 24.12, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a3.
Cho nên, các kinh và luận đều tuyên thuyết rằng thật rất khó khăn để hiểu quan điểm sâu sắc này.

Thất bại trong việc đạt đến tri kiến về cả các sự trình hiện {thường tục} lẫn về tính Không, một số người hiểu sai lầm ý nghĩa của các tuyên thuyết trong vài kinh luận có thầm quyền vốn chúng mình sự vắng mặt của tự tính thông qua phân tích hợp lý về việc liệu rằng âm dụng và v.v… là một hay khác nhau với các bộ phận của chúng. [591] Khi phân tích liệu rằng vật nào đó chẳng hạn hành lý âm dụng có là bộ phận bất kỳ trong các bộ phận của nó hay không – như miệng hoặc cổ âm - họ không tìm thấy nó {cái âm} trong bất kỳ những bộ phận đó; điều này dẫn đến cho họ một cảm giác chắc chắn rằng "không có âm dụng ở đây". Sau đó, áp dụng phân tích tương tự lên người phân tích, họ trở nên chắc chắn rằng: "thật cũng không có người phân tích ở đây". Sau đó, họ tự hỏi rằng: "Nếu người phân tích không được tìm thấy, thì đó là ai vốn biết rằng âm dụng và v.v… không tồn tại?" Vi vậy, họ nói: "Các pháp không tồn tại mà cũng không không tồn tại". Nếu sự chắc chắn sai lạc vốn bị gây ra bởi loài lý luận giả mạo này được xem như một trường hợp của việc tìm thấy quan điểm Trung Quán, thì việc đạt được quan điểm đó đương như là điều dễ dàng nhất trên thế gian.

Vi vậy, kẻ khôn ngoan nên phát triển sự chắc chắn không thể lay chuyển ý nghĩa của chính tính Không là việc phát sinh phụ thuộc. Đây là điều được nói trong kinh điển liều nghiệp và các bộ luận thuận túy Trung Quán, là những giáo pháp chủ giải về ý nghĩa chủ đích của những kinh liều nghiệp ấy. Đây là đặc tính riêng biệt của các bậc thiện xảo Trung Quán. Cụ thể, đây là điểm tính thể mà thánh giả Long Thọ và người con trai tình thân của Ngài là Thánh Thiên đã có trong tâm, và đại sư Phật Hộ và hiện giả Nguyên Xứng đã đưa ra luận giải đây đủ toàn diện trên điểm ấy. Đây là cách thức duyên khởi cho tri kiến chắc chắn về sự vắng mặt của tự tính; đây là cách thức làm hệ lỏ cho các

---

 Theo Mật tông, thì các bộ kinh liều nghiệp quan trọng trực tiếp về tính Không rõ ràng nhất chính là các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-da.
người rằng sự tất tự các pháp đều vắng mặt tự tính là các nhân và quả.

(b") Các hệ thống đờ mâu thuẫn với tinh năng đặc trưng này của Trung Quán như thế nào
Tuy nhiên, các người, những kẻ diễn dịch sai lạc về Trung Quán đường như nói rằng: "Khi các pháp không có bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì có điều gì khác nữa không? [592] Vì vậy, thật không cần thiết để thêm một đặc tính chẳng hạn như "tối hậu" khi bác bỏ sự trói buộc, giải thoát, sinh khởi, chấm dứt, v.v… Sự trói buộc, v.v… bị bác bỏ bởi những luận điểm bác bỏ tự tính".
Nếu các người nói điều này, thì hãy suy nghĩ về việc làm thế nào các người không mâu thuẫn với điều cho phép các người – trong sự vắng mặt về tự tính – thừa nhận sự trói buộc, giải thoát, sinh khởi, tan rã, và v.v…


Đáp: Điều này là không hợp lý. Vi các người cũng chấp nhận khẳng định của đại sư Nguyệt Xứng rằng các pháp pháp không có bản chất nền tảng hoặc tự tính thêm chỉ ở mục thương tục. Các luận điểm bác bỏ tự tính phải bác bỏ nó ngay cả ở mục thương tục và các người cho rằng luận điểm bác bỏ tự tính cũng bác bỏ sự trói buộc, giải thoát, và v.v… Vi vậy, thật là khá rõ ràng rằng trong
hệ thống của các người thì trói buộc, tự do, và v.v... bị bác bỏ thậm chí ở mức thường tục.

Tóm lại, nếu các người cho rằng sự vắng mặt của tự tính mâu thuẫn với trói buộc, giải thoát, sinh khởi, hoại diệt, v.v., thì sẽ không thể - trong khuôn khổ của một trong Nhị Đế – cung cấp các giáo pháp đầy đủ và đúng đắn về Niết-bàn và luân hồi nội trong tinh Không, tức sự trống rỗng của tự tính. Do đó, các người phủ nhận đặc trưng độc đáo của Trung Quán nếu các người cho rằng sự vắng mặt của tự tính không mâu thuẫn với trói buộc và v.v…, thì các người không còn một lý lẽ hợp lệ nào để hỗ trợ cho luận điểm của mình rằng – không cần phải thêm bất kỳ đặc tính nào như "tối hậu" vào những gì bị phủ nhận – luận điểm bác bỏ tự tính cũng bác bỏ sự sinh khởi, đoạn diệt, giải thoát, trói buộc, v.v… Do đó, nếu luận điểm bác bỏ tự tính cũng bác bỏ nhân quả, thì các người đang khẳng định rằng sự thiêu sáng khởi, sự hủy diệt, và v.v… là không thể xảy ra trong sự thiếu vắng tự tính. Trong trường hợp đó, thật là khá rõ ràng rằng lập thuyết của các người không có sự khác biệt nhỏ nào so với luận điểm Bản Chất Luận được đề ra trong chương hai mươi bốn [từ Căn Bản Trung Luận của Long Thọ]:

1 Nếu tất cả đều trống rỗng,
   Sẽ không có phát sinh cũng không có tan rã;
   Điều tiếp theo rằng với các người
   Các Điều Đế sẽ không tồn tại.

Lập thuyết của các người cũng không khác chi với luận điểm Bản Chất Luận được đề ra trong Hội Tránh Luận của Long Thọ:

2 Nếu tất cả mọi thứ
   Là hoàn toàn không có tự tính, [593]
Thì, ngôn từ của các người cũng thiếu tự tính
Và do đó không thể bác bỏ tự tính.

Phản biện: Sinh khởi, hoại diệt, và v.v.. là không khả dĩ cả nội trong sự trống rỗng về tự tính cũng như nội trong sự không trống rỗng về tự tính; vì chúng ta khẳng định cả không trống rỗng về tự tính lẫn không không trống rỗng về tự tính, nên chúng ta không có sai sót.

Đáp: Việc tìm hiểu về các luận Trung Quán này là hoàn toàn không đúng, vì Minh Cú Luân của Nguyệt Xứng chứng minh:¹

Chúng ta tránh sai lầm rằng sự phát sinh, hủy diệt, và v.v... là không biện hộ được.
Điều nào nữa, Tư Điều Đề v.v..., là khả biện.

Ngoài ra, Căn Bản Trung Luận của Long Thọ đưa ra một sự phân biệt rõ ràng giữa khả năng biện hộ của Tư Điều Đề trong bối cảnh của sự trống rỗng về tự tính và khả năng không biện hộ được của chúng trong bối cảnh của sự không trống rỗng. Hơn nữa, Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói:²

Các pháp Không, như các ảnh phản chiếu, phụ thuộc vào một tập hợp của các nguyên nhân – Không phải như ta tưởng đã biết nhiều về nó.
Từ những ảnh phản chiếu trống rỗng ấy và v.v... Khởi lên các thức mang hình ảnh của chúng.
Tương tự vậy, dù các pháp đều là Không
Thì từ những pháp Không đó, các quả chắc chắn khởi sinh.

¹BA292 Đây là đoạn trích từ PPs trong MMK: 24.13-14, được dẫn ở LRCM: 587-588.
228
Hơn nữa, khi lý lẽ bác bỏ trói buộc, giải thoát, và v.v..., theo khẳng định của các người là không thích hợp khi bác bỏ chúng một cách tối hậu và do vậy chúng phải bị bác bỏ một cách thường tục. Trong trường hợp đó, người ta sẽ bác bỏ tất cả các giáo pháp về luân hồi và Niết-bàn ngay cả một cách thường tục. Trung Quán chưa hề có tiền lệ như thế.

(c") Trung Quán trả lời thế nào với những ai phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quân

Về phản đối này, "Nếu mọi thứ trống rỗng về tự tính, thì các nhân và quả trong luân hồi và Niết-bàn không thể được đề ra", Hộ pháp Long Thọ trả lời điều đó rằng, vì sự ngụy biện mà các nhà Trung Quán viện dẫn ra đã là một bước tiến chống lại họ, nên họ sẽ quay ra sử dụng nó để chống lại các nhà phản biện. Chương hai muỗi bóng Căn Bản Trung Luyện của Long Thọ nói: ¹

Các người có sai lạc của riêng mình [594]
Và [muốn] biến chúng thành của chúng tôi,
Nhu một người trong khi cưỡi trên lưng ngựa,
Lại quên mất chính con ngựa đó.

Nếu các người xem các vật
Là tồn tại một cách tự tính,
Thì, các người xem tất cả các pháp
Là không có các nhân hoặc duyên.

Ngoài ra: ²

Nếu tất cả các pháp không là trống rỗng
Sẽ không có việc sinh khởi cũng như hủy diệt;
Điều tiếp theo rằng với các người những nhà Bản Chất Luyện

Tứ Diệu Đế cũng sẽ không tồn tại.

Và có nhiều đoạn luận khác như thế.

Vi vậy, thật rõ ràng rằng những ai tranh luận rằng: "Nếu không có sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính, thì có gì khác?" thì họ đã thật bại một cách không gì đáng để thảm bại trong việc phân biệt giữa việc thiếu vắng tự tính của một mầm non và việc thiếu vắng chính sự tồn tại của một mầm non đó. Do đó, họ rõ ràng cũng không phân biệt được giữa sự tồn tại của một mầm non và sự tồn tại của một mầm non bằng bản chất riêng của nó. Do đó, họ rõ ràng cho rằng bất cứ điều gì tồn tại thì phải tồn tại một cách nền tảng, và nếu một điều gì do không tồn tại một cách nền tảng, thì nó không tồn tại. Nếu không, thì tại sao họ tuyên bố rằng các luận điểm bác bỏ sự tồn tại nền tảng cũng bác bỏ sự tồn tại đơn thuần và sự sinh khở và sự hoại diệt đơn thuần, v.v…? Họ tuyên bố rằng trong chừng mực các mầm non và v.v… được khẳng định là tồn tại, thì chúng phải tồn tại một cách nền tảng và họ cho rằng nếu các mầm non hoàn toàn thiếu vắng sự tồn tại nền tảng, thì chúng phải hoàn toàn không tồn tại. Trong việc xem xét các lập thuyết này, họ đã rơi vào cả cực đoan về vĩnh hằng và cực đoan về hư vô một cách không thể phủ nhận. Như vậy, tầm nhìn của họ không khác chi với các nhà Bản Chất Luận. Vì, Du-già Hạnh Tứ Bách Kệ Tùng Luận Thích (Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-ṭīkā) [chú giải tác phẩm Tứ Bách Kệ Tùng của Thánh Thiên] của Nguyệt Xứng nói rõ rằng:

Các nhà Bản Chất Luận nói rằng bất cứ khi nào các pháp tồn tại, thì ở đó có tính nền tảng. Như họ nhận thấy điều đó rằng, nếu không có tính nền tảng, thì những sự vật này sẽ hoàn toàn không tồn tại – giống như sung của một con lừa. Do đó, các nhà Bản Chất Luận này không thể tránh được việc trợ

---

1BA296 Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-ṭīkā (Cśt) trong Catuḥ-śataka (Cś) 11.10, P5266: 249.1.6-8

230
thành những người ủng hộ của cả hai cực đạo thường hang và hư vô. Vì vậy, rất khó để dung hòa tất cả các khẳng định dứt khoát của họ.

Tôn giả Nguyệt Xứng phân biệt tự tính với tồn tại, ngại cùng phân biệt sự vắng mặt của tự tính và sự không tồn tại. [595] Trừ khi các người biết rõ điều này, không có gì để nghi ngờ là các người sẽ rơi vào hai cực đạo, và do đó các người sẽ không biết được ý nghĩa của trung đạo là không rơi vào cực đạo. Vi khi xảy ra rằng một hiện tượng hoàn toàn thiếu vắng sự tồn tại nền tảng, thì với các người, hiện tượng đó sẽ là hoàn toàn không tồn tại, sau đó, vì sẽ không có cách nào để thua nhận nhận và quan niệm trong tính Không – tức là sự rỗng rỗng tự tính – nên các người sẽ rơi vào một cực đoan hư vô. Ngoài ra, một khi các người chấp nhận rằng một hiện tượng tồn tại, các người sẽ phải khẳng định rằng nó tồn tại một cách nền tảng. Trong trường hợp đó, các người sẽ không thể nào xem nhận và quá tạ như các ảnh trong ý nghĩa mà chúng trình hiện như là tồn tại một cách tự tính trong khi chúng lại không {như thế}. Do đó, các người sẽ rơi vào cực đoan của vĩnh hằng.

Vi vậy, để tránh rơi vào cực đoan về sự tồn tại, các người phải nhận ra rằng ngày từ đầu tất cả các hiện tượng đều thiếu thiếu vắng ngay cả một hạt tử của sự tồn tại nền tảng. Và để thoát khỏi cực đoan của sự không tồn tại, các người phải phát triển tri kiến xác định rằng các pháp như là các mầm non dù thế vẫn có sức mạnh để thực hiện các hoạt hóa riêng của chúng; đó là, chúng {các pháp} không chuyển thành các phi pháp vốn thiếu vắng khả năng để thi hành các hoạt hóa.

Một sự khác biệt rõ ràng giữa sự vắng mặt của tự tính và không tồn tại cũng được đề ra trong Minh cú Luận của Nguyệt Xứng: 1

Phản biện: Điều này tuyên thuyết rằng các pháp thiếu vắng tự tính sẽ quyết sắc tất cả mọi thứ Thế Tôn nói, chẳng hạn

---

1BA297 PPs: 329.10-17, trong MMK: 17.30; D3796: Ha 109a5-b2.
như, "Các người trải nghiệm nghiệp quả mà chính các người đã làm". Bằng cách đưa ra tuyên thuyết này, các người phủ nhận nghiệp và các hậu quả của nó một cách nhầm lẫn. Do đó, các người là những kẻ chủ trương hư vô vô cùng.

Đáp: Chúng tôi không theo chủ trương hư vô. Chúng tôi bác bỏ các đề xuất của tự tồn tại và các đề xuất của không tồn tại; chúng tôi soi sáng đạo pháp thoát khỏi cả hai điều này, đạo pháp dẫn đến thành phố Niết-bàn¹. Chúng tôi cũng không cho là: "Nghiệp, các tác nhân, các hậu quả, và v.v... không tồn tại". Chúng tôi nói điều gì? Chúng tôi thừa nhận rằng các điều vừa nói kể thiếu vắng tự tính.

Phân biệt: Hiện vẫn còn một khiếm khuyết trong lập thuyết của các người bởi vì nó không biện hộ được sự hoạt hóa cho các pháp thiếu vắng tự tính. [596]

Đáp: Một lần nữa, không có khiếm khuyết như vậy, bởi vì sự hoạt hóa không chứng nghiệm được ở nơi có tự tính, sự hoạt hóa chứng nghiệm được chỉ ở nơi vốn thiếu vắng tự tính.

Lập thuyết của các nhà Bản chất Luận cho là việc phủ nhận tự tính ngăn chặn nghiệp tạo ra các hậu quả. Điều này là không khác nhau với sự khẳng định [của những người Tây Tạng tự cho mình là các nhà Trung Quán] rằng các luận điểm vốn bác bỏ tự tính cũng bác bỏ nhân và quả. Trung Quán và Bản chất Luận đồng ý rằng nếu một người từ chối nhân và quả, thì người đó trở thành loại người cực đoan nhất của thuyết hư vô.

Tuy nhiên, nhà Trung Quán không phủ nhận nhân và quả. Dù vậy, nhà Bản Chất Luận gọi nhà Trung Quán là theo thuyết "hư vô" hay "tuyệt đối hư vô", giả sử rằng nếu các người bác bỏ tự tính, thì các người chắc chắn cũng phải bác bỏ nhân và quả. Hậu hết những người Tây Tạng tự cho mình là các nhà Trung Quán đều nhường ý với khẳng định của Bản Chất Luận rằng nếu một cuộc tranh luận bác bỏ tự tính, thì nó cũng phải bác bỏ nhân và quả. Tuy nhiên, không giống như Bản Chất Luận, những người Tây Tạng này dương như hai lồng rắn lý lẽ đã bác bỏ nhân và quả, cho rằng điều này là trong hệ thống Trung Quán. Để trả lời cho phản đối này, Nguyệt Xứng đáp: "Chúng tôi không là các nhà hư vô chủ nghĩa, chúng tôi loại bỏ các đề xuất về sự tồn tại và không tồn tại; chúng tôi soi sáng đạo pháp giải thoát". Phản ứng lại của đoạn văn cho thấy làm thế nào ngài tránh khỏi các lập thuyết về sự tồn tại và không tồn tại. Bằng cách nói: "Chúng tôi không cho rằng nghiệp, các hậu quả, và v.v... là không tồn tại", Nguyệt Xứng tránh được lập thuyết hư vô. Chúng tôi sẽ là các nhà hư vô chủ nghĩa nếu chúng tôi khẳng định rằng nhân, quả, và v.v... không tồn tại, nhưng chúng tôi không khẳng định điều này. Để trả lời cho câu hỏi: "Vậy thì, các người quan niệm gì?" Nguyệt Xứng nói: "Chúng tôi thừa nhận, hoặc khẳng định, các nghiệp, quả, và v.v... thiếu vắng tự tính". Qua đó ngoài tránh được lập thuyết về sự tồn tại.

Lời tuyên thuyết: "Vẫn còn có một sai lạc trong lập thuyết của các người bởi vì thật là không biện hộ được cho việc hoạt hóa của pháp thiếu tự tính", cho thấy phản đối của các nhà Bản Chất Luận: [597] "Các người, những người Trung Quán nói, 'Chúng tôi không đề xuất sự không tồn tại; chúng tôi đề xuất một sự vắng mặt của tự tính nhưng các người vẫn không thể thoát khỏi sai lầm mà chúng tôi đã đề cập: Nếu không có tự tính, thì nhân và quả không thể dùng vunding được". Những nhà Bản Chất Luận đổ nên lên phản đối này bởi vì trong hệ thống của họ không có sự

---

1 Từ chữ "annihilationism" nghĩa là sau khi hoại diệt thì sự hoại diệt đó là cuối cùng hoàn toàn hủy hoại (chổi bỏ sự tái sinh).
khác biệt giữa sự vắng mặt của tự tính và sự không tồn tại. Trong câu trả lời, Nguyệt Xứng nói rằng các hoạt hóa – chẳng hạn như việc các nguyên nhân làm phát sinh các hậu quả – là không thể xảy ra trong bối cảnh của tự tính và là khả dĩ chỉ trong trường hợp không có tự tính.

Ngoài ra, Tứ Bách Kết Tùng Luận Thích của Nguyệt Xứng nói: ¹

Chúng tôi không phải là những người ủng hộ sự không tồn tại, vì chúng tôi là những người ủng hộ duyên khởi. Có phải chúng tôi là những người ủng hộ các pháp thực sự? Không, bởi vì chúng tôi là những người chỉ ủng hộ sự phát sinh phụ thuộc. Chúng tôi để xuất điều gì? Chúng tôi để xuất duyên khởi. Ý nghĩa của duyên khởi là gì? Nó có nghĩa là sự vắng mặt của tự tính; nó có nghĩa là không có sự sinh khởi tồn tại một cách tự tính; nó có nghĩa là việc phát khởi các hậu quả có bản chất tương tự như ảo ảnh của một nhà phù thủy, một ảo giác sa mạc, một ảnh phản chiếu, một thành phố ma, một hóa thân, hoặc một giấc mơ; nó có nghĩa là Không và là vô ngã.

Nguyệt Xứng cho thấy rằng bằng việc khẳng định duyên khởi, các người có thể tránh khỏi hai cực đoan, lập thuyết cho rằng các pháp tồn tại và lập thuyết cho rằng các pháp đều không tồn tại. Ngài tránh được lập thuyết cho rằng các pháp đều tồn tại bằng cách giải thích rằng phát sinh phụ thuộc nghĩa là không có sự sinh khởi tồn tại một cách tự tính, và ngài tránh lập thuyết cho rằng các pháp đều không tồn tại bằng cách chỉ ra rằng duyên khởi là việc phát sinh hậu quả như như một ao ấm của nhà phù thủy.
Vi vậy, "pháp" có thể tham chiếu đến hoặc "tồn tại tự tính" hoặc "năng lực để thực hiện một sự hoạt hóa". ² Giữa hai điều này,

¹BA298 Cồ dân trong Cś 14.23, P5266: 270.3.3-6.
²"pháp" dngos po, bhava; "tồn tại tự tính" rang bzhin, svabhava; "năng lực để thực hiện một sự hoạt hóa", don byed nus pa, artha-kriya-sakti.

234
"pháp" trong "lập thuyết của các nhà Bản Chất Luận" chỉ đề cập đến tự tính; "pháp" trong "lập thuyết mà các pháp đều không tồn tại" đề cập đến những pháp vốn thực hiện các hoạt hóa. Để tránh hai cực đoan đó, Nguyệt Xứng bác bỏ tự tính và chỉ ra rằng ở đó có tồn tại nguyên nhân và các hậu quả giống như các ảo cảnh của một nhà phù thủy. Hơn nữa, Từ Bách Kệ Tạng Luận Thích của Nguyệt Xứng nói: ¹ [598]

Vấn: Có phải những nhà Trung Quân các người cho rằng không có thức ghi nhớ vón có các đối tượng chúng là các pháp của quá khứ?

Đáp: Ai sẽ tuyên bố rằng các thứ đó không tồn tại? Chúng tôi không loại bỏ duyên khởi. Đại sư Thánh Thiên cũng tự mình đưa ra một tuyên thuyết chính xác về cách thức trí nhớ tồn tại:

Vi vậy, sự phát sinh của những gì chúng tôi gọi là "bộ nhớ"
Chỉ là một chủ thể không thật với một đối tượng không thật.

Vi vậy, điều bộ nhớ quan sát là một điều gì đó trong quá khứ. Nếu sự việc trong quá khứ tồn tại một cách nền tảng, thì bộ nhớ của nó sẽ đang quan sát một đối tượng vón tồn tại một cách tự tịnh. Do đó, bộ nhớ đó sẽ tồn tại một cách nền tảng. Nhưng trong chúng mục rằng điều đã trải qua đó thiếu vắng tự tịnh, thì bộ nhớ quan sát nó cũng thiếu vắng tự tịnh. Do đó, Thánh Thiên đã xác lập rằng các đối tượng trong quá khứ và bộ nhớ của nó là không thật. "Không thật" chỉ có

¹BA300 Cát dẫn Cś 11.25, P5266: 252.3.6-4.3.
2Ở đây một trường hợp tương tự được đề ra bởi các nhà chú Trương Duy Thức là tang thức (skt. Ālāyavijñāna) cũng sẽ bị bác bỏ như đề cập trong các chương sau này.
nghĩa là "thiếu vắng tự tính" và "phát sinh phụ thuộc"; nó không có nghĩa là sự không tồn tại của các pháp vốn có thể thực hiện các hoạt hóa. Một pháp trong quá khứ thì không phải không tồn tại hoàn toàn vì nó là một đối tượng của trí nhớ và các hậu quả của nó có thể thấy được. Nó cũng không tồn tại một cách nền tảng, vì nếu nó đã như thế, thì nó phải là vĩnh hằng và nó sẽ phải có thể trực tiếp nắm bắt được.

Nguyệt Xứng nói rằng những điều này – tức là các đối tượng trong quá khứ và v.v… – không hoàn toàn không tồn tại và cũng không tồn tại một cách nền tảng; ngại giải thích rằng không thật hoặc sai lạc nghĩa là đang ở một trạng thái duyên khởi và không có nghĩa là các pháp đó không tồn tại

Vi vậy, nếu các người cho rằng các pháp này tồn tại một cách nền tảng, thì các người là người đề xuất các pháp thật hữu; các người đã rơi vào cực đoan của tự tính. Tuy nhiên, việc cho rằng các pháp này chỉ đơn giản tồn tại thì không khiến cho các người thành người đề xuất của các pháp thật hữu hay thành người đề xuất của sự tồn tại nền tảng. Tương tự như vậy, nếu các người cho rằng các pháp bên trong và bên ngoài là phi pháp, không có khả năng tiến hành các hoạt hóa, thì các người đang đề xuất sự không tồn tại của các pháp, và các người đã rơi vào cực đoan của sự không tồn tại. Tuy nhiên, các người không rơi vào cực đoan của sự không tồn tại qua việc nói rằng các pháp thiếu vắng tự tính.

Một số [người Tây Tạng tự tuyên bố mình là các nhà Trung Quán] không phân biệt được sự không tồn tại tối hậu từ sự vắng mất của tự tính, và không phân biệt được sự tồn tại nền tảng với sự tồn tại đơn thuần. Họ hy vọng tránh khỏi rơi vào cực đoan của sự tồn tại và không tồn tại chỉ đơn giản bằng cách nói: "Chúng tôi không tự cho rằng các pháp là không tồn tại (med pa); chúng tôi nói rằng chúng không tồn tại chi đơn giản bằng cách nói rằng: "Chúng tôi không tự cho rằng các pháp là không tồn tại (med pa); chúng tôi nói rằng chúng không tồn tại (yod pa); chúng tôi nói rằng chúng không phải là không tồn tại (med pa ma yin pa)".

236
Điều này không là gì cả, ngoại viêc là một khối của những mâu thuẫn; nó chỉ ít không hề giải thích ý nghĩa của trung đạo. Vi khi họ bác bỏ những pha khác, họ thức hiện sự bác bỏ qua một sự tham tra rằng có hay không một pháp nào đó tồn tại một cách tự tinh. Vì vậy, họ phải {nên} giới hạn vào hai khả năng [tức là, có tự tinh hay không], nhưng {họ da không làm vậy mà} trong việc đưa ra khẳng định của mình, họ lại tuyên bố có pháp nào đó không thuộc về cả hai điều đó {có tự tinh hay không}. Tại sao họ phải nên giới hạn trong hai khả năng khi họ tham trả một pháp nào đó để thấy được liệu nó có tồn tại ở một cách tự tinh hay không? Bởi vì nếu có một khả năng thứ ba ngoài hai {trường hợp này}, thì sẽ không hợp lý để tham tra các câu hỏi, "Trường hợp nào, tự tinh hay không tự tinh?" Điều đó sẽ như thế có một mâu sầu và ai đó lại hỏi, "Đó là mâu xanh hay mâu vằng?"

Việc giới hạn các pháp vào hai khả năng – hoặc là chung tồn tại một cách tự tinh hoặc là không – xuất phát từ hạn chế phổ quát rằng bất cứ điều gì có thể nghĩ tưởng đến đều hoặc tồn tại hoặc không tồn tại. Tương tự như vậy, việc giới hạn rằng điều gì thực sự tồn tại thì phải thực sự tồn tại như là đơn thể hoặc thực sự tồn tại như là đa thể được dựa trên giới hạn phổ quát rằng bất cứ điều gì đều phải là đơn nhất hoặc là số nhiều. Khi có một giới hạn như thế, bất kỳ trạng thái đều lựa chọn nào khác đều nhất thiết bị loại trừ; do đó, thất là hoàn toàn vô nghĩa khi khẳng định một pháp không thuộc về bất kỳ trạng thái nào trong hai trạng thái đó. Như Long Thọ nói trong Hội Tránh Luận:¹


Nếu sự vắng mặt của tự tinh đã bị bác bỏ,
Thì, sự hiện diện của tự tinh sẽ phải được chứng minh.

Hon nữa, sẽ luôn luôn có mỗi nghĩ ngời nào đó trong tâm trí của những người tạo ra những tuyên thuyết này bởi vì họ không có
cách nào tạo ra một danh sách xác định vốn ngăn chặn bất kỳ sự lựa chọn nào ra ngoài {các điều trường hợp sẵn có}. Điều này là do khi họ nhìn thấy một khả năng nào, thì sự loại trừ của khả năng đó – chẳng hạn như "tồn tại" hoặc "không tồn tại" – lại không dẫn đến khả năng kia.

Nếu họ chấp nhận rằng có một số trường hợp, chẳng hạn như "là" (yin) và "không phải là" (min), vốn loại trừ bất kỳ sự lựa chọn nào khác hơn, thì họ nên biết rằng điều này chỉ đúng với trường hợp về "tồn tại" (yod) và "không tồn tại" (med). 1

Rõ ràng lập thuyết của họ là một sự hiểu lầm quá mức về câu chữ của những đoạn luận Trung Quán nói rằng, "không phải là tồn tại và không phải là không tồn tại". Vì vậy, nếu như họ cho là thật không thích hợp khi nói "tồn tại" hoặc "không tồn tại", thì cũng sẽ là sai khi nói, "không phải là tồn tại và không phải không tồn tại" vì những đoạn luận Trung Quán ấy nói rằng các người nên bác bỏ tất cả bốn khả năng.

Vì vậy, Căn Bản Trung Luận của Long Thọ không đề cập đến sự tồn tại và không tồn tại đơn thuần khi khẳng định: 2

Nói rằng "nó tồn tại" là một quan điểm thường tồn;
Nói "nó không tồn tại" là một quan điểm hư vô.
Do đó thiện trí thức không nên vướng mắc vào tồn tại hoặc không tồn tại.

Điều này rõ ràng có nghĩa là người tuyên bố rằng các pháp tồn tại một cách tự nhiên sẽ có các quan điểm về thường hằng và hư

1BA302 Đông từ "lìa/ hiện hữu" Tạng ngữ có hai dạng, một thuộc về bản thể học "tồn tại" (yodpa) và "không tồn tại" (med pa) – và một là dòng từ liên kết – "là" (yin) và "không là" (min). Một số người có thể có ý định cho là luật về hai phụ định tạo thành một xác định và sự tương đương của "không là" (ma yin) và "lìa không phải" (min) là đúng trong dạng của dòng từ liên kết nhưng không đúng cho trường hợp bản thể học. Tsongkhapa phân nhận điều này, nói rằng cũng một luật áp dụng cho cả hai dạng.

vô. Nguyệt Xứng trong Minh Cú Luận giải thích rằng trong đoạn này, khái niệm về sự tồn tại và không tồn tại nó đề đến quan điểm rằng các pháp tồn tại và quan điểm rằng các pháp không tồn tại. Sau đó luận còn nói:

Tại sao khi các người có quan điểm rằng các pháp tồn tại và quan điểm rằng các pháp không tồn tại, thì điều tiếp theo là các người có quan điểm về thường hằng và hủy diệt? Như Căn Bản Trung Luận của Long Thọ nói:

Bất cứ điều gì tồn tại tự tính là thường hằng
Vì nó không trở thành không tồn tại.
Nếu các người nói một pháp tồn tại tự tính sinh khởi trước đó
Bây giờ là không tồn tại, thì điều đó dẫn tới một cực đoan về sự hủy diệt.

Vi khi tồn tại tự tính không được khắc phục, thì một pháp nào đó được chọn cho là tồn tại một cách tự tính sẽ không bao giờ trở thành không tồn tại; do đó khẳng định rằng pháp nào đó tồn tại tự tính kéo theo một quan điểm về thường tồn. Ngoài ra, một quan điểm về sự hủy diệt được kéo theo bởi sự khẳng định rằng đã có tự tính trong các pháp tại một thời gian trước đó, nhưng nó giờ đã bị phá hủy và không còn tồn tại.

Nguyệt Xứng gọi khẳng định về tồn tại tự tính là một quan điểm về thường hằng, và nói rằng nếu các người khẳng định sự hủy diệt sau đó của điều gì trước đây vốn tự tính, thì đó là một quan điểm của chủ nghĩa hư vô. Ngài không nói điều này là sự tồn tại đơn thuần và sự tan rã đơn thuần.

1BA304 PPs: 273.4-9; D3796: Ha 92b2-4. Đoạn văn lập tức bắt đầu theo sau sự trích dẫn của Nguyệt Xứng về hai dòng cuối trong: 15.10. Kể được trích trong đoạn văn là từ MMK: 15.11
Ngoài ra Căn Bản Trung Luận Thích của Phật Hộ rõ ràng giải thích rằng khi Long Thọ nói, "Bất cứ điều gì tồn tại một cách tự tính là thường hằng", và v.v..., thì Ngài đang chỉ ra loại vĩnh hằng và loại hủy diệt mà Ngài hàm ý khi Ngài giải thích rằng việc nói "tồn tại" hoặc nói "không tồn tại" là có những quan điểm về thường hằng hay hủy diệt.

Tóm lại, nếu các người cho rằng tánh Không vốn là sự vắng mặt của tự tính không phải là sự trống rỗng siêu việt được đức Phật giảng dạy và các người bác bỏ nó, thì các người sẽ bị tái sinh trong một cảnh giới đau khổ vì đã từ bỏ chánh pháp, trí huệ Bala-mạt-da. [601] Nếu các người quan tâm đến sự vắng mặt của tự tính, nhưng lại nghĩ rằng: "Nếu không có sự tồn tại tự tính, thì điều gì ở đó?" và sau đó tuyên bố rằng tất cả các hiện tượng đều không hề tồn tại, thì các người vẫn sẽ rơi vào vực thẳm của một quan điểm về sự hủy diệt. Tương tự như vậy, Căn Bản Trung Luận [của Long Thọ] nói:

Nếu họ quan niệm tính Không một cách sai lầm, Những người khả năng hạn chế sẽ bị hủy hoại.

Chú giải về điều này, Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng nói:

Nếu một mặt, các người nghĩ rằng, "Tất cả là Không, có nghĩa là, không tồn tại", thì các người sẽ thấy tánh Không một cách sai lầm. Trong mạch văn [Bảo Hành Vương Chính Luận của Long Thọ] nói:

Nếu giáo pháp này bị hiểu lầm

1BA305 Bpālița, D3842: Tsa 226a6: "Để giải thích cách thức mà trong đó sự sai lạc của việc có các quan điểm về thường hằng và hủy diệt được dân xuất nếu người ta quan niệm tồn tại và không tồn tại..."


Nó hủy hoại kẻ thiên trí,
Vì họ chìm vào rác rưởi
Của các quan điểm hử vỡ.

Mặt khác, giả sử các người không phủ nhận tất cả các pháp, nhưng sau đó nói, "Chúng tôi đã nhìn thấy các pháp này; làm thế nào chúng có thể là Không? Vì vậy, một sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính không phải là ý nghĩa của tính Không". Trong trường hợp đó, các người chắc chắn đã từ bỏ tính Không. Sau khi các người đã từ bỏ tính Không theo cách này, thì các người chắc chắn sẽ bị tái sinh trong một cảnh giới khổ sở vì hành động này của việc tự tách mình ra khỏi chánh pháp. Như Bảo Hành Vương Chính Luận của Long Thọ nói:¹

Hơn nữa, nếu họ hiểu sai điều này,
Những kẻ dại tự hào về sự khôn ngoan tưởng chừng của mình
Sẽ tự hủy mình bằng cách tự bỏ nó
Và rơi đầu trước tiên vào địa ngục Vô Gián.


Nếu các người nói rằng những gì phát sinh trước kia
Giờ thì không tồn tại, điều đó kéo theo sự hủy diệt.

---
¹BA308 Ra: 2.20, Hahn 1982: 47; Dunne và McClintock 1997: 20; P5658:176.1.3-4.
²BA309 MMK: 15.11cd, de Jong 1977: 20; D3824: Tsa 9a3.

Các thiền giả không rơi vào hai cực đoan nếu họ biết rằng Tục Đế – vốn chi được phát sinh từ vô minh {sự thiếu hiểu biết} - thiếu vắng sự tồn tại tự tinh, và rồi biết rằng tinh Khống của chúng có đặc tính tối hậu. [602] Họ nghĩ: "Làm thế nào một pháp nào đó bây giờ trở nên không tồn tại lại có thể đã tồn tại?" Vi họ không xem các pháp trước đó như là đã có tự tinh, nên họ không nghĩ rằng các pháp như vậy sau này trở thành không tồn tại.

Đáp: Điều này là không hợp lý. Giả thiết của các người là: để có một cái nhìn của sự hủy diệt, người ta phải khẳng định sự tồn tại trước kia của pháp bất kỳ nào đó vốn lại bị hủy diệt sau này. Trong trường hợp đó, điều vô lý sẽ kéo theo rằng ngay cả những người ủng hộ chủ trương vật chất Lokāyata 2 sẽ không có một cái nhìn của sự hủy diệt. Vì do không phải là tuyên bố của họ rằng các kiếp sống trong quá khứ và tương lai, nghiệp và nghiệp quả của nó, v.v… đã từng tồn tại và sau này trở thành không tồn tại; nên họ không chấp nhận việc như là đã tồn tại trước tiến.

Vi vậy, khi Long Thọ cho biết, "Nếu các người nói rằng điều gì phát sinh trước đây bây giờ là không tồn tại, thì điều đó kéo theo sự hủy diệt", ngài có ý là những người ủng hộ sự tồn tại, những

---

1 BA310 PPs: 495.3-5; PPd: 418.2-6; D3796: Ha 164a6-7.


242
người khẳng định rằng các pháp có một bản chất nền tảng hoặc tự tình, thì không gì để ngờ vực là họ sẽ có những quan điểm về thường hằng hoặc hủy diệt. Vi nếu họ cho rằng tự tình này không bao giờ thay đổi, thì họ sẽ có một cái nhìn thường hằng; nếu họ cho rằng nó đã từng tồn tại và bị phá hủy sau đó, thì họ sẽ có một cái nhìn của sự hủy diệt. Các nhà Trung Quân không chấp nhận sự tồn tại thậm chí của một hạt tử của bản chất nền tảng hoặc tự tình; thực tế này chứng minh rằng các nhà Trung Quân không có một loại quan điểm về sự hủy diệt, loại quan điểm trong đó người ta bao lụng một bản chất tự tính vốn đã từng tồn tại thì sẽ bị hủy diệt sau này. Điều đó không chứng minh rằng họ đã loại bỏ tất cả các quan điểm của sự hủy diệt.

Theo một cách khác, các nhà Trung Quân cũng không giống như những người có một loại quan điểm khác về sự hủy diệt, một loại quan điểm được cho rằng nghiệp và nghiệp quả không tồn tại. Điều này được nêu chi tiết trong Minh Cú Luân của Nguyệt Xứng, như sau. Các nhà Trung Quân và các nhà hư vô có các luận thuyết khác nhau vì những người có một cái nhìn của sự hủy diệt cho rằng nghiệp và nghiệp quả, cũng như các thế giới khác ngoài kiếp sống này, không tồn tại, trong khi các nhà Trung Quân cho rằng những điều như vậy không có sự tồn tại tự tình. Các nhà Trung Quân thuyết rằng những thứ như nghiệp và các hậu quả của nó thiếu vắng sự tồn tại tự tình bởi lý do là chúng sinh khởi phụ thuộc; các nhà chủ trương hư vô không khẳng định rằng nghiệp và nghiệp quả là phát sinh phụ thuộc, vì vậy họ không sử dụng duyên khởi như như là một lý lẽ hỗ trợ của luận thuyết của họ. [603] Thay vào đó, để hỗ trợ cho điều họ bệnh vục là việc nghiệp và các hậu quả của nó là không tồn tại, thì lý lẽ đó đưa ra là các chúng sinh đang ở đây bây giờ đã không được nhìn thấy rằng họ đến kiếp sống này từ một kiếp sống trước đó, và không thấy rằng họ rời bỏ nó để đến một kiếp tương lai. Do đó, có một sự khác biệt rất lớn giữa các nhà chủ
trương hư vô và các nhà Trung Quán trong những lý lẽ của họ. Minh Cú Luận của Nguyệt Xưng nói:¹

Một số người nói rằng các nhà Trung Quán thì không khác với các nhà chủ trương hư vô. Tại sao? Bởi vì các nhà Trung Quán chuẩn thuận rằng các hành vi thiện và bất thiện, các tác nhân, và các hậu quả, cũng như là tất cả các thế giới của kiếp này và những kiếp sống khác là thiếu vắng về sự tồn tại tự tính, trong khi các nhà chủ trương hư vô cũng chuẩn thuận rằng những điều đó là không tồn tại. Do đó, họ tranh luận rằng các nhà Trung Quán không khác các nhà chủ trương hư vô.

Điều như thế không đúng, vì các nhà Trung Quán chuẩn thuận duyên khởi và chuẩn thuận điều đó là vi trạng thái các sinh khởi phụ thuộc, tất cả mọi thứ - trên thế giới này, các thế giới khác, và v.v... - đều thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Hiểu biết của các nhà chủ trương hư vô cho rằng những thứ như các thế giới khác ngoài đời sống này là không thật, không đạt được thông qua tri kiến rằng những điều đó đều trong rỗng về sự tồn tại tự tính do việc sinh khởi phụ thuộc. Hợp tục cho là gì? Hợp xem các khía cạnh của các pháp trong thế giới này là tự nhiên tồn tại,² họ không nhìn thấy chúng đến với thế giới này từ một thế giới khác hoặc đi đến một thế giới khác từ thế giới này, vì vậy họ từ chối sự tồn tại của những thứ khác [như là, các kiếp sống trước đây và tương lai] mà vốn thật ra, giống như những điều được thấy trong thế giới này.

¹BA312 PPs: 368.4-12, ở MMK: 18.7-8; D3796: Ha 117b4-118al.
²BA313 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 267.2) nói rằng các pháp khổ như các bàn chất riêng của chính chúng.
Nghi vấn: Mặc dù các nhà Trung Quán và các nhà chủ trương hư vô viễn dấn những lý lẽ khác nhau, nhưng các quan điểm của họ về sự vắng mặt của sự tồn tại tự tinh là như nhau, vi các quan điểm đó như nhau trong việc nhận ra rằng nghiệp và các nghiệp quả và các thế giới của các đời sống quả khổ và tương lai thiếu sự tồn tại nên tang hoặc tự tinh.

Đáp: Ngay cả trong điều này họ cũng khác nhau. Vì các nhà chủ trương hư vô cho rằng sự vắng mặt của tồn tại tự tinh là hoàn toàn không tồn tại, và do đó họ không chấp nhận nghiệp, v.v… như là thuộc về Nhị Đế. Tuy nhiên, các nhà Trung Quán chấp nhận sự tồn tại một cách thường tục của những thứ như nghiệp và các hậu quả của nó. Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng nói¹:

Đáp: Ngay cả trong điều này họ cũng khác nhau. Vì các nhà chủ trương hư vô cho rằng sự vắng mặt của tồn tại tự tinh là không tồn tại.

Đáp: Điều này không phải là như vậy. Các quan điểm đó không tương tự bởi vì các nhà Trung Quán khẳng định rằng các pháp không có nền tảng tồn tại một cách thường tục; các nhà chủ trương hư vô lại không hề khẳng định chúng.

Điều này cho thấy rằng những ai tự tuyên bố mình là các nhà Trung Quán, nhưng không chấp nhận sự tồn tại của nghiệp và những nghiệp quả thấm chí một cách thường tục, trên thực tế có một cái nhìn tương tự như cái nhìn của các nhà chủ trưởng hư vô Lokāyata.

Đại sư Nguyệt Xứng đưa ra lý lẽ gì về sự khác biệt giữa các nhà Trung Quán và các nhà chủ trưởng hư vô? Ngài không nói: "Bởi vì họ có các khẳng định, trong khi chúng tôi thì không". Ngài không nói: "Họ khẳng định rằng những pháp đó là không tồn tại,

¹BA314 PPs: 368.13-15; PPd: 302.17-303.1; D3796: Ha 118al.
trong khi chúng tôi không nói rằng chúng không tồn tại (med pa); dùng hon là, chúng tôi cho rằng chúng không tồn tại (yod pa ma yin)".  

Thay vào đó, ngài nói rằng các nhà Trung Quán chuẩn thuận nghiệp và v.v… thiếu vắng sự tồn tại tự tính; ngài nói rằng các nhà Trung Quán viễn dẫn duyên khởi là lý do cho việc thiếu vắng sự tồn tại tự tính đó, ngài nói rằng các nhà Trung Quán có chấp nhận những giáo pháp đó về nghiệp và v.v… trong phương diện thường tục.

Nghi vấn: Các người đề xuất rằng các pháp như nghiệp và các nghiệp quả thiếu vắng sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính. Những nhà chủ trương hư vô đó cũng khẳng định rằng các pháp như vậy thiếu vắng sự tồn tại tự tính bởi vì họ khẳng định rằng chúng không tồn tại. Vi vậy, họ đồng ý với các nhà Trung Quán về việc thiếu vắng của sự tồn tại tự tính.

Đáp: Một lần nữa, có một sự khác biệt rất lớn. Ví dụ, giả sử một người nào đó không biết ai đã lấy trộm một số bảo vật tuyên bố một cách lừa dối rằng: "Người đó đã phạm tội trộm cắp". Một người khác - vốn đã nhìn thấy kẻ trộm ăn cắp các bảo vật - cũng nói: "Người đó đã phạm tội trộm cắp". Khi điều đó xảy ra, họ nhận diện cùng một kẻ trộm đã thực sự đánh cắp các bảo vật. Tuy nhiên, họ không giống nhau, vì một người nói chuyện một cách lừa dối và người khác nói một cách trung thực. Trong mạch vấn này, Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng nói:

Phản biện: Các nhà Trung Quán và các nhà chủ trương hư vô đồng ý về những pháp thật hữu.

Đáp: Ngay cả nếu đồng ý rằng những pháp thật hữu không tồn tại, họ vẫn không giống nhau bởi vì cách mà họ biết về điều đó là khác nhau.

1BA315 Cf. LRCM: 598-599.
2BA316 PPs: 368.16-369.4; D3796: Ha 118a2-6.

Trong sự hiểu biết và những lời phát biểu của các nhà Trung Quán, những người biết chính xác bản chất của sự vật, được so sánh với những lời của các nhà chủ trương hư vô, vốn không biết chính xác bản chất của sự vật, thì những gì họ biết và nói là không giống nhau.

Một số người, trong sự hiểu biết về việc vắng mặt của sự tồn tại tự tính, nghĩ rằng lý lẽ đó bác bỏ những thứ như nghiệp và các hậu quả của nó; cho nên họ kết luận rằng và quả không thể được thừa nhận trong hệ thống của mình. Nguyệt Xứng hoàn toàn bác bỏ các đề xuất rằng những người như thế, dù có sai lầm về lôp các trình hiện, tức là các ước lệ, thì cũng đã đạt được một cái nhìn chính xác về lôp của tính Không. Vì vậy, đúng xem tính Không có nghĩa là trống rỗng về khả năng thực thi các hoạt hóa. Thay vào đó, các người phải có một phương cách để thừa nhận sự phát sinh phụ thuộc của các nhân và quả bất kể sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính. Tứ Bách Kệ Tạng Luận Thích của Nguyệt Xứng:

Trong trường hợp đó, liên quan đến đối tượng bất kỳ,

Khi được sinh khởi, nó không đến,

---

1BA317 Cśt dẫn Cś: 15.10ab; P5266: 272.2.7-272.3.1.
Tương tự vậy, khi hoại diệt, nó không đi.


Điều này rõ ràng trả lời cho câu hỏi: "Nếu không có sự tồn tại tự tính, thì điều gì tồn tại?"

Đại sư Phật Hộ cũng đưa ra một câu trả lời phân biệt rõ ràng giữa sự tồn tại và sự tồn tại nền tảng; Căn Bản Trung Luận Thích của Phật Hộ, luận giải về chương hai mươi trong tác phẩm này của Long Thọ, cho biết:¹

Phản biện: Nếu thời gian không tồn tại, và các nhân quả, và các tích lũy của các nhân và duyên cũng không tồn tại, thì điều gì khác có thể tồn tại? Vì vậy, lập thuyết Trung Quán chỉ đơn giản là một cuộc tranh luận hư vô.

Đáp: Thật không phải là như vậy. Thời gian và v.v... hoàn toàn không thể tồn tại một cách nền tảng, như các người tưởng tượng. Tuy nhiên, chúng được xác lập như là các sự định danh phụ thuộc.

Vi thế, ngài bác bỏ điều này, bằng cách nói rằng không thể có sự tồn tại thiết yếu như các nhà Bản Chất Luận tự đề ra. Ngài cũng nói rằng duyên khởi tồn tại: "Chúng được xác lập như là những sự định danh phụ thuộc".

Do vậy, các người sẽ vượt qua vô số những ý tưởng sai lầm nếu các người phân biệt sự tồn tại tự tính và sự vắng mặt của tồn tại tự tính với sự tồn tại và không tồn tại. Hơn nữa, các người sẽ không nhầm lẫn các luận điểm bác bỏ sự tồn tại tự tính với những bác bỏ về chính bản thân sự tồn tại. Vì vậy, vì những lời giải đáp chủ yếu mà các nhà Trung Quán đưa ra cho các học giả

¹BA318 Bpālita, D3842: Tsa 255b.3-4.

248
vốn là những nhà Bản Chất Luận bắt nguồn từ các phân biệt này, nên ta đã trình bày một số giải thích.
Chương 12: Phân Tích Lập Luận

(2’) Chi ra rằng các phê phán của Trung Quán không nhờ gốc rễ sự hiện hữu ước lệ

(a’’) Các người không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chứng thöff qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.

(2’) Chi ra rằng các phê phán của Trung Quán không nhờ gốc rễ sự hiện hữu ước lệ

Điều này có bốn phần:

1. Các người không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chứng thöff qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.

2. Các người không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách phủ định chúng qua sự thẩm tra xem liệu nhận thức hiệu quả có xác lập những hiện tượng đó hay không (Chương 13-14)

3. Các người không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách phủ định chúng qua sự thẩm tra xem liệu những hiện tượng đó có được sinh khởi theo một trong bốn cách [từ chính mình, từ điều khác, từ cả hai, hoặc từ không có vật sinh thành nào cả] hay không (Chương 15)

4. Sự bác bỏ tất cả bốn cực đoan của tứ bổ đề – các pháp tồn tại, các pháp không tồn tại, và v.v... – không phải là sự phê phán hợp lệ về các hiện tượng thường tục (Chương 15)

---

1Bốn cực đoan {skt. catuskoṭi} là tất cả các dạng bàn thể khả dĩ cho một sự vật bao gồm: tồn tại, không tồn tại, vừa tồn tại vừa không tồn tại và không tồn tại cũng không tồn tại. Bốn trường hợp cực đoan này được sử dụng trong nhân minh học và bàn thể học Phật giáo để
(a’’)) Các người không thể xóa bỏ những hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.

Một sự phân tích đúng đắn dán nội rằng các pháp này – sắc và v.v… – có tồn tại hay là được sinh ra, trong một ý nghĩa khách quan là điều chúng ta gọi là “loi lập luận phân tích thực tại”, hoặc là “đồng lý lệ để phân tích hiện trạng cuối cùng của một thực thể”.

Vi chúng ta - những nhà Trung Quán không khẳng định rằng sự sinh khởi của sắc tướng và v.v… có thể đứng vững được trước sự phân tích bằng luận lý như thế, lập thuyết của chúng ta là tránh những sai lầm cho là các pháp thật hư.

Vấn: Nếu những pháp này không thể đứng vững trước sự phân tích luận lý, thì làm sao khả dĩ cho một việc gì do hiện hữu khi có lý do phủ định nó?

Đáp: Các người đang nhầm lẫn giữa việc không có khả năng đứng vững trước sự phân tích hợp lý với sự phủ định giá trị bởi lập luận. [607] Nhiều người đã mắc phải lỗi này cho rằng sự sinh khởi và v.v… tồn tại mặc dù sự phân tích hợp lý về thực tại phủ định chúng. Đây là lời nói huyên thuyên bất cẩn, nên chúng tôi không đồng ý. Để hội liều rằng một việc gì do không thể đứng vững trước sự phân tích hợp lý hay không chính là hồi ràng sự việc đó có được tìm thấy qua lý luận phân tích thực tại hay không. Nguyệt Xứng trong Tư Bách Kệ Tạng Luận Thích có đề cập¹

¹BA319 Cắt dẫn Cs: 13.11, P5266: 261.3.3-4; được trích dẫn đầy đủ hồn trong LRCM: 611.18. Đoạn văn của Nguyệt Xứng là nguồn nguyên nguyên thuyết Ấn-dổ của truyền thư dGe-lugs-pa cho sự kiến là việc phân tích tôi hữu không phải là việc đơn thuần tìm kiếm các đối tương mà là các đối tương tồn tại tự tính.
bởi vì sự phân tích của chúng ta có chú ý để truy tầm bản chất nội tại.

Vi vậy đây là sự tìm kiếm để khám phá xem các sắc tướng và v.v... có một tự tính được sinh khởi, rồi bị hoại diệt, và v.v... hay không. Thế nên, sự phân tích truy tầm xem liệu sắc tướng và v.v... có sự sinh khởi và hoại diệt tồn tại một cách tự tính hay không; điều đó không có nghĩa là lỗi lập luận này tìm kiếm sự sinh khởi và sự hoại diệt tồn tại một cách tự nguyên liệu. Do đó, lỗi lập luận này được gọi là “phân tích thực tại” bởi vì nó phân tích liệu sự sinh khởi, hoại diệt và v.v... có được xác lập trong thực tại hay không.

Khi một lỗi lập luận như thế phân tích hay truy tầm sự sinh khởi và v.v..., thì nó không tìm thấy được một dấu vết nào về chúng; như thế chúng “không có khả năng đứng vững được trước sự phân tích”. Tuy nhiên, thực chất là lỗi lập luận này không tìm thấy chúng nên nó không dẫn đến việc lỗi lập luận đó phủ định chúng. Đúng hơn là, lý luận phụ định điều gì đó – nếu nó đã hiện hữu – phải được xác lập bằng lập luận, mà chính lập luận đó lại không xác lập được. Các thức thường tức xác lập sự sinh khởi và sự hoại diệt của các sắc tướng và v.v...; dù các sắc tướng và v.v... tồn tại, nhưng các thức lập luận lại không xác lập chúng. Do đó, khi lý luận không tìm ra các sắc tướng và v.v..., thì làm sao lý luận đó có thể phủ định chúng được? Thí dụ, nhận thức không nhận ra các âm thanh, nhưng điều này không phủ định sự hiện hữu của âm thanh. Điều này cũng tương tự vậy.

Vi thể, nếu sự sinh khởi, sự hoại diệt và v.v... tồn tại một cách nền tảng, nghĩa là, chúng đã được xác lập trong hiện thực, thì

---

1BA320 Geshe Palden Drakpa giải thích rằng một cách thức khác về việc trình bày điều này là: lập luận này là việc phân tích xem liệu các pháp có được xác lập hay không như khi chúng trình hiện (snang ba Itar tu grub ma grub).
lý sẽ phải tìm thấy chúng bởi vì nó phân tích một cách chính xác xem có phải các sắc tướng và v.v... có sự sinh khởi và hoại diệt hiện hữu một cách nền tảng. Bởi vì sự phân tích như thế không tìm thấy sự sinh khởi và v.v..., nên nó bác bỏ sự sinh khởi, sự hoại diệt, và v.v... tồn tại một cách nền tảng, đó là, trong thực tại. Vì nếu chúng tồn tại một cách nền tảng, thì sự phân tích đó sẽ phải tìm ra chúng, nhưng nó lại không tìm thấy.

[608] ví dụ, khi một người truy lùng, mà ông ta vốn biết chắc chắn là sẽ tìm thấy một cái ấm về phía đông nếu nó có ở đó, tiến hành tìm kiếm cái ấm ở phía đông nhưng lại không tìm ra nó, thì điều này phân biệt sự có mặt của cái ấm ở phía đông. Nhưng làm thế nào điều đó phủ định được sự tồn tại của một cái ấm? Tương tự như vậy, sự phân tích của Trung Quán là chắc chắn tìm thấy sự sinh khởi tồn tại một cách nền tảng nếu điều đó tồn tại; khi nó không tìm thấy sự sinh khởi, thì điều này cấu thành nền một phủ nhận về sự sinh khởi hiện hữu một cách nền tảng hay tự tính. Làm sao điều đó phủ định sự sinh khởi tồn tại? Trong mạch văn này, Nguyệt Xứng giải thích rõ ràng trong Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích

Vi thế, khi lập luận phân tích theo cách thức này, thì không có bản chất nền tảng tồn tại trong các giác quan, các đối tượng, hay các thức; do đó, chúng không có sự tồn tại nền tảng. Nếu chúng tồn tại một cách nền tảng, thì dưới sự phân tích bằng lập luận, trạng thái hiện hữu nền tảng của chúng sẽ được nhìn thấy thậm chí một cách rõ ràng hơn, nhưng điều đó dã không như thế. Vi vậy, chúng được xác lập trên căn bản “trống rỗng về tự tính”

Nguyệt Xứng vẫn lặp đi lặp lại rằng {lùn chứng} cho phép những ước lệ này, như là sắc tướng và âm thanh, tồn tại. Tuy nhiên, ít nhất là chúng không được xác lập bởi lý luận phân tích thực tại, nghĩa là, phân tích liên rằng chúng có bản chất nội tại

1BA321 Cstå dân Cstå: 13.21, P5266: 263.2.4-6. 254
hay không. Vì thế, sự quan xét luận lý cần trong không áp dụng được lên chúng. Nguyệt Xứng cũng thường nói rằng chính những người không đủ khả năng thử nhận các thường tục lại tự cho rằng các thường tục bị hủy hoại khi lý lệ, dựa trên phân tích lập luận, không tìm thấy chúng.

Nếu lập luận với phân tích xem liệu chúng có tự tính hay không có thể bác bỏ được chúng, thì các người phải áp dụng sự quan xét hợp lý mạnh mẽ vào các ước lệ này, nghĩa là áp dụng vào sắc tướng, cảm xúc và v.v… Tuy nhiên, các luận chứng của đại sư này hoàn toàn phù định những nỗ lực đó. Vì vậy, những người đã di lang thang quá xa Trung Đạo chính là người đã tự cho rằng một pháp là không có hiệu quả khi nó không được tìm ra bằng luận lý phân tích liệu nó có bản chất nội tại hay không.

Tương tự, sự cần băng thiện của một tôn giả không tìm thấy được sự sinh khởi và sự hoại diệt của sắc tướng và v.v…, nhưng làm sao nó thấy được sự sinh khởi, hoại diệt, và v.v… như là không tồn tại? [609] Cũng như thế, lý luận phân tích liệu các pháp có tự tính hay không lại không tìm ra sự sinh khởi và v.v…, nhưng nó cũng không xem xét rằng sự sinh khởi, sự hoại diệt, và v.v… là không hiện hữu.

Vì thế, ngay cả một số học giả thời trước, không nói về các vị đương thời, dường như phạm lỗi bởi vì không phân biệt được, và thấy vào là xem chúng thường tự nhiên như nhau, đối với các cặp ý tưởng sau: (1) điều gì đó không đứng vững trước sự phân tích hợp lý so với điều gì đó không có hiệu quả bởi lập luận; (2) việc không cảm nhận về sự sinh khởi và hoại diệt bằng trí huệ có được do cần băng thiện của một thành giả so với sự cảm nhận về sự sinh khởi và hoại diệt như là không tồn tại bằng trí huệ có được do cần băng thiện của một thành giả; và (3) việc không khám phá ra sự sinh khởi và hoại diệt bằng một thực lý luận

---

1BA322 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 283.5) nhận diện "hoc gia thời trước" là các dịch giả lớn Blo-Ildan-shes-rab và Phya-ba. Zhwa-dmar: 76.1-3 đề cập đến rNgog, tức là, Blo-Ildan-shes-rab; Phya-ba-chos-kyi-seng-ge; và Gro-lung-pa-chen-po.
phân tích xem chúng có tồn tại tự tính hay không so với việc khám phá rằng sự sinh khởi và hoại diệt là không tồn tại. Do đó, người thông minh phải phân tích điều này theo từng chi tiết và nhận ra sự khác biệt một cách cẩn trọng!

Khi nói điều này, chúng tôi không khẳng định rằng thức ước lệ là mạnh hơn tri kiến về sự tối hậu; chúng tôi cũng không khẳng định là thức ước lệ mâu thuẫn với tri kiến về sự tối hậu. Tuy nhiên, các người lại cho rằng sự phân tích luận lý về thực tại phù nhận sắc tướng, cảm thọ, và v.v... ước lệ khi nó phân tích và không tìm ra chúng. Nó thật không phù định chúng. Thực sự, tri kiến thế tục mâu thuẫn với bất cứ cố gắng nào nhằm phủ định các hiện tượng ước lệ. Nguyệt Xứng trong Căn Bản Trung Luận có đề cập:¹

Nếu người nghĩ là thế giới này không mâu thuẫn với mình, thì phủ nhận một điều là quyền căn bản trên thế gian này.

Người và trần thế có thể tranh cãi về việc đó

Và rồi ta sẽ theo phe nhóm nào mạnh hơn.

Nguyệt Xứng trong Căn Bản Trung Luận Thích nói rằng:²

Chúng ta phải chịu đựng một sự khổ khân lón lao để lật đổ các ước lệ thế tục.

Các người hãy hoan hỷ xóa tan đi những ước lệ thế tục này.

Nếu thế giới không mâu thuẫn với người, thì ta sẽ kết nối với người.

Tuy nhiên, thế giới này mâu thuẫn với chính người. [610]

Lời tuyên thuyết: “Chúng ta phải chịu đựng một sự khổ khân lón lao để lật đổ các ước lệ thế tục” là để chỉ rõ sự cố gắng trên con đường thanh tịnh hóa những chủ thể sai lạc, ví dụ như các nhân

¹BA323 MAV: 6.83; La Vallee Poussin 1970b: 180.15.
²BA324 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 180.20-181.3; P5263:133.5.3-4.
thực, và các trình hiện sai lầm về các đối tượng, ví dụ như các sắc tướng. Thế nên chúng tôi không khẳng định đây chính là những đối tượng bị phủ định bởi lập luận. Mà đúng hơn, chúng tôi xem xét chúng là những đối tượng vốn bị phủ định bởi sự tu tập trên lộ trình giác ngộ.

Lời tuyên thuyết: “Các người hãy hoan hỷ xóa tan những ước lệ thế tục này” để tránh cho những nhà Duy Thức ấy, người đã đưa ra luận cứ song song: “Nếu các người, những nhà Trung Quán, phủ nhận một cách cơ bản các thực thể tồn tại phụ thuộc, thì chúng tôi sẽ dùng lý luận để phủ định những ước lệ của các người”. Nguyệt Xứng đáp lời: “Chúng tôi bác bỏ sự tồn tại tự tình của các thực thể phụ thuộc; nếu các người có thể dùng lý luận để đưa ra một phụ nhận tượng tự lên các ước lệ, thì chúng tôi sẽ đồng thuận với các người”. Ngài có ý là nếu lập luận có thể phủ nhận được các ước lệ, thì chúng ta sẽ muốn điều đó, vì nó sẽ hoàn trả các khó khăn không cần thiết liên quan đến con đường tu tập để vượt qua chúng. Vì thế, đoạn này chỉ ra rằng lý luận không phủ định được các ước lệ.

Vi lý luận không phủ định chúng, Nguyệt Xứng nói rằng điều gì thông thường người ta biết trong thế giới thì mâu thuẫn với bất kỳ nỗ lực nào nhằm phủ định chúng. Do đó, kiến thức thường thuận với bất cứ luận điểm khả biện nào trên hiệu quả đó. Vì thế, chúng ta xác định rằng kiến thức ước lệ là mạnh hơn các tranh luận ấy. Kết quả là khi các nhà bàn chất luận để phủ định các hiện tượng ước lệ chẳng hạn như các đối tượng bên ngoài, lý luận không tìm ra các hiện tượng ước lệ ấy, nhưng nó không hề mâu thuẫn với chúng.

Phản biện: Khi chúng tôi nói là chúng tôi không phủ định các sắc tướng và v.v… trong bộ cảnh ước lệ, thì chúng tôi có ý là chúng không bị phủ định trong con mắt của người phàm trần, ví dụ như kẻ chăn cừu. Tuy nhiên, phân tích hợp lý về thực tại phù định chúng.
Đáp: Lập thuyết của các người là hoàn toàn không chấp nhận được. Những cá nhân quan chiếu có thể tự hỏi rằng liệu sự phân tích luận lý về thực tại có phủ định những điều này hay không, nhưng họ chưa bao giờ nghĩ rằng những điều như thế vẫn không bị phủ định đối với người có tâm thức chưa bị chủ trương này ảnh hưởng. Thêm vào đó, nếu sự phân tích hợp lý về thực tại đã phủ định chúng, thì sự phủ định đó phải được hoàn tất trong bối cảnh uột lệ. ¹

Đại sư Nguyệt Xứng cũng xác định một cách rõ ràng rằng sự phân tích luận lý về thực tại không phủ định tất cả các hình thức của sự sinh khởi. [611] Trong Tứ Bách Kệ Tạng Luận Thích, ngài cho biết: ²

**Lập thuyết không đúng:** Ngài Tịch Thiên hàm ý rằng những hiện tượng cấu hợp {pháp hữu vi} thiếu vắng sự sinh khởi bởi vì sự phân tích này phủ định tất cả các hình thức của sự sinh khởi.

**Đáp:** Trong trường hợp đó, sự sinh khởi của các hiện tượng cấu hợp sẽ không giống như một ảo giác từ thầy phù thủy. Dùng hơn là chúng tôi sẽ làm cho mọi người hiểu bằng việc sử dụng những thí dụ như như là đứa con trai của người đàn bà hiếm muộn. Vì thận trọng với sự hàm ý vô lý cho rằng các duyên khởi không hiện hữu, nên chúng tôi tránh xa những sự so sánh như thế. Thay vào đó, chúng tôi so sánh sự sinh khởi của sự vật với ảo giác do thầy phù thủy tạo ra và v.v..., và với những ví dụ không mâu thuẫn với thuyết duyên khởi.

¹BA325 Tsongkhapa đang tranh luận rằng nếu các người không thể giảm thiểu ý nghĩa của cụm từ "trong bối cảnh uột lệ" thành cụm từ "dành cho những người hiểu học" Zhwa-dmar: 77.2-6.

²BA326 Cśt dân Cś: 15.10, P5266: 272.3.8-272.4.2.
Nhóm từ “sự phân tích này” nói đến sự phân tích lý về thực tại. “Phủ định tất cả các hình thức của sự sinh khởi” có nghĩa là phủ nhận tất cả sự sinh khởi của bất kỳ loại nào, mà không thêm bất cứ đặc tính nào vào đối tượng bị phủ định. Đoạn nói về người đàn bà hiếm muộn nên được hiểu như sau: Nếu lý luận phủ định tất cả sự sinh khởi, thì sự sinh khởi – giống như đứa con trai của người đàn bà hiếm muộn, như sừng của con thỏ rừng, và v.v... – sẽ không là điều gì cả, trống rỗng tất cả các hoạt hóa. Trong trường hợp đó, sẽ có một nguyên tắc rằng các việc sinh khởi phụ thuộc sẽ không tồn tại. Chứng ta phải cân thân về điều đó. Do vậy, chúng ta không nói rằng nó giống như sự không sinh khởi của một pháp nào đó hoàn toàn thiếu vắng khả năng thực hiện các hoạt hóa, như là đứa con trai của người đàn bà hiếm muộn. Chứng ta nói rằng sự sinh khởi là tựa như ảo giác do thầy phù thủy tạo nên và v.v.... Vì thế, chúng ta phủ định sự sinh khởi thật hữu hay tồn tại tự tính.

Trong Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích Nguyệt Xứng cũng đề cập:

**Phản biện:** Nếu mắt và v.v... không hiện hữu, thì làm sao các giác quan của các cơ phận như mắt được xem xét là những hậu quả từ nghiệp?

**Đáp:** Phải chăng chúng ta sẽ phủ định rằng chính bản chất của các việc này là kết quả từ nghiệp?

**Phản biện:** Bởi vì các người đang chứng minh sự phủ định của mắt và v.v..., nên làm sao các người có thể không phủ định điều đó?

---

Đáp: Bởi vì sự phân tích của chúng tôi chủ tâm tìm kiếm tự tính. Ở đây chúng tôi phủ định rằng các sự việc tồn tại một cách nền tảng; chúng tôi không phủ định rằng mắt và v.v… là các sản phẩm và các kết quả khởi lên phụ thuộc từ nghiệp. [612] Vì thế, chúng hiện hữu. Do vậy, khi mắt và v.v… được giải thích chỉ như là các kết quả của nghiệp, thì chúng hiện hữu.

Do đó Nguyệt Xứng đã tuyên thuyết một cách rõ ràng chính xác rằng lý luận nào phủ định và lý luận nào không phủ định. Vì vậy, khi ngoại những sự phân biệt này trong một đoạn giảng giải, thì chúng phải được áp dụng, ngay cả khi chúng không được đề cập trong tất cả các đoạn giảng giải tương tự trong suốt tác phẩm.

Vi thế, lý luận phủ định sự tồn tại nền tảng – sự tồn tại khách quan được tìm thấy ở phía của sự vật tự nó; nó không phủ định sự tồn tại đơn thuần. Bởi vì, Nguyệt Xứng cho rằng lý luận có chủ ý truy trở bản chất nội tại, nên lý luận có khả phả ra sự vật có hiện hữu nội tại hay không. Do đó, điều này có nghĩa là một sự phủ định bằng lối phân tích như thế là một phủ định về sự tồn tại tự tính. Từ đó, hãy phân biệt hai điều này.


Cho nên, khi các người trình bày Nghi Đế, thì có phải lời lý luận von xắc lập chính lý tối hậu {Chân Đế} mâu thuẫn với sự trình

---

1BA328 Đó là việc nên phân biệt giữa đối tượng thuận tủy và von không bị phũ nhân và sự tồn tại tự tính của đối tượng von bị bác bỏ.
bày về chân lý thường tục {Tục Đế}? Nếu đúng như thế thì sự trình bày của các người về Nhị Đế mâu thuẫn với chính nó. Trong trường hợp đó, làm sao các người có thể có kỹ năng toàn hào để đặt đúng vị trí của Nhị Đế? Mắc khác, nếu không có dấu vết nào về sự mâu thuẫn nội tại trong việc trình bày của các người về Nhị Đế, thì thật mâu thuẫn khi cho rằng lời lý luận vốn xác lập Chân Đế phủ định cách trình bày về Tục Đế. Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng cũng đề cập:\(^1\)

Không thiện xảo về Chân Đế và Tục Đế, nên các người đôi khi áp dụng các tiêu chuẩn phân tích không thích hợp và hủy hoại Tục Đế. [613] Bởi vì chúng tôi có kỹ năng trong việc thừa nhận Tục Đế, nên chúng tôi tự trọng lập thuyết về thế tục, và chúng tôi dùng các tiêu chuẩn thường tục của nó để lật đổ các tiêu chuẩn mà các người đặt ra nhằm xóa bỏ phạm trừ của các thường tục. Tương tự như các vị trưởng lão trên thế giới, chúng tôi chỉ lọc ra những người lạc xa các tiêu chuẩn truyền thống của thế gian; chúng tôi không xa rời các thường tục.

Vì thế, người nói rằng người chỉ phủ định các tôn chỉ của các đối phương vốn lệch hướng với các thường tục; người không phủ định các thường tục. Người cũng nói rằng chính những ai không có kỹ năng trong việc nhận biết về Nhị Đế sẽ hủy diệt Tục Đế bằng cách dùng phân tích, nghĩa là phân tích hợp lý về thực tại. Do vậy, đại sư này hoàn toàn không có khuynh hướng dùng lý luận để phán nhận các sắc tướng thường tục và v.v...

Tóm lại, khi một người có thể có tìm sự mâu thuẫn trong trình bày của một người khác về Nhị Đế, thì ta cho rằng chẳng có ai thuộc về hệ thống giáo pháp của Phật giáo Ấn Độ, trường phái Trung Quán hay các trường phái khác khi người đó nói rằng:

---
\(^1\)BA329 PPs: 69.1-5; PPd: 54.8-14; D3796: Ha 23M-3.
“Theo như sự trình bày của chính tôi về Nhị Đế, thì lập luận hướng đến chân lý tối hậu nhỏ tận gốc các đối tượng thế tục".
Chương 13: Sự Xác Lập Hiệu Quả

(b’) Các người không thể loại trừ những hiện tượng ước lệ bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm chứng rằng nhận thức hiệu quả có xác lập chúng hay không.

–––––––––

(b’) Các người không thể loại trừ những hiện tượng ước lệ {thường tục} bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm chứng rằng nhận thức hiệu quả có xác lập chúng hay không.

Nói đến những quả quyết về các sắc tướng và tương tự, chúng tôi không cho rằng nhận thức hiệu quả không xác lập chúng; mà chính nhận thức hiệu quả mới xác lập chúng.

Nghi vấn: Vậy thì làm cách nào mà tác phẩm Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng có thể đúng đắn khi nói rằng, “Thế gian không hiệu quả theo bất kỳ phương diện nào”? 2

1 Viết dưới dạng Phân ngữ là pramāṇa (tib. རྱིག་) nghĩa là chính tri kiến hay kiến thức không hư đố (skt. avisamvādi-jñāna). Khái niệm này được phát triển bởi ngày Vực Long và Nguyệt Xứng. Có nhiều các phân loại nhận thức hiệu quả. Cách phân loại thú nhất là
   (1) Cảm nhận trực tiếp hiệu quả (skt. pratyakṣa; tib. རྱིག་ཁྲིམས་)
   (2) Suy luận hiệu quả (skt. anumāna; tib. རྱིག་རླབས་)

Cách phân chia thứ nhất do Mipham Rinpoche trình bày bao gồm
   (1) Nhận thức hiệu quả uóc lề trong đó có hai phần lớp
      (a) Nhận thức hiệu quả uóc lề của tâm nhìn giới hạn phạm tục chỉ khảo sát giới hạn ở cấp độ thường tục của thực tại.
      (b) Nhận thức hiệu quả của tâm nhìn thuận tùy khảo sát tâm nhìn thuận tùy của thực tại uóc lề.
   (2) Nhận thức hiệu quả tôi hâu bao gồm hai phần lớp
      (a) Nhận thức hiệu quả tôi hâu có thủ lớp
      (b) Nhận thức hiệu quả tôi hâu không thủ lớp.

Đáp: Đoạn văn ấy bác bỏ ý niệm rằng các nhận thức của thế gian và các thức tương tự là hiệu quả về mặt thực tại. Nó không bác bỏ tính hiệu quả của các thức đó đối với tất cả các đối tượng. Trong nguồn cảm hứng này, Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng,1

Theo đó, chỉ những bậc thành giả mới có thẩm quyền trong việc quan chiểu về thực tại; những người chẳng phải bậc thành giả thì không làm được. [614] Những người không phải bậc thành giả ấy sẽ có đủ thẩm quyền về thực tại nếu sự tận thành của chúng ta đối với phê bình của thế gian mang ý nghĩa rằng chúng ta chấp nhận tính hiệu quả của cảm nhận2 thể thức về sự phân tích thực tại của chúng ta. [Nhập Trung Luận nói rằng]:

Nếu thế gian là một đằng quyền năng, nó sẽ nhìn thấy thực tại.
Vậy cần gì ở đó cho những người khác được gọi là những bậc thành giả?
Thành đạo sẽ thành tựu điều gì?
Thật không đúng cho kẻ khờ dại có thẩm quyền.

Trong luận giải tiếp sau đó [Nhập Trung Luận Thích], Nguyệt Xứng nói rằng:3

1BA331 MAVbh ở MAV: 6.30, La Vallee Poussin 1970b: 111.18-112.7; P5263:124.4.4-6.
2Cảm nhận, cảm giác, hay thụ cảm là một dạng đặc biệt của một loại nhận thức (như nhận thức, nhi thức, v.v...). Trong đó, hình ảnh các đối tượng thụ nhận qua các giác quan chưa được tâm điểm dịch hay phóng thường chỉ tiết (tức là diện tướng) cho nên chúng còn ở mức thụ động và không phân biệt, không nhìn nguyên cho đến khi nào có sự can thiệp của tâm vào tiến trình định danh.
3BA332 MAVbh ở MAV: 6.31b, La Vallee Poussin 1970b: 112.13-19; P5263:124.4.8-124.5.2.
Vì {nếu} nhãn thức đơn thuần và các thức tương tự xác định được thực tại, thì việc hành xử đạo hoặc nghiên cứu, quán chiếu, và thiền quẩn để hiểu biết thành đạo sẽ là vô ích. Tuy nhiên, điều này không đúng như vậy. Nên [Nhã Trung Luận nói rằng):

Bởi thế gian không hiểu quả theo bất kỳ phương diện nào,
Nên thế gian không có lỗi phê bình nào về thực tại.

Ngoài ra, tác phẩm Luc Thập Tụng Như Lý Luận Thích của Nguyệt Xứng luận giải cho Luc Thập Tụng Như Lý Luận [của Long Thọ] nói rằng:

Nhìn những sắc tướng ấy và các pháp tương tự chỉ đơn thuần hiện hữu không phải là nhìn thấy thực tại. Để xác lập điều này, Thế Tôn đã nói: “Nhãn, nhĩ và tỷ thức không phải là những nhận thức hiệu quả”.

Vi Nguyệt Xứng trích dẫn kinh điển như vậy, thật là cực kỳ rõ ràng về điều mà ngài bác bỏ là {mệnh đề}: nhãn thức và các thức tương tự là hiệu quả đối với một đối tượng đặc biệt – thực tại – và không {nói đến sự} bác bỏ về việc chúng là hiệu quả đối với những đối tượng khác.

Nếu điều đó không phải theo cách này thì các tuyên thuyết của ngài sẽ không nhất quán. Giả sử Nguyệt Xứng hàm ý rằng: “Nếu các nhận thức và tương tự là hiệu quả đối với những đối tượng ước lệ như các sắc tướng và các âm thanh2, thì sẽ kéo theo...

---

2Sắc tướng và âm thanh (hay quan hệ giữa sắc và thanh) là hai đối tượng của nhận thức và nhận thức một cách tương ứng. Ngược lại, sắc tướng bên ngoài không thể được nhận thức trực tiếp bởi bất kỳ một thức nào khác horn là nhận thức thông qua cỡ quan thứ cần là
một cách vô lý là chẳng cần phải nỗ lực cho thành đạo để nhận thức thực tại”. Điều này sẽ vô nghĩa như khi nói rằng nếu nhận thức nhân biết được sắc tướng, thì tiếp theo là tai không cần thiết để nghe những âm thanh. Mất khác, giả sử Ngài hàm ý rằng: “Nếu nhận thức là hiệu quả đối với các sắc tướng, thì sẽ kéo theo sau một cách vô lý là thật vô nghĩa khi nỗ lực cho thành đạo để nhận thức những thứ như các sắc tướng và các âm thanh”. Chúng ta hoàn toàn tán thành điều này, vậy thì có sự vô lý thừa thãi nào mà nó biểu hiện chứ?

Nghi vấn: Tác phẩm “Tứ Bách Luận Thích” của Nguyệt Xứng nói rằng:

Thật không nhất quán khi gọi thức giác quan là “nhận thức thụ cảm” và tương tự khi xem nó là hiểu quả đối với những pháp khác. Bởi vì thế gian nhìn thấy nó, nên một nhận thức hiệu quả đơn giản là một thức không lừa dối; [615] tuy nhiên, Thế Tôn đã nói rằng ngay cả thức, vi nó là sự cấu hợp, cùng có tính sai lầm và lừa dối và từa như ảo ảnh của một thầy phù thủy. Một điều mang đặc tính sai lầm và lừa dối và từa như ảo ảnh của một thầy phù thủy thì chẳng phải là không hư dối bởi nó hiện hữu theo một cách nhưng lại trình hiện theo cách khác. Thật không đúng khi định danh điều đó như là một nhận thức hiệu quả vì nó sẽ dẫn đến điều vô lý là tất cả các thức sẽ là các nhận thức hiệu quả.

mắt (và tương tự cho âm thanh, mùi hương,...). Ở đây ngày Tsongkhapa chỉ đề cập số lượng qua hai loại đối tượng sắc và thanh, trong khi chúng ta nên hiểu hàm ý chúng không chỉ dành cho hai đối tượng này mà bao gồm cả mùi hương, vị nếm, và cảm xúc thân thể. Trong chương này Tsongkhapa hầu như chỉ tập trung đề cập các điều liên quan đến các thức khác hơn ý thức, là các loại thức có tính thụ động, vốn có khả năng trực tiếp tác động các loại hiện tượng tương thích bên ngoài.


266
Ngài diễn dịch như thế nào về sự bác bỏ tổng quát này về lập thuyết cho rằng các nhận thức và tương tự là những nhận thức hiệu quả?

Đáp: Khác với đoạn văn, “Nhận, nhĩ, và ty thức là không hiệu quả”, đoạn văn này là nguồn gốc của sự ngộ vức trợt trong. Vì thế, ta sẽ giải thích chi tiết về nó.

Sự bác bỏ này về lập thuyết cho rằng, các nhận thức và tương tự đều là những cảm nhận và là những nhận thức hiệu quả, là một sự bác bỏ những khẳng định của các nhà luận lý học. Vì vậy chúng ta hãy khởi đầu bằng cách xem xét điều họ khẳng định. Từ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:


Do đó các nhà luận lý học cho rằng một cảm nhận là một thức phi định danh và không sai sót. Thức này không sai sót ở chỗ nó nắm bắt tự tính của đối tượng như đối tượng ấy đang là. [616] Vì vậy, bởi tất cả năm nhận thức giác quan đều nắm bắt tự tính của những đối tượng của chúng, nên những tự tính của các sắc tướng, các âm thanh, và v.v... đều là những đối tượng đã được

---

BA335 Cśt ở Cś: 13.1, P5266: 259.1.2-5.
năm nhận thức ấy nạm bất. Do vậy, trong mối quan hệ đến tự tính của năm loại đối tượng này, họ xem những nhận thức như thế là hiệu quả.

Nhưng chúng ta sẽ giải thích, 1 đại sư Nguyên Xứng không chấp nhận ngày cả một cách ước lệ rằng có vật bất kỳ nào tồn tại một cách bản chất hoặc một cách tự tính. Vi vậy, làm sao ngài có thể chấp nhận lời că quyết này rằng các thức giác quan là hiệu quả đối với tự tính của những đối tượng của chúng? Do đó, sự bác bỏ này về lời quyết rằng các thức giác quan là nhận thức hiệu quả là một sự bác bỏ quan điểm cho rằng chúng là hiệu quả đối với tự tính của năm đối tượng.


Tóm lại, điều Nguyên Xứng hàm ý trong đoạn văn này là các thức giác quan không là nhận thức hiệu quả về tự tính của năm đối tượng bởi vì chúng chỉ là lời điều trong mối quan hệ đến sự trình hiện về tự tính của năm đối tượng. Điều này là do năm đối tượng ấy không có tự tính, tuy nhiên lại có vẻ như có mang tự tính ấy. Vì dự, điều đó trả như một thức cảm nhận có hai mặt trái.

Về điểm này, những người theo Bản Chất Luận cho rằng nếu các sắc, thanh, và v.v… không tồn tại một cách tự tính – nghĩa là, không được xác lập bởi tự tính của chúng – thì chúng sẽ không là gì cả, không có tất cả những khả năng để thực hiện các

---

1BA336 LRCM: 619-621.
268
hoạt hóa. Vì vậy, họ quyết rằng nếu các thức giác quan không là các nhận thức thụ cảm hiệu quả về tự tính của năm đối tượng, thì không thể có nhận thức hiệu quả về năm đối tượng; nếu các thức giác quan là những nhận thức hiệu quả về năm đối tượng, thì chúng sẽ là những nhận thức hiệu quả về tự tính của các đối tượng ấy.

Theo đại sư Nguyệt Xứng, nếu điều gì được xác lập bởi tự tính hay bản chất của nó, thì nó sẽ là điều gì đây dịch thực. [617] Vì vậy, một nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận một đối tượng tồn tại thực sự như thể sẽ phải là hiệu quả đối với tự tính của đối tượng. Tuy nhiên, do các đối tượng là hư vọng, nên nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận chỉ không phải là hiệu quả đối với tự tính của chúng. Bởi vì, Tứ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:

Thật không hợp lý rằng cảm nhận thế tục nên xóa bỏ cảm nhận về thực tại, bởi cảm nhận thế tục chỉ có hiệu quả đối với thế gian mà thôi, và bởi vì các đối tượng mà nó quan sát mang tính hư vọng và lừa dối.

Do đó, vì Nguyệt Xứng bác bỏ quan điểm của nhà luận lý học rằng các thức giác quan hiệu quả đối với tự tính của các đối tượng, nên ngài không cần bác bỏ quan điểm rằng chúng đơn giản là những nhận thức hiệu quả.


1BA337 Cổ ở Cổ: 13.12, P5266: 261.5.7-262.1.1.
2BA338 Lời trích dẫn từ Tứ Bách Luận Thích, được trích ở LRCM: 614-615
Xứng, trong đó ngại trình bày về các nhận thức hiệu quả, mang tính trực tiếp, suy luận, phù hợp với kinh điển, và tương tự nhau, tác phẩm nói rằng: “Do đó chúng ta thừa nhận rằng thế gian nhận biết các đối tượng với bốn nhận thức hiệu quả”.

Nguyệt Xứng bác bỏ những nhận thức hiệu quả và những đối tượng của sự nắm bắt đang tồn tại một cách nền tảng; ngại không bác bỏ những nhận thức hiệu quả và những đối tượng của sự nắm bắt vốn được cho là những duyên khởi một cách tương thuộc. Tác phẩm cùng tên [Minh Cú Luận] nói rằng:

Những điều đó được xác lập qua sự phụ thuộc lẫn nhau. Khi những nhận thức hiệu quả tồn tại, thì có các pháp vốn là các đối tượng của sự nắm bắt. Khi có những thứ là các đối tượng của sự nắm bắt, thì có những nhận thức hiệu quả. Tuy nhiên, cả những nhận thức hiệu quả và những đối tượng của sự nắm bắt đều không tồn tại một cách nền tảng.

Vì vậy, nếu một thức giác quan không khuyết tật – nghĩa là, không bị bệnh mắt hay các nguyên nhân bên ngoài và bên trong của sự sai sót tác động đến nó – thì nó chính xác về mặt thuộc tục. Đó là sai sót về mặt trình hiện bởi vì, dưới ảnh hưởng của vô minh, thức giác quan đó nắm bắt đối tượng của nó như thể đối tượng đó đang tồn tại một cách tự nhiên – là điều vốn dĩ không có. Tuy nhiên, điều này không mâu thuẫn với sự chính xác thuộc tục của nó. [618] Tác phẩm Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói rằng:

Ngoài ra, những người cảm nhận các sai lạc gồm hai loại: Những người có các cơ quan thụ cảm rõ ràng và những người với các cơ quan thụ cảm bị hư hại.

---

1BA339 PPs: 75.9; P5260: 13.4.7-8.
2BA340 PPs: 75.10-11; P5260:13.5.1.
Một thức với cơ quan thụ cảm hư hại
Được xem là sai lạc so với một thức với cơ quan thụ cảm tốt đẹp.
Những đối tượng ấy được thế gian nhận biết và nắm bắt với sáu cơ quan thụ cảm không khuyết tật
Thì đích thực đối với thế gian.
Những đối tượng còn lại được cho là hư ảo đối với thế gian.

Do đó, những thức thường tục và các đối tượng của chúng gồm hai loại: đúng về mặt thức thường tục và không đúng về mặt thức thường tục.
Về những điều kiện bên trong gây khuyết tật các cơ quan thụ cảm, Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:\(^1\)

Bệnh mắt, vàng da, và v.v..., cũng như ăn phải cà độc dược\(^2\)

Về những điều kiện bên ngoài gây khiếm khuyết các cơ quan thụ cảm, tác phẩm cùng tên nói:\(^3\)

Những điều kiện bên ngoài gây khiếm khuyết các cơ quan thụ cảm bao gồm dầu vừng, nước, những mạnh quang,

\(^1\)BA342 MAVbh ở MAV: 6.25, La Vallee Poussin 1970b: 104.8-10; P5263:123.3.8-123.4.1.
\(^3\)BA344 MAVbh ở MAV 6.25, La Vallee Poussin 1970b: 104.10-19; P5263:123.4.1-4.
những âm thanh nói vọng từ các hang động và tương tự, cùng như ánh sáng mặt trời ở những thời điểm và nơi chốn nào đó. Ngay cả trong tình trạng thiếu những điều kiện bên trong làm hư hại các cơ quan thụ cảm, thì những điều này cũng gây nên sự tiếp thu các phản xạ, các tiếng vang, nước của ảo ảnh, và v.v… Các người nên hiểu rằng điều này cũng đúng với trường hợp thuốc men, thần chú, và tương tự được các phù thủy và v.v… sử dụng. Về điều gây khiếm khuyết cơ quan thụ cảm của tinh thần, có những thứ vừa được đề cập cũng như các giáo lý không đúng đắn, v.v…, và sự suy luận sai lầm.

Vi thể người nói rằng những giáo lý xấu xa và luận lý sai lầm là những điều kiện làm sụt giảm thức tinh thần. Ngay cả trong những điều kiện này, người cũng làm sụt giảm các thức tinh thần liên kết với những giấc mơ và v.v… [619] Do vậy, các nguyễn nhân không xem sự khiếm khuyết do bị tác động bởi vô minh là một nguyên nhân của sự hư hại trong ngữ cảnh này – mặc dù đối tượng được nắm bắt do vô minh thì không tồn tại ngay cả về mặt ước lệ, như sẽ được giải thích dưới đây.

Nghi vấn: Nếu năm thức giác quan, vốn không bị khiếm khuyết do các nguyên nhân của sa lầm nào khác hon vô minh, là không sai sót một cách thường tục, thì tự tính vốn trình hiện với chúng phải tồn tại một cách thường tục. Tuy nhiên, đại sư Nguyệt Xứng không khẳng định như thế. Vì vậy, chúng ta phải qua quyết rằng những thức giác quan là có sai sót; trong trường hợp đó thì những thức ấy không thể là những nhận thức hiểu quả thừa nhận những thứ như các sắc và thanh về mặt ước lệ. Vì sao? Về mặt ước lệ, chúng có sai sót đối với các sắc tương.

Đáp: Về điểm này, đại sư Thanh Biền khẳng định rằng chính bản chất của các sắc tương và tương tự tồn tại một cách ước lệ qua tự tính của chúng. Các nhà Duy Thức tranh luận rằng các
lập kiến\(^1\) phong tưởng thiếu vòng bản chất đặc trưng vì không phải là bản chất của chứng tồn tại theo cách tự tính. Để bác bỏ họ, Thanh Biện kiểm tra các tác nhân và các đối tượng định líu vào tiến trình của lập kiến phong tưởng. Ngài nói rằng nếu họ khẳng định các thuật ngữ và các tâm thức, vốn kiến lập những thực thể và những chức năng, thiếu tự tính một cách uông lê, thì họ đang phủ nhận một cách không thích đáng về sự tồn tại của những thực thể phụ thuộc. Vì vậy, rõ ràng Thanh Biện khẳng định rằng những thực thể phụ thuộc có tự tính một cách uông lê.

Trong cùng các dòng kẻ, Căn Bản Trung Quán Đăng Luận của Thanh Biện luận giải về chương thứ hai mươi năm trong tác phẩm Căn Bản Trung Quán Luận [của Long Thọ] như sau:\(^2\)

Nếu các người nói rằng bản chất của một lập kiến – “sắc tướng” của sự biểu đạt tinh thần và ngôn từ – không tồn tại, thì các người đang phỏng nhận các pháp một cách sai lầm, bởi các người đang phỏng nhận một cách sai lầm về những sự biểu đạt tinh thần và ngôn từ.

Trong tác phẩm Căn Bản Trung Quán Đăng Luận Thích của đại sư Quan Âm Cấm {đệ tử của Thanh Biện} để luận giải cho Căn Bản Trung Quán Đăng Luận [của Thanh Biện], ngài nói rằng:\(^3\)

Khẳng định này của Thanh Biền ngữ ý như sau: Về bản chất của lập kiến phong tưởng\(^4\), các nhà Du-gia Hành tông nói rằng nó không có bản chất trong chứng mộc nó chẳng có bản chất đặc trưng. Trong trường hợp những thực thể và những thuộc tính như “sắc tướng”, đều là bản chất kiến lập nên các

---

\(^1\) Thuyết ngữ lập kiến (eng. construct) có nghĩa là một ý kiến hay một lý thuyết thành lập từ nhiều sự định danh hay khái niệm, thường hình thành từ sự chủ quan của tâm.

\(^2\) BA345 P5253: 253.4.6-7.

\(^3\) BA346 P5259: 292.2.8-292.3.2.

\(^4\) Túc là tiến trình tâm lý tạo dựng nên một ý thức tượng tưởng không thật có.
biểu đạt tình thần, nghĩa là các định danh, và những biểu đạt ngôn từ, nghĩa là những thường tục? [620] Nếu các người nói rằng không có bản chất như thế vì chúng đều không có bản chất đặc trưng, thì điều này không phù hợp, vì các người sẽ đang phủ nhận một cách không thích đáng ngày cả về sự tồn tại thường tục của các pháp phụ thuộc.

Ngài Quan Âm Cấm nói rằng nếu các người khẳng định những thực thể phụ thuộc ấy, vốn được bao hàm trong các thuật ngữ và các tâm thức gán định, thiếu bản chất đặc trưng chỉ một cách ước lệ, thì đó là một sự phủ nhận không thích đáng.

“Đặc trưng” trong cụm từ “thiếu bản chất đặc trưng” nói đến tự tính hay bản chất bên trong. Các nhà Duy Thức khẳng định rằng những sự gán định không có đặc tính như thế, nhưng những thực thể phụ thuộc thì có, và vì vậy tồn tại một cách tự tính. Tuy nhiên, vì những thực thể phụ thuộc phát khởi từ những vật khác, nên chúng không có bản chất tự sinh khởi và do đó các nhà Duy Thức cho rằng chúng thiếu tự năng bản chất theo ý nghĩa này. Đức Phật đã giải thích điều ấy theo phương cách này trong Giải Thâm Mật Kinh; ngày ra rằng có một ý nghĩa tối hậu đằng sau những huấn thị trong các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-da vốn nổi rằng tất cả pháp đều thiếu bản chất.1 Về mặt này, đại sư Liên Hoa Giới nói trong tác phẩm Trung Đạo Quang Chiếu Luận của ngài:2


---
1BA347 Sn: 7.3, Lamotte 1935: 67-70; P774:9.3.7-9.4.4; ngoài ra 11.2.5-11.3.3.
2BA348/Madhyamakaloka, D388: Sa 146a1-155a4. Ba loại không có bản chất là sự không bản chất về đặc tính, không bản chất về sinh khởi, và sự không bản chất tối hậu.

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:

Ví dụ, một con rắn là một lập kiến phong tưởng khi bị nhận hiểu {một cách lầm lẫn} do việc liên hệ đến một cuộn dây thừng, nhưng lại là {một lập kiến} hoàn toàn thật khi được nhận hiểu do việc liên hệ đến một con rắn thật sự. Tương tự, một bản chất là một lập kiến phong tưởng khi bị nhận hiểu do việc liên hệ đến những thực thể phụ thuộc, vốn là những kết cấu được khởi sinh một cách phụ thuộc. Tuy nhiên, với tư cách là đối tượng của một vị Phật, thì đối tượng đó được xem như hoàn toàn có thực. Hãy tìm hiểu sự trình bày về ba bản chất theo cách này; rồi giải thích ý nghĩa trong Giải Thâm Mật Kinh. [621]

1BA349 Tsongkhapa đang diễn giải MAvbh, La Vallee Poussin 1970b: 201.7-202.2; P5263: 136.4.7-136.5.4.
2Còn gọi là tam tự tinh (skt. trisvabhāva), là một khái niệm cơ sở của Duy Thức tông về tâm lý học nhằm giải thích các thực cảm gồm (1) Biên kế sở chấp (sa. parikalpita-svabhāva, tib. གན་བོད), còn được gọi là huyền giác: Tất cả những hiện hữu đều là kết quả của trí tuệ tương tượng, do chấp trước, cho rằng sự vật là có thật, là độc lập; (2) Y tha khởi (skt. paratantra-svabhāva, tib. གན་དབང), nghĩa là tùy thuộc vào thực thể khác mà sinh ra: Tất cả pháp hữu vi đều do nhân duyên mà phát sinh, dễ thương vào nhau, không có tự tinh (sa. avabhāva); (3) Viên thành thật (skt. parinisspanna, tib. འཆན་བཏོན): Tầm vốn thành tịnh, là chánh Như (skt. tathatā), là Như Lai tạng (skt. tathāgata-garbha), là tịnh Không (skt. śūnyatā). Duy Thức Tông. Wikipedia.org. Truy cập 13/04/2012.
Ngài tuyên thuyết điều trên như là luận giải về những dòng này từ tác phẩm Nhân Trung Luận của mình:

Bất kỳ kinh nào giải thích điều gì phi thực tại,
Và trình bày về tạm nghĩa, thì nên được hiểu như thế và là {kinh} diễn nghĩa.

Vi thế, hiển nhiên ngài xem sự trình bày trong Giải Thâm Mật Kinh về ba bản chất là tạm nghĩa. Trong chính hệ thống của ngài, sự phóng tưởng nói đến sự tồn tại tự tinh của sự phụ thuộc; do đó, Nguyệt Xứng không khẳng định các thực thể phụ thuộc có tự tinh hay bản chất bền trong ngay cả một cách ước lệ. Các nhà Duy Thức chấp nhận sự không tồn tại của bản chất đặc trưng chỉ đối với những phóng tưởng, nhưng không khẳng định điều đó đối với sự vật phụ thuộc và sự vật hoàn toàn có thực. Vì vậy, họ khẳng định rằng hai thư này có đặc tính cơ yếu, tự tinh. Đường như khẳng định này chủ yếu dựa vào Giải Thâm Mật Kinh. Do bởi điều này, nên họ quả quyết rằng sự vật phụ thuộc và sự vật hoàn toàn có thực đều tồn tại một cách tối hậu. Các đại sư Phật Hộ và Nguyệt Xứng khẳng định nếu điều gì tồn tại theo cách tự tinh của nó, thì nó sẽ phải tồn tại thật sự; các đại sư như Thanh Hiền khẳng định rằng chỉ có điều này một mình nó thì không hàm ý rằng điều gì đó tồn tại một cách tối hậu.

Hơn nữa, các nhà Duy Thức nói rằng những hạt tử từ riêng lẽ và chóng vánh⁵ thì không phải là những đối tượng của các thức giác quan bởi vì chúng không trình hiện ra trước các thức ấy; một tập hợp {hợp uẩn} nhiều hạt tử chóng vánh cũng không phải là một đối tượng của các thức giác quan bởi vì nó không tồn tại một cách thực chất. Họ nói rằng điều này tự nhiên như sự trình

---

¹BA350 MAV: 6.97bc, La Vallee Poussin 1970b: 199.14-15; P5262:103.3.4-5.
²Ở đây chỉ những hạt tử rất nhỏ và chu thành hoặc rất ngắn ngủi.
hiện của hai mặt trăng. Để trả lời cho lập thuyết đầu tiên, tác phẩm _Luận Lý Mạnh Viên_ {nghĩa là Ánh sáng rực của lập luận} của Thanh Biện nói rằng:¹

Nếu các người đang chứng minh rằng chỉ một hạt tử chóng vánh, không ở trong một phức hợp, không phải là đối tượng của một thức giác quan, thì các người đang chứng minh điều đã được xác lập.

Trả lời cho lập thuyết kế, ngài nói rằng:²

Có phải các người đang cho rằng một tập hợp {hợp uẩn} của những hạt tử của một loại trong một nơi thì không phải là nguyên nhân của một thức giác quan, bằng cách đưa ra lý do của các người rằng, “bởi vì những hợp uẩn như thế không tồn tại một cách thực chất”? Nếu vậy, thì ta hoàn toàn không chấp nhận lý lẽ của các người. Vì sao? Là bởi như sau. Nhiều hạt tử chóng vánh³ khác nhau của một loại riêng biệt kết hợp thành một hợp uẩn và góp phần vào hợp uẩn đó, vì vậy sinh khởi các phần của một đối tượng. Từ điều này khởi sinh một tâm thức mà một hình ảnh hiện tiền nó, hình ảnh của một hợp uẩn các hạt tử chóng vánh. [622] Chứng ta cho rằng, giống như những hạt tử chóng vánh, những cái ấm và các thứ tương tự cũng đang tồn tại một cách thức chất, vì chúng là những phức hợp các hạt tử chóng vánh của một loại đơn lẻ.

Chính bản chất của một hạt tử chóng vánh là một tập hợp của tâm chất liệu, nhưng các người dựt khoắt khẳng định là nó tồn tại một cách thức chất. Tương tự như vậy, vì thế, những cái ấm và tương tự – mang những bản chất là những

¹BA351 Tsongkhapa đang diễn giải tác phẩm _Trung Đạo Tâm Yếu Luận_ (Madhyamaka-hrdaya-vrtti-tarka-jva’la), P5256:94.5.1-2.
²BA352 Ibid.; lời diễn giải của P5256:94.5.3-7.
³Thư thuật "hạt tử chóng vánh" ở đây dùng để chỉ các phần tử vật chất cục kỳ nhỏ và có thời gian tồn tại cùng cực ngắn.
hợp uẩn – cũng tồn tại một cách thực chất. Một sự đơn nhất phi hợp uẩn không tồn tại.

Do đó có vẻ như Thanh Biện khẳng định rằng mỗi hạt tử chóng vánh của một phức hợp là nguyên nhân của một thức giác quan và tồn tại một cách thực chất. Vì ngại khẳng định rõ ràng rằng mỗi hạt tử này là điều tối hậu của các hạt tử chóng vánh, nên ngại hàm ý chấp nhận rằng những hạt tử không có thành phần là điều kiện cảm giác cho sự sinh khởi một thức giác quan. Vì vậy, Thanh Biện khẳng định những thức giác quan là không sai sót nếu chúng không bị tác động bởi những nguyên nhân bên ngoài và bên trong gây ra sai sót đã được giải thích từ trước. Ở cấp độ thường tục, ngại đồng ý với Kinh Lượng Bộ trong các khẳng định của ngại về điều kiện cảm giác cho sự sinh khởi một thức. Nhận Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:


1 Còn gọi là hạt tử phi thành phần tức là các sự vật rất nhỏ không thể chia cắt thành nhỏ hơn được – nghĩa Hán-Việt là nguyên tử.
2 BA353 LRCM: 617-619.
3 BA354 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 406.14-407.3; P5263:166.2.3-6.
Vì vậy Nguyệt Xứng không chấp nhận ngay cả một cách ước lệ về những chủ thể và khách thể không có bộ phận được thừa nhận bởi những giáo lý đặc thù của các bộ này. Tứ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng: ¹

Thật không đúng đắn khi các bộ phái Phật giáo khẳng định những hạt từ chóng vánh tồn tại một cách thực chất như Tỳ-bà-sa bộ đã làm.

Do đó ngài nói rằng ngài không khẳng định về các hạt từ phi thành phần. [623]

Nguyệt Xứng đang nói đến những thứ như những hạt từ phi thành phần khi ngài nói rằng các nhà Trung Quán không khẳng định về mặt ước lệ những điều mà hai phái Tỳ-bà-sa và Kinh Luồng, khẳng định một cách tối hậu. Ngài không có ý nói rằng các nhà Trung Quán bác bỏ, ngay cả một cách ước lệ, mọi thứ mà hai bộ phái ấy đã quyết định, bởi vì trong khi Tỳ-bà-sa và Kinh Luồng bộ khẳng định những pháp như sắc và thanh là đứng, thì các nhà Trung Quán chỉ chấp nhận sự tồn tại đơn thuần của chúng một cách ước lệ. Trong Tứ Bách Luận Thích, ² Nguyệt Xứng bác bỏ sự khẳng định rằng mỗi hạt từ chóng vánh từ một tập hợp các hạt từ chóng vánh trong một cơ quan thụ cảm là một nguyên nhân của một thức giác quan. Ngài tranh luận rằng các cơ quan thụ cảm không được xác lập chỉ bởi những hạt từ chóng vánh do hay bởi điều gì đó khác chúng. Vì vậy, những cơ sở của các thức giác quan là những cơ quan thụ cảm được quy gần trong sự phụ thuộc vào những hạt từ chóng vánh đó. Tương tự như thế, trong trường hợp của các đối tượng, ngài nói rằng các đối tượng của những thức giác quan tồn tại như những lập kiến được tạo lập một cách phụ thuộc. Ngài cũng khẳng định rằng thức được chỉ định là trực tiếp [trong ý nghĩa của việc cảm nhận], nhưng đối tượng của thức mới thật sự là điều trực tiếp

¹BA355 Cśt ở Cś: 14.18; P5266: 268.3.1.
[nghĩa là, trực tiếp trước cả thức]. Do đó, dù đại sư Nguyệt Xứng và đại sư Thanh Biện giống nhau trong việc chấp nhận những đối tượng bên ngoài, nhưng họ đường như khác nhau về việc họ thụ nhận những cơ quan thụ cảm và những đối tượng của chúng như thế nào.

Trước đây, trong khi bác bỏ rằng các thức giác quan là hiệu quả trong khuôn khổ tự tính, Tứ Bạch Luận Thích của Nguyệt Xứng đã nói rằng đối tượng của một thức giác quan là lừa dối “bởi nó tồn tại theo một cách nhưng trình hiện theo cách khác”. Vì vậy, các pháp như sắc và thanh xuất hiện trước các thức giác quan như thế chúng đã tồn tại bằng chính tự tính của chúng, nhưng tự tính trình hiện trước các thức này lại không hề tồn tại ngay cả một cách thường tục. Do đó, Nguyệt Xứng khẳng định những thức giác quan này sai sót ngay cả về mặt ước lệ.

Thế nên, các thức giác quan không thể nào là những nhận thức hiệu quả vốn thụ nhận các đối tượng như các sắc tướng, các âm thanh, v.v... một cách ước lệ. Lý do mà các thức giác quan đó bị thụ nhận là sai sót là vì không có đối tượng nào tồn tại bằng tự tính như trình hiện trước chúng. Sự không tồn tại của một đối tượng như thế được xác lập bởi một thức lập luận phân tích rằng liệu các đối tượng đó có tồn tại về thực chất hay không; nó không hề được xác lập bởi nhận thức hiệu quả thường tục. Vì vậy, về mặt những thức thường tục, thì chúng không sai sót.

Về những thức cảm nhận các pháp như một mặt trăng đôi hay một ảnh phản chiếu, thì các đối tượng như là những thụ trình hiện trước chúng – hai mặt trăng, một bề mặt được phân chiếu, và tương tự – không tồn tại; [624] điều này được xác lập bởi tự tính nhận thức hiệu quả một cách ước lệ mà không dựa vào một thức lập luận. Vì vậy, thật thich dễ dàng để phân biệt giữa những thức giác quan sai lầm này với năm thức giác quan hiệu quả như là những thức thường tục không đúng và những thức thường tục đúng dân.

\[BA357\text{ Trích ở LRCM: 615.}\]

280
Nghi vấn: Chúng ta công nhận điều đó tạo nên sự khác biệt về việc liệu một thức được nhận biết là sai lầm trong sự phụ thuộc vào {1} thức lập luận hay {2} nhận thức hiệu quả một cách ước lệ. Tuy nhiên, cũng như tham chiếu đến cảm nhận về một hình ảnh được phản chiếu như là một bề mặt không hề tồn tại, thì sự tham chiếu đến nhận thức về bất kỳ điều gì như là có tự từ tình cùng không hề tồn tại. Cũng như các sắc tướng và v.v... thiếu vắng tự tính thi tồn tại; thi một ảnh phân chiếu thiếu vắng một bề mặt cùng tồn tại. Vi lý do này, một người không thể phân biệt những nhận thức đó về sự chính xác của chúng thấm chí trong mọi tương quan với nhận thức ước lệ thông thường.

Đáp: Thật vậy, điều gì tồn tại theo cách tự tính của nó và một đối tượng trong một ảnh phân chiếu vốn tồn tại tương ứng với vẻ trình hiện của nó như là một bề mặt thì giống nhau ở điểm không tồn tại một cách ước lệ. Hơn nữa, các sắc tướng và các ảnh phân chiếu cũng giống nhau ở điểm tồn tại một cách ước lệ.

Tuy nhiên, Tập Trung Luận Thích của Nguyện Xứng nói rằng:


Vi thể ngoài tạo sự phân biệt rằng màu xanh và v.v... được thừa nhận là những Tục Đế, trong khi những ảnh phân chiếu và tương tự thì không phải. Nếu ai đó nghi ngờ sự phân biệt này, thì

chúng ta đáp lại như thế nào? Đây là điều ta nghĩ: Mặc dù các sắc tướng và các ảnh phản chiếu giống nhau về mặt trình hiện trước các thức thường tục, nhưng ngay cả một thức thế gian có thể nhận biết các ảnh phản chiếu và tương tự là sai lạc; do đó, chúng không được thừa nhận là những sự thật đối với thế gian, nghĩa là, đối với một thức thường tục, [625] Màu xanh và tương tự là những điều không thật, nhưng một thức thế tục không thể hiểu chúng là những điều không thật; vì vậy, Nguyệt Xứng thừa nhận chúng là những sự thật đối với thế gian, nghĩa là, đối với một thức thường tục.

Do đó, có thể phân biệt các đối tượng là đúng thật và sai lạc về mặt thức ưu lệ. Tương tự như thế, có thể phân biệt các chủ thể là chính xác và không chính xác về mặt thức ưu lệ.

Nghi vấn: Nếu một thức giác quan chính xác về mặt thức ưu lệ, thì điều này mâu thuẫn với tính sai sót của nó một cách rõ ràng.

Đáp: Có sự “thường tục” trong khuôn khổ của những điều mà các thức giác quan là sai sót – khi chúng ta nói rằng chúng sai sót một cách thường tục. Rồi thêm nữa, có thức “thường tục” trong mối liên hệ đến những điều mà các thức giác quan không khiếm khuyết đó được thừa nhận như là chính xác. Nếu hai điều này tương tự nhau thì sẽ có một sự mâu thuẫn. Tuy nhiên, vì hai cách dùng từ “thường tục” này khác biệt nhau, vậy thì có mâu thuẫn gì ở đó?

Chúng khác biệt như thế nào? Lý lẽ bác bỏ sự tồn tại về bản chất hay tự tính của các sắc tướng và tương tự. Nó không thể làm điều này một cách tối hậu [bởi vì không điều gì có thể được thực hiện một cách tối hậu trong hệ thống này vốn không có bất cứ tồn tại tối hậu], cho nên nó phải tiến hành điều đó một cách ưu lệ. Đối với loại thức ưu lệ đó thì các thức giác quan là sai sót.

Ngoài điều đó ra, những thức giác quan thì không bị sai sót như được

---

¹Do thức giác quan nhận làm vẻ sự tồn tại bản chất của những gì trình hiện trước nó.
nhìn thấy bởi những thức uóc lệ thông thường; do vậy không có sự mâu thuẫn. Ví dụ, giống như sự uóc lệ thế tục: “Một số người ở đây; một số người không ở đây”. Cụm từ “một số” là giống nhau, nhưng không ai giả định rằng một số người ở đây và một số người không ở đây là giống nhau. Vi thế cũng tương tự, phẩm chất “không sai sót” của những thức giác quan được thừa nhận trong khuôn khổ một thức thế tục thông thường; các nhà Trung Quán không khẳng định chúng là không sai sót. Điều ấy tương tự như lời huấn thị của Nguyệt Xứng, “Những điều đó… là thật đối với thế gian”.¹

Do đó, Các nhà Trung Quán thừa nhận các thức giác quan có sai sót. Tuy nhiên, việc các thức giác quan này thừa nhận các đối tượng sai lạc của chúng thì không phải là một mâu thuẫn. Mà đúng hơn là, nếu một đối tượng đúng thật được thừa nhận, thì chúng ta sẽ mâu thuẫn khi quả quyết nó được thừa nhận bởi một chủ thể sai sót. Một cách uóc lệ, chúng ta khẳng định tất cả hiện tượng đều như một ảo ảnh của phù thủy và vì vậy, chúng sai lạc về mặt uóc lệ. Mặc dù vậy, không có mâu thuẫn khi thừa nhận chúng là những Tục Đế (kun rdzob bden pa, samvrti-satya).

[Nhập Trung Quán Luận Thích của Nguyệt Xứng] nói rằng, “Bởi vô minh che khuất bản chất của các hiện tượng, nên chúng ta gọi nó là kẻ che đậy (kun rdzob, saṃvṛt)”. Do đó không có mâu thuẫn trong việc điều gì thật đúng đối với kẻ che đậy (kun rdzob, saṃvṛt), nghĩa là vô minh, và điều gì sai lạc đối với thực uóc lệ (kun rdzob, saṃvṛt) mà chúng ta bác bỏ sự tồn tại về bản chất trong các hiện tượng. [626]

Lời tuyên thuyết [trong Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng] “bất cứ điều gì sai lạc ngày càng cách hết ước lệ thì không phải là Tục Đế”³ nói đến một nhận thức hiểu quả uóc lệ vốn nhận ra rằng các pháp như là một bể mặt thật sự của một ảnh

¹BA359 MAV: 6.25, trích ở LRCM: 618.
²BA360 MAV: 6.28.
³BA361 MAVbh, trích ở LRCM: 624.
phản chiếu là sai lạc. Lời huấn thị ấy không thể chỉ đơn giản nói đến những sắc tướng và tương tự là sai lạc về mặt uóc lệ.
Chương 14: Sự Tồn Tại Ước Lệ

Theo cách này, những nhà Trung Quán chúng tôi thừa nhận một cách ước lệ rằng có nhiều trình bày về luân hồi và Niết-bàn trong hệ thống của chúng tôi; chúng tôi cũng bác bỏ sự tồn tại ước lệ của những lập kiến được những nhà Bản Chất Luận đưa ra như những quả quyết đặc trưng. Bối điều này cực kỳ khó, nên tri thức chính xác về sự trình bày bây Nhi Đề hiềm khi tồn tại.

Việc hiểu lầm có thể phát sinh như sau: Khi chúng ta bác bỏ sự tồn tại thường tục của những lập kiến được những nhà Bản Chất Luận khẳng định, thì chúng ta phải tiến hành bác bỏ bằng cách dùng sự phân tích lý luận. Hơn nữa, khi đưa ra quan điểm của chính họ về các vấn đề như sự tồn tại của sinh và diệt một cách thường tục, những cá nhân quan schon hiểu như một quyết định là không định điều gì đưa theo điều có thể được chứng minh, và sự minh chứng được đưa ra một cách lặp lụi. Khi lưu tâm đến điều này, một số cảm thấy rằng sự phân tích lập luận, thì những thường tục được đưa ra về sự sinh khởi, v.v… và những lập kiến phỏng tưởng của các nhà Bản Chất Luận có cùng trạng thái là hoặc mẫu thuần hoắc không mẫu thuần bởi lý luận. Vì vậy, nếu họ từ chối sự tồn tại thường tục của các lập kiến như một đấng Sáng Thế hay một nẻn tang nguyên thủy, thì họ cũng phải từ chối sự hiện hữu ước lệ của các sắc tướng và tương tự; nếu họ chấp nhận sự tồn tại của một đấng Sáng Thế. Họ nhận thấy hai điều ấy tương đương nhau. Họ nói rằng thế không thể chấp nhận hệ thống của chính họ nhận diện hay khẳng định bất kỳ hiện tượng nào, “Điều này là như thế và như thế; điều này không phải như thế và như thế”. Họ cho là trong việc này họ đã tìm ra thực

---

1BA362 Theo các nhà Sóc Luận hữu thần, vi chúa tế thời cao khởi mò và trong nom sự tạo thành thế giới từ “bản chất nền tầng” (rang bzhin, prakrti), gọi cách khác là “nguyên thủ cơ yếu” (spyi gtso bo, pradh&na).

285
tại của Trung Quán. Hơn nữa, theo cách hiểu như thế, họ cho rằng việc bình ổn tâm thức của các người mà rút cuộc không nắm bắt bất kỳ điều gì là sự nuôi dưỡng quan điểm Trung Quán thực sự. [627] Có rất nhiều người khẳng định điều này.

Hiển nhiên là lời nói như thế không làm thiên tri thực hoan hỷ. Vì đã bị thất bại trong việc nhận diện được đối tượng vốn bị lý luận phủ nhận như giải thích bên trên, nên những ai nói điều này sử dụng các luận điểm bác bỏ sự hiện hữu tự tiêu tế phả bò mọi sự trình bày về các thường tục. Do đó, lý luận của họ là một lập thuyết hết sức không chuẩn xác; lập thuyết ấy xem chánh kiến và tà kiến là như nhau ở mức độ chúng sai sót hay không sai sót. Hễ quả là, sự huấn tập kéo dài một quan điểm như thế không đưa các người đến gần hơn với chánh kiến dù chỉ là một chút. Thật vậy, nó khiến các người rời xa chánh kiến, bởi một tà kiến như thế hoàn toàn mâu thuẫn với lộ trình của duyên khởi, lộ trình mà trong đó tất cả những giáo pháp về duyên khởi về luân hồi và Niết-bàn là biện hộ được trong hệ thống của chúng ta. Vì vậy, Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói rằng: ¹

Bản ngã như nó được phóng tưởng bởi những triết gia phi Phật giáo
Những người bị giấc ngủ của vô minh quấy nhiễu, và các pháp được quy gán là ảo ảnh sa mạc, những ảo thuật của các thầy phù thủy và v.v…. không tồn tại ngay cả ở thế gian.

Nguyệt Xứng dạy rằng điều gì bị phóng tưởng trong những quả quyết đặc trưng của những triết gia phi Phật giáo – hoặc, theo trích dẫn trước đây,² trong những quả quyết đặc trưng của các nhà Bản Chất Luận Phật giáo – đều không tồn tại ngay cả một cách thường tục trong hệ thống Trung Quán của chúng tôi. Ta sẽ giải thích về điểm này.

¹BA363 MAV 6.26, La Valine Poussin 1970b: 105.9-12; P5262:101.5.7-8.
²BA364 Từ ngại Thanh Biện. Xem ghi chú 352 ở LRCM: 621-622
Làm sao một người có thể xác định điều gì đó tồn tại một cách thường tục? Chúng tôi cho rằng điều gì đó tồn tại một cách thường tục nếu: (1) điều đó được nhận biết từ một thức thường tục; (2) không tồn tại một nhận thức hiệu quả thường tục nào mâu thuẫn với sự tồn tại của nó như khi nó được nhận biết; và (3) lý luận phân tích thực tế một cách chính xác – nghĩa là, phân tích liệu rằng điều gì đó có tồn tại một cách tự nhiên hay không – không mâu thuẫn với tính chất tồn tại của nó. Chúng tôi cho rằng điều gì đó không thỏa mãn được những tiêu chuẩn ấy đều không tồn tại.


Đừng giả định rằng nó chỉ tồn tại trong những dòng tâm thức của những con người thế tục không liên can vào các hệ thống triết lý. Những ai liên can đến các hệ thống như thế có thể

---

1Ở đây ngày Tsongkhapa chỉ tập trung nói về trạng thái khi các pháp được nhận biết bởi cách thông thường. Nhưng một cách tiêu biểu, trong các nhận thức phán tử thông thường vẫn có một mức độ định danh (đặt tên, phân biệt, so sánh,...) nào đó đến các sự vật được nhận thức. Do đó Ngày mới đưa ra lưu ý này. Để tránh ngày nhận ra các thực thường tục này hoàn toàn là không định danh hay không nhận nguyên.
thường xuyên mang những tâm thức phân tích rằng, “Tri thức ước lệ có chính xác không?” hay “Đối tượng này có tồn tại theo phương cách này trong thực tại hay không?” Tuy nhiên, làm thế nào mà tất cả những thức của họ có thể phân tích được các pháp thật sự tồn tại ra sao? Vì vậy, nếu người muốn hiểu được tri thức thể tục là gì, thì các người không thể chỉ tham vấn những vị trí trước là thể tục vốn không hề nắm giữ các giáo thuyết triết lý. Tuy nhiên, sẽ thật đầy đủ khi xem xét làm thế nào các tâm thức không phân tích vận hành trong những dòng tâm thức của hai phía trong một cuộc tranh luận. Điều mà những thức này nhận biết là cơ sở cảm hoặc trải nghiệm cho sự kiến lập của ngôn ngữ ước lệ.

Người bình thường không hiểu được nghiệp và nghiệp quả, những cấp độ tu tập và những lộ trình, hay những ván đề như thế, những hoài nghe và trải nghiệm về chúng, bằng cách ấy lấy chúng làm những đối tượng. Vì như vậy, chúng trình hiện cả với những thức thông thường vốn không phân tích các pháp thật sự tồn tại như thế nào. Do đó, chúng tôi tránh ngụy biện rằng những điều này sẽ không phải là những điều mà thế gian nhân biết.

Những nhận thức hiểu quan thường tục khác không mâu thuẫn với điều gì tồn tại một cách thường tục. Ví dụ, một thức không phân tích các pháp thật sự tồn tại như thế nào có thể nghĩ rằng một sợi dây thừng là một con rắn hoặc một ảo giác sa mạc là nước. Tuy nhiên, nhận thức hiểu quan thường tục thì có sự mâu thuẫn với các đối tượng được những thức như thế nạm bất, cho nên các đối tượng đó không tồn tại ngay cả một cách ước lệ.

Một thức lập luận phân tích một cách chính xác rằng điều gì đó có tồn tại một cách tự tính hay không thì không mâu thuẫn với điều gì tồn tại một cách ước lệ. [629] Điều được thừa nhận một cách ước lệ thì phải được xác lập bởi nhận thức hiểu quan ước lệ. Thêm vào đó, những thức lập luận vốn phân tích chính xác liều

---

1 Túc là việc nhận làm sợi dây thừng thành con rắn và ảo giác sa mạc thành vũng nước thật.
rằng nó có thật sự tồn tại một cách tự tính hay không thì phải không mâu thuẫn với nó theo bất kỳ phương cách nào. Bất cứ điều gì mà lập luận như thế xác lập là đang tồn tại tại một cách bản chất, vì vậy thật mâu thuẫn khi điều đó là một đối tượng ước lệ. Do vậy, sẽ là sai lầm khi lần lượt (1) việc không bị mâu thuẫn bởi một thực lập luận và (2) việc được xác lập bởi một thực lập luận. Sự lần lượt như thế là có sở gây ra quan điểm sai lạc rằng hai đề xuất hai đề xuất một cách tự tính và không mâu thuẫn.

1. Hỷ lạc và đau đớn sinh khởi một cách ước lệ từ đức hạnh và không đức hạnh.
2. Hỷ lạc và đau đớn sinh khởi từ một đấng sáng thế và một nền tảng nguyên thủy.

Sự định danh này là không đúng đắn. Hai đề xuất trên tương đương nhau trong phạm vi về việc một dòng lập luận vốn phân tích một cách chính xác rằng có phải các pháp tồn tại một cách tự tính sẽ không xác lập được cả hai, nhưng hai đề xuất này không giống nhau về mọi khía cạnh – một đề xuất có mâu thuẫn bởi lý luận {đề xuất 2} và đề xuất kia thì không {đề xuất 1}.

Một đối tượng và chủ thể không có thành phần, một bản ngã, một nền tảng nguyên thủy, một đấng sáng tạo – các pháp như vậy là các lập kiến phong tưởng được trình bày trong các khẳng định đặc trưng của những nhà Bản Chất Luận Phật giáo và phi Phật giáo. Khi khẳng định các điều này, họ nghĩ rằng loại phân tích lập luận này về việc liệu rằng các pháp có tồn tại một cách tự tính hay không sẽ khám phá ra về chúng. Theo do, bởi không khẳng định rằng các pháp này có thể dùng vòng trước phân tích lập luận, nên họ phải chấp nhận một điều là người khác bên ngoài các trường phái của họ có thể thực hiện sự phân tích lập luận như thế nhằm khám phá xem các pháp này có tồn tại một cách tự tính hay không. Khi được phân tích theo cách này, các pháp như thế không thể dùng vòng trước áp lực của sự truy cứu bởi việc lập luận hoàn hảo. Do vậy, kí luận không tìm thấy
chúng, thì chúng sẽ bị bác bỏ – vì nếu chúng tồn tại, thì những lập luận ấy sẽ phải tìm ra chúng.

Chúng tôi thừa nhận các sắc, thanh, và v.v… {tồn tại đơn thuần} chỉ ở mức chúng được nhận biết từ các thức thường tục {mà các thức này} vốn không bị kiểm khuyết bởi những nguyên nhân sai sót bên trong và bên ngoài. [630] Chúng tôi không khẳng định chúng như là thành phần của một hệ thống mà trong đó một sự phân tích liệu rằng {1} chúng chỉ là những thường tục đơn thuần hay là thay vào đó {2} có sự tồn tại khách quan mà sự phân tích sẽ tìm thấy rằng chúng đang tồn tại một cách bản chất hay tự tính hay không. Vi thể, sự phân tích lập luận xem liền rằng chúng có tồn tại một cách tự nhiên hay không liệu quan vi chúng tôi khẳng định ràng những đối tượng này có thể đúng vững trước phân tích lập luận. Vi dụ, nếu ai đó khẳng định rằng, “Đây là một con cừu”, thì thật không thích đáng khi phân tích lời quả quyết đó bằng câu hỏi, “Có phải nó là một con ngựa hay một con voi?” Điều này cũng tương tự như vậy.

Có những pháp vốn đã “quen thuộc với thế gian” từ vô thủy, và tuy nhiên lại không tồn tại ngay cả một cách uột lệ bởi vì lý luận mà chúng ở chúng. Vi dụ như, một người đã thể viễn đến bản chất mà vô minh gắn đạt thêm lên các pháp, cái “tôi” và “của tôi” tồn tại một cách nền tảng được hình thành bởi cái nhìn thật chất hóa về các hoài uẩn, hay đối tượng của sự định danh rằng quả núi của hôm qua là quả núi của hôm nay. Do đó, không phải là các nhà Trung Quán chấp nhận một cách uột lệ về tất cả các pháp vốn quen thuộc với thế gian.

Một số người tranh luận rằng về mặt tồn tại uột lệ, thì các sắc, thanh, và v.v…. không tương đồng với những lập kiến của các triết gia phi Phật giáo bởi vì điều trước {tức sắc, thanh, hương,….} quen thuộc với tất cả thế gian trong khi điều sau {các lập kiến đánh từ các nhà Bản Chất Luận} chỉ quen thuộc với những người ủng hộ các triết lý. Những người giữ lập thuyết này đã thất bại trong việc tạo ra các phân biệt cần thiết. Nếu không, họ sẽ nhận thấy nhiều hàm ý thừa thể trong tranh luận
của họ như là: Về mặt ước lệ, các sắc và tương tự không thể như những ảo giác; mà đúng hon là, ở cấp độ ước lệ chúng sẽ phải tồn tại một cách ban chung. Hon nữa, tác phẩm Luc Thập Tụng Như Lý Luận Thích của Nguyệt Xứng luận giải cho Luc Thập Tụng Như Lý Luận [của Long Thọ] nói rằng: 1

Người không chính xác là những người nắm bắt các pháp này trong luân hồi chỉ như là niềm hỷ lạc và v.v..., bởi vì các pháp này không có ban chung ngay cả một cách ước lệ. Người đúng đắn là những người nắm bắt các pháp như sự đau khổ và v.v.... bởi vì các pháp này mang bản chất như thế một cách ước lệ.

Ngài giải thích rằng mặc dù sự thường hằng và v.v.... của các pháp trong luân hồi là “kiến thức chung” trong thế gian, nhưng những khái niệm như thế là không chính xác ngay cả một cách ước lệ. [631] Hon nữa, mặc dù sự vô thường của chúng và v.v... không quen thuộc với toàn thế gian, nhưng những quan niệm như thế là đúng đắn.

Vì vậy, một thức định danh nắm bắt các hợp uẩn như là vô thường và v.v... thì sai sót về mặt đối tượng trình hiện của nó, nhưng chúng tôi gọi nó là đúng đắn, hoặc không sai lạc, bởi vì những gì nó phân biệt không bị mâu thuẫn bởi nhận thức hiệu quả. Các thức giác quan sai lầm về các đối tượng trình hiện của chúng, và chúng tôi không gọi chúng là không sai lạc vì chúng chẳng có yếu tố nào khác với không sai lạc cả. Tất cả thức giác quan đều giống nhau ở chỗ sai lầm về đối tượng trình hiện trước chúng. Tuy nhiên, các thức giác quan chẳng hạn như các thức, mà một ánh phản chiếu trình hiện trước chúng, thì lại các thức ước lệ không đúng; mặt khác, các thức giác quan không khuyết

---

1BA365 YSv ở YS: 7b; P5265:173.4.2-3.
2Ở đây câu này có nghĩa là các giác quan nhận thấy các vật trình hiện ra trước các thức do đường như là thường hằng, bền vững hay có tự tính. Trong khi thực thể điều này là sai.
rằng các đối tượng có tương thích với vật trình hiện qua trần cảnh thế gian của thức giác quan ấy hay không. Do các đối tượng, được suy diễn bởi các thức định danh vốn nắm bắt các hợp uẩn như là thường hằng và v.v..., không tồn tại một cách ước lệ, nên lý luận có thể bác bỏ chúng. Tuy nhiên, các đối tượng tham chiếu của những sự định danh của các hợp uẩn như là vô thường, v.v... thì tồn tại một cách ước lệ; vì vậy, lý luận không thể bác bỏ chúng. Không có sự thường hằng tối hậu hay nẻn tăng và v.v...; tương tự như vậy, không có sự vô thường tối hậu hay nẻn tăng và v.v... Do đó những định danh về tám điều ấy như là đang hiện hữu trong thực tại thì hoàn toàn giống nhau về mức độ chính xác của chúng. Tu duy về điều này, đức Phật đã nói [trong Bát-nhã Ba-la-mật-dã Kinh] rằng các người đang thiên lên các biểu tượng của sự tồn tại thực sự dù cho các người thiên lên các sắc là thường hằng hay vô thường, là hỷ lạc hay đau đớn, là có ngã hay vô ngã.

Nghi vấn: Vô minh gán đặt thêm bản chất nội tại lên các pháp. Đối với Ngài, dùng lý luận để đánh bại tầm nhìn của nó, nhưng không phải để bác bỏ các đối tượng ước lệ – đây là một mâu thuẫn, vì Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói rằng:

Bậc Thánh giả đã nói do vô minh che mờ bản chất các hiện tượng,
Nên nó là một “kẻ che đậy” (kun rdzob, samvrti).
Các thêu dệt mà nó cắm nhân xem như là sự thật
Được gọi là “những sự thật cho một kẻ che đậy” (kun rdzob bden pa, samvrti-satya).

Vì vậy Nguyệt Xứng nói rằng các sắc, thanh, và v.v... được thừa nhận là những chẩn lỵ thường tục (kun rdzob bden pa, samvrtisatya) thông qua áp lực của vô minh.

Đáp: Không có sai sót nào ở đây cả. [632] Khi chúng tôi thừa nhận các pháp như các sắc và thanh là những chẩn lỵ ước lệ, thì "chẩn lỵ" nghĩa là chúng đúng dẩn thông qua áp lực của một ý nghĩ cụ thể. Bởi vì ý nghĩ ấy phải được xem xét là một định danh của sự tồn tại thực sự, nên các sắc, thanh, và v.v... là những sự thật đối với vô minh vốn gán đặt thêm sự hiện hữu tự tính lên chúng. Do đó, Nguyệt Xứng nhắc đến hai loại: A-la-hán, những người đã loại trừ vô minh do phiền não, và các vị bất địa Bồ-tát và cao hơn khi ngài nói rằng, "Họ thấy được những trình hiện này như những thiết đệt và không như là sự chẩn thật bởi vì họ không có một định danh tương đối về sự tồn tại thực sự".1 Bởi lý do này, Nguyệt Xứng nói rằng với những ai không có định danh về sự hiện hữu thực sự, thì các sắc tướng và v.v... chỉ là "những thường tục đơn thuần".

Vì vậy, chẩn lỵ về các sắc, thanh, và tương tự được thừa nhận trong tầm nhìn của vô minh, nhưng vô minh {tức sự hiểu biết sai lầm} lại không thừa nhận các pháp như các sắc và thanh. Vi dụ, từ tâm nhìn của một thức sai lầm bắt một dây thừng như một con rắn, dây thừng là một con rắn, nhưng thức sai lầm này không thừa nhận dây thừng. Vi những tâm thức thừa nhận các pháp như sắc và thanh là sau thức không bị khiedad liên can tới mặt, tai, v.v..., nên các đối tượng mà chúng xác lập thì tồn tại một cách ước lệ, và vi thế lý luận không bác bỏ được chúng. Tuy nhiên, chúng không tồn tại ngày càng một cách ước lệ khi vô minh nắm bắt chúng. Điều này do bởi vô minh gán đặt thêm một bản chất nền tảng hay tự tính lên các pháp, và bản chất tự tính này không tồn tại ngày càng một cách ước lệ. Do đó, lý luận bác

bỏ một cách ước lệ điều mà vô minh nắm bắt; nếu nó không bác bỏ được, thì các người đã không thể chứng minh được rằng, ở mức độ ước lệ, các pháp tựa như những ảo ảnh.

Vô minh gán đặt thêm một tự tính lên các pháp; từ điều này, sự chấp thủ, sân hận, và v.v... sinh khởi, gán đặt thêm nữa những tính năng như sự lôi cuốn hay không lôi cuốn lên bản chất bên trong ấy. Do đó, lý luận cũng có thể được dùng để loại trừ phương cách mà sự chấp thủ và tương tự nắm bắt các đối tượng.

Tác phẩm Tứ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:

Chấp thủ và v.v... chỉ gán đặt thêm những đặc tính như sự thu hút hay không thu hút lên tự tính của các pháp mà vô minh đã gán đặt. [633] Do đó chúng không hoạt hóa nếu tách rời vô minh; chúng phụ thuộc vào vô minh. Điều này do bởi vô minh là phiền não chính yếu.

Đây là những phiền não bẩm sinh {câu sinh} đã vận hành từ vô thủy. Tuy nhiên, vi lý luận có thể nhổ tận gốc phương cách mà chúng nắm bắt các pháp, nên những đối tượng tham chiếu của chúng không tồn tại ngay cả một cách ước lệ. Do đó, các đối tượng của các tâm thức bẩm sinh có hai loại: các đối tượng mà lý luận có thể bác bỏ và các đối tượng mà lý luận không thể bác bỏ. Các đối tượng của những nhận thức hiệu quả ước lệ bẩm sinh, mà các nhận thức này thừa nhận các pháp như sắc và thanh, thì tồn tại một cách ước lệ; bởi thế, lý luận không bác bỏ được chúng.

Theo đó, vi chúng tôi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính ngay cả một cách ước lệ trong hệ thống của các đại sư Phật Hộ và Nguyệt Xứng, nên đương như rất khó để thừa nhận các đối tượng ước lệ. Nếu các người không hiểu biết làm thế nào để thừa nhận những đối tượng này một cách đúng đắn, mà không có mâu thuẫn, thì các người sẽ không hoàn toàn chắc chắn về

---

1BA369 Cṣṭ ở Cṣ: 4.10; P5266: 220.1.6-7.
những tu tập trong phương tiện thực hiện. Điều này khiến hầu hết cá nhân rơi vào một quan điểm tiêu cực quá mức. Do đó, người thông tuệ nên nắm vững thủ tục của hệ thống này cho việc thừa nhận các thường tục. Ở điểm này, ta e rằng có lẽ ta đã nói về điều này nhiều hơn mức cần thiết; nên ta sẽ không nói chi tiết thêm nữa.

BA370 “Phương tiện thực hiện” (spyod phyogs) nói đến phương pháp – là lòng tự bi và các phương tiện thiền xảo – khác biệt với “Tánh Không/ phương tiện quán” (stong phyogs, Ha phyogs).
Chương 15: Sự Sinh Khởi Không Bị Bác Bô

(c") Các người không thể loại trừ các hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm tra rằng liệu chúng có được sinh khởi bằng một trong bốn cách khác nhau hay không.

(d") Một sự bác bỏ về tất cả bốn phần của tứ bổ đề không phải là một phê bình chính đáng về các hiện tượng thường tục.

(c") Các người không thể loại trừ các hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm tra rằng liệu chúng có được sinh khởi bằng một trong bốn cách khác nhau hay không.

Phản biện: Trung Quán bác bỏ sự sinh khởi từ tự ngã, từ vật khác, và từ cả hai, cùng như sinh khởi không nguyên do. Điều này có bác bỏ sự sinh khởi không? Nếu Ngài khẳng định là có, thì bởi vì bốn loại sinh khởi này không tồn tại ngay cả một cách thường tục trong hệ thống Trung Quán, nên không cần thêm bất kỳ sự diễn đạt bổ nghĩa nào vào việc bác bỏ sinh khởi {1}. Nếu Ngài khẳng định là không, thì sự bác bỏ của Ngài về bốn cách sinh khởi không bác bỏ được sự sinh khởi tối hậu {2}.

Đáp: Chúng tôi không chấp nhận lập thuyết đầu tiên {tức về 1 của phản biện}, nên tôi sẽ giải thích câu trả lời cho lập thuyết sau {vế 2}.

Những ai quả quyết về sự sinh khởi tối hậu phải khẳng định rằng nó đúng vung trước phân tích bởi lý lệ phân tích thực tại. Vì như vậy, nên họ phải sử dụng lý lệ để phân tích sự sinh khởi nhằm khám phá ra nó trong bốn khả năng – sự sinh khởi từ tự ngã, từ vật khác, và v.v... [634] Vì thế, những ai khẳng định sự sinh khởi tối hậu thì chắc chắn bị đối hồi việc khẳng định rằng nó có
thể có định thuộc về một khả năng trong bốn khả năng dưới sự phân tích.

Bởi vì chúng tôi khẳng định sự sinh khởi đơn thuần – là sự sinh khởi của những hậu quả cụ thể thuộc vào những nguyên nhân và những điều kiện đặc thù – nên chúng tôi không khẳng định sự sinh khởi thật sự. Vì chúng tôi không khẳng định sự sinh khởi thật sự, thì tại sao chúng tôi phải dùng lập luận phân tích thực tại để phân tích sự sinh khởi đến từ đâu – sinh khởi từ tự ngã, từ vật khác, và v.v…? Vì, chúng tôi không bị yêu cầu phải khẳng định rằng sự sinh khởi đến từ việc trước sự phân tích lý luận.

Hon nữa, bản thân duyên khởi cũng bác bỏ bốn loại sinh khởi. Như tác phẩm Nhập Trung Quán Luận của Nguyệt Xứng nói: ¹

Vì các pháp sinh khởi phụ thuộc
Những quan niệm sai lầm này không đứng vững trước sự khảo sát kỹ lưỡng.
Vì vậy, lập luận của duyên khởi
Cắt đứt mọi vướng mắc của những tà kiến.

Vì vậy, Nguyệt Xứng khẳng định rằng duyên khởi bác bỏ bốn loại sinh khởi. Tuy nhiên, các người lại quá quyết rằng nếu không có sự sinh khởi nào từ bốn loại khác nhau, thì ngay cả sự sinh khởi đơn thuần cũng không tồn tại. Do đó, như điều mà các người đề xuất trái ngược với điều Nguyệt Xứng khẳng định. Tác phẩm Nhập Trung Quán Luận của Nguyệt Xứng cũng nói rằng: ²

Vì các pháp không được sinh khởi
Một cách vô cớ, hay từ những nguyên nhân như một đấng sáng
Sáng hay từ tự ngã, từ vật khác, hay cả tự ngã và vật khác,

²BA372 MAV: 6.114, La Valine Poussin 1970b: 226.6-9; P5262:103.5.6-7.
Nên chúng được sinh khởi một cách phụ thuộc.

Tuy nhiên, theo các người, sẽ thật mâu thuẫn khi Nguyệt Xứng nói điều này. Vì vậy, các duyên khởi sinh khởi một cách phụ thuộc thoát ngoài bốn loại sinh sinh khởi cực đoan. Do đó đừng hỏi rằng: "Điều vốn được thoát khỏi các cực đoan – loại nào trong bốn loại cực đoan ấy?" Một lần nữa, những người đối lập này lại sai lầm khi không phân biệt được "không có sự sinh khởi tự tinh" với "không có sự sinh khởi".

*Nghi vấn:* Ngài giải thích thế nào về lời tuyên thuyết trong Nhập Trung Quán Luận của Nguyệt Xứng:

Lưu điểm cho thấy sự sinh khởi từ tự ngã và từ vật khác không đứng vững trong khuôn khổ thực tại tối hậu. Cũng cho thấy rằng sự sinh khởi không đứng vững ngay cả một cách thường tục.

Đáp: Điều này nghĩa là nếu các người khẳng định sự sinh khởi đang tồn tại một cách thực chất, hay sự sinh khởi tồn tại bằng tự tính của nó, thì những lưu điểm ấy sẽ bác bỏ nó ngay cả một cách thường tục. Điều đó không hề chỉ ra một bác bỏ về sự sinh khởi đơn thuần, vì trong phần chuyển tiếp sang đoạn văn ấy, [tác phẩm Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng] nói rằng:

*Phản biện:* Các pháp đóng vai trò là những nguyên nhân của các hiện tượng cấu nhiễm và thanh tịnh phải sinh khởi những thực thể tồn tại một cách thực chất.

---

Đáp: Nếu điều này đúng như vậy, thì chính những tuyên thuyết của các người sẽ không còn nguyên vẹn nữa. Vì sao?

Ở điểm này, Nguyệt Xứng đưa ra bài kệ trích dẫn bên trên, "Lươn điểm cho thấy sự sinh khởi từ tự ngã và từ vật khác..." Lươn về bài kệ ấy, Ngài nói rằng: 1

Do đó, dù bất đặc đĩ thi các người phải thừa nhận rằng sự sinh khởi bằng tự tinh thì không tồn tại trong cả hai sự thật {Nhị Đế}.

Vi vậy, trong khuôn khổ sự sinh khởi tồn tại một cách nền tảng là sự sinh khởi tối hậu, nên khi những người khác khẳng định nó – ngay cả nếu họ khẳng định nó một cách thường tục – thì các người phải bác bỏ tinh dung dân của nó như thế các người bác bỏ sự sinh khởi tối hậu. Vì đây là sự khẳng định hoàn hảo của đại sư Nguyệt Xứng, các người không nên khẳng định nó ngay cả về mặt thường tục. Nhập Trung Quân Luận của Nguyệt Xứng nói rằng: 2

Sự tự phát khởi ra đứa con trai của một phụ nữ hiếm muộn Không tồn tại cả trong thực tại lẫn trong thế gian.
Tương tự, tất cả các pháp này không có sự sinh khởi nền tảng
Đối với cả thế gian và trong thực tại.

Một số người cho rằng việc không có sự sinh khởi tự tinh – tức là sự thiếu vắng về tồn tại tự tinh của sự sinh khởi – phải mang ý nghĩa là sự sinh khởi không tồn tại. Họ tranh luận rằng sự sinh khởi phụ thuộc và sự thiếu vắng của sinh khởi tự tinh là mâu

1 BA375 MAVbh từ MAV: 6.36c, La Vallee Poussin 1970b: 123.1-3; P5263:126.1.4.
2 BA376 MAV: 6.111, La Vallee Poussin 1970b: 221.20-222.3; P5262:103.5.3-4.

300
thuần nhau. Nguyệt Xứng nói [trong Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích] rằng những ai nói điều này thì không có tai hay trái tim. Khi nói rằng họ không có tai, ngài hàm ý là họ không nghe thấy đặc tính "tự tính" khi chúng ta nói về việc không có sự sinh khởi tự tính; nên họ cho rằng chúng ta nói, "không có sự sinh khởi". Khi nói rằng họ không có trái tim, ngài hàm ý rằng thậm chí nếu nghe điều ấy thì họ cũng không thấu hiểu gì về ý nghĩa của từ "tự tính". Tác phẩm Lục Thập Tụng Như Lý Luận của ngài Long Thọ nói rằng:¹

Người hiểu biết tối thượng về thực tại
Đã nói rằng sinh khởi phụ thuộc không phải là sự sinh khởi.

Luận giải về đoạn văn ấy, Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:²

Khi các người thấy được duyên khởi, các người sẽ không cảm nhận các pháp như đang tồn tại một cách tự tính. Điều này là vì việc được sinh khởi phụ thuộc không phải là việc được sinh khởi một cách tự tính, giống như một ảnh phản chiếu. [636]


Đáp: Thật tội nghiệp! Các người vẫn tiếp tục tranh luận mà không có tai hay trái tim. Điều này đặt chúng tôi vào tình

¹BA377 YS: 48cd, Lindtner 1982:114; P5225:12.1.5.
²BA378 YSv, D3864: Ya 26b6-27a2.
huống khó khăn. Chúng tôi dám chắc rằng các pháp được sinh khởi một cách phụ thuộc, tương tự những ảnh phản chiếu, thì không được sinh khởi một cách tự tính. Vì điều này là đúng, nên phần biến của các người làm sao có cơ hội đứng vững?

Vi vậy, các người nên đồng thuận những sự khác biệt này.

Hôm nữa, tác phẩm *Vô Uu Long Vương Cầu Văn Kinh* nói rằng: ¹

Bất cứ điều gì do các duyên sinh thì không được sinh khởi;
Nó không được sinh khởi một cách tự tính.
Bất cứ điều gì phụ thuộc vào các duyên, ta xem là trống rỗng;
Ai hiểu biết tinh Không là người tinh tấn.

Sau khi đức Phật tuyên thuyết ở dòng đầu tiên: "Bất cứ điều gì do duyên sinh thì không được sinh khởi", Ngài trình bày trong dòng thứ hai về cách thức của sự không sinh khởi: "Nó không sinh khởi một cách tự tính". Vi vậy, thêm một cụm từ bổ nghĩa cho đối tượng của sự phủ định, đức Phật nói rằng các pháp không sinh khởi một cách tự tính. Một số người nghe những lời này và không hiểu chúng; họ bảo rằng: "Chỉ có {pháp} được sinh khởi thì không sinh khởi; chỉ có {pháp} phụ thuộc là không phụ thuộc". Hiện nhiên họ nghĩ rằng ủng hộ một cách mạnh mẽ cho đống mâu thuẫn này sẽ tạo thành một quan điểm tiến bộ. Điều này cũng được tuyên thuyết rất rõ trong *Kinh Lăng Giả* được Nguyệt Xứng trích dẫn trong tác phẩm *Minh Cú Luân* của ngài. ²

²BA380 Lārikāvatāra-sūtra, D107; Ca 107a2, trích dẫn ở PPs: 504.5-6; P5260:42.4.8.
Này Đại Ngã, vì nghĩ rằng chúng không được sinh khởi một cách tự tính, ta đã báo tất cả các pháp đều không được sinh khởi.

Điều này thật sự giải đáp câu hỏi rằng có liệu nên thêm đặc tính "một cách tối hậu" vào sự bác bỏ sinh khởi hay không và v.v… Tuy nhiên, ta sẽ giải đáp câu hỏi này một cách cụ thể hơn như bên dưới.

Những điểm được giải thích bên trên này cho thấy rằng không có sự bác bỏ nào do những người đối lập nêu ra có thể bác bỏ được thủ tục này cho việc thừa nhận các pháp như nhân và quả mà thiếu vắng sự tồn tại tự tính. [637] Nó cũng, định cao của sự bác bỏ sai lầm là một luận điểm phá hủy sự phân tích vốn được cho là để bác bỏ người đối lập, mà không để lại vết tích gì. Vì vậy, tuyên thuyết của các người là đỉnh cao của sự bác bỏ sai lầm. Điều này là do phương pháp các người sử dụng để bác bỏ lập thuyết của người đối lập, bằng cách phân tích rằng lý lẽ có mâu thuẫn với nó không và v.v…, có thể quay ra chống lại các người và được dùng để bác bỏ phê bình của các người.

Vấn: Ngài khẳng định sự tồn tại của các sắc tướng và tướng tự, vì vậy việc phân tích chúng trong khuôn khổ bốn khả năng không đứng vững trước lập thuyết của Ngài. Tuy nhiên, chúng tôi không có lập thuyết của riêng mình, vì vậy, sự phân tích như thế không áp dụng cho chúng tôi.

Đáp: Luận điểm này không thể tránh được những ngụy biện ấy. Ta sẽ giải thích điều này sau trong phần nói về việc liệu quan điểm có được xác lập thông qua những luận điểm về phép biện chứng Quy Mẫu hoặc thông qua phép suy luận Y Tự Khởi không.
(d") Một sự bác bỏ về tất cả bốn phần của tứ bổ đề không phải là một phê bình chính đáng về các hiện tượng thường tục

Vấn: Các bản văn của Trung Quân tổng bóc bỏ tất cả bốn về của tứ bổ đề – một pháp hay bản chất nội tại (1) tồn tại, (2) không tồn tại, (3) cả tồn tại và không tồn tại, và (4) cả không tồn tại lẫn không phải không tồn tại. Lý lê bác bỏ mọi thứ, vì không hiện tượng nào không được bao hàm trong bốn phần này.

Đáp: Như đã trình bày trước đây, "pháp" có hai ý nghĩa. 1 Giữa hai ý nghĩa này, chúng tôi bác bỏ sự khẳng định rằng các pháp tồn tại một cách nền tảng về cả hai chân lý; tuy nhiên, ở mức độ thường tục, chúng tôi không bác bỏ các pháp có thể thực hiện những hoạt hoá. Đối với phi pháp, nếu các người cho rằng các hiện tượng phi cấu hợp là những phi pháp tồn tại một cách nền tảng, thì chúng tôi cũng bác bỏ những phi pháp như thế. Trong tự vậy, chúng tôi bác bỏ điều gì vừa là pháp vừa là phi pháp tồn tại một cách nền tảng, và chúng tôi cũng bác bỏ điều gì tồn tại một cách nền tảng mà không là pháp lẫn không là phi pháp. Vi vậy, các người nên hiểu rằng tất cả phương pháp để bác bỏ tư duy đề là tương tự như vậy, định dáng đến một định tính nào đó như là "một cách nền tảng".

Giả sử các người bác bỏ tư duy đề mà không thêm vào bất kỳ đặc tính nào như thế. Các người bác bỏ lập thuyết rằng các pháp tồn tại và các người bác bỏ lập thuyết rằng các pháp không tồn tại; rồi các người nói rằng, [638] "Không phải là chúng tồn tại và không tồn tại". Giờ đây, nếu các người tiếp tục bác bỏ, bằng cách nói rằng, "Cũng không phải là chúng không tồn tại lẫn không phải không tồn tại", thì rõ ràng các người phủ nhận lập thuyết của chính mình. Nếu sau đó các người khẳng định một cách ngoan cố rằng, "Thấm chí như vậy thì cũng không có nguy

1BA383 Cf. LRCM: 597.16.
biến nào cả", thì cuộc tranh luận kết thúc vì chúng tôi không tranh luận với kẻ ngoan cố.

Hơn nữa, khi các người bác bỏ bản chất nền tảng hay tự tính, hay tự ngã, liên quan đến các hợp uẩn, thì điều này khiến lên một thực trí tuệ nghĩ rằng: "Tự tính, hay tự ngã, không tồn tại". Nếu các người cũng bác việc không có tự tính vốn là đối tượng của thực trí tuế áy, thì các người đang bác bỏ quan điểm của Trung Quán. Điều này do vì các người đã và đang bác bỏ đối tượng của thực trí tuế vốn nhận biết rằng các hiện tượng không có tự tính.

Đây là điều ta hỏi những người tuyên bố bác bỏ cả tự tính và việc không có tự tính: Vui lòng cho ta biết làm thế nào các người bác bỏ sự không có tự tính vốn là đối tượng của thức trí tuệ xác định rằng các hợp uẩn không tồn tại một cách tự tính.

Nghi vấn: Tác phẩm Căn Bản Trung Quán Luận của Long Thọ nói rằng: ¹

Nếu có dấu vết mong manh nhất vốn không trống rỗng,
Thì một dấu vết của tính Không cũng sẽ tồn tại;
Khi không có dấu vết vốn không trống rỗng,
Thì làm sao có dấu vết của tính Không?

Do đó, vì không có gì vốn là không trống rỗng, nên tính Không vốn là sự vắng mặt của tồn tại tự tính cũng không tồn tại.

Đáp: Ở đây trong tác phẩm Căn Bản Trung Quán Luận, "trống rỗng" và "không trống rỗng" nói đến sự trống rỗng và không trống rỗng của tự tính, và chúng được sử dụng theo phương cách này trong suốt bản văn, từ khởi đầu đến kết thúc. Vì vậy "không trống rỗng của tự tính" nghĩa là "có tự tính". Còn điều gì có thể buồn cười hơn lập thuyết của các người cho rằng vì không có tự

tính, nên tính Không vốn là sự vắng mặt của tự tính cũng không tồn tại!

Hơn nữa, chánh kiến vốn nắm bắt rằng điều gì đó, chẳng hạn như một mầm non không có bản chất nền tảng hay tự tính, thì hiểu rằng không có tự tính trong mầm non. Nó không nghĩ rằng: "Sự vắng mặt tự tính này tồn tại!", và cũng không nghĩ rằng: "Sự vắng mặt tự tính này không tồn tại!". Hãy nhắm mắt lại, hướng vào nội tâm, và hiểu biết điều này; nó rất dễ hiểu. Sẽ thật không thích đáng khi nắm bắt sự vắng mặt của tự tính như là đang tồn tại theo phương cách ấy.

Giả sử điều này nghĩa là thật thích đáng khi sử dụng lý lẽ để bác bỏ sự tồn tại của tính Không nhằm vượt qua quan điểm rằng sự vắng mặt của tự tính tồn tại. Các ngươi vẫn sẽ phải cho rằng các người đang bác bỏ đối tượng của tâm thức nào khác vốn nắm bắt sự vắng mặt của tự tính như là điều gì tồn tại; sẽ khá sai lầm khi bác bỏ đối tượng của trí tuệ vốn nhận biết một mầm non không tồn tại cách tự tính.

Khi chúng ta bác bỏ bản chất nền tảng hay tự tính của một mầm non, thì chúng ta có chánh kiến rằng mầm non không tồn tại một cách tự tính. Sau đó, thẩm chỉ nếu một sự nhận biết khác nào đó nắm bắt rằng sự vắng mặt của tự tính đang tồn tại, thì lý lẽ không bác bỏ đối tượng của tâm thức đó. Tuy nhiên, nếu tâm thức ấy cho rằng tính Không tồn tại một cách nền tảng, thì lý lẽ sẽ bác bỏ điều ấy.

Nghi vấn: Làm thế nào một người có thể phát triển một nắm bắt rằng sự vắng mặt của tự tính thì tồn tại một cách tự tính?

Đáp: Để cảm nhận được mầm non thiếu vắng tự tính, các người không xác lập sự thiếu vắng này như tự tính của mầm non. Tuy

---

1BA385 Nếu tâm thức của sự phân tích tối hậu vốn nhận thấy không có nền tảng trong mầm non cũng nghỉ rằng, "Hiện tại ở đây điều gì đó tồn tại, vắng mặt của tự tính!", thì sự vắng mặt của tự tính sẽ tự nó dường vừng trước sự phân tích tối hậu. Trong trường hợp đó, tính Không tự nó sẽ tồn tại một cách tự tính.
nhiên, các người có thể khai triển ý niệm rằng sự vắng mặt tự tính chính là tự tính của mầm non ấy. Ví dụ, trong sự vắng mặt của một cái ấm, các người sẽ không khai triển ý niệm: "Sự thật là có một cái ấm", mà các người có thể khai triển ý niệm: "Sự thật là không có cái ấm nào".

Theo đó, vi không hề có thứ gì mà không trông rỗng về sự tồn tại tự tính, nên hoàn toàn hợp lý khi nói rằng cả tính Không mà một mầm non vắng bóng tự tính cũng không có sự tồn tại nền tầng. Tác phẩm Tứ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng đặc cập đến việc bác bỏ sự tồn tại nền tầng của tính Không: ¹

Nếu cái được gọi là tính Không có sự tồn tại nền tầng nào đó, thì các pháp sẽ có tự tính. Tuy nhiên, nó không như vậy. Để trình bày điều này, tác phẩm Tứ Bách Kệ Tụng của Thánh Thiên nói:

Vi không có gì là không trông rỗng,
Nền tính Không biết sinh khởi từ đâu?
Vi không có gì để mà đối nghịch,
Làm thế nào để có thuốc trị đây?

Nếu các người không đồng ý, và các người bác bỏ sự tồn tại của tính Không vốn là sự vắng mặt của tự tính, thì sự vắng mặt của tự tính sẽ không tồn tại. Trong trường hợp đó, vì bản chất nền tầng hoặc bên trong sẽ tồn tại, nên việc bác bỏ tự tính là hoàn toàn không thích đáng. Vì, trong nguồn cảm hứng này, tác phẩm Hội Tránh Luận của Long Thọ nói rằng: ²

Làm sao sự vắng mặt của tự tính trong những ngôn từ của ta
Có thể bác bỏ khẳng định của ta rằng các pháp không có tự

¹BA386 Cśt trong Cś: 16.7; P5266: 276.3.2-4.
tính?
Nếu sự vắng mặt của tự tính bị bác bỏ,
Thì sự hiện diện của tự tính sẽ được chứng minh.

Và trong tác phẩm Hội Tránh Luận Thích của Long Thọ, khi luận giải về điều đó, đề cập rất rõ ràng:¹

Phản biện: Cũng như ai đó có thể ngăn chặn âm thanh bằng cách dùng âm thanh: "Đừng gây tiếng động", vì vậy sự vắng mặt của tồn tại tự tính trong ngôn từ của Ngài bác bỏ khẳng định của chính Ngài rằng không có tự tính trong các pháp.

Đáp: Ví dụ thì đúng, nhưng luận điểm của các ngươi thì không đúng. Ở đây, ngôn từ vốn không có tự tính có bác bỏ được sự tồn tại tự tính của các pháp. Nếu sự vắng mặt tự tính trong ngôn từ có thể bác bỏ sự vắng mặt của tự tính trong các pháp, thì điều này cũng sẽ bác bỏ sự vắng mặt của chính bản thân tự tính. Vì vậy, các pháp sẽ có tự tính, và vi vi có tự tính nên chúng sẽ không trống rỗng.

Do đó – ngay sau đoạn văn trong Căn Bản Trung Quán Luận trích dẫn bên trên,² "Thì làm sao có dấu hiệu của tính Không?" – Long Thọ nói rằng:³

Bậc Điều Ngự đã dạy rằng tính Không
Loại bỏ di mỗi quan điểm giáo điều;

Còn những ai có giáo điều về tính Không,
Ngài bảo rằng họ mắc bệnh nan y.

Một lần nữa, mang một quan điểm giáo điều về tính Không không có nghĩa là mang quan điểm rằng các pháp không có tự tính. Nó có nghĩa là việc nghĩ về tính Không, tính Không của tự tính, như đang tồn tại thật sự hoặc việc xem nó là một pháp thật sự. Vì, tác phẩm Căn Bản Trung Quán Quan Luận Thích của Phật Hộ nói về điều này rất rõ ràng, bằng cách đưa ra ví dụ:

Có thể khắc phục được các quan điểm sai lầm của những người nghĩ rằng các pháp tồn tại một cách nền tảng. Các người có thể giải thích tính Không và chỉ cho họ thấy rằng các pháp không có bản chất, bằng cách nói: "Vì những điều này là các sinh khởi phụ thuộc, nên chúng bị định danh là cái này hay là cái kia thông qua áp lực của các nhân và các duyên; các pháp không tồn tại một cách nền tảng". Tuy nhiên, không có cách nào khắc phục được những quan điểm sai lầm của những người nghĩ rằng tính Không là một pháp có thật. Ví dụ như, nếu các người bảo một người nào đó rằng, "Tôi không có gì cả", và rồi người đó nói, "Hãy đưa tôi cái không có gì ấy", vậy làm thế nào các người có thể khiến người ấy hiểu rằng các người không có gì cả?


---

1BA391 Bpālita ở MMK: 13.8; P5242: 101.4.7-101.5.2.
đó thành vấn đề? Ta đã mong muốn các người nắm bắt được ý này. Tuy nhiên, nếu các người nghĩ rằng chính sự thiếu vắng tự tính của các pháp đang tồn tại một cách tự tính, thì điều này thành một vấn đề. Theo sự diễn dịch của các người, khi các người nghe ta nói rằng ta không có tiền và rồi khai triển ý niệm, "Người này không có tiền", thì ngay cả ý niệm đó phải bị bác bỏ. Vì vậy sẽ thật tuyệt vời cho các người khi tin cậy những điều ta đã nói.

Hơn nữa, trong Minh Cú Luận, Nguyệt Xứng đề cập đến việc bám chấp vào tính Không như một pháp có thật; vì thế, Ngài không bác bỏ bản thân tính Không, và không có gì sai sót khi hoàn toàn mang quan điểm về tính Không. Tác phẩm Thánh Bát-nhã Ba-la-mật-da Bảo Đức Bát Thiên Kệ nói: 

Một Bồ-tát nghĩ rằng, "Các hợp uẩn đều trống rỗng", đang thiền quán về các biểu tượng và không tin vào cảnh giới của sự phi sinh khởi.

Ngoài ra, Bảo Hành Vương Chinh Luận của Long Thọ nói rằng:

Vì vậy đấng Mâu Ni đã bác bỏ
Các quan điểm về tự ngã và vô ngã.

Mặc dù những tác phẩm này và những kinh luận khác nói rằng mang một quan điểm về tính Không hay vô ngã là sai lầm, nhưng các người nên hiểu về chúng như ta giải thích bên trên. Nếu không, chúng sẽ mâu thuẫn với rất nhiều tuyên thuyết trong những tác phẩm khác. Trong Bát-nhã Ba-la-mật-da Tâm Kinh, Xá-lợi-phất hỏi Bồ-tát Quán Tự Tại rằng một người ước muốn

---

1 BA392 PPs: 247.4, ở MMK: 13.8.
2 BA393 Prajñāpāramitā-ratnaguṇa-saṅcaya-gāthā, Conze 1973:10; P735:187.1.7.
3 BA394 Ra: 2.3, Hahn 1982: 41; Dunne và McClintock 1997: 25; P5658: 175.4.7-8; trích dẫn ở PPs: 369.2-6.
tu tập trí tuệ ba-la-mật thâm điều nên rèn luyện như thế nào. Bồ-tát Quán Tự Tài đáp rằng:¹ [642]

Một Bồ-tát nên quán sát đúng đắn là năm uẩn này không có sự tồn tại tự tinh.

Tác phẩm Thánh Bát-nhã Ba-la-mật-da Bảo Đức Bát Thiên Kệ nói:²

Người biết được các hiện tượng không tồn tại một cách tự tinh là đang tu tập trí tuệ ba-la-mật tối thượng.

Nhập Trung Quán Luận của Nguyệt Xứng nói:³

Vì vậy, một hành giả Du-già quán sát tính Không của tự ngã Và những điều thuộc về tự ngã, và rồi bởi do trở nên giải thoát.

Do đó, nguồn gốc của mọi vấn đề là vô minh gán đặt thêm sự tồn tại tự tinh. Chỉ một thức có thể nhổ tận gốc vấn đề bằng cách nắm bắt các pháp theo một cách trái ngược hoàn toàn với nó. Thức đó chính là trí hiểu biết về vô ngã, là sự vắng mặt của tồn tại tự tinh. Vì như vậy, nếu các người bác bỏ cách nắm bắt các pháp này, thì mắc đủ miên cương, các người sẽ phải thụ nhân rằng các "Không có cảnh của thứ hai dẫn đến sự an lành", thì Tứ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:⁴

Sự đoạn diệt lòng bám chấp là nguyên nhân để đạt tới niet-bàn và, ngoại trừ quan điểm về sự vắng mặt của tồn tại tự tinh.

¹BA395 Prajñā-pāramitā-hṛdaya, D21: Ka 145a4-5.
²BA396 Prajñāpāramitā-ratnaguṇa-sañcaya-gāthā, Conze 1973:12; P735:187.4.1.
⁴BA398 Cśt ở Cś: 12.13a; P5266: 256.2.5-256.3.3.
tính, thì không giáo pháp nào có thể đem đến sự đoạn diệt lòng bám chấp ấy. Vì vậy, vô ngã – mang đặc điểm là sự vắng mặt của tồn tại tự tính – là một cánh cửa duy nhất dẫn đến sự an lành. Như một cửa ngõ vào thành phố nieť-bản, nó là đơn độc, và không gì có thể xứng ngang với nó.

Mặc dù có ba cánh cửa của sự giải thoát được gọi là "tính Không", "phi tướng" {phi biểu hiệu}, và "vô cầu", thì chỉ có quan điểm về vô ngã chiếm ưu thế. Nếu các người hiểu biết các hiện tượng không ngoại lệ là vô ngã và bằng cách ấy, diệt trừ mọi bám chấp vào tất cả các pháp, thì làm sao các người có thể ước mong bất cứ điều gì hay nắm bắt các biểu tướng trong bất cứ thứ gì? Vì điều này nên chỉ mình vô ngã là một cánh cửa duy nhất dẫn đến sự an lành. [643] Do đó, tác phẩm Phương Tiến Đến Giác Ngộ (Byangchub kyi tshogs) giải thích:

Vi các hiện tượng không tồn tại một cách tự tính, nên chúng trống rỗng.
Hơn nữa, vì các hiện tượng trống rỗng, thì các biểu tướng để làm gì?
Bởi vì chúng vượt qua mọi biểu tượng
Thì tại sao các thiện tri thức ước mong những hiện tượng như thế?

Vi vậy, Nguyệt Xứng làm sáng tỏ sự mâu thuẫn hiển nhiên giữa những giải thích trong kinh điển rằng có ba cánh cửa dẫn đến giải thoát và các tác phẩm khác diễn giải rằng quan điểm về tính Không của sự tồn tại tự tính là cánh cửa duy nhất dẫn đến giải thoát. Ngài sử dụng kinh điển và lý lẽ để chứng minh rằng chỉ có quan điểm này là cánh cửa dẫn đến giải thoát.

Vì sao sự phủ nhận đơn thuần về tự tính nên hàm ý sự bác bỏ đối tượng của trí tuệ? Điều đó là không nên, vì trí thức như thế là phương thuốc cho các sự định danh về hai tự ngã như như là những biểu tượng và nó không có ngay cả một dấu vết của một định danh sai lạc như thế. Nếu các người đánh giá ngay cả một định danh như thế là khiếm khuyết, và bác bỏ tất cả định danh về bất cứ loại nào – tốt hay xấu – thì hiện nhiên là các người muốn thiết lập hệ thống của vị trụ trì Ha-shang của Trung Hoa.
Chương 16: Phủ Định Không Đủ

(2) Bác bỏ một sự nhận diện bị giới hạn thái quá của đối tượng bị phủ định.

Phản biện: Đối tượng bị phủ định là một tự tính có ba thuộc tính: (1) các nhân và duyên không đem lại sự tồn tại cho nó, (2) điều kiện của nó không thể chuyển hóa được, và (3) nó được thưa nhận không phụ thuộc vào hiện tượng nào khác. Vì tác phạm Cần Bản Trung Quán Luận của Long Thọ nói:¹

Thật không hợp lý khi một bản chất
Được sinh khởi từ những nhân và duyên.
Nếu nó sinh khởi từ những nhân và duyên
Thì một bản chất sẽ là điều gì đó được tạo thành.

Làm sao có thể thịnh đáng
Cho một bản chất là điều gì đó được tạo thành?
Một bản chất thì không thể thêu dệt ² thành
Và không phụ thuộc vào điều khác.

Đáp: Nói chung, nếu ai đó khẳng định rằng các pháp bên ngoài và bên trong – ví dụ như, các mầm non – có “tự tính” theo ý nghĩa này, thì các nhà Trung Quán thật sự phải bác bỏ điều đó. Tuy nhiên, ở đây, việc nhận diện đối tượng bị phủ định nghĩa là nhận diện đối tượng nền tảng của sự phủ định. Khi các người

¹BA400 MMK: 15.1-2, de Jong 1977:19; P5224: 6.3.1-2.
²Từ thuật ngữ “not fabricated”. Ở đây chỉ đặc tính không phong tỏa, không diệt, không gia tạo biến mất, là loại đặc tính không sinh không diệt.
bác bỏ đối tượng nền tảng của sự phủ định, thì quan điểm Trung Quán – tức là tri kiến rằng các hiện tượng thiếu vắng tự tính – phát triển trong dòng tâm thức của các người. [644]

Những nguyên phát sinh nếu chúng ta đi theo dòng diễn giải của người đối lập này. Vì những người ủng hộ các bộ phái Phật giáo không thuộc Trung Quán đã xác lập rằng các hiện tượng cấu hợp được sinh khởi bởi các nhân duyên và có thể chuyển hóa, nên chúng ta không cần phải giải thích với họ về sự vắng mất tự tính. Họ lẽ ra cũng nên nhận thấy rằng các pháp thiếu tự tính. Vậy thì làm sao điều này có thể là đối tượng bị phủ nhận duy chỉ bởi Trung Quán?

Những tác phẩm Trung Quán viện dẫn những luận điểm như: Nếu các pháp tồn tại một cách nền tảng, thì chúng không thể phụ thuộc vào các nhân duyên, chúng sẽ phải không thể chuyển hóa được, và v.v… Tuy nhiên, những tuyên thuyết này chỉ ra các sai lầm sẽ bị đưa đến nếu các pháp tồn tại một cách nền tảng; chúng lại không nhận diện được đối tượng của sự phủ định trong các nội hàm của chúng.

Trường hợp nếu như điều gì đó tồn tại một cách tối hậu, tồn tại trong thực tại, hay tồn tại thật sự, thì nó không thể phụ thuộc vào các nhân và duyên, và v.v…; tuy nhiên, đó không phải là những gì mà sự tồn tại tối hậu mang ý nghĩa. Vì dự như, mặc dù một cái ấm kéo theo trạng tính vô thường, nhưng sự vô thường không phải là ý nghĩa thực bổ của cái ấm; đúng hơn các người phải nói rằng nó có nghĩa là một “vật dạng bầu tròn có khả năng thực hiện chức năng giữ nước trong đó”.

Trương tự như vậy, nếu điều gì tồn tại một cách tối hậu, v.v…, nó sẽ phải là một pháp không có thành phần; tuy nhiên, ở đây trong Trung Quán chúng ta không đề xuất “pháp không có thành phần” là đối tượng căn bản của sự phủ định. Vì các pháp không có thành phần đơn thuần được gắn đặ từ tâm nhìn đặc trưng của những người ủng hộ các tôn chỉ triết lý, nên những ý niệm như vậy không là nguyên nhân căn bản trái ngược những chứng sinh trong luân hồi. Hơn nữa, ngay cả nếu các người xác định rằng các pháp không có thành phần ấy thiếu vắng tự tính và rồi thiền
 lên điều đó, thì việc này sẽ không hề chống lại được quan niệm vô minh vốn hành từ vô thủy. Do đó, ngay cả hiểu biết tối ưu và trực tiếp về điều đó sẽ không giúp vượt qua được những phiền não bẩm sinh.
Vi vậy, khi tiến hành những xác định triết học, hãy làm thao tác chính của các ngươi là xác định rằng một đối tượng được quan niệm bởi vô minh bẩm sinh thì không tồn tại. Dựa vào điều đó, hãy bác bỏ các đối tượng do những quan điểm sai lạc nắm bắt.
[645] Nếu các ngươi không hiểu điều này, và thất bại trong việc nhận góc quan điểm của vô minh bẩm sinh, thì khi các ngươi bác bỏ một tự ngã cá nhân (tức là nhân vô ngã), các ngươi sẽ chỉ bác bỏ một tự ngã vô hình của cà nhân, đơn nhân và độc lập. Khi các ngươi bác bỏ một tự ngã khách quan (tức là pháp vô ngã), các ngươi sẽ chỉ bác bỏ những pháp được gán đặt bởi những người ủng hộ các tôn chỉ triết lý – chẳng hạn như các đối tượng là những hạt tử không có thành phần, và các khoảnh khắc không có thành phần của kinh nghiệm, hay một nèn mông từ nhiên (pradhāna) với ba guna (“các cơ chế”) được kháng định bởi các nhà Số Luân¹. Điều này hoàn toàn không thích đáng. Nếu các người suy nghĩ khác đi, thì khi tiến hành những xác định triết học, các ngươi sẽ không xác lập được điều gì vượt hơn sự vô ngã nông cạn này. Vì những xác quyết triết học được tạo ra nhằm những mục tiêu về thiền, nên khi thiền các ngươi chỉ sẽ

phải thiền về điều này. Do đó, ngay cả nếu các người thực thi một đặc tính vô ngã như thế trong thiền và hoàn thành việc tu dưỡng của các người về nó, thì sẽ không mang đến kết quả gì từ nó. Sẽ cực kỳ vô lý khi khẳng định rằng các người có thể vượt qua những phiền não bẩm sinh bằng việc thấy biết sự không tồn tại của hai tự ngã vốn được gán đạt bởi những quan điểm sai lạc nam bát.\footnote{BA401 “Hai tự ngã” là tự ngã về nhân ngã hay pháp ngã.}

Tác phẩm \textit{Nhập Trung Quán Luận} của Nguyệt Xứng nói rằng:

Khi hiểu biết vô ngã, một số người loại trừ được một tự ngã vĩnh cửu,
Nhưng chúng tôi không xem điều này là cơ sở của ý niệm về “tớ”.
Do đó thật ngạc nhiên khi khẳng định rằng hiểu biết về vô ngã này
Xóa bỏ và nhổ tận gốc rễ quan điểm về tự ngã.

Ngoài ra, \textit{Nhập Trung Luận Thích} của Nguyệt Xứng nói:\footnote{BA402 MAV: 6.140, La Vallee Poussin 1970b: 264.2-5; P5262:104.3.4-5.}

Hãy làm sáng tỏ điểm này, tức sự không liên quan của những điều như thế đối với các phiền não bẩm sinh, bằng một ví dụ:

Ai đó thấy con rắn sống trên bức tường ngôi nhà của mình.
Để làm dịu nỗi lo, một ai đó nói rằng: “Chẳng có voi ở đây”.
Chao ơi, thật tức cười cho những người khác
Khi nghĩ rằng lời kia sẽ xua tan nỗi sợ con rắn.

Nguyệt Xứng nói đến nhân vô ngã, nhưng điều này tương tự đối với sự pháp vô ngã; người đã có thể thêm vào:

Khi thấy biết vô ngã, một số người loại trừ được một quan điểm nắm bắt về tự ngã,
Nhưng chúng tôi không xem điều này là cơ sở của vô minh.
Do đó thật ngạc nhiên khi khẳng định rằng hiểu biết vô ngã
Xóa bỏ và nhổ tận gốc rễ vô minh. [646]

Vấn: Trong tuyên thuyết của Long Thọ trình bày ở trên, người nói rằng những đặc điểm xác định của một “bản chất” không phải được thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Có phải người đang nói theo giả thuyết hay đang nói theo một bản chất như thế có tồn tại?

Đáp: Đức Phật thừa nhận một “bản chất”, bằng cách nói rằng: “Đây là thực tại của các pháp”. Điều đó không hề thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Tác phẩm Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng xác lập rằng nó tồn tại, bằng cách trích dẫn một nguồn kinh điển:


1 LRCM: 643.
3BA406 MAVbh, La Valine Poussin 1970b: 305.19-306.12; P5263:151.2.3-7.

319
tài của các pháp vẫn lưu lại đó”.

1 “Thực tài” này là gì? Đó là bản chất của các pháp chẳng hạn như những con mắt này. Và, bản chất của chúng là gì? Đó là điều mà trong chúng vốn không có thứ gì được thêu dệt hay phụ thuộc vào điều nào khác; đó là sự nhận diện của chúng như được biết bởi tri kiến thoát ngoại sự hư hoại của vô minh. Điều đó tồn tại hay không? Nếu nó không tồn tại, thì các vị bö-tát sẽ tu tập con đường của những Ba-la-mật nhằm mục đích gì? Vì sao các vị bö-tát sẽ trải qua hàng trăm sự gian khổ để hiểu biết thực tài?

Vấn: Thế trước đây Ngài không tranh luận rằng tất cả các hiện tượng thiếu vắng tự tính sao?

Đáp: Thậm chí các hiện tượng vốn không là những lập kiến tinh thần nội tại cùng thiết yếu ngay cả một hạt tử của bản chất nền tảng hay tự tính. Chẳng lẽ chúng tôi chưa đưa ra câu trả lời này vài lần rồi sao? Do đó, có gì cần thiết để đề cập đến những hiện tượng khác về một bản chất như thế? Ngay cả thực tài, là sự thật tối hậu, cũng không hề có tự tính. Vì tác phẩm Minh Cú Luân của Nguyệt Xứng nói rằng:

“Bản chất cuối cùng” là thực thể nền tảng không thêu dệt vốn không tránh khỏi hiện diện trong lửa ở quá khứ, hiện tại, và tương lai; [647] nó không phải là việc xảy ra sau này của điều gì vốn không có mặt ở do trước đó; nó không phụ thuộc vào các nhân và duyên như sự nóng của nước, hay ở đây và ở kia, hay dài và ngắn. Liệu lửa có một bản chất như thế không? Nó không có bản chất ấy một cách nền tảng và cũng không thiếu vắng điều đó một cách nền tảng. Tuy nhiên, để tránh gây hoang mang cho những người nghe, ta cụ thể hóa nó và nói rằng: “Nó tồn tại một cách thường tục”.

2BA408 PPs: 263.5-264.4, ở MMK: 15.2; P5260: 42.5.6-43.1.1.
320
Vì vậy Nguyệt Xứng bác bỏ quan điểm rằng bản chất này tồn tại một cách nền tảng; người nói rằng nó tồn tại một cách thường tục.

Phản biện: Ngài {Nguyệt Xứng} không khẳng định nó tồn tại, bởi người nói rằng người cụ thể hóa nó nhằm tránh gây hoang mang cho các thính giả.

Đáp: Điều đó không hợp lý. Người cũng đề cập đến các hiện tượng khác, đã gắn đặt chúng với lý do tương tự ấy. Do vậy nếu bản chất cuối cùng không tồn tại, thì những hiện tượng khác đó cũng sẽ không tồn tại. Như trích dẫn từ trước, Nguyệt Xứng chứng minh rằng bản chất cuối cùng tồn tại, bằng cách lập luận rằng nếu nó không tồn tại, thì điều sẽ theo sau một cách vô lý là đạo đức thành tịnh trở nên vô nghĩa. Và lại, tác phẩm Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:

Không chỉ đại sư Long Thọ khẳng định bản chất này, mà những người khác cũng có thể được làm khiến cho chấp nhận điều đó. Vì vậy người thầu nhận bản chất này như được xác lập cho cả hai bên trong cuộc tranh luận.

Nếu điều đó khác đi, thì các người sẽ phải cho rằng trong Trung Quán, không thể đạt được giải thoát. Điều này là vi (1) Nguyệt Xứng nói rằng đạt đến Niết-bàn nghĩa là cảm nhận được Niết-bàn, và người nói rằng Niết-bàn được xem là một sự diệt độ thật và những sự diệt độ thật là những chân lý tối hậu; và (2) những chân lý tối hậu sẽ không tồn tại. Trong tác phẩm Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích của người, Nguyệt Xứng bố công sức chứng minh rằng khi các người đạt đến Niết-bàn, thì các người phải cảm nhận được chân lý tối hậu của sự diệt độ. [648]

1BA409 MAVbh ở MAV: 182, La Vallee Poussin 1970b: 308.6-9; P5263:151.4.1-2.
Theo đó, các pháp cấu hợp chẳng hạn như những con mắt không phải là những bản chất trong ý nghĩa của trạng thái tồn tại một cách nền tảng, mà chúng cũng không phải là những bản chất khi thực tại được thừa nhận như là bản chất cuối cùng. Vì vậy chúng không thuộc loại bản chất nào. Các chân lý tối hậu là những bản chất khi thực tại được thừa nhận là bản chất cuối cùng, nhưng điều xác lập chúng như là những bản chất như thể chính là việc chúng không được thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Chúng không hề tồn tại như những bản chất theo ý nghĩa đang tồn tại một cách nền tảng. Do vậy, chúng chỉ đơn thuần tồn tại một cách thường tục.

“Được thêu dệt” nghĩa là “được sinh khởi” theo ý nghĩa một việc mới xảy ra của điều gì đó vốn không tồn tại trước đây; “phụ thuộc vào điều gì khác” nghĩa là phụ thuộc vào các nhân và duyên.

Vi các sắc tướng và v.v… không thuộc loại bản chất nào, nên khi các người đề cập việc tu dưỡng đạo pháp để quan sát bản chất cuối cùng, thì “bản chất” có ý nghĩa của thực tại. Do đó, Nguyệt Xứng nói rằng đạo đức thanh tịnh không vô nghĩa. Hơn nữa, ngài giải thích việc ngài hoàn toàn thiếu vắng một khẳng định rằng các hiện tượng mang một bản chất trong ý nghĩa về sự tồn tại nền tảng không mâu thuẫn với khẳng định bổ sung của ngài về một bản chất cuối cùng.\(^1\) "Nhập Trung Luận Thích" của Nguyệt Xứng nói rằng:\(^2\)

Phản biện: Chao ơi, hoàn toàn sai lầm rồi! Ngài không hề khẳng định các pháp thật, mà còn tiến thêm khẳng định một bản chất vốn không được thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Ngài đang nói những điều trái ngược ranh rành.

\(^{1}\)BA410 ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa {mChan: 400.1) chú giải glo bur ("bổ sung") với tha snyad du ("một cách thường tục").

\(^{2}\)BA411 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 307.9-308.5; P5263:151.3.4-151.4.1.
Đáp: Khi nói điều này, các người bỏ lỡ một điểm trong Căn Bản Trung Quán Luận. Đây là ý nghĩa của nó: Nếu những con mắt và tương tự – các duyên khởi vốn hiển nhiên trước mặt những chúng sinh ngày ngày ngoặc thông thường – là bản chất của chính chúng, thì đạo đức thanh tịnh sẽ vô nghĩa bởi vì ngay cả những thức không chính xác cũng có thể hiểu biết bản chất đó. Vi chúng không phải là bản chất của chính mình, nên đạo đức thanh tịnh nhằm quán sát bản chất có một mục tiêu. Hơn nữa, ta nói rằng bản chất này, khi được so sánh với các Tục Đề, là không thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. [649] Chỉ điều gì mà các chúng sinh ngày ngày ngoặc thông thường không nhận thấy thì mới thích hợp là bản chất. Do đó, điều tối hậu không phải là một pháp hay một phi pháp; bởi bản chất, nên chúng đơn giản là sự an lành.

Ở đây “pháp” và “phi pháp” đề cập đến sự tồn tại nền tảng và sự hoàn toàn không tồn tại, như giải thích bên trên trong phần thuyết về nhị nguyên.¹

Giờ đây khi các người là một chúng sinh thông thường xác định rằng các hiện tượng thiếu vắng ngay cả một hạt tử của bản chất nền tảng hay tự tính, thì các người nhận thấy rằng tính Không – tính Không của tự tính – là một thuộc tính của các hiện tượng, chẳng hạn như sắc tướng, vốn đóng vai trò là những nền móng của tính Không. Do vậy, không có gì mâu thuẫn khi cái những nền móng và thuộc tính là các đối tượng của một tâm thức đơn nhất. Vì các người không ngưng sự trình hiện nhị nguyên, nên tính Không là một danh định hơn là một sự thật tối hậu thực sự.

Bằng cách tập cho bản thân các người quen với quan điểm ấy vốn hiểu biết sự vắng mặt của tự tính, các người sẽ hiểu biết nó thông qua việc cảm nhận nó. Đối với một thức như vậy, tất cả những trình hiện sai lầm đều ngừng lại. Sự trình hiện sai lầm ở đây nghĩa là sự trình hiện của tồn tại tự tính ở nơi vốn không có sự tồn tại tự tính. Do đó, vi thức trực tiếp cảm nhận rằng thực tại

¹BA412 LRCM: 594-596.
không cảm nhận được những nền móng chẳng hạn như các sắc tướng, nên cả thực tại và những nền móng của nó đều không tồn tại từ tầm nhìn của tâm thức đó. Vì vậy, tính Không và các sắc tướng, v.v… phải được thừa nhận như là thực tại và những nền móng từ tầm nhìn của tâm thức khác nào đó, một tâm thức thường thức.

Do sự việc này như thế, nên một chân lý tối hậu {Chân Đế} được thừa nhận, cùng với việc ngưng nghi của tất cả các diễn tưởng về sự tồn tại nền tảng, ở nơi cùng có sự đúng đắn hoàn toàn tất cả các diễn tưởng về những trình hiện sai lạc, là những trình hiện về tồn tại tự tính ở nơi vốn không có {sự tồn tại tự tính này}. Do đó, trong khi chúng tôi khẳng định một bản chất cuối cùng, thì làm sao chúng tôi có thể bị buộc phải chấp nhận một bản chất tồn tại một cách nền tảng được? Tác phẩm Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Bị dẫn dắt bởi sự hư hoại của vô minh, những chúng sinh thông thường cảm nhận một khía cạnh nào đó trong các pháp. Vì những thánh giả được giải thoát khỏi sự hư hoại của vô minh không thấy khía cạnh sai sót ấy, nên có điều gì khác đồng vai trò là đối tượng của họ. Chính thực thể ấy được thừa nhận là bản chất cuối cùng của các pháp đó.

Ngoài ra.² [650]

Việc thiếu vắng sự sinh khởi tồn tại một cách tự tính của các pháp không phải là bất cứ điều gì. Do vậy, vi đầy chi là một phi pháp, nên nó không có nền tảng. Do đó, nó không phải là tự tính của các pháp.

Một số người [Tây Tạng] không thừa nhận chân lý tối hậu là sự loại trừ hoàn toàn các diễn tưởng về những đối tượng của sự phụ

¹BA413 PPs: 265.3-4, ở MMK: 15.2; P5260:43.1.6-7.
²BA414 P5260:43.1.8-43.2.1.
nhận, ví dụ như hai bản ngã. Thay vì vậy họ cho rằng, vì đối tượng của một tâm thức vốn hiểu biết không sai lạc về cách thức các pháp tồn tại, nên điều tôi hâu hành hiện tồn tại dưới sức mạnh của chính nó – như những pháp chẳng hạn màu xanh và vàng trình hiện trước một tâm thức thông thường. Xác quyết rằng nó tồn tại theo cách ấy chính là cái nhìn hiểu biết thâm điều. Họ cũng khẳng định rằng có một lỗi sơ suất liên quan đến chính kiến để đánh giá các hiện tượng bên ngoài và bên trong – những cơ sở liên quan đến việc chúng sinh bám chấp vào hai tự ngã – là thiếu vắng sự tồn tại tự tân.


Do vậy, các người vốn ước mong điều tốt đẹp cho bản thân thì nên tránh xa những tà kiến như thế. Các người nên thực hiện phương tiện để nhờ tận gốc cách thức mà vô minh nắm bắt các pháp, vô minh này là căn nguyên của tất cả những điều trói buộc các người và làm các người suy yếu trong luân hồi. Về phương tiện này, những tác phẩm của người cha, thánh giả Long Thọ, và đứa con tinh thần của ngài là Thánh Thiên đã trình bày rõ ràng trong những tạng luận quảng đại xây dựng nên tri kiến tâm thẩm điều và chắc chắn của những kinh điển liễu nghĩa và trình bày...
lắm thế nào để ý nghĩa của những kinh điển này không thể bị diễn giải khác đi. [651] Bằng cách nương tựa vào những tác phẩm này của Long Thọ và Thánh Thiên, hãy băng qua bờ bên kia của đại dương luân hồi.
Để tránh sự lầm lạc khi tiếp cận quan điểm của Trung Quán, thì việc bác bỏ những ý niệm sai lầm về đối tượng của sự phủ định là điều cốt yếu nhất. Vì lý do đó, ta đã trình bày một giải thích mở rộng.

---

1BA415 Trong “những tang luận” của Trung Quán (dbu ma rigs tshogs) xem ghi chú 248 ở trên đến LRCM: 570.
Chương 17: Đối Tượng bị Phủ Định Thật Sự

(c)) Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định

1) Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định

2) Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng khác của sự phủ định

3) Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

(c)) Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định

Ở đây có 3 phần:

1. Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định
2. Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng khác của sự phủ định
3. Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

(1)) Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định

Nói chung, đối với các đối tượng của sự phủ định, có những đối tượng bị phủ nhận bởi đạo pháp và có những đối tượng bị phủ nhận bởi lập luận. Vói loại phủ nhận đầu, Trung Biên Phân Biệt Luận {Madhyāntavibhāga-sāstra} của Di-lặc nói rằng:¹

Có các giáo pháp về phiền não chướng {(tib. ཇོན་མོང་འཛིན་བོད།)}
Và về sở tri chướng {(tib. སེ་བོ་བོད།)}

¹BA416 Madhyānta-vibhāga 2.17, Lindtner 1982: 85; P5522: 20.2.6-7.
Chúng tôi cho rằng tất cả những chướng ngại đều thuộc trong số trên, và khi chúng đã đi khỏi, người được giải thoát.

Như vậy, có phiền não chướng {các ngăn che do phiền não} và sơ tri chướng {các ngăn che do nhân thức}. Những đối tượng của phủ định này xảy ra trong số các đối tượng về tri kiến {sơ tri}, vì, nếu chúng không tồn tại, thì tất cả chúng sinh thì hiện sẽ thoát khỏi luân hồi mà không cần gắng sức. Đối với các đối tượng bị phủ nhận bởi lý lẽ, Hỏi Tránh Luận của Long Thọ ghi:¹

Có người nghĩ rằng một hóa thân
Của người phụ nữ là một phụ nữ.
Hóa thân khác ngừng quan niệm sai này lại
Điều này là như thế.

Trong Hỏi Tránh Luận Thích, ngài nói: ²

Một phụ nữ hóa thân ra một số thân là sự trông rộng về bản chất của trạng thái một người phụ nữ, nhưng một người khác nghĩ sai lầm rằng, "Đây là người phụ nữ một cách tối hậu". Vì vậy, dựa trên quan niệm sai đó, tham chấp phát sinh. Như Lai hoặc một Thanh Văn của Đức Như Lai thị hiện ra một hóa thân khác, và do đó làm ngưng lại quan niệm sai làm của người đó.

Tương tự, ngôn từ của ta, vốn trông rộng giống như một hiện thân, làm ngưng lại bất kỳ sự nắm bắt rằng pháp bất kỳ tồn tại một cách tự tính. Tất cả các pháp, như người phụ nữ thì hiện, trông rộng và không tồn tại một cách tự tính [652]

²BA418, P5232: 60.4.1-4. Cũng trong, Johnston và Kunst 1990: 59-60. 328
Vi thế, ngài nói về {1} các quan niệm sai lầm như là các đối tượng của sự phủ định, và ngài cũng xem {2} bản chất có hữu mà chúng nắm bắt như là một đối tượng của sự phủ định, tạo nên hai loại đối tượng bị phủ định. Tuy nhiên, đối tượng chính của sự phủ định là điều thứ nhất tức bản chất cố hữu mà quan niệm sai lầm nắm bắt. Vi, đề ngăn chặn một thức không chính xác, trước tiên người phải bác bỏ đối tượng mà thức đó nắm bắt. Vi dụ, duyên khởi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay tự tính của người và hiện tượng {nhân ngã và pháp ngã}.

Đối tượng thứ nhì này của sự phủ định không thể là một trong những đối tượng của tri kiến bởi vì, nếu nó đã tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ. Tuy nhiên, có các gán đặt sai lầm lặp lần vào vốn nắm bắt nó như tồn tại, vi vậy người phải bác bỏ điều đó. Bác bỏ này không giống như việc phá hủy một cái ấm bằng một cái búa; mà đúng hơn, nó là một vấn đề của việc phát triển tri kiến chắc chắn vốn nhận biết sự không tồn tại như là không tồn tại. Khi người phát triển tri kiến chắc chắn rằng điều đó không tồn tại, thức sai lầm nắm bắt nó như là tồn tại sẽ ngừng lại.

Tương tự như vậy, sử dụng lý lê để xác lập một pháp nào đó không phải là một vấn đề của việc mới xác lập một pháp nào đó không tồn tại từ trước, như một hạt giống sinh khởi một cây giống. Mà đúng hơn, nó là sự phát triển của tri kiến chắc chắn nhận biết một hiện tượng như nó là. Hồi Tránh Luận của Long Thọ nói:

Xác lập sự phủ định
Về những gì vốn không tồn tại, ngay cả không cần ngôn từ, để làm gì?
Để trả lời điều đó, các ngôn từ "không tồn tại"
Tạo nên việc hiểu biết; họ không loại trừ.
Trong chú giải của mình, Long Thọ nói:

---

{1} BA419 W: 64; P5228:15.4.3.
{2} BA420 Wv, P5232:63.4.8-63.5.7. Cùng trong, Johnston và Kunst 1990:132.
Nghi vấn: Nếu Ngài đang xác lập sự phủ định về một pháp nào đó vốn không tồn tại ngay cả khi không có ngôn từ, không nói bất cứ điều gì, thì ngôn từ của Ngài: "Tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính" được dùng để làm gì?

Đáp: Ngôn từ: "Tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính", không phải là nguyên nhân khiến cho các pháp thiếu vắng bản chất có hiệu, nhưng trong việc {thạt sự} vắng mất bản chất có hiệu, thì ngôn từ đó giúp cho {chúng ta} hiểu được rằng mọi thứ không có bản chất có hiệu.


Người nên hiểu điều này phù hợp với tuyên bố rất rõ ràng trên.

Một số cho rằng việc tiến hành các phân tích luận lý mở rộng cần thiết cho các bác bộ và chúng mình chỉ là để tạo lạt lỏa các lời lẽ thường tục, vì tất cả các hiện tượng đều Thiếu vắng hoàn toàn phân bác và chúng mình, trong đó, nếu một điều gì đó tồn...
tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và, nếu nó không tồn tại, thì nó không cần phải bị bác bỏ. Đây là một tập hợp về nghĩa của những mâu thuẫn, không chi ra được sự thấy biết chung về cách thực lý để xác lập và phủ nhận các pháp mà cũng không chi ra sự thấy biết chung về con đường xác lập và phủ nhận các pháp như thế nào. Vi người cho rằng sự phân bác và chứng minh không nên được thực hiện, trong khi tự chứng cung người lại đang bác bỏ việc sử dụng của đối phương của mình¹ về phân tích có liên quan đến việc bác bỏ và chứng minh, bằng cách trích dẫn như là lý do của người: "Nếu một pháp nào đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và nếu nó không không tồn tại, thì nó không cần phải bị bác bỏ". Hon nứa, lý do đã tuyên thuyết của người không là một sự bác bỏ thích hợp lên một đối phương vốn là người cho rằng thật là cần thiết để tiến hành sự bác bỏ và chứng minh bởi vị theo người, nếu một điều gì đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và nếu nó không tồn tại, thì nó không cần bị bác bỏ.

Chúng tôi thực hiện các bác bỏ với lập luận tuyệt vời nhằm ngăn chặn những quan niệm sai lầm và không chính xác; chứng minh bằng lý luận là một kỹ năng cho việc phát triển tri kiến chắc chắn và chính xác. [654] Vi vậy, những người muốn ngăn chặn các thấy biết không chính xác khác nhau và phát triển các sự tinh thể chính xác khác nhau nên theo dõi các tân luận bởi các tác giả như Long Thọ và nên phát triển các tầm thinkers có tri kiến chính xác và chắc chắn về việc bác bỏ và chứng minh.

¹Tự bản thân mèn dề: "Một số cho rằng việc tiến hành các phân tích luận lý mở rộng cần thiết cho các bác bỏ và chứng minh chỉ là để tạo lập lên các lời lẽ thường tục, vì tất cả các hiện tượng đều thiếu vắng hoàn toàn phân bác và chứng minh, trong đó, nếu một điều gì đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và, nếu nó không tồn tại, thì nó không cần phải bị bác bỏ" đã được dùng làm một bác bỏ lập luận của chứng minh đề này (tai sao phải lê tiền bác bỏ luận điểm Trung Quân khi dã cho rằng nó không cần thiết để lên tiếng?) nên nó tự mâu thuẫn.
Vấn: Nếu như Ngài nói, phản bác bằng phương tiện lập luận được thực hiện để phát triển kiến thức chính xác và chắc chắn bằng cách xóa bỏ các quá trình nhận thức không chính xác, thì lý luận sẽ hủy bỏ một đối tượng được nắm bắt bởi một loại nhất định của tâm thức. Tâm đó là gì?

Đáp: Nói chung, có vô lượng các thức định danh nắm bắt đối tượng của sự phủ định; tuy nhiên, người nên căn thân nhận diện thức định danh danh không chính xác vốn là gốc rễ của tất cả các sai lầm và kiểm khuyết và người nên nhận diện gốc đối tượng âm chỉ của nó. Vi, nếu điều đó bị ngừng lại, thì tất cả lỗi lầm và kiểm khuyết sẽ được ngừng lại.

Hơn nữa, các phương thuốc chữa được đề ra trong kinh điển cho các phiền não khác, chẳng hạn như tham chấp, trị được một phần của các phiền não; trong khi các phương thuốc được đề ra cho vô minh thì chưa trị được tất cả các phiền não. Vì vậy, vô minh là cơ sở của tất cả các sai lầm và kiểm khuyết. Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng nói:

Giáo pháp của chú Phật trong các bộ kinh điển và v.v... được dựa trên Nhị Đế.
Trong chín loại các kinh luận này tuyên thuyết một cách đúng đắn các phương thuốc trị to tát vốn tùy duyên ứng xử thế gian
Trong đó, có phương thuốc được nói là để loại bỏ tham chấp thì không dập tắt được thù địch,
Có phương thuốc được cho là để loại bỏ sự thù địch thì không dập tắt được tham chấp,
Và khi phương thuốc được cho là dập tắt ngã mạnh và v.v... thì không khắc phục những ở nhiễm khác.

---

1BA421 P5260:91.5.3-6. Trong đoạn này bằng Phạn ngữ, không có trong La Valine Poussin's edition of the Prasanna-pads, xem Wayman 1978: 465 n. 201.
Vì vậy chúng thật không đem hiệu quả to tát, và những kinh văn không mang ý nghĩa quảng đại.
Những lời dạy nào nói là để dập tắt ảo tưởng sẽ vượt qua tất cả phiền não;
Đấng Chiến Thắng đã thuyết rằng tất cả các phiền não đều dựa trên ảo tưởng.

Ảo tưởng giống như điều gì? Đó là vô minh, trong bối cảnh này là một nhận biết von gán đất thêm tự tính một cách sai lầm; nó nắm bắt các hiện tượng bên trong và bên ngoài như là đang tồn tại bằng tự tính riêng của chúng. [655] Từ Bách Kệ Tùng Luận Thích của Nguyệt Xứng nói: ¹

Người ta nói rằng một ai đó trở nên tham chấp vào các sự vật bởi năng lực của một việc hiểu làm phiền não, một thức von gán đất thêm một nhẫn tôi tác của sự vật, và rằng một người ngưng luân hồi qua việc ngưng hoàn toàn các pháp von động vai trở như là hạt giống cho tiến trình của luân hồi. Để chỉ ra điều này, Từ Bách Kệ Tùng cho biết:

Hạt giống của tồn tại thế gian là một thức;
Các đối tượng là phạm vi nó hoạt dụng.
Khi người thấy các đối tượng thiếu tự ngã,
Người đã phủ nhận hạt giống của tồn tại thế gian

Do đó, Thánh Thiên cho rằng bằng cách nhìn thấy các đối tượng là thiếu vắng bản chất cố hữu, người hoàn toàn ngưng chẩn hạt giống của luân hồi, ý thức gây ra tham chấp. Điều này ngưng luân hồi cho các Thanh Văn, Bích Chi Phật và Bồ-tát đã đạt đến tri nhận đối với giáo pháp về vô sinh.

Điều này cũng được gọi là một quan niệm về sự thật hư. Thánh Thiên trong Từ Bách Kệ Tùng nói:

¹BA422 Cất dấn Cś 14.25, P5266: 270.5.7-271.1.3.
Cũng như xúc giác tràn ngập khắp thân ta,  
Ảo tưởng bao trùm trong tất cả phiền não.  
Cho nên, qua cách tiêu diệt đi ảo tưởng  
Người sẽ dẹp tan tất cả mọi ưu phiền.

Bình luận về câu kệ này, Nguyệt Xứng trong Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích dạy:¹

Bởi vì sự nhầm lẫn lan đến từ ý nghĩ rằng các pháp thật sự tồn tại như chúng trình hiện, nên ảo tưởng hoạt hóa gán đặt thêm một bản chất của sự thật hư lên các pháp.

Nghi vấn: Như Ngài nói, nếu vô minh là gốc rễ của luân hồi, thì sẽ là không chính xác khi Nguyệt Xứng giải thích trong Nhập Trung Luận và Minh Cú Luận rằng quan điểm về các hoài uẩn như là "Ta" và "của ta" là gốc rễ của luân hồi. Vi, không thể có hai nguyên nhân chính yếu cho luân hồi.

Đáp: Trong phần cho người có khả năng trung bình, ta đã giải thích những gì các bậc thầy khác nói về làm thế nào để khẳng định vô minh và quan điểm về các hoài uẩn.² Vì vậy, ở đây ta sẽ giải thích các khẳng định của đại sư Nguyệt Xứng. Các nhà Trung Quán khác xem xét quan niệm các pháp thật hữu là một sự ngăn che nhận thức; ngài khẳng định rằng quan niệm như vậy là vô minh và, hơn thế nữa, ngài khẳng định rằng nó là vô minh phiền não.
Vi, như trích dẫn ở trên,³ Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích giải thích rằng quan niệm về sự thật hữu là phiền não. [656] Ngoài ra, Nhập Trung Luận Thích của ngài nói:¹

---
¹ BA423 Cést dân Cs: 6.10, P5266:220.1.5-6.  
³ BA425 LRCM: 655 ở Cs: 14.25.
Bởi vì điều này là nguyên nhân khiến chúng sinh bị nhầm lẫn trong quan điểm của họ về trạng thái thực tế của sự vật, nên nó là ảo tưởng; sự vô minh nhầm lẫn gán đặt thêm lên các pháp một nền tảng mà chúng vốn không có. Nó được cấu thành để ngăn chặn cảm nhận nhận về bản chất của chúng. Nó là kẻ ngăn che.

Ngoài ra: ²

Vì vậy, Tục Đế được chấp nhận thông qua áp lực của sự vô minh phiền não vốn được bao gồm trong các yếu tố của luân hồi {tức Thập Nhị Nhân Duyên}.

Cho nên, bởi vì ngài giải thích rằng đó là yếu tố đầu tiên trong số mười hai yếu tố của duyên khởi, nên nó là một phiền não và không phải là một sự ngăn che nhận thức. Sự ngăn che nhận thức là gi? Điều này sẽ được giải thích bên dưới.³

Vi vậy, ngài giải thích rằng vô minh vốn là yếu tố đầu tiên trong số mười hai yếu tố là gốc rễ của luân hồi, và trong đó, ngài cũng giải thích rằng quan điểm về các hoại uẩn là gốc rễ của luân hồi. Vi vô minh là thể loại tổng quát và quan điểm về các hoại uẩn là một trường hợp cụ thể, nên không có mâu thuẫn.

Vô minh là đối nghịch của kiến, và điều này không nói đến tri kiến bất kỳ nào, mà nói đến trí huệ hiểu biết thực tại vốn là vô ngã. Ngược lại của điều đó {trí huệ hiểu biết thực tại vốn là vô ngã} không thể chỉ đơn giản là sự không tồn tại của trí huệ đó, cũng không thể chỉ đơn giản là một điều gì khác với trí huệ đó; do vậy, điều ngược lại đó chính là một khái niệm vốn tương đương với sự trái ngược của trí huệ đó. Đây là sự gán đặt thêm

¹BA426 MAVbh ở MAV: 6.28, La Vallee Poussin 1970b: 107.5-8; P5263:123.5.8-124.1.1.
về tự ngã. Có hai loại: sự gán đặt thêm về một tự ngã khách quan {pháp ngã} và sự gán đặt thêm về một tự ngã cá nhân {nạn ngã}. Do đó, cả hai quan niệm về một tự ngã cá nhân và quan niệm về một tự ngã khách quan là vô minh. Vì vậy, khi Ngài chỉ ra rằng quan điểm về các hoại uẩn là gốc rễ của tất cả các phiền não khác, thì điều này không có nghĩa rằng vô minh không phải là gốc rễ {của phiền não}.

Ngoài ra, [Bảo Hành Vương Chỉnh Luận của] Long Thọ nói:

"Chừng nào người còn mang nhận thức về các uẩn, người sẽ cứu mang chúng như là "cái Ta". Điều này có nghĩa vô minh vốn là sự nhầm lẫn về một tự ngã khách quan là nguyên nhân cho sự nhầm lẫn về một tự ngã cá nhân. [657] Vi điều này đặt các bộ phận nội bộ của vô minh trong mối quan hệ nhân quả, nên nó không muốn thuận với giao hoán rằng quan điểm về các hoại uẩn là gốc rễ của tất cả các phiền não nào khác với vô minh. Nếu người không hiểu cách giải thích này theo những gì đại sư Ngạc Xứng đã chủ tâm, thì rất khó để xua tan ấn tượng sai lầm rằng Ngài mâu thuẫn với chính mình bằng cách giải thích gốc rễ của luân hồi theo hai cách khác nhau.

Hộ pháp Long Thọ cũng chấp nhận hệ thống này về việc nhận diện vô minh. Vi Thất Thập Không Tính Luận của Ngài viết:

Phật đã dạy: quan niệm thật hữu
Về các pháp hoạt hóa vốn khởi sinh
Từ bởi các nhân duyên gọi là vô minh
Và từ vô minh này, phát khởi nên Thập Nhị Nhân Duyên.

---

1Ở đây như Ngài Tsongkhapa đã nói qua một ý rõ ràng là việc chấp vào các hoại uẩn chính là chấp vào nhân ngại tức một tương hợp đặc biệt của vô minh chấp ngã nói chung.

2BA429 Ra: 35b, cited at LRCM: 577.


4Đoạn này thuộc kết sổ 64 trong Thất Thập Không Tính Luận. Trong bản dịch Anh ngữ đã dùng câu không nên nên rõ ý của tỏ Long Thọ, chúng tôi đã đổi chiều lại với bản dịch của Komito và đưa ra
Qua thấu suốt thực tại, người hiểu biết
Các pháp là Không, nên vô minh không khởi.
Đây chính là sự chấm dứt của vô minh.
Do điều này, Thập Nhị Nhân Duyên Dứt.

Ngoài ra, chương hai mươi sáu trong Căn Bản Trung Quản Luận của ngài nói rằng:¹

Một khi vô minh bị dừng lại,
Hành sự hữu vi không phát sinh
Điều đó khiến ngừng hẳn vô minh
Là hiểu biết và thiền về thực tại.

Bằng cách chân dung điều này và các yếu tố duyên khởi dừng trước.
Điều này và những yếu tố đến sau sẽ không phát sinh.
Bằng cách này người hoàn toàn ngăn chặn
Toàn thể khổ lực lượng của khổ đau.

Điều này và các đoạn khác vừa trích dẫn tương thích và phù hợp với nhau rất hoàn mỹ với các dòng trong Bảo Hành Vương Chinh Luận của Long Thọ, "Chừng nào người còn nhận thức về các uẩn...",² vốn nói rằng gốc rễ của luân hồi là quan niệm về các uẩn như tồn tại tự tính.

Thánh giả Thánh Thiên cũng khẳng định điều này, như được chỉ rõ bằng các đoạn văn được trích dẫn trước đây: "Cừng như xúc giác tràn ngập khắp thân ta...
" và: "Gốc rễ của luân hồi là một thức..."³

¹BA431 MMK: 26.11-12, de Jong 1977: 41; P5224: 10.3.5-6.
²BA432 Trích ở LRCM: 577, 656.
³BA433 Trích ở LRCM: 655. Ở đây ngôn từ của phần trích thú nbi có khác biệt.
Khi đại sư Long Thọ bác bỏ đối tượng của phép phủ định trong Căn Bản Trung Luận, ngài cung cấp tất cả các luận điểm phong phú của mình để bác bỏ một tự tính – một sự thật hoá của ảo tưởng về các pháp như là tồn tại tự tính – và đề chi ra rằng các pháp thiếu vắng tính nền tảng. Vì vậy, Long Thọ đưa ra một loạt các luận điểm rộng rãi chỉ nhằm mục tiêu xóa bỏ cách mà vô minh nắm bắt các pháp. Tác phẩm Căn Bản Trung Quán Luận Thích của Phật Hộ nói rằng:

Mục đích của giáo thuyết duyên khởi là gì? [658] Đại sư Long Thọ, với chính bản chất từ bi của ngài, đã thấy chúng sinh đang bị vây bủa bởi những đau khổ khác nhau và đảm nhận nhiệm vụ giáo thuyết về thực tại của sự vật như nó là, để cho họ có thể được giải thoát. Vì thế, ngài bắt đầu việc truyền giảng thuyết duyên khởi. Vì thuyết đó nói:

Thấy điều không thật, người bị trói buộc;
Thấy sự thật, người được giải thoát.

Thế nào là thực tại của sự vật như nó là? Đó là sự vắng mặt của tính nền tảng. Người không có kỹ năng với con mắt của trí thông minh bị che khuất bởi bóng tối của ảo tưởng mang nhận thức về một tính nền tảng trong các pháp và sau đó tạo ra tham chấp hay thù địch về các pháp. Khi sự chiếu sáng của trí kiến về duyên khởi xóa tan bóng tối của ảo tưởng và mắt tri huế nhìn ra sự vắng mặt của tính nền tảng trong các pháp, thì không có nền tảng nào cho các phiền não khác, và tham chấp hay thù địch không phát triển.

Ngoài ra, trong sự chuyển ý sang chương hai mươi sáu, cùng một bản luận nói:

1BA434 Bpālita, P5242: 73.5.6-74.1.2.
2BA435 Bpālita ở MMK: 26.1, P5242: 126.5.6-7.
Vấn: Ngài đã giải thích nhập môn vào Chân Đế thông qua các kinh luận Đại thừa. Bây giờ xin hãy giải thích nhập môn vào Chân Đế thông qua các văn bản của các Thanh Văn.

Đáp: [Căn Bản Trung Luận] nói, "Bởi che chương vô minh, nên luân hồi tái diễn..."

Và trong sự chuyên ý sang chương hai mươi bảy, Phật Hộ nói: ¹

Vấn: Bây giờ hãy minh họa sự vắng mặt của các quan điểm sai lầm bằng cách sử dụng kinh điển phù hợp với Thanh Văn thừa.

Đáp: [Căn Bản Trung Luận] nói, "Trong quá khứ, tôi phát khởi..."

Các tuyên thuyết này cho thấy rõ ràng rằng đại sư Phật Hộ cùng khẳng định rằng vô minh vốn là yếu tố đầu tiên trong số mười hai nhân duyên là sự gán đặt thêm bản chất tự tính lên các pháp và ngày càng các Thanh Văn và Bích Chi Phật cũng biết được về sự vô nghĩa của các đối tượng [659] Vì vậy, người nên hiểu rằng bằng chứng hùng hồn để chỉ rõ các Thanh Văn và Bích Chi Phật đều thấy rõ các đối tượng thiếu tự tính là sự thật rằng quan niệm về một ngã khách quan được coi như là vô minh, vốn là một trong mười hai yếu tố duyên khởi.

Thánh Thiên trong Tứ Bách Kệ Tụng nói rằng:² "Sự định danh thấy biết và người bị trói buộc, điều đó nên bị ngưng lại ở đây". Ngày càng sự định danh được đề cập trong tuyên thuyết do không nói đến bất kỳ các thức định danh nào mà đúng hơn là nói đến các thức định danh vốn gắn đâm thêm tư tôn tại nên tăng lên lên các pháp. Vi, nhận xét về đoạn văn đó, Nguyệt Xứng trong Tứ Bách

¹BA436 Bpālita ở MMK: 27.1, P5242: 127.3.3-4.
²BA437 CŚ: 26.23cd, Lang 1986: 150; P5246:140.2.3.
Kệ Tùng Luận Thích cho biết: ¹ "Một thức định danh gần đặt thêm một ý nghĩa không chính xác về sự hiện hữu nội tại". Hơn nữa, ngài khẳng định rằng nó là vô minh phiền não. Do đó, trong khi có những người cho rằng lý lẽ đó bộc đối tương của từng thức định danh vốn nghi rằng: "Điều này là thế này và thế kia", họ đã không thức hiện sự thấm tra đầy đủ náo về vấn đề này. Nếu điều đó khác đi, thì, với Phạm phụ, ý nghĩa của thực tại là ăn kin, họ sẽ không có cách nào nắm bắt được ý nghĩa của tánh Không với một thức phi định danh. Ngoài ra, nếu các đối tượng của mỗi thức định danh đều mâu thuẫn bởi lập luận, thì ngay cả các đối tượng của kiến thức xác thực sẽ như là băn chất cố hữu được gán đặt thêm bởi một thức sai lầm, nhầm lẫn. Điều này sẽ hàm ý rằng không có chính kiến dẫn đến trạng thái Niết-bàn, qua đó sẽ là vô nghĩa để tiến hành bất kỳ nghiên cứu hoặc quan chiếu nào trên các văn bản Trung Quán. Vì Thánh Thiên trong Tứ Bách Kệ Tùng nói: ²

Thấy điều gì không phải là tính Không như thế nó là tính Không,
Một số người nói: "Tôi sẽ đạt được Niết-bàn", nhưng họ sẽ không.
Như Lai thuyết người không đạt đến Niết-bàn thô qua qua các tật kiến.

Chi cần cứ vào điều này [tự tinh], tức là đối tương âm chỉ của cách thức mà vô minh năm bát các pháp như được giải thích ở trên, các trường phái Bản Chất Luận Phật giáo và Phật giáo thật chất hóa nhiều sự việc khác nhau. Khi người phụ nhận âm chỉ của tiến trình nhận thức của vô minh, thì người hoàn toàn ngăn chặn tất cả các sự thật chất hóa bị dẫn đặt bởi giáo điều này, như thế người cắt một cây từ gốc của nó. [660] Vì vậy, những người có thiện căn của trí huệ nên hiểu rằng đối tương âm
chi của vô minh bẩm sinh {vô minh câu sinh} là đối tượng cơ bản của phép phủ định và không nên hiện thân minh chỉ đơn thuần để bác bỏ các lập kiến phóng tưởng vốn chỉ được quy gán bởi những người ủng hộ các giáo điều triết học.

Việc bác bỏ đối tượng của sự phủ định theo cách này không phải là một sự theo đuổi nhàn rỗi. Các người nhìn thấy chúng sinh đang bị rơi bốc trong luân hồi bởi một thực định danh sai lạc vốn có đối tượng của sự phủ định như là đối tượng của nó và sau đó các người bác bỏ đối tượng đó của nó. Điều gì kết chất tất cả chúng sinh trong luân hồi là vô minh bẩm sinh; còn vô minh thu được từ bên ngoài thì tồn tại chỉ trong số những người ủng hộ các giáo điều triết học, vì vậy nó không thể là gốc rễ của luân hồi. Thật vô cùng quan trọng để đạt được kiến thức cụ thể và chắc chắn về điểm này.

Do đó, thực định danh sai lạc tại hậu vốn lưu giữ đối tượng của sự phủ định là vô minh bẩm sinh vốn là yếu tố đầu tiên trong số muối hai yếu tố duyên khởi. Các đối tượng đạt được của sự phủ định chỉ đơn thuần là các gán đặt thêm dựa trên điều này. Vì vậy, nó không hề là trường hợp mà lý luận phủ nhận tất cả các tiến trình nhận thức mà thông qua đó, các thực phi định danh – ví dụ, các thức thụ cảm – nạm bất các pháp. Do đó, chỉ các ý thức định danh là có các tiến trình nhận thức vốn bị phủ định bởi lý luận; cụ thể hơn, lý luận bác bỏ các tiến trình nhận thức về hai quan niệm của tự ngã và các tiến trình nhận thức về các thực định danh ấy vốn gán đặt thêm các thuộc tính xa hơn lên các đối tượng đã được quy gán bởi hai quan niệm về tự ngã đó. Điều đó không phải là lập luận bác bỏ các tiến trình nhận thức của tất cả các định danh cấu trúc lý loại nào.

Vấn: Làm thế nào để vô minh gán đạt thêm bản chất có hữu?

Đáp: Nói chung, trong các tác phẩm của Nguyễn Xứng có xuất hiện nhiều lối dùng lối nói thường tục như "bản chất" hay "nền...
tảng" liên quan đến các đối tượng vốn chỉ tồn tại một cách thường trực. Tuy nhiên, ở đây trong trường hợp của sự thật chất hóa bởi vô minh, trong mối quan hệ đến các đối tượng vốn là những cá nhân {con người}¹ hoặc các hiện tượng khác, có một quan niệm rằng các pháp đó có trạng thái bản thể học – là một cách thức của việc tồn tại – trong và của chín chính, mà không được thừa nhận thông qua năng lực của một sự nhận biết. Vì vậy, đối tượng ám chỉ, vốn được nam bạo bởi quan niệm vô minh đó, tức trạng thái bàn thể đã được lập của các pháp đó, thì được nhận diện như là một "tự ngã" hay "bản chất cố hữu" giả định. [661] Vi Thánh Thiên trong Tứ Bách Kệ Tụng nói:²

Tất cả điều này đều không có sức mạnh riêng của mình; Và vậy không có tự ngã.

Chú giải về điều này, Nguyệt Xứng trong Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích nói:³

Chính là điều vốn tồn tại một cách nền tảng, tự tính, tự tồn, và không phụ thuộc vào một điều khác ...

Vì vậy, ngại nói rằng đó là các tử đồng nghĩa. "Không phụ thuộc vào một điều khác" không có nghĩa là không phụ thuộc vào các nhân và duyên. Thay vào đó, "điều khác" đề cập đến một chủ thể, tức là, một thực thường trực, và một điều nào đó được nói là không phụ thuộc vào một điều khác do không được thừa nhận thông qua năng lực của thực thường trực đó. Vì vậy, "tự tồn" đề cập đến bản chất của một đối tượng vốn có trạng thái bàn thể học đơn nhất hoặc vốn có kiểu cách của sinh thể tự chín chính nó. Chỉ điều này được gọi là "sự nền tảng" hay "bản chất cố hữu".

¹Trong chương này, thuật ngữ "con người" là để chỉ số nhiều tự bàn Anh ngữ "persons" để phân biệt với chủ "cá nhân" (eng. person (n) / personal (adj)) thay vì dùng "các cá nhân" cho chủ "persons".
³BA441 Cśt: P5266: 270.3.6-7.
342
Lấy ví dụ, trường hợp của một con rắn tưởng tượng do nhầm lẫn gần cho từ một sợi dây thừng. Nếu chúng ta để sang một bên cách thức nào bi gần từ tầm nhìn vốn nắm bắt một con rắn và cógang phân tích điều gì mà con rắn tưởng tượng tự với bàn chất riêng của nó, vi một con rắn hoàn toàn không có mặt trong đối tượng đó (vi nó thật ra là sợi dây thừng), nên các tính năng của nó không thể được phân tích. Điều đó tương tự như đối với các hiện tượng này. Điều này như chúng ta bỏ qua một bên sự phân tích làm thế nào chúng trình hiện – tức là, làm thế nào chúng trình hiện trước một sự nhận biết thường trực – và phân tích bán thành các đối tượng, bằng cách hỏi rằng: "Cách thức của những hiện tượng này là gì?" Chúng ta tìm thấy rằng chúng không được xác lập trong bất kỳ cách nào. Vô minh không nắm bắt các pháp theo cách này, nó nắm bắt mọi hiện tượng như là việc có một kiểu cách về trạng thái mà nó có thể được hiểu biết trong và của chính nó, mà không được thừa nhận thông qua năng lực của một thức thường trực. Từ Bách Kệ Tụng Luận Thích của Nguyệt Xứng nói:  

Thật không có gì để nghi ngờ, những gì chỉ tồn tại thông qua sự hiện diện của tư tưởng định danh, và không tồn tại mà không có tư tưởng định danh, thì dứt khoát không tồn tại một cách nào cảm – như trong trường hợp của một con rắn vốn được quy gần từ một cuộn dây thừng.

Vi vậy Nguyệt Xứng nên cách thức các pháp không tồn tại một cách nào cảm. Do đó, những gì tồn tại khác quan trong khuôn khổ về nên nắng riêng của chúng nó mà không được thừa nhận thông qua năng lực của một tâm thức chủ quan thì được gọi là "tự nắng" hoặc "bản chất có hưu". [662] Sự vọng mặt của tính chất này trong cả nhận được gọi là nắng núi; sự vọng mặt của nó trong những hiện tượng như mét, tai và v.v… được gọi là pháp vỏ nắng. Do đó, người ta có thể nắm hiểu rằng các quan

---

1BA442 Ibid., P5266: 229.5.5-6.
niệm về bản chất có hữu đỗ như hiện diện trong con người và các đối tượng là các quan niệm về hai tự ngã. Như Nguyệt Xứng trong Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích nói: ¹

"Tự ngã" là một nền tảng của các pháp vốn không phụ thuộc vào sự vật khác; đó là một bản chất có hữu. Sự không tồn tại của điều đó là vô ngã. Do sự phân chia thành các đối tượng và con người, nó được hiểu là có hai phần: một "pháp vô ngã" và một "nhân vô ngã".

Nghi vấn: Quan niệm về con người như là tồn tại bằng tự tính của họ không thể là một quan niệm về tự ngã cá nhân. Vì nếu nó là, thì thậm chí việc quan sát những người khác với bản thân một người và việc mang ý tưởng về họ như tồn tại bằng tự tính riêng của họ sẽ là một quan niệm về tự ngã cá nhân. Nếu Ngài thừa nhận điều này, thì, trong khi nó phải là một quan điểm về các hoại uẩn, nó không thể là một quan điểm về các hoại uẩn trong phạm vi nó không phải là một quan niệm vốn nghĩ: "Tôi".

Đáp: Như đã giải thích trước đó, Nguyệt Xứng nói rằng một tự tính trong con người là một tự ngã của con người, vì vậy người ta chấp nhận rằng một quan niệm về cá nhân như tồn tại trong một cách tự tính là một quan niệm về một tự ngã của con người. Tuy nhiên, một quan niệm về một tự ngã của con người không nhất thiết phải là một quan điểm về các hoại uẩn.

Cần gì để có một quan niệm về tự ngã vốn là một quan điểm về các hoại uẩn? Trong trường hợp quan niệm về tự ngã vốn là một quan điểm đặt đến từ các hoại uẩn, thì không có quy tắc nhất định, vì có nhiều {bộ phái} – bao gồm cả một vài trong số các trường phái Chánh Lương Bộ² {skt. Saṃmitīya} – như là một

¹BA443 Ibid., P5266: 256.1.7-256.2.1.
²Chánh Lương bộ là phân nhánh của Độc Tür bộ (skt. vātsī-putrīya) và là một trong 18 bộ phái đầu tiên của các trường phái Phật giáo chủ trương cá nhân có mang theo các uẩn thường hàng.

344
kết quả của triết lý của mình, năm bất một tự ngã khi họ quan sát các uẩn. Tuy nhiên, trong trường hợp các quan điểm bẩm sinh về các hoại uẩn, Nguyệt Xứng trong Nhập Trung Luận bác bỏ rằng các uẩn là đối tượng được quan sát và Nhập Trung Luận Thích của người là tự ngã bị quy gán phụ thuộc là đối tượng được quan sát. Do đó, một quan điểm bẩm sinh về các hoại uẩn không lấy các uẩn như là đối tượng quan sát của nó, mà đúng hơn là quan sát cá nhân đơn thuần. Hơn nữa, phải là một cá nhân làm cơ sở cho sự phát khởi của tự tương "Tôi". Do đó, một cá nhân của một dòng liên tục các uẩn tính than và thế chót không phải là đối tượng của sự quan sát. [663] Đối với việc làm thế nào mà đối tượng của sự quan sát được năm bất, Nguyệt Xứng trong Nhập Trung Luận Thích nói: 2

Liên quan đến điều đó, một quan điểm về các hoại uẩn hoạt động trong các tự tương về "Tôi" và "của tôi".

Vi vậy, thật không chỉ đơn giản là một quan niệm về sự hiện hữu nội tại, tức là, sự tồn tại bằng tự tính; mà nó phải là một sự định danh tư duy về "Tôi". Nhập Trung Luận Thích cũng nói rằng: 3

Chi cần quan điểm về các hoại uẩn được loại bỏ, và nó được loại bỏ do hiểu biết về vòng ngã của tự ngã.

Vi vậy Nguyệt Xứng nói rằng người loại bỏ quan điểm về các hoại uẩn bằng cách hiểu biết vòng ngã – tức sự tồn tại phi tự tính – của tự ngã vốn là đối tượng của sự quan sát của nó, theo cách đó trái ngược với cách mà nó được năm bất bởi quan điểm về các hoại uẩn. Do đó, quan điểm về các hoại uẩn phải nhằm bắt sự việc ngược lại với trí huệ ấy vòng hiểu biết vòng ngã. Hơn nữa, vi

1BA444 MAV, P5262: 104.1.3 và MAVbh, P5263:141.2.7.
2BA445 MAVbh ở MAV: 6.120, P5263: 141.2.3.
3BA446 Ibid., P5263: 141.2.7-8.
một quan điểm về các hoại uẩn là một quan niệm về cá nhân như là tồn tại nền tảng, nên đó là một quan niệm về một "cái tôi" tồn tại bằng tự tính của nó.

Sử dụng điều này như là một ví dụ, người sẽ có thể hiểu quan điểm về các hoại uẩn vốn là một quan niệm về "của tôi" {ngã sơ}.

Ngay cả khi chúng không áp ụ "tôi" hoặc "của tôi", thì các quan niệm về cá nhân như sự tồn tại thật chất vẫn là các trường hợp của vô minh vốn nhằm lấn một tư ngã về con người, vì vậy không đúng rằng chúng không là các phiền não.

Như trong đoạn văn vừa trích dẫn, "tử ngã" đề cập đến {1} sự tồn tại nền tảng hay tự tính đơn thuần và cũng đề cập đến {2} đối tượng của một nhận thức vốn đơn giản nghĩ, "tôi". Trong hai điều này, điều đầu tiên là đối tượng bị phủ nhận bởi lý lẽ, trong khi điều sau được chấp nhận một cách thường tục, do đó, nó không bị bác bỏ. Cho nên, đoạn này chỉ ra rằng người không bác bỏ đối tượng được quan sát bởi quan niệm bản sinh {câu sinh} về các hoại uẩn. Tuy nhiên, cách thức mà khía cạnh của nó được nắm bắt như là một "cái ta" tồn tại một cách nền tảng, vì vậy thật không phải là người không bác bỏ cách nắm bắt đó. Ví dụ, người không bác bỏ âm thanh vốn là đối tượng được quan sát bởi một quan niệm rằng âm thanh là thường hằng, nhưng người có bác bỏ âm thanh thường hằng vốn là đối tượng âm chỉ của quan niệm đó. Điều đó không là một mâu thuẫn; trường hợp này tương tự.

Người cha thành giả Long Thọ, đứa con tinh thần của ngài là Thánh Thiên, và hai đại sư [Phật Hộ và Nguyệt Xứng] dẫn nhập các phủ định của họ bằng việc nói rằng: "Nếu mọi thứ tồn tại một cách tự tính", "Nếu các pháp tồn tại một cách nền tảng", "Nếu mọi thứ tồn tại bằng tự tính của chính nó", và "Nếu mọi thứ tồn tại một cách thật chất". Người nên hiểu rằng tính chất "bản chất tự tín" và v.v... được đề cập trong các văn bản ấy là như đã chỉ ra ở trên. [664] Ngoài ra, người nên hiểu rằng các ngôn từ chỉ ra rằng những pháp khác nhau ấy không tồn tại có
nghĩa là chúng không tồn tại như khi chúng được hiểu bởi vô minh.

(2)) Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng của sự phủ định

Khi người nói về những thứ không tồn tại tuyệt đối như là sừng của một con thỏ và con trai của một người phụ nữ hiếm muộn không tồn tại, thì người không cần phải định kẽ một đặc tính như "một cách tự tính". Tương tự, có các pháp, dù tồn tại trong số các đối tượng của tri kiến, tồn tại ở một số lần, một số nơi và không tồn tại vào những thời điểm và những nơi khác. Khi người nói rằng những điều này không tồn tại ở một thời gian hoặc địa điểm cụ thể, thì cũng không cần phải thêm thêm đặc tính như bản chất) đó. Hơn nữa, khi bác bỏ các lập kiến phỏng tượng từ những khẳng định đơn nhất của các nhà Bản Chất Luận Phật giáo hay Phật giáo – tức là các pháp mà vấn Trung Quán thống không chấp nhận như tồn tại ở một cách thường trực – thì không cần thiết để kèm thêm đặc tính "một cách nền tảng" hay "một cách tự tính" cho các đối tượng, ngoại trừ trong tình huống thoáng hoặc, khi người nêu thêm nó vào, có xem xét đến quan điểm của đối phương. Điều này là vì những người đề xướng các tôn chỉ đó đã khẳng định sự tồn tại nền tảng của các đối tượng đó.

Trong bất kỳ trường hợp nào khác, nơi mà Trung Quán thừa nhận đối tượng một cách thường trực, nếu người thất bại trong việc thêm một đặc tính khi bác bỏ nó, thì các sai lầm người viễn dẫn sẽ áp dụng bình đẳng vào phê phán của chính người, và do đó nó sẽ là một sự giả vờ của một bác bỏ. Vì vậy, nó phải được thêm vào.

Hơn nữa, như giải thích trước đó, không phải một thực lý luận von phân tích xem liệu một điều gì đó tồn tại một cách tự tính hay không, mà cũng không phải một nhận thức hiệu quả thường trực có thể mâu thuẫn với những gì các nhà Trung Quán thừa

---

1BA447 LRCM: 613ff, 626.
nhận một cách thường tục. Vì nếu một trong hai điều đã xảy ra, thì nó sẽ hoán toàn không dừng vững để tạo ra sự khác biệt rằng chúng tôi không khẳng định các pháp một cách thường tục chẳng hạn như một mất sáng tạo những chứng tỏ vẫn khẳng định các sắc tướng, âm thanh, và v.v... Do đó, sẽ có không có cách nào để tạo ra các trình bày về các sự việc thế tục hay siê vé thế chúng hạn như, "Đây là đạo pháp; đó không phải là đạo pháp", hoặc "Tôn chỉ này là đúng, tôn chỉ kia là không đúng". [665] Ví vậy, tình năng phân biệt rất tật cả các trình bày về luận hồi và Niết-bàn là dừng vững được nói trong tình Không của sự tồn tại tự tính sẽ trở thành bất khả thi.
Hơn nữa, các ngại thường thêm vào đặc tính của phân tích, bằng cách nói rằng, "Khi được phân tích, thi nó không tồn tại". Như đã giải thích ở trên, điều này có nghĩa rằng nếu một pháp nào đó tồn tại một cách nền tảng, thì nó sẽ phải được tìm thấy bởi một thực lý luận vốn phân tích cá thể mà nó tồn tại; tuy nhiên, nó không được tìm thấy, và do đó, một đối tượng tồn tại một cách
nền tảng là không hiện hữu. Do đó, người nên nhận ra rằng điều này tạo ra cùng một quan điểm như khi nói rằng: "Nó không tồn tại một cách nền tảng hoặc một cách tự tính". Vi như Nguyệt Xứng trong Tứ Bách Kế Tùng Luận Thích nói:¹

Vi chúng là hư dối – giống như bánh xe cháy dở, một hóa thân, hoặc v.v... - nên những pháp này trở thành những phi pháp. Nếu chúng không, thì dưới sự phân tích hợp lý thiên xảo, các nền tảng của nó sẽ có thể quan sát rất rõ ràng, như trong trường hợp của một thợ kim hoàn phân tích vàng. Tuy nhiên, các nguyên nhân của chúng thì hoàn toàn sai, nên khi lừa phân tích đốt cháy chúng, thì chúng không bao giờ có thể là bất cứ điều gì ngoại trừ không nền tảng. [666]

(3)) Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định


"Tu-bồ-de {skt. Subhūti}, phải chẳng không có chứng đắc và không có trí huệ³?"

Tu-bồ-de đáp: "Xá-lợi-phất {skt. Śāriputra}, có chứng đắc và do cũng là trí huệ, nhưng không phải trong một ý nghĩa nhất định. Tôn giả Xá-lợi-phất, chứng đắc và trí huệ tồn tại

¹BA448 Cšt, P5266: 265.1.3-5.
³Theo như các bản kinh Bát-nhã thì thường dịch thành "không có trí huệ", nhưng theo nghĩa Anh ngữ của câu trên thì nó là "không có trí huệ thủ suốt" (eng. no clear knowledge).

349
như những ước lệ thế gian. Ngoài ra, người nhập lưu\textsuperscript{1}, người nhập lưu một lần, những ai chưa bao giờ nhập lưu, A-la-hán, Bích Chi Phật và Bồ-tát tồn tại như những ước lệ thế gian. Tuy nhiên, một cách tối hậu, không có chứng đặc và không có trí huệ".

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng người nên làm theo tuyên thuyết này. Người có cho rằng đây là một kinh văn Y Tự Khởi? Rõ ràng là có rất nhiều trường hợp như vậy, khi mà các kinh liễu nghĩa them đặc tính "tối hậu". Ngoài ra, Thất Thập Không Tính Luận của Long Thọ nói:\textsuperscript{2}

Thông qua năng lực ước lệ của thế gian,
Và không thông qua năng lực của thực tại,
Đức Phật đã nói về thành, trụ và hoại diệt
Của sự tồn tại và không tồn tại; của những gi là hà, trung, hoặc tối thương.

Ngài ra, Bảo Hành Vương Chính Luận của Long Thọ nói:\textsuperscript{3}

Người ta nói rằng cả ngã lăn ngã sở tồn tại.
Chứng thật không tồn tại trong ý nghĩa tốt củng.

Ngài ra:\textsuperscript{4}

Làm thế nào để một pháp là sự thật
Khi hạt giống sinh khối nó là sai?

\textsuperscript{1}Nhập lưu nghĩa đen là nhập vào dòng chảy, ý của thuật ngữ này âm chỉ sự tham gia vào các hoạt động tu tập Phật pháp như là dòng chuyển lưu tu tập.
\textsuperscript{2}BA450 \textit{sūnyatā-saptati}: 1, Lindtner 1982: 34; P5227:13.1.5-6.
\textsuperscript{3}BA451 Ra: 1.28ab và 1.29cd, Hahn 12-13; Dunne và McClintock 1997:13; P5658: 174.3.1-3.
\textsuperscript{4}BA452 Ra: 2.11, Hahn 1982: 44-45; Dunne và McClintock 1997: 26; P5658: 175.5.5.
Cũng thế:

Tương tự thế, sinh khởi và hoại diệt
Trình hiện trong gian thế huyền ảo này,
Nhưng tôi hậu không đâu có sinh khởi
Và cũng thế, chẳng hề có hoại diệt

Nên, các luận như vậy thường đưa ra các tuyên thuyết, trong đó chứng đính kèm "một cách tôi hậu", "một cách thực sự", hoặc "trong thực tại" thêm vào cho sự phủ định; ngay cả khi các ngài không thêm vào các thuật ngữ đó, thì họ rất thường xuyên thêm vào một đặc tính như một pháp nào đó "không tồn tại một cách nền tảng", "không tồn tại một cách nội tại" hoặc "không tồn tại bằng tự tính của nó." [667]

Ngoài ra, Phật Hộ Căn Bản Trung Luận Thích nói:¹

*Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ:

Giáo pháp được dạy bởi chư Phật
Dựa hoàn toàn vào hai chấn lý này,
Chấn lý thế gian thường tục và chấn lý tôi hậu. {Chấn Đề và Tục Đề}

Như vậy, với chấn lý uóc lẻ của thế gian {Tục Đề}, người nói, "Một cái ấm tồn tại", hay "Một chiếu tre tồn tại"; và với cùng một ý nghĩa thường tục, người chỉ ra rằng chúng là vô thường – "Cái ấm đã bể", "Chieu tre bị cháy". Khi người bắt đầu quan chiếu thực tại, thì âm đừng và chiếu tre là không dùng vùng trong đó chúng là các đối tượng quy gán phủ thuộc. Trong trường hợp đó, làm thế nào việc xem chúng như là bị bể hoặc bị dot cháy có thể đúng vùng được?

¹BA453 Bpālita ở MMK: 24.8, P5242: 122.5.4-8.
Hơn nữa, người cho thấy sự vô thường ngay cả của Như Lai thông qua sức mạnh của các ước lệ thế gian: "Như Lai đã lớn tuổi", và "Như Lai đã vượt qua khỏi phiền muộn". Khi người quán chiếu Chân Đề, thì ngay cả Như Lai cũng không đứng vững được; trong trường hợp đó, làm thế nào sự lớn tuổi và vượt qua khỏi phiền muộn của ngài có thể đứng vững?

Ngoài ra, đại sư Nguyệt Xứng nói rằng ngài bác bỏ sinh khởi thật sự, nhưng không bác bỏ sinh khởi đơn thuần. **Lục Thập Tạng Như Lý Luận Thích** của ngài nói:

Chúng tôi không được xuất rửa một nắm bắt từ một sự quán chiếu – {vốn} được sinh khởi phụ thuộc và được thấy một cách nghiêm ngặt như là sai lạc – thì không được sinh khởi trong bất kỳ cách thức nào. Tuy nhiên, chúng tôi nói rằng không có sao như ra về mất bản chất, và chúng tôi có cho rằng nó không được sinh khởi theo ý nghĩa đó. Bản chất là gì trong khuôn khổ của điều mà chúng ta nói rằng nó không được sinh khởi? Một bản chất mà người có thể duy trì như một chẩn lý một cách rõ ràng. Tuy nhiên, không có nghĩa là nó không được sinh khởi như là một điều gì đó sai lạc, bởi vì chúng tôi có khẳng định rằng nó phát sinh trong sự phụ thuộc.

Vi vậy, ngài không bác bỏ sự sinh khởi vốn là sai lạc, tựa một ảo ảnh; ngài bác bỏ sự sinh khởi thật sự. Ngài nói rằng không có mẫu thuẫn cho cả hai sự việc được sinh khởi một cách phụ thuộc lẫn sự việc không sinh khởi một cách tự tinh. Cũng một văn bản đó đề cập:

---

1BA454 YSv; P5265:182.1.7-182.2.1. Trong các trích dẫn này và trích dẫn tiếp sau Tsongkhapa hoặc cung cấp đoạn văn được chuyển dịch, hay có thể dùng hơn, sử dụng một bản dịch khác

2BA455 Ibid., P5265: 182.2.1.
Vi vậy, theo cách này sự sinh khởi {phụ thuộc} và sự không sinh khởi {một cách tự tính} có nội hàm khác nhau, do đó, làm thế nào chúng có thể mâu thuẫn với nhau? [668]

Ngoài ra:¹

Chúng tôi cho rằng mọi thứ tùy duyên sinh khởi, như các ảnh phản chiếu, thì không sinh khởi một cách tự tính. Vì điều này là đúng, nên làm thế nào sự phản đối của người có thể có một cơ hội đứng vững?

Ngài nói rằng điều này trả lời cho một phản đối rằng thật là mâu thuẫn để một pháp được sinh khởi phụ thuộc và lại vẫn không sinh khởi một cách tự tính. Ngoài ra, Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói:²

Vi vậy, thông qua một tiến trình như thế, người nên hiểu rằng
Một cách nguyên sơ, các pháp không được sinh khởi trong thực tại, nhưng được sinh khởi trong thế gian.

Vi thế, ngài định kèm đặc tính "trong thực tại" vào "không được sinh khởi". Nhập Trung Luận cũng nói:³

Cũng như các pháp này – âm dương và v.v… – không tồn tại trong thực tại,
Nhưng có tồn tại trong khuôn khổ của những gì thế gian hiểu,
Vi vậy, điều đó đúng cho tất cả các pháp.

¹BA456 Ibid., P5265: 182.1.4.
²BA457 MAV: 6.93cd; P5262: 103.3.1-2.
³BA458 MAV: 6.113; P5262: 103.5.5-6.
Cho nên, nó không kéo theo rằng chúng giống như con trai của bà mẹ hiềm con.

Do vậy, ngài nói rằng tất cả các pháp bên trong và bên ngoài không tồn tại trong thực tại nhưng vẫn tồn tại một cách thường tục. Do đó, ngài không lấy đi đặc tính "tối hậu" trong phủ định. Tóm lại, nếu người không có cách nào chấp nhận việc thêm đặc tính "tối hậu" vào trong pháp phủ định, thì người sẽ không có cách nào để phân biệt Nhị Đề, và người sẽ không thể nói, "Một cách tối hậu, nó là thế này và thế kia; một cách thường tục, nó là như vậy và như kia". Không có lời giải thích của một nhà Trung Quán như thế ở bất cứ đâu, nên nó {việc lấy đi đặc tính "tối hậu"} hoàn toàn là một ý tưởng sai lầm.

Nguyệt Xứng trong Minh Cú Luận bác bỏ việc bổ sung đặc tính "tối hậu" vào sự phủ định trong boi cảnh của bác bỏ sinh khởi từ tự ngã, không phải trong boi cảnh của bác bỏ sự sinh khởi don thuận. Điều này rất rõ ràng trong bản luận đó. Ngoài ra, như Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói:

1 Đại sư Long Thọ bác bỏ sự sinh khởi từ tự ngã nói chung mà không cần dùng một đặc tính, bằng cách nói rằng: "Không có sinh khởi từ tự ngã". Có một người nào đó [tức là, Thanh Biện] vốn sử dụng đặc tính: "Các pháp không được sinh khởi từ tự ngã một cách tối hậu bởi vì việc hiện hữu, giống như một chúng sinh đang sống". Tội nghiệp rằng việc sử dụng đặc tính "tối hậu" này là vô nghĩa.

Do đó, chúng tôi không phân biệt Trung Quán Y Tự Khối với Trung Quán Cụ Duyên qua cách thức xem liệu rằng chúng có thêm đặc tính "tối hậu" vào pháp phủ định hay không. [669] Thay vào đó, chúng khác nhau trong việc liệu rằng chúng có bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay tự tính một cách thường tục hay

1BA459 MAVbh ở MAV: 6.12, La Vallee Poussin 1970b: 86.11-15; P5263: 121.1.6-7.
không. Do đó, khi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay tự tính của các hiện tượng bên trong và bên ngoài, các nhà Trung Quán Cú Duyên nói rằng thật không cần thiết để thêm vào các đặc tính mới như "một cách tối hậu", "trong thực tại" hoặc "thực sự". Điều này là bởi vì nếu có sự hiện hữu nền tảng hay nội tại, thì nó sẽ phải được xác lập như là một chân đế, v.v... Các nhà Trung Quán Y Tự Khởi nói rằng nếu người không kèm theo "tối hậu" hoặc tương tự lên các hiện tượng đó thì chúng không thể bị bác bỏ, do đó, họ thêm "một cách tối hậu", "trong thực tại", hoặc "thực sự". Tuy nhiên, cả hai hệ thống Trung Quán ấy đều không khẳng định rằng người có thể bác bỏ [các pháp tồn tại một cách thường tục, chẳng hạn] như sinh khởi, hoại diệt, trói buộc, giải thoát, và v.v... mà không cần thêm đặc tính nào đó như "một cách tối hậu" hoặc "một cách nền tảng"

Ý nghĩa của "không tồn tại một cách tối hậu" (don dam par med pa) là gì? Ở đây, "đối tượng" (don) có nghĩa là một cái gì đó có thể biết được {khả tri}, và "cao nhất" (dam pa) có nghĩa là tối cao; tối hậu (don dam) là một điểm chung của cả hai. Nói cách khác, "cao nhất" đề cập đến một trí tuệ siêu việt phi-định danh và tối hậu là đối tượng của sự cao nhất (don pa) bởi vì nó là đối tượng hay linh vục của điều đó. Nói theo cách khác nữa, trí huệ hòa hợp với trí tuệ siêu việt phi-định danh vốn trực tiếp thấy biết Chân Đế được gọi là tối hậu.

[Thành Biện trong Trung Đạo Tâm Luận] nói rằng:¹

Đất và các điều khác
Không phải là những thành tổ tối hậu.

Luận giải về điều này, Luận Lý Trạch Viêm {Ánh sáng rực rỡ của lý luận – Tarka-jvālā} củaabbage nói:²

¹BA460 Madhyamaka-hṛdaya: 3.26, P5255: 4.2.5-6.
²BA461 Tarka-jvālā P5256: 27.3.3-4.
Về thuật ngữ "tối hậu" (don dam pa, paramartha), nó là một "đối tượng" (don, artha) bởi vì nó là một điều gì đó khả trị; nó đồng nghĩa với "một điều gì đó để được thẩm tra" và "một điều gì đó để được hiểu". "Cao nhất" (dam pa, parama) là một thuật ngữ có nghĩa là "tối cao". Kết nối vào từ kép "đối tượng cao nhất" (don dam, paramartha), điều này có nghĩa là nó là đối tượng của cái cao nhất, nên nó là tối hậu.

Trong cách khác, tổ hậu có nghĩa là "đối tượng của cái cao nhất" (dam pa'i don, paramasya artha). Bởi vì tánh Không là đối tượng của cái cao nhất – một trí huệ phi định danh siêu việt – nên nó là tổ hậu.

Trong cách khác, nó có nghĩa là điều "tương hợp với tổ hậu". Bởi vì cái tổ hậu là tồn tại cho một trí huệ vốn tương hợp với tri kiến trực tiếp về tổ hậu, nên nó được cho là tương hợp với tổ hậu. [670]

Khi họ nói một điều gì đó "không tồn tại một cách tối hậu" hoặc "là sự không tồn tại một cách tối hậu", thì điều đó mang ý nghĩa cuối cùng với tổ hậu trong ba ý nghĩa này, vì cùng một văn bản đó nói:

1. Nghi vấn: Tổ hậu là vượt ra ngoài tất cả các nhận biết, nhưng sự bác bỏ một nền tảng của những sự vật thuộc về lĩnh vực của các chữ nghĩa. Vì vậy, sự bác bỏ sẽ không phải là không tồn tại vì lý do gì?

2. Đáp: Có hai loại tổ hậu. Một trong chúng vận hành mà không có hoạt động định danh; nó là siêu thế, không cấu uế, và không có diễn tưởng. Loại thứ hai vận hành với hoạt động định danh và là tương hợp với các tích lũy công đức và trí tuệ; nó được gọi là "trí huệ siêu việt trong thế gian" và nó có định lí đến các diễn tưởng. Ở đây chúng tôi cho rằng...
loại thứ hai là chuẩn mực trong luận thuyết "không tồn tại một cách tối hậu", vì vậy không có sai lầm.

Hãy lấy điều này như là việc để cập đến trí hiểu dưa trên học hỏi và quan chiếu vốn phân tích đúng đắn thực tại và để cập đến các thực trên đó; nó không để cập đến chỉ điều kiện hậu cần bằng {thiền} của một thánh giả.

Ngoài ra, Trung Đạo Quang Chiếu Luận {skt. Madhyamakāloka} của Liên Hoa Giới nói:¹

Ý nghĩa của một tuyên thuyết như "Sự sinh khởi không tồn tại một cách tối hậu" là như sau – Tất cả các thức sinh khởi từ sự học tập, quan chiếu, và thiền lên thực tại là các đối tượng chính xác. Do đó, chúng được gọi là "tối hậu" trong ý nghĩa chúng là sự tối hậu của những thức đó. Chúng khác nhau trong việc lựa chọn chúng hoạt động trực tiếp hay gián tiếp, nhưng năng lực của tư tưởng của chúng khiến hiệu được ràng tất cả các pháp này hoàn toàn không được sinh khởi. Vì vậy, chúng tối giả thích cụm từ "Sự sinh khởi không tồn tại một cách tối hậu", có nghĩa rằng tất cả các pháp này hoàn toàn không xác lập rằng những pháp này được sinh khởi.

Điều này có vẻ đồng thuận với những gì được khẳng định [trong Luận Lý Trạch Viêm của Thanh Biện]. Ngoài ra, Liên Hoa Giới trong Trung Đạo Trang Nghiêm Luận Thích chú giải về Trung Đạo Trang Nghiêm Luận của Tịch Hộ có viết:²

Về sự nghi ngại: "Bằng cách nào các pháp không tồn tại một cách tự nhiên?" Tịch Hộ đáp: "Trong thực tại". [671] Thuật ngữ "thực tại" đúng để chỉ trạng thái của các pháp như chúng là, một điều nào đó được biết đến bởi một suy diễn đưa trên các suy kiến thức. Điều này hoàn toàn tương tự với

¹BA463 Madhyamakāloka cf. P5287: 83.5.1-4.
²BA464 Madhyamālaṃkāra-panjikā. P5286:16.5.5-8
việc nói rằng các pháp là trống rỗng khi người phân tích chúng như chúng là. Điều này giải thích các cụm từ "trong thực tại", "một cách tối hậu" và v.v...

Trong cách khác, thuật ngữ chẳng hạn như "thực tại" có thể chỉ đến tri kiến về thực tại bởi vì đó là những gì nó quan sát. Tri kiến về thực tại, không phải tri kiến thường trực, cung cấp việc hiểu biết cho phép chúng ta nói rằng các pháp không tồn tại một cách tự tính.

Cả hai Căn Bản Trung Quán Đăng Luận {chú giải về Căn Bản Trung Luận của Long Thọ} và Luận Lý Trạch Viêm của Thanh Biện thường thêm các đặc tính như "trong thực tại" vào sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính. Đặc biệt, Bát-nhã Đăng Căn Bản Trung Quán Luận, luận giải về chương mượt lặm của Căn Bản Trung Luận, cho biết:\(^1\)

**Phản biện:** Nếu các pháp không có tính nền tảng, làm thế nào chúng có thể là các pháp? Nếu chúng là các pháp, thì chúng không phải không có tính nền tảng. Ví vậy, người có sự ngụy biện về việc phủ nhận sai lạc các đối tượng đó với chính các ngôn từ trong luận thuyết của người.

Phản đối này nói trong luận thuyết: "Các pháp không có tính nền tảng", Thanh Biền mâu thuẫn với lời nói của mình. Trong cùng một văn bản, người {Thanh Biện} đáp:\(^2\)

Chúng tôi không cho rằng các pháp một cách tối hậu có tính nền tảng và sau đó phát triển luận thuyết về sự phi nền tảng. Ví vậy, về điều đó, chúng tôi không nhằm lần phủ nhận đối tượng của luận thuyết của chúng tôi. Do vậy, vi đấy không

---

\(^1\)BA465 Prajñā-pradīpa- mūla-madhyamaka-vṛtti P5253:210.2.3-4.

\(^2\)BA466 Ibid., P5253:210.2.4-5. Tsongkhapa đã cắt bỏ một dòng giữa từ 210.2.5.6 và lấy xuống từ 210.2.6 cум từ kết luận "chúng tôi không có sai lầm".
phải là một trường hợp ý nghĩa của lý lē không được xác lập, nên chúng tôi không có sai sót.

Ngài Thanh Biện cho rằng mình không làm lần phủ nhận các pháp do khẳng định của ngài rằng các pháp thiếu nền tảng một cách tối hậu; do đó, rõ ràng ngài khẳng định rằng sẽ là một phủ nhận sai lầm khi nói rằng chúng thiếu vững tính nền tảng một cách thường tục – có nghĩa là, không tồn tại một cách nền tảng. Cùng một văn bản cũng nói:

Một cách tối hậu, các pháp bên trong thiếu vững tính nền tảng bởi vì chúng được sinh khởi và cùng bởi vì tuyên thuyết riêng biệt này về việc sinh khởi của chúng chỉ ra rằng chúng được dùng trên sự phụ thuộc. Vi dụ, chúng giống như con người, v.v… mà một thầy phù thủy đã hiện thân. [672]

Vi thế, ngài chắc chắn chân thêm đặc tính "tối hậu" vào sự bác bỏ của hiện hữu nội tại.

Đối với điều này, tất cả đại sư này đều đồng ý rằng việc không tồn tại của một pháp nào đó một cách tối hậu nghĩa là khi một thực lý luận phân tích đúng tình trạng bản thể học của nó đạt nó dưới sự khảo sát kỹ lưỡng, thì thức đó không xác lập sự tồn tại của pháp đó. Vi vậy, ngày cả các văn bản của Thanh Biện, trong việc thừa nhận các thường tục, nói những điều như: "Không có việc tiến hành sự phân tích vốn phù hợp với nhận thức về thực tại...", khi bác bỏ sự hiện hữu nội tại, họ thường nói: "... không tồn tại dưới sự phân tích hợp lý". Vi vậy, các tuyên thuyết này và các tuyên thuyết của những bậc thầy trước đây là tương tự.

Tuy nhiên, những bậc thầy này không đồng thuận rằng liệu pháp nào đó tồn tại một cách nền tảng phải giữ được khả năng dùng vùng trước sự khảo sát kỹ lưỡng bằng phân tích hợp lý về tình

1BA467 Ibid., P5253:211.1.1-2.
2BA467 ‘Janvbbyangs-bzhad-pa (mChan: 465.1-2) nói rằng được sinh khởi cho thấy các pháp phụ thuộc các nhân và duyên.
trạng bản thể học của nó hay không. Như ta đã giải thích chi tiết ở trên, hai đại sư Phật Hộ và Nguyệt Xứng cho rằng điều gì tồn tại một cách nền tảng phải có khả năng đứng vững trước sự khảo sát kỹ lưỡng bằng sự phân tích hợp lý về thực tại, và do đó cũng phải được xác lập một cách tối hậu.
Chương 18: Những Diễn Dịch Sai Lạc Về Sự Khác Nhau Giữa Phái Cụ Duyên và Y Tự Khởi

(2") Khi nào thực hiện sự bác bỏ ấy với một thủ tục Y Tự Khởi hoặc với một thủ tục Cụ Duyên

(a)) Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cụ Duyên

(1)) Bác bỏ các lập thuyết của các phái khác
(a')) Những gì các phái khác tin
[(1')) Diễn giải sai lạc đầu tiên]
[(2')) Diễn giải sai lạc thứ nhì]
[(3')) Diễn giải sai lạc thứ ba]
[(4')) Diễn giải sai lạc thứ tư]

(2") Khi nào thực hiện sự bác bỏ ấy với một thủ tục Y Tự Khởi hoặc với một thủ tục Cụ Duyên.

Các người có nên bác bỏ đối tượng của sự phủ định với một phương thức Y Tự Khởi hay với một phương thức Cụ Duyên?
Điều này có hai phần:

1. Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cụ Duyên (Chương 18-21)
2. Hệ thống nào để tuân thủ nhằm phát triển quan điểm triết học đúng trong dòng tâm thức các người (chương 21)

(a)) Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cụ Duyên

---

Để đọc giả dễ theo dõi, xin lưu ý là toàn bộ nội dung chương 18 chỉ trình bày quan điểm của các học giả ngoài Cụ Duyên hay của người chưa tương tự với quan điểm Cụ Duyên. Do đó các lý luận của họ được tỏ Tsongkhapa trình bày trong chương này sẽ có ít nhiều không đúng với cách thức hay vị thể mà Trung Quán Cụ Duyên thật sự có.

1
Thật là không rõ ràng về việc các chú giải của đại sư Phật Hộ có xác lập một hệ thống Cụ Duyên, bằng cách phân biệt Cụ Duyên với Y Tự Khởi hay không.

Tuy nhiên, khi xem xét luận giải của ngài về những dòng mở đầu của Căn Bản Trung Quán Luận Thích¹:

```
Thật vô nghĩa khi một vật bất kỳ
Có bao giờ lại được sinh khởi
Hoặc từ chính nó, từ vật nào khác,
Từ cả hai, hoặc không có nguyên nhân nào.
```

Ôi đây, ngài đã phủ định bốn cách sinh khởi bằng việc chỉ ra các sai sót của các hệ thống [giải thích] khác. Đại sư Thanh Biện bác bỏ Phật Hộ, tuyên bố rằng lập luận của Phật Hộ không có năng lực để xác lập lập thuyết riêng của mình hoặc để từ chối các lập thuyết của phía khác. [673] Giờ đây, sư Nguyệt Xứng mở rộng các luận giải về lý do tại sao hệ thống của Phật Hộ không bị sai sót như thế, và khi làm như vậy, ngài tuyên thuyết rằng Trung Quán tông nên sử dụng các lập luận Quy Mẫu (prāsaṅga), chứ không phải Y Tự Khởi (svātantra), như là phương pháp của mình cho việc truyền bá quan điểm Trung Quán đến những phi địa khác {trường phái khác}. Bằng cách này, Nguyệt Xứng làm sáng tỏ lập thuyết Cụ Duyên thông qua một sự bác bỏ lập điểm Y Tự Khởi.

Phần này nói về cách thừa nhận sự khác biệt Y Tự Khởi Và Cụ Duyên gồm có hai phần mục:

1. Bác bỏ các lập thuyết của phía khác (Chương 18-19)
2. Xác lập ra lập thuyết của riêng mình (Chương 20-21)

(1)) Bác bỏ các lập thuyết của phía khác
Phần mục này có hai ý:

¹Còn có tên là Phật Hộ Trung Quán Luận Thích được viết ra để chú giải cho tác phẩm Căn Bản Trung Quán Luận của Long Thọ.
1. Nêu rõ những gì phía khác tin 
2. Bác bỏ những lập thuyết đó (Chương 19)

(a')) Những gì các phía khác tin 
Đã có nhiều cách định nghĩa các luận điểm Quy Mậu và Y Tự Khơi; nào ai có thể giải thích hết tất cả chúng? Đó là lý do tại sao ta chỉ tập trung vào một ít trong số đó.

[(1')] Diện giải sai lạc đầu tiên
Jayānanda {Thắng Hỷ} ủng hộ lập thuyết sau đây. Trong Nhap Trung Luận Chú Giải (Madhyamakāvatāra-ṭīkā)1, ngài viết: 

Vấn: Nếu người xem luận điểm Quy Mậu là một lập luận suy diễn, thì liệu nhận thức hiệu quả có xác lập nó không? Nếu có, thì nó sẽ được xác lập cho cả hai phía, do đó, làm thế nào người có thể nói rằng nó là "những gì phía bên kia khẳng định"? Nếu không, thì vì không thích hợp cho phía kia khi khẳng định những gì không được xác lập, nên làm thế nào người có thể nói rằng nó là "những gì phía bên kia khẳng định"?

1BA470 người hiểu định {bàn Anh ngữ} đã thêm các tiêu đề vào cho bổn diện giải sai lạc trong phần này.


3BA471 Madhyamakāvatāra-ṭīkā. P5271: 121.5.3
Đáp: Một số người có thể đáp: "Bắt kỳ nhận thức hiệu quả nào xác lập thì được xác lập cho cả hai phía", nhưng điều đó, một cách chính xác, là những gì chúng tôi không hề biết. Khi một bên thừa nhận một điều nào đó như là một lý lẽ để chứng minh, mặc dù nhận thức hiệu quả có thể xác lập điều đó cho những ai thừa nhận phép suy diễn, nhưng làm thế nào người đó có thể chắc chắn rằng nhận thức hiệu quả đó [cũng] xác lập điều đó cho phía bên kia? Sau rốt, các chi tiết cụ thể về tâm thức của một người khác không phải là các đối tượng của cảm nhận [nhanh thức từ giác quan] lần của suy luận. Và làm thế nào người có thể chắc chắn rằng nhận thức hiệu quả xác lập điều đó ngay cả cho chính người, vi có khả năng là người có thể bị lừa dối, bởi vì người đã chịu ảnh hưởng của sai sót trong một thời gian cực dài. Vi vậy, ta chấp nhận bàn chất của sự vật trên sức mạnh của cả người đề xuất lẫn của đối phương vốn chấp nhận những điều ấy như là hiệu quả. Do đó, ta bác bỏ các lập thuyết của những phái khác về các khẳng định của riêng họ. [674]

Người đề xướng của một phép luận lý bất kỳ không biết được rằng liệu các đối phương đã xác lập lý lẽ cho chính họ qua phương tiện của một nhận thức hiệu quả hay không. Điều này là do không có loại nào trong hai loại nhận thức hiệu quả [nhanh thức hiệu quả loại {đến từ} cảm thụ và nhận thức hiệu quả dựa trên một lập luận] cho phép người đề xuất truy cập đến những gì đối phương đang nghĩ. Người không thể chắc chắn rằng nhận thức hiệu quả xác lập lý lẽ ngay cả cho chính người, vi ngay cả khi người xác định rằng người đã xác lập nó qua nhận thức hiệu quả, thì có thể là người đã bị lừa dối. Do đó, vi không có lý luận hợp lệ được xác lập, nên cuộc tranh luận được tạo lập trên những gì các bên chấp nhận là hợp lệ. Cho nên, rất phù hợp để bác bỏ đối phương về những gì họ chấp nhận, mặc dù nhận thức hiệu quả không xác lập bất cứ điều gì cho phía nào hết. Đây là cách ngài giải thích nó.
Và một lần nữa, trong cùng Nhập Trong Luận Thích tiếp tục:¹

Theo những người ủng hộ Y Tự Khởi, điều khiến cho sự việc nào đó trở thành một lý lẽ chứng minh cho phương pháp Y Tự Khởi là nhận thức hiệu quả xắc lập sự biến dán [đản truyền] giữa lý lẽ và sự kiện được chứng minh². Tuy

¹BA472 Ibid., P5271:121.5.8-122.1.5.
²Trong Phật giáo các phép suy diễn hay lập luận được sử dụng như một công cụ chính để làm sáng tỏ hay minh chứng các tri kiến và các menh đề được đưa ra. Phép suy luận Phật giáo hoàn toàn tương đương với phép suy diễn tam đoạn luận Tây Phương. Vì dự sau đây sẽ làm rõ hơn các thuật ngữ được trong một phép suy luận Phật giáo bao gồm 3 menh đề – Chữ thế, ơm thanh, là một hiện tượng vô thường vi nó là một sản phẩm sinh khởi.

Chữ thế :  Após thanh
Định đề : là hiện tượng vô thường
Biện dán (hay lý lê, luận giải): Vi nó là sản phẩm sinh khởi.

Trong đó:
Chữ thế là điều đang được thậm tra, về điều mà một luận điểm đang được tạo thành.
Định đề là một luận điểm đang được làm ra nói đến chủ thể (tức là đặc tính nếu ra từ chủ thể).
Biện dán là chất liệu được dùng để xác lập điều cần được chứng minh, vốn là một sự kết nối hiệu lực giữa chủ thể và định đề (đây là lý lê dán đến kết luận rằng chủ thể sở hữu đặc tính để cấp trong định đề).

Chữ thế, định đề và biện dán là ba tiêu chí (thành phần) của một phép suy luận.

Điều cần được chứng minh (eng. probandum) là một quan hệ giữa chủ thể và biện dán – là điều vốn được chứng minh thông qua phép suy diễn.

Trong việc đánh giá tính hiệu quả của một phép suy diễn, ta bắt đầu với chủ thể và làm việc theo cách của minh thông qua ba cơ chế của luận lý cho đến khi đạt đến định đề. Cơ chế đầu tiên là đặc tính của chủ thể – biện dán phải là một đặc tính của chủ thể. Trong ví dụ trên “sản phẩm sinh khởi” phải là một đặc tính của “ơm thanh”. Cơ chế thứ nhì là sự dán truyền – biện dán hoàn toàn dẫn truyền đến định đề. Tức là tất cả các phép nào mà “là sản
nhiên, sự biện dẫn đó chưa được xác lập. Một nhận thức hiệu quả vẫn xác lập được sự biện电子产品 hay hoặc là một cảm nhận hoặc là một suy luận. Chúng ta hãy cụ thể chứng từng trường hợp một.
Một cảm nhận không thể xác lập sự biện电子产品. Thông qua điều được cảm nhận và điều không được cảm nhận, người ta có thể biết rằng có một mối quan hệ duyên sinh {điều kiện} cần thiết giữa khói và lửa trong nhà bếp, sao cho nếu một trong chúng tồn tại, thì yếu tố còn lại cũng sẽ tồn tại, và nếu một yếu tố không tồn tại, thì yếu tố kia cũng không tồn tại. Tuy nhiên, người không thể suy diễn sự tồn tại của lửa từ sự tồn tại của khói trong tất cả mọi nơi.
Người cũng không thể dùng suy luận để xác lập sự biện电子产品, cũng vì điều đó bị giới hạn trong những nơi hàm nhất định. Nơi hàm của suy luận không phải là phổ quát, vì chẳng hạn, tri kiến rằng sự kiện nào đó là vô thường, sẽ chỉ khởi sinh khi có một lý lẽ quan hệ đến sự việc muốn được chứng minh và {sự việc đó} không có trong mọi nơi và mọi thời điểm. Do đó, sự biện电子产品 được xác lập chỉ bằng con đường của những gì thế tục chấp nhận, và không phải bằng phương tiện của một nhận thức hiệu quả. Do đó, làm thế nào nó có thể sai được khi sử dụng phương pháp Quy Mẫu luận chứng để bác bỏ sự phản đối?

Vì vậy, nếu các nhận thức hiệu quả đã xác lập các biện电子产品 – chẳng hạn như sự hiện diện của lửa ở bất cứ nơi nào có khói hay [sự hiện hữu của] vô thường ở tất cả những gì được sinh khởi –
thì các lập luận Y Tự Khởi sẽ chấp nhận được, nhưng chúng [tức là các nhận thức hiệu quả] lại không [có các xác lập như Như Thập]. [675] Nếu các nhận thức hiệu quả đã xác lập các biện dẫn, thì các biện dẫn liên hệ đến sự tồn tại của ngọn lửa ở bất cứ nơi nào có khởi và {các biện dẫn liên hệ đến} vô thường ở bất cứ nơi nào có sự sinh khởi đã phải được xác lập trong tất cả các địa điểm và tất cả các thời điểm. Tuy nhiên, do cảm nhận và suy luận xác lập các biện dẫn chỉ liên quan đến phạm vi cụ thể, chẳng hạn như nhà bếp và âm dương, nên nội hàm của các biện dẫn đó bị hạn chế. Do đó, chỉ có sự chấp nhận và không {có} nhận thức hiệu quả cần phải xác lập ngay cả cho các biện dẫn. Đây là những gì Thắng Hỷ nói. Rõ ràng ngài tin rằng nếu một chứng minh sử dụng một lý lê mà với lý lê đó nhận thức hiệu quả đã xác lập ba tiêu chí, thì nó là một luận điểm Y Tự Khởi; nếu một chứng minh được thực hiện chỉ trên cơ sở của các bên chấp nhận việc thỏa mãn của ba tiêu chí, 1 thì nó là một luận điểm Quy Mậu.

[(2')) Cách hiểu sai lạc thứ hai]
Một số dịch giả, đệ tử của học giả đó [Thắng Hỷ], tranh luận như sau: 2 Các học giả Trung Quán tông không có luận thuyết của riêng mình. Họ chỉ bác bỏ những gì phía khác tin tưởng. Vì các tiêu chí của một phép suy luận như chủ thể là không được tân đồng – nghĩa là, không được cả hai bên chấp nhận – nên các

1 BA473 Ba tiêu chí (tshul gsum) của một biện dẫn đúng. Trong Nhân Minh học, một lập luận đúng căn đạt đến 3 tiêu chí: sự hiện diện của lý lê trong chủ thể, hay nội hàm của nó trong chủ thể. Đây là định đề “thủ yếu” của một phép suy luận. Giữa hai loại biện dẫn (đắn đắc) thì loại biện dẫn hướng tới là biện dẫn chính và biện dẫn nghịch đạo là sự đạo nghịch của nó tương ứng với định đề thủ yếu.

2 BA474 Đây là một ví dụ về một môn đồ của Thắng Hỷ người ủng hộ quan điểm này, 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan 473.4) đề cập đến dịch giả mDo-sde-'bar (Do-day-bar), một vị thầy thuộc Trung Đạo vốn được phổ biến rộng rãi trong hậu bán thế kỷ 11.
lưu điểm Y Tự Khởi không biện hộ được. Kết quả duy nhất của phân tích lưu lý là những phía khác từ bỏ giáo thuyết của họ. Ngoài điều này ra, vì các nhà Trung Quán không có các tín điều của riêng mình, nên phép suy diễn Y Tự Khởi không nên được dùng đến trong bất kỳ tình huống nào. Vì vậy, chỉ có các lưu điểm Quy Mầu được phép dùng. Thật sự, vì những lập luận Quy Mầu do vần xác lập một lấp thuyết tích cực một cách tối hậu dẫn xuất từ phép suy luận Y Tự Khörü, nên chỉ có các phép Quy Mầu vần phù nhận lập thuyết của đối phương là được cho phép. Vì loại sau của phép Quy Mầu {dùng phù nhận lập thuyết của đối phương} là một lối Quy Mâu mà trong đó cả lý lẽ lẫn sự biện dẫn được đơn thuần chấp nhận bởi cả hai phía hoặc được dẫn xuất chỉ từ các khẳng định của các phía, nên nhận thức hiệu quả đúng đắn không xác lập lý do và sự biện dẫn. Dựa trên phép Quy Mầu như vậy để họ loại trừ những yêu sách hoặc các diễn tưởng của phía khác, và họ làm điều này với bốn loại lưu điểm

Về những điều này, "lưu điểm Quy Mầu diễn bày một mâu thuẫn" hoạt động theo cách sau đây. Chẳng hạn, các đối phương chấp nhận rằng sinh khởi là có mục đích và hữu hạn, và họ cũng tin rằng các sự vật được sinh khởi từ chính chúng. Nhưng nếu một sự vật được sinh khởi từ chính nó, vì điều đó sẽ có nghĩa rằng sự vật nào đó đã tồn tại trong bốn trạng thái: (1) sinh ra bởi chính nó, (2) sinh ra bởi vật khác, (3) sinh ra từ chính nó và vật khác và (4) sinh ra không có nguyên nhân. Từ đó Trung Quán tổng dựa ra các lập luận phân chứng chất chế lăn lượtt bác bỏ các giả định này. Tổng quát, có thể quy một đặc tính cụ thể nào đó vào một trong bốn phạm trù: (1) A, (2) không phải A, (3) vừa A vừa không phải A và (4) không phải A mà cũng không phải không A – rồi tìm lý lẽ để bác bỏ.

1Bốn loại lưu điểm (bốn bộ đề hay từ cụ) là cách phân lập một dạng thế hiện (của một mệnh đề) thành bốn trường hợp khả dĩ và không có trạng thái nào lọt ra khỏi một trong bốn trường hợp đó. Chẳng hạn như từ cụ về trạng thái sinh khởi. Sinh khởi của sự vật chỉ có thể thuộc vào một trong 4 dạng: (1) sinh ra bởi chính nó, (2) sinh ra bởi vật khác, (3) sinh ra từ chính nó và vật khác và (4) sinh ra không có nguyên nhân. Từ đó Trung Quán tổng dựa ra các lập luận phân chứng chất chế lăn lượtt bác bỏ các giả định này. Tổng quát, có thể quy một đặc tính cụ thể nào đó vào một trong bốn phạm trù: (1) A, (2) không phải A, (3) vừa A vừa không phải A và (4) không phải A mà cũng không phải không A – rồi tìm lý lẽ để bác bỏ.
khởi sẽ không có mục đích và vô tận, và sẽ là không chính xác khi cho rằng nó là có mục đích và hữu hạn. Nếu họ chấp nhận điều đó, thì sẽ là không chính xác cho họ khi chấp nhận rằng các sự vật được sinh khởi từ bản thân chúng. Với mâu thuẫn được lập đặt theo cách này, kết quả duy nhất là các đối phương thành thua hiểu chúng và từ bỏ nguyên lý này. [676] Việc "suy luận dựa trên những gì phía khác chấp nhận" bắc bội đối phương bằng cách sử dụng một chủ thể, một lý lẽ, và v.v… von được chấp nhận bởi đối phương đó. Vi dụ, mamm non mà người chấp nhận như đã sinh khởi từ chính nó thì không được sinh khởi từ chính nó bởi vì nó là chính tự ngã riêng của nó. Mặc dù các nhà Trung Quán tổng cho rằng nó không được sinh khởi từ chính nó, nhưng đây chỉ là một bắc bội quan điểm của những phía khác rằng sự vật phát khởi từ chính chúng; điều đó không xác lập cho chính các nhà Trung Quán tính chất không tồn tại của sự sinh khởi từ tự ngã, và do đó các nhà Trung Quán tổng không có luận thuyết. Luận điểm được gọi là "sự tương tự giữa lý lẽ để chứng minh và sự việc {muốn được} chứng minh" bao hàm việc chỉ ra cách thức để không có điều nào trong số các thí dụ hay các biến dân mà đối phương khẳng định nhằm chứng minh cho lập thuyết của họ lại có thể được chứng minh trong mối quan hệ đến lập thuyết đó. "Luận điểm song song về các lý do tương tự" bao gồm phương pháp luận song song giữa các lý do không thể tách biệt, ví dụ như: nếu người chấp nhận điều này, thì người chấp nhận điều kia.

Phân biên: Thế thì sau đó, ngại tin hay không tin vào các bắc bội như thế về điều mà đối phương chấp nhận? Nếu tin, thì trong chính điều {tin tưởng} đó {sẽ} cấu thành luận thuyết của người và sẽ có một luận cứ Y Tự Khởi chứng minh cho lập thuyết đó. Nếu không tin, thì thật là vô nghĩa cho người khi đưa ra các lập luận phân bắc những gì phía bên kia chấp nhận.
Đáp bởi những người theo Thắng Hỷ: Khi người phân tích tính tối hậu, nếu người chấp nhận một định đề cần chứng minh chẳng hạn như "thiếu vắng sự tồn tại tự tính" hoặc "không được sinh khởi", thì người phải chấp nhận luận thuyết Y Tự Khởi và các lý lẽ. Tuy nhiên, vì chúng tôi không chấp nhận các định đề đề cần chứng minh như vậy, nên chúng tôi không có sai sót. Nếu hoàn toàn tin tưởng vào một điều gì đó nghĩa là người có một luận thuyết, thì tất cả mọi người sẽ có luận thuyết về mọi thứ.

Đó là cách [những người theo Thắng Hỷ] giải thích lập thuyết của họ. Rõ ràng là họ tin rằng mặc dù họ không có gì để chứng minh từ riêng phía của mình, họ chỉ có thể bác bỏ lập thuyết của phía khác; dù rằng họ có các niềm tin, nhưng họ lại không có các luận thuyết; và rằng họ không có lập thuyết của riêng mình, nên tránh khỏi các luận thuyết như việc thiếu vắng sự tồn tại tự tính khi phân tích tính tối hậu. Rõ ràng, họ sánh như các nhà Y Tự Khởi là những ai không tin rằng không hề có gì thể được khẳng định cả và do đó là những người, khi phân tích tính tối hậu, khẳng định định đề cần chứng minh "thiếu vắng tự tính" và xác lập điều đó như là lập thuyết của mình. Những người không khẳng định các định đề cần chứng minh đó, nhưng chỉ tham gia bác bỏ những gì phía khác chấp nhận, thì họ {những người theo Thắng Hỷ} xem là các nhà Trung Quán Cụ Duyên.

[(3')] Diễn giải sai lạc thứ ba\(^1\) [677]
Theo những người ngày nay tự xem mình là Trung Quán Cụ Duyên, thì không có gì để chấp nhận ngay cả ở mức ước lệ [thể tục] trong chính hệ thống của họ, bất kể là về tính tối hậu hay tính ước lệ. Nếu người có một luận thuyết như thế, thì người phải chấp nhận các ví dụ và các lập luận chứng minh nó, và trong trường hợp đó, người là một nhà Y Tự Khởi. Vi vậy, các

\(^1\)BA475 'Jam-dbyangs-bzhad-pa {mChan: 477.3) nói rằng điều đó được khẳng định bởi một số người Tạng.
nhà Cụ Duyên không hề có hệ thống nào của riêng mình cả. Vì Long Thọ trong Hồi Tránh Luận có thuyết:¹

Nếu ta có bất kỳ luận thuyết nào, 
Thì, ta sẽ khổ đau từ sai sót đó, 
Nhưng vì ta vốn không luận thuyết, 
Ta, một mình không có các lỗi lầm.

Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v... 
Có thể thật cảm nhận được điều gì... 
Thì sẽ có cái phải chứng minh hay bác bỏ. 
Nhưng vì chúng không [như thế], nên ta không thể có lỗi lầm.

Cùng vậy, trong Lục Thập Tụng Như Lý Luận của Long Thọ có khẳng định:²

Các Mahātma {Đại Ngã} không có các lập thuyết, 
Họ không có các luận điểm. 
Làm thế nào những người tự mình không có lập thuyết 
Lại có thể có lập thuyết đối chiếu với người khác?

Ngoài ra, Tư Bách Kệ Tụng của Thánh Thiên có dạy:³

Bắt kẹt bao lâu người có gang
Không bao giờ có thể cứ thuyết
Những người vốn không có lập thuyết
Về sự tồn tại, không tồn tại, hoặc cả hai.

²BA477 YS: 50, P5225:12.1.6. 
³BA478 Cś: 16.25, Lang 1986:150-51; P5246:140.2.4-5.
Tất cả các điều trên là các nguồn cho thấy rằng một nhà Trung Quán không có lập thuyết hay luận thuyết. Minh Cú Luận khẳng định rằng:¹

Nếu người là một nhà Trung Quán, thì sẽ không dũng dân khi thực hiện một luận điểm Y Tử Khởi, vì chúng tôi không chấp nhận các lập thuyết của phía khác.

Và cũng thế.²

Sự đối chọi của hậu quả vô lý trong một lập luận Quy Mậu là dành cho đối phương, mà không phải dành cho chính chúng tôi, vì chúng tôi không có luận thuyết.

Ngoài ra, Nguyệt Xứng khẳng định trong Nhập Trung Luận:³

Phải chẳng một sự bác bỏ làm công việc bài bác qua tương tác với điều mà nó bác bỏ?
Hoặc phải chẳng nó bác bỏ mà không cần tạo mới tương tác?
Vấn đề này là không thể tránh khỏi đối với những ai có các lập thuyết,
Nhưng vì ta không {có lập thuyết}, nên lý lẽ Quy Mậu này không áp dụng cho ta.

Các đoạn này khẳng định rằng vì các nhà Trung Quán không có lập thuyết, nên các sai sót ấy không áp dụng cho họ. Do đó, tất cả các trình bày Trung Quán được đưa ra chỉ thuộc khuôn khổ quan điểm của phía khác. [678] Vi, như khẳng định của Nguyệt Xứng trong Nhập Trung Luận:⁴

¹BA479 PPs: 16; D3796: Ha 6a1-2.
²BA480 Ibid.; D3796: Ha 6a2.
³BA481 MAV: 6.173, La Vallee Poussin 1970b: 294; D3861: Ha 212b7-213al.
⁴BA482 MAV: 6.81, La Vallee Poussin 1970b: 179; D3861: Ha 208a3.
Trong khi người chấp nhận các thực thể phụ thuộc thật sự
Ta không chấp nhận chứng ngay cả quy ước;
Vi tính hiệu quả, ta bảo chứng tồn tại dù chứng không
Lấy quan điểm thế tục, ta nói về một bản ngã.

Người ra, trong Hồi Trành Luận của Long Thọ dạy rằng:¹

Vi không có gì để bị bác bỏ,
Ta bác bỏ không một điều chi.
Nên bảo ta bác bỏ điều gì,
Tức thị, người xúc phạm ta làm.

Cho nên, không có thứ gì như thế ngay cả việc bác bỏ lập thuyết của phía nào khác. Đó là những điều mà họ nói.

[(4')] Diễn giảng sai lạc thứ tư²
Một số nhà Trung Quán tổng thời trước, những học giả người Tây Tạng môn đệ Nguyệt Xứng, lập luận như sau: Chúng tôi hoàn toàn bác bỏ các hệ thống này vốn cho rằng các nhà Trung Quán tổng không có lập thuyết của riêng mình và không có các nhận thức hiệu quả để xác lập chúng. Hệ thống riêng của chúng tôi là như sau. Chúng tôi bác bỏ cả hai tính chất cảm nhận lẫn tính chất suy diễn của mệnh đề "các nhận thức hiệu quả có cơ sở thực tế thật sự"³ của những ai đưa ra các trình bày về nhận thức hiệu quả và các đối tượng nó nhận biết về các tính tự chứng mà vốn có khả năng dùng đúng trước sự phân tích lập luận. Trong việc chấp nhận một cách thế tục, mà không có phân tích, {gồm} các nhận thức hiệu quả và các đối tượng được nhận thức quen

¹BA483 W: 64; P5228: 15.4.2-3.
²BA484 Trong khi nhà Tsonkhapa không liệt kê điều này như là một hệ thống riêng rẽ, thì 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 480.5) nhận diện điều này như là quan điểm của rMa-bya Byang-chub-brtson- grus (Map-cha Chang-chub- tson-dru) và những người ủng hộ của Pa-tshab Nyi-ma-grags (Ba-tsap Nyi-ma-drag).
³BA485 Điều này biểu hiện dòngglos po'i stobs zhugs kyi tshad ma.
thuộc với thế tục, thì chúng tôi, các nhà Trung Quán chứng tỏ rằng những thứ độ thiếu vắng tính tồn tại chân thật với lập luận vững chắc qua việc tạo ra một mệnh đề chứng minh đối với đối phương. Ngay cả như thế, chúng tôi không phải là các nhà Y Tự Khơi, vì chúng tôi thừa nhận sự thiếu vắng của tính tồn tại chân chất {tính thật hữu} qua các phương tiện của các nhận thức hiệu quả vốn quen thuộc với thế tục, mà không phân tích.
Chương 19: Bác bỏ các Diễn Dịch Sai Lạc {của phái khác} về Y Tự Khởi và Cụ Duyên

(b')) Bác bỏ những lập thuyết đó
   (1') Bác bỏ diễn dịch sai lạc đầu tiên
   (2') Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ hai
   (3') Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ ba
   (4') Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ tư

(b')) Bác bỏ các lập thuyết đó
(1') Bác bỏ diễn dịch sai lạc đầu tiên
Theo hệ thống của Thắng Hỷ trong Nâp Trung Luận Chú Giải, thì nhận thức hiệu quả không xác lập được lý lẽ và sự biện dân. Thắng Hỷ cho rằng nhận thức hiệu quả không xác lập lý lẽ, nhưng lý giải của ngài là thiếu vì những lý do sau đây: (1) Ngay cả trong một hệ thống cho rằng, cả hai, phía đề xuất và phía đối phương, phải có lý lẽ xác lập trước đó lên nhận thức hiệu quả, thì một điều nào đó không đùng lại để được xem là một lý lẽ một cách đơn giản bởi vì người đề xuất cũng không chắc chắn rằng lý lẽ này {cũng sẽ} được xác lập cho đối phương {hay không}. Do đó, lý luận của Thắng Hỷ không vô hiệu hóa được sự cần thiết của việc xác lập lý lẽ của đối phương qua phương tiện nhận thức hiệu quả. [679] (2) Nếu người cho rằng người không biết có hay không một lý lẽ xác lập cho đối phương bởi vì người không biết chắc về tâm thức của đối phương, thì theo sau đó là việc người thẩm chỉ không thể chắc chắn rằng bên kia đã chấp nhận một luận điểm cụ thể; vì vậy, sẽ không thể nào bác bỏ đối phương trong về những gì mà họ chấp nhận, v.v... Tại sao? Thậm chí nếu người có sự chắc chắn cảm nhận về ngôn từ của những người phân biệt khi họ nói: "Đây là những gì chúng tôi chấp nhận", theo sau suy lý của người, thì người sẽ không có
hiểu biết chắc chắn rằng họ thật sự chấp nhận những gì họ đã tuyên bố, vì người không biết được tâm thức của các chúng sinh khác.

Sự biện minh rằng Thắng Hỷ cung cấp lý do tại sao nhận thức hiệu quả không xác lập sự biện dẫn thì cũng không đủ. Nhà bếp là đối tượng dựa trên đó người hiểu được mệnh đề để biện dẫn, "trong nhà bếp, khi có khói thì có lửa". Điều này đã được hiểu với sự chút rạng rỡ số đó là mệnh đề để biện dẫn trong [không dấy dĩu], "đâu có khói, đâu có lửa". Thật là không chắc chắn rằng người đã nắm bắt được sự biện dẫn "ở đâu có khói bếp, ở đó có lửa bếp". Do đó, làm thế nào người có thể nắm bắt một biện dẫn bị giới hạn trong một không gian và thời gian cụ thể? Hay nếu không, khi mệnh đề để biện dẫn bị giới hạn theo cách thức đó, thì vì nhà bếp sẽ không có chức năng như là cơ sở cho việc xác định một biện dẫn giới hạn như thế, nên người sẽ phải viễn dẫn [thém] cơ sở nào khác trong mối quan hệ đến việc xác định của mệnh đề để biện dẫn giới hạn nào là cần thiết. Vì dự, tình vô thường – một đặc tính cần được chứng minh vốn là chắc chắn đối với âm thanh – thì phải áp dụng được cho cả âm thanh và các nội niệu. Một dạng vô thường vốn là riêng của âm thanh thì không thể được thừa nhận như là có đặc tính cần được chứng minh {tức là tình vô thường ở dạng phổ quật}. Cùng một dòng lập luận này cũng to rằng thật không chính xác khi cho rằng, suy luận xác lập mệnh đề để biện dẫn thì không phải là một nhận thức hiệu quả.

Ngài cũng tuyên bố rằng chỉ có sự chấp thuận của người ủng hộ và người phản biện về sự biện dẫn xác lập nó, bởi vì nhận thức hiệu quả không xác lập nó. Điều này cũng không đúng. Tại sao? Nếu người xem sự chấp nhận đơn thuần về một lập thuyết như là sự chứng minh cho nó, thì người không thể bác bỏ đối phương, vì sự khẳng định {chấp nhận} của đối phương về một điểm sẽ xác lập lập thuyết đó, và không bên nào có bất kỳ nhận thức hiệu quả nào von có thể bác bỏ nó.
Vấn: Nhưng điều gì xảy đến nếu Ngài phải phân biệt giữa các loại chấp nhận khác nhau, trong đó một loại có thể và loại kia không thể xác lập lý lẽ, sự biến dăn, v.v…?

Đáp: Nếu người biện minh một sự phân biệt như thế chỉ bởi thực tế rằng nó đã được khẳng định, thì luận điểm của người giống với những gì người đang cố gắng để chứng minh và người đã không nâng cao lập thuyết của mình. Tuy nhiên, nếu người tiến hành một sự phân biệt dựa trên cơ sở liệu rằng có hay không một nhận thức hiệu quả để hỗ trợ cho một khẳng định, thì người đã đánh lạc mất niềm tin của mình rằng không có các nhận thức hiệu quả.

(2’)) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ hai [680]
Người cho rằng việc tránh né các luận thuyết Y Tự Khởi nghĩa là khi phân tích thực tại người không khẳng định luận thuyết rằng không có tự tính. Nhưng trong việc không chấp nhận luận thuyết đó, có phải là do luận thuyết đó không được xác lập qua kiến thức lý luận phân tích về việc liệu có tự tính hay không? Hoặc, trong việc không chấp nhận luận thuyết đó, phải chăng người viện thêm lý do do rằng đây là một sự ngẫu nhiên mà trong đó thực tại đang được phân tích? Người theo quan điểm nào?
Trong trường hợp đầu tiên, nếu kiến thức lý luận không xác lập được sự suy diễn của luận thuyết, tức là sự thiếu vắng tự tính, thì kiến thức lý luận cũng không thể bác bỏ được nội hàm của luận thuyết "tự tính có tồn tại", vì các lý lẽ tương tự. Và người hoàn toàn không đúng khi nghĩ rằng nội hàm của luận thuyết "tự tính có tồn Tại" không bị bác bỏ khi thực tại đang được phân tích, vì những lý do sau đây: (1) Người khẳng định trước đây rằng phân tích lập luận bác bỏ các hệ thống của phái khác. (2) Tri kiến

---

1Việc khẳng định các pháp đều không có tự tính đã là một luận thuyết quan yếu của Trung Quân tông, không thể nói là họ không có luận thuyết như trong cách hiểu sai lầm này trình bày. Do đó, Ngài Tsongkhapa đi sâu vào minh chứng sự sai lầm trong trường hợp họ không khẳng định luận thuyết này.
không phân tích [tức là thế tục] không thể bác bỏ hệ thống của phía khác. (3) Bằng không, nếu sự phân tích đã không bác bỏ luận thuyết "tự tính có tồn tại", thì tại sao người phải chỉ rõ: "Chúng tôi chấp nhận không có luận thuyết trong hệ thống riêng của chúng tôi"! Vi trong trường hợp đó, người sẽ tham chỉ không chấp nhận các lập luận Quy Mẩu von bác bỏ hệ thống của những phía khác.

Khi người sử dụng một luận điểm Quy Mẫu để loại bỏ những tồn chi của phía bên kia, thì chính sự phân bác về tính tồn tại của tự tính này phải xác lập được sự thiếu vắng tự tính. Ta đã nêu điểm này ở trên khi liên hệ đến một đoạn trích dẫn trước đây trong Hồi Tránh Luận và luận giải của nó¹. Không có lựa chọn thứ ba. Nếu điều này không đúng, thì một ai đó có thể quyết ngụy lai với lập trường của người, bằng cách nói rằng, "tôi đang xác lập sự vắng mặt của tự tính; tôi không bác bỏ sự tồn tại của tự tính". Phản ứng của người sẽ thế nào? Nếu người nghi rằng việc khẳng định sự vắng mặt của tự tính, không còn gì để nghi ngờ, là phải phủ định tự tính, thì cũng có đúng đắn rằng việc phủ định sự tồn tại của tự tính, không gì để nghi ngờ, là phải xác nhận một cách tương tự về sự thiếu vắng của tự tính.

Nếu người nghi rằng các luận thuyết chăng hạn như sự vắng mặt của tự tính là không đúng bởi vì đây là một ngẫu nhiên trong đó thực tại đang được phân tích, [sự ngẫu nhiên đó] cung cấp cho người sự biện minh của người về điều này ngày bây giờ. [681] Người có thể giả thiết rằng người ta không thể chấp nhận các niềm tin như vậy bởi vì điều gì vốn tồn tại khi thực tại đang được phân tích thì phải tồn tại một cách tối hậu, nhưng kết luận này lại không chính xác. Nếu người bác bỏ chính tính ngẫu nhiên trong thời gian mà thực tại đang được phân tích, thì người sẽ phải chấp nhận sự bất khả xảy đến [của nó] tại khoảng thời gian trong đó một nhà Trung Quán phân tích các sự vật với lý luận. Nhưng nếu người tự nhận một ngẫu nhiên như thế, thì người chắc chắn cũng phải chấp nhận sự tồn tại của người phân

¹BA486 LRCM: 652-653.
tích, lý luận phân tích, cơ sở phân tích, đối phương mà người đang phân tích, v.v... Vì vậy, tại sao lại cần thiết để tất cả mọi thứ vốn tồn tại vào thời điểm đó tồn tại một cách tối hậu? Cũng không phải là thỏa đáng khi cho rằng một phép [suy luận] Quy Mẫu chỉ liên quan trong chừng mức những gì được khẳng định bởi đối phương, hoặc chỉ liên quan đến những gì cuối cùng có thể được dẫn xuất từ những khẳng định đó, mà người đang xây dựng một phép Quy Mẫu mà thiếu tiêu các nhận thức hiểu quả. Vì vậy, ta bác bỏ quan điểm của người cũng giống như ta đã bác bỏ hệ thống đầu tiên ở trên.

Hơn nữa, thật không thích hợp khi tuyên bố rằng người không có các khẳng định trong khi thực tại đang được phân tích, mà là người có khẳng định một cách thế tục [Tục Đế]. Điều này là vì tính ngẫu nhiên, trong suốt thời gian thực ta được phân tích, không thể là một pháp tối hậu [chân đế]; vì vậy, nó phải là một việc thế tục, và điều đó mau thuận với luận thuyết của người. Ngoài ra, nếu việc không tồn tại, trong lúc thực tại đang được phân tích, lại có nghĩa là không tồn tại một cách tối hậu, thì việc không có khẳng định, trong khi thực tại đang được phân tích, không thể là một đặc tính riêng biệt của phái Cụ Duyên – vì không nhà Trung Quán nào của bất kỳ nhóm nào cho rằng họ có các khẳng định một cách tối hậu.

(3')) Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ ba

Nghĩa đã giải thích trước đây, những ai tuyên bố rằng Trung Quán đồng không có luận thuyết, ngay cả về mặt ước lệ, đã không nhận diện đúng đắn đối tượng mà lý luận loại trừ. Do vậy, họ bác bỏ đối phương bằng các luận điểm vốn bác bỏ tự tính, và sau đó, khi tình hình đảo ngược, họ cũng thấy các luận điểm đó trong vai trò áp dụng cùng một cách thức lên hệ thống riêng của mình. Trong việc trình bày hệ thống riêng của mình, họ lại không có ý kiến làm thế nào để tránh lối lầm. Do đó, tất cả các sự kiện duyên khởi – bất kể của luận hồi hay Niết-bàn – cuối cùng đều có một trạng thái bàn thế tương tự như các thế tiêu đề của những người phi Phật giáo chẳng hạn như của một đẳng sáng.
vì vậy, diễn dịch đó phỉ báng các nhà Trung Quán và các nỗ lực hoàn toàn cho thiện pháp. [682] Ta đã giải thích chi tiết về việc bác bỏ lập thuyết đó.

Những ai phân tích liệu các nhà Trung Quán có khẳng định bất kỳ điều gì hay không đều phải đồng ý rằng một nhà Trung Quán giữ vị thế như là người theo “trung đạo”. Do đó, họ sẽ phải chấp nhận rằng một nhà Trung Quán hiểu được ý nghĩa của duyên khởi - rằng một cách tối hậu, thì ngay cả không một hạt tử nào tồn tại, trong khi một cách thế tục thì tất cả đều tựa như ảo ảnh. Vậy nên, có điều gì đó để khẳng định. Hơn nữa, người phải thừa nhận điều này bằng việc bác bỏ những nỗ lực tuyệt vời là sự đã ngộ của các lập thuyết đó, cứ thế là vế, niềm tin rằng các sự vật tồn tại một cách tối hậu và niềm tin rằng chúng không tồn tại thậm chí một cách thế tục. Vì vậy, có nhận thức hiểu quả vốn nhận biết được điều gì được chứng minh và điều gì bị bác bỏ, và có một lập thuyết trong đó các nhà Trung Quán tổng, dựa trên kiến thức riêng của mình, chỉ giáo các phái khác một cách chính xác. Vì lẽ này, và vì các đối phương không có câu trả lời triết lý mạch lạc cho các điểm mà họ đặt ra, nên hệ thống này [Trung Quán] là cực kỳ thuận khiết.

Theo đó, ngay cả nếu người không biết làm thế nào để trình bày hệ thống hoàn hảo của những học giả Trung Quán, thì người ít nhất là không nên phỉ báng nó bằng cách tuyên bố rằng nó không hiện hữu. Chinh sự chấp nhận của lý luận về duyên khởi chất dứt tắt cả các vướng mắc của các quan điểm sai lầm. Kể khôn ngoan chủ ý đến điều này sẽ tránh được mọi mâu thuẫn trong việc trình bày hệ thống Trung Quán và sẽ không tin tưởng những ai lan truyền các sự lừa dối như thế. Nguyệt Xứng trong Minh Cú Luận khẳng định:

Do đó, lập thuyết của ta là hoàn toàn không có bất kỳ sai sót luận lý nào và chắc chắn không mâu thuẫn với bất kỳ trình bày truyền thống nào về thực tại thế tục hay tối hậu, trong

1BA487 PPs: 501-502; D3796: Ha 166b4-5.
khi lập thuyết của các người có sai sót rõ ràng và nghiêm trọng và có mâu thuẫn với những trình bày truyền thống. Thông qua sự hoàn toàn thiếu hiểu biết, người không nhìn thấy các sai sót này và các điểm tốt chính xác. Những sai sót mà người gán cho ta là sai sót của các người.

Hệ thống Trung Quán đã được đề cập trong đoạn văn này đã được trích dẫn trước đây là một trình bày không thể chối cãi dẫn xuất cả từ các nhân thức hiểu quả vốn xác định điều gì là tối hậu lận từ các nhận thức hiểu quả thế tục. [683] Do đó người có thể chắc chắn rằng nó hoàn toàn không có các sai sót luận lý và nó cho phép người thực hiện một giải trình đầy đủ về luận hóa và Niet-bản. Bằng không, nếu luận điểm cho rằng "Các nhà Trung Quán không có hệ thống riêng của họ" bị coi là không thể bác bỏ, thì tuyên bố "Tất cả mọi thứ mà người nói là một sự dối trá" cũng không thể bị bác bỏ ngay cả ở mức độ nhỏ nhất, với lý do tương tự.

Phản biện: Những ai cho rằng họ không khẳng định điều gì cả thì không lệ thuộc vào phân tích rằng liệu họ có bất kỳ khẳng định nào hay không. Do vậy, vì chúng tôi không hề chấp nhận điều gì cả, nên không ai có thể bài bác chúng tôi.

Đáp: Điều này cũng không thể đúng vựng. Vi nếu nó biện hộ được, thì ngày cả trong trường hợp của người vốn cho rằng, "Tất cả các tuyên thuyết đều sai", thì người ta không thể chỉ ra rằng họ [đối phương] đã mâu thuẫn với chính lời nói của mình về luận điểm tất cả các từ ngữ đều sai của người này, bằng luận lý của người, sẽ cần trở sự phân tích về thật tính của chính các từ ngữ đó. Điều đó cũng không biện hộ được với Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng khẳng định.

Nếu đã có một tự ngã hiện hữu trong thực tại, thì nó sẽ là một điều gì đó
Vốn tồn tại cùng với thân cũng như nhừ với tâm; nó sẽ không thể nào không trình bày ra được.

Để trả lời cho niềm tin tưởng của những nhà Độc Tử bộ {Vātsīputriya} rằng có một tự ngã thật sự tồn tại mà không thể mô tả được hoặc giống với các uẩn hoặc khác với các uẩn, thì đoạn văn này nói rằng nếu tự ngã tồn tại thật sự, nó phải dễ dàng miêu tả hoặc giống với các uẩn hoặc khác với các uẩn. Nhưng nếu người đúng, thì thi các nhà Độc Tử bộ sẽ có thể trả lời rằng: "Người không thể tiến hành một phân tích kiểu đó".

Giả sử người tranh biện rằng người có thể tiến hành sự phân tích như sau: "Nếu những người Độc Tử bộ cho rằng cá nhân tồn tại thật sự {nhân hữu ngã}, thì thật là sai lầm khi họ cho rằng cá nhân không thể được biểu tả về mặt các uẩn đó, vì điều này sẽ mâu thuẫn với quan điểm của họ rằng cá nhân không phải cùng như là các uẩn mà cũng không khác nhau với chúng". Nếu người tạo ra lập luận này, thì cùng bởi cùng một biểu hiện, chính mình đề: "Nếu tôi không định không một điều gì, thì tôi không có sự không định", sẽ tạo thành một tuyên bố thành thật. Người có thể tranh luận rằng hai tình huống sau đây là tương tự: (1) nói rằng, "Chúng tôi không có sự strong thịnh", và nhận về câu trả lời, "Hãy cho tôi sự strong thịnh đó mà vốn [nó] không có sự strong thịnh", và (2) nói rằng, "Chúng tôi chấp nhận không một điều gì hết" và nhận được lời đáp, "Sự chấp nhận không một điều gì là tự nó đang chấp nhận điều gì đó". [684] Tuy nhiên, trong việc

---


Nếu tuyên bố như những việc mà người làm không thuộc vào hệ thống Trung Quán, thì người có mâu thuẫn với chính mình bởi việc chúng mình chứng tỏ qua sự trích dẫn của các đoạn văn từ các tác phẩm của tôn giả Long Thọ và người con tinh thần của ngài là Thánh Thiên. Ngoài ra, tuyên bố như vậy không thể được xem xét là hệ thống của Nguyệt Xứng, mà cũng không phải là của bất kỳ hệ thống Phật giáo nào khác. Do đó, chúng rớt ra ngoài giáo pháp.

Những người nhận là để biện hộ cho hệ thống Trung Quán, và đặc biệt là hệ thống của Nguyệt Xứng, mâu thuẫn với chính mình qua việc tuyên bố không có hệ thống cho riêng mình. Tương tự như vậy, thật cũng không chính xác khi cho rằng mọi thứ mà người đặt ra chỉ được ấn định trong khuôn khổ quan điểm của kẻ khác, bằng cách này [người] hy vọng giải phóng cho mình khỏi phải khẳng định bất cứ điều gì. Khi người nói rằng người phải khẳng định sự tồn tại của các pháp như sắc tướng, chỉ trong khuôn khổ về quan điểm của các phía khác, thì người có thể đang khẳng định sự tồn tại của các pháp như sự tương, nhưng người chắc chắn đang khẳng định rằng người thừa nhận sắc tướng và các thứ khác như thế trong khuôn khổ về quan điểm của những phía khác, vì vậy, người đã không giải phóng mình khỏi tất cả các khẳng định. Người phải khẳng định rằng vào thời điểm đó (1) có một cá nhân khác trong khuôn khổ quan điểm của những ai mà người chấp nhận các pháp, và (2) chính người, một người thừa nhận chúng. Vì vậy, tuyên bố rằng người chấp nhận những sự vật chỉ trong khuôn khổ quan điểm của phía khác, thì không chỉ thật bạ trong việc ngữ ý rạng
người không có hệ thống của chính người, mà nó thực sự làm mất hiệu lực một quan điểm như thế.

Phản biện: Chúng tôi thậm chí không cho rằng chúng tôi không có hệ thống như chúng tôi khẳng định các luận thuyết chỉ trong nội dung quan điểm của phía khác. Tuy nhiên, từ quan điểm của ngài, có vẻ rằng chúng tôi tạo ra các tuyên bố đó.

Đáp: Lập thuyết này phụ nhận kinh nghiệm giác quan mà ngay cả các Lokāyata cũng không thể phủ nhận. Khi người thạm chí không trải nghiệm điều tự thân người tuyên bố, thì thật ngắc nhiên rằng người nên biết điều mà chúng tôi đã nghe. Nếu người phụ nhận bằng chứng về kinh nghiệm giác quan, thì tại sao người căn phải nhận mạnh rằng người không có sự khẳng định nào? Vì bất kể điều gì người tuyên bố, thì người có thể phụ nhận nó sau này và do đó không bao giờ bị lầm lỗi. [685]

Đối phương: Chúng tôi thừa nhận ngay cả các luận điểm Quy Mẫu chỉ trong khuôn khổ quan điểm của phía khác. Chúng tôi không chấp nhận chúng trong hệ thống của chúng tôi.

Đáp: Thế thì điều đó có ý nghĩa gì cho người đề từ bộ hệ thống Y Tự Khởi và đề có niềm tin trong hệ thống của Nguyệt Xứng, người sáng lập văn luận của hệ thống Cụ Duyên? Vì, như phép suy luận Y Tự Khởi là bất khả thừa nhận trong hệ thống của chính các người, thì các luận điểm Quy Mẫu cũng thế là bất khả thừa nhận; như các luận điểm Quy Mẫu là có thể thừa nhận được trong khuôn khổ quan điểm của các phía khác, thì người cuối cùng cũng đúng các phép suy diễn Y Tự Khởi, khi cần thiết, trong khuôn khổ quan điểm của các phía khác.

Chúng ta không thể gọi một người là nhà Duy Thức – tức là người vốn chấp nhận triết lý duy tâm trong khuôn khổ quan điểm của phía khác, nhưng lại là người vốn không chấp nhận nó
[triết lý Duy tâm] trong chính hệ thống của mình. Tương tự như vậy, chúng ta không thể gọi một người là nhà Trung Quán – tức là người trong khi không cho phép trong hệ thống của chính họ có các luận điểm Quy Mẫu vốn xác lập ý nghĩa của Trung đạo, mà lại thừa nhận chúng trong khuôn khổ quan điểm của các phái khác. Và vì những ai biện hộ cho lập thuyết này cũng không là các nhà Y Tự Khởi, nên điều này rõ ràng cho thấy rằng họ không phải là các nhà Trung Quán tổng.

[Nguyệt Xứng trong Nhập Trung Luận] khẳng định:¹

Ta bảo chúng tồn tại vì sự hiệu quả, mặc dù chúng không.
Lấy quan điểm của thế tục, ta nói về một tự ngã.


Khi đoạn văn đó, trong các dòng trước của những dòng vừa được trích dẫn, khẳng định rằng chúng tôi không chấp nhận thế tục, thì điều đó có nghĩa là chúng tôi không chấp nhận các thực thể phụ thuộc theo như cách Duy Thức chấp nhận chúng; nó

¹BA489 MAV: 6.81, La Vallee Poussin 1970b:179; D3861: Ha 208a3. Hai dòng đầu là:
Pháp duyên khởi thật sự như người tiếp nhận,
Ta sẽ không khẳng định ngay cả như là các thực thể thế tục.
Ta bảo chúng tồn tại vì hiệu quả...
không có nghĩa là chúng tôi không chấp nhận thế tục trong hệ thống riêng của mình, vì đoạn văn đó nói rằng "các thực thể phụ thuộc thật như là các người chấp nhận". Câu kệ này trả lời cho một luận điểm Duy Thức được đưa ra trong một đoạn văn chuyên tiếp của luận giải về văn bản đó.\[686\] "Nếu người sử dụng điều gì hiệu lực hoặc hợp lý để bác bỏ các thực thể phụ thuộc, thì ta sẽ sử dụng các luận điểm của người để bác bỏ những gì người xem là thế tục". Do đó, ý nghĩa là như thế này: Các người, những người Duy Thức tin vào các thực thể phụ thuộc là các pháp vốn có thể đứng vững trước phân tích lập luận. Ta không chấp nhận các hiện tượng thế tục như thế. Cho nên, chúng ta bất đồng về việc liệu rằng người ta có thể dùng lập luận để bác bỏ chúng hay không.

Chúng tôi không lấy phát biểu "nhanh lấy quan điểm của thế tục" để chỉ đến quan điểm của các phía khác với không thuộc hệ thống riêng của chúng tôi; mà đúng hơn, phát biểu đó để cập đến các thực Thường tục không khiếm khuyết. Điều này là vì sự tồn tại của các đối tượng Thường tục phải luôn luôn được đặt trong nội hàm của một thực như thế và vì các nhận thực hiệu quả với thuộc nhận rằng các pháp thế tục tồn tại ngay cả chính trong dòng tâm thức của các nhà Trung Quán. Vì vậy, chúng tôi nhận lấy ngôn từ "mặc dù chúng không (tồn tại)" để chỉ tính thiếu vắng về sự tồn tại của chúng bằng tự tỉnh. Do đó, đoạn văn này nê không được diễn dịch như là: "Ta bảo với họ rằng chúng tồn tại, mặc dù chúng không tồn tại qua phương cách tự tỉnh của chúng". Thật là không thích hợp khi diễn dịch nó như là: "Ta bảo chúng tồn tại dù chúng không tồn tại". Điều này là bởi vì đoạn kệ này biểu thị cách thức của chúng tôi về việc thừa nhận các đối tượng thế tục mà trong đó sự tồn tại qua cách thức của tự tình thì không thể có được ngay cả một cách thế tục. Ngoài ra, trong phần chú giải đoạn kệ do của Nhập Trung Luận, Nguyệt Xứng tuyên thuyết rằng "Ta chấp nhận bất kỳ điều chi tồn tại hay

\[BA490\] Đây là một trích dẫn từ MAVbh on MAV: 80-81, La Vallee Poussin 1970b: 178.17-179.1; D3861:Ha275b4-6.
không tồn tại theo thế tục chỉ như là thế tục làm vậy”. Cho nên, đoạn kế đó không thể được tiếp nhận với ý nghĩa rằng các pháp không tồn tại. Do vậy, vì có nhiều minh họa như vậy mà trong đó bản luận khẳng định rằng mặc dù các pháp đều không tồn tại một cách tối hậu, nhưng chúng tồn tại một cách thế tục, nên không có một thiếu sót nhỏ nhất nào trong việc nhận lấy sự tồn tại vốn được khẳng định và sự tồn tại vốn bị phủ nhận như là việc có các ý nghĩa khác nhau trong đoạn văn “Ta bảo chúng tồn tại dù chúng không”.

Phân biện: Ngài vẫn phải giải thích điều đó là Hồi Tránh Luận của Long Thọ hàm ý khi tác phẩm nói rằng các nhà Trung Quán tổng không có các lập thuyết và các luận thuyết. Nếu Ngài tiếp nhận luận thuyết: "mầm non không có tự tính hay bản chất nền tảng", thì Ngài cũng phải chấp nhận lý lẽ: "ví đỡ là một pháp khởi lên một cách phụ thuộc", và ví dụ, "chẳng hạn, như một ảnh phản chiếu" [687]. Theo đó, Ngài chấp nhận rằng một mệnh đề suy luận tạo ra cho đối phương (1) một lý do vốn có ý nghĩa quy vào trong chủ thể và có hai dạng của sự biện dẫn, (2) một sự kiện cần được chứng minh mà lý lẽ chứng minh [cho nó], và (3) một suy diễn để hiểu sự kiện cần được chứng minh đó. Trong trường hợp này, ngoại việc chỉ đơn giản là thù ghét cái tên "các phép suy diễn Y Tự Khởi", thì tại sao Ngài lại gặp những rắc rối về việc bác bỏ các phép suy diễn Y Tự Khởi?

Đáp: Hồi Tránh Luận có giải thích rằng chúng tôi không có luận thuyết và lập thuyết, như các người đã trách dân nó, nhưng vì có nhiều đoạn cùng tuyên thuyết rằng thật là cần thiết để thừa nhận các khẳng định, nên làm cách nào có thể chỉ đơn giản trách dân một đoạn văn đó thời để chứng minh rằng các nhà Trung Quán không có lập thuyết?

---

1BA491 W: 29, được trích dẫn tại LRCM: 677.
2BA492 Về 3 tiêu chí của một lý lẽ đúng xem lại chú thích trước đây.
Tuy nhiên, thật khá đúng khi đa có lo ngại rằng bất cứ ai duy trì quan điểm về thiếu vắng của sự tồn tại tự tinh như là một luận thuyết thì là một nhà Y Tự Khởi. Điều này [xảy ra] vi đầy là một điểm cực kỳ tinh tế và khó khăn. Câu trả lời của chúng tôi cho điều đó sẽ được giải thích khi chúng tôi trình bày lập thuyết riêng của chúng tôi.

Về tuyên bố của ngài Long Thọ trong Hồi Tránh Luận rằng ngài không có luận thuyết, các nhân Trung Quán tổng diễn giải rằng {là do} các pháp thiếu vắng tự tinh. Các nhân Bản Chất Luận tranh luận rằng nếu những ngôn từ của một luận thuyết như thế có tự tinh, thì thật là không chính xác khi nói rằng mọi hiện tượng đều thiếu vắng tự tinh; nếu những ngôn từ do thiếu tự tinh, thì chúng không thể bác bỏ sự tồn tại của tự tinh. Tuy vậy, một pháp bất kỳ không có tự tinh vẫn có khả năng hoạt động để chứng minh hoặc để bác bỏ; theo trích dẫn đoạn văn trước đó từ Hồi Tránh Luận và chú giải của nó, thì điều này là khá thì.2 Vi vậy, vấn đề có hay không có các luận thuyết không phải là một tranh luận về việc liệu rằng Long Thọ có chúng {các luận thuyết} một cách tổng quát hay không. Nó đúng hơn đó là một luận điểm xem liệu rằng các ngôn từ về luận thuyết: “tất cả các pháp đều thiếu vắng bản chất tự tinh” có bản chất tự tinh hay không. Vậy nên ý nghĩa của các dòng trong Hồi Tránh Luận là: Nếu ta chấp nhận rằng các ngôn từ của một luận thuyết như thế có một tự tinh, thì ta đã có thể biết sai lầm vì mâu thuẫn với {chính} luận thuyết rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tinh, nhưng vi lề ta không chấp nhận nó {có tự tinh}, nên ta không thể biết sai lầm. Đò là lý do tại sao các dòng này không thể được lấy làm một dẫn chứng rằng Trung Quán tổng không có các luận thuyết, vì có một khác biệt rất lớn giữa sự thiếu vắng của tự tinh và sự không tồn tại.

Câu kệ trong Hồi Tránh Luận – "Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v..." – khẳng định rằng cảm nhận giác quan và {các thứ} như

---

1BA493 Dưới đây là LRCM: 695ff.
2BA494 LRCM: 583,588-589.
thế không có sự cảm nhận nào cả.\(^1\) Tuy nhiên, theo các đoạn văn được trích dẫn trước đó từ Minh Cú Luân,\(^2\) thì điều này có nghĩa là nhận thức hiệu quả và các hiện tượng mà nhận thức hiệu quả đó cảm nhận vốn **không phải** là các đối tượng thụ cảm và các tác nhân {cơ quan} thụ cảm tồn tại một cách nền tảng. Điều đó **không có nghĩa là** không có các nhận thức hiệu quả hay không có các hiện tượng sinh khỏi một cách phụ thuộc mà các nhận thức này linh hối được. Theo ý kiến [của các nhà Bản Chất Luận], ngay cả nếu tự tính của các pháp như được xác lập bởi cảm nhận từ giác quan có **không** bị bác bỏ, thì luận diễn Trung Quán cho là tất cả các pháp thiêu vãng tự tính sẽ vấn đối hội rằng cảm nhận từ giác quan và các đối tượng được cảm nhận bởi giác quan đó là thịệu vãng tự tính bởi vì mà chúng được bao gồm trong “các pháp”. Theo quan điểm [Bản Chất Luận] của họ trong trường hợp đó là cảm nhận tự giác quan và các đối tượng được nó cảm nhận, sẽ không tồn tại; vì vậy, người ta không thể bác bỏ tự tính của các pháp. Đoạn kệ đó trong Hồi Tránh Luận, vốn thuyết rằng cảm nhận từ giác quan thiêu vãng cảm nhận, được đưa ra để trả lời cho quan điểm này của các nhà Bản Chất Luận, một quan điểm mà nó khẳng định trong những dòng dưới này:\(^3\)

Nếu các pháp được thụ cảm bởi cảm nhận giác quan
Sau đó đã bị bác bỏ,
Thì cảm nhận giác quan mà nhờ đó các pháp được cảm nhận
Sẽ tự nó không tồn tại.

Luận giải cho những dòng đó khẳng định:\(^4\)

---

\(^1\) BA495 W: 30; P5228:15.1.1-2; được trích tại LRCM: 677.

\(^2\) BA496 PPs: 75.10-11; P5260:13.5.1, được trích tại LRCM: 617.


\(^4\) BA498 Wv, D3832: Ha 122b5-7; Johnston và Kunst 1990: 99-100.

Đối với các dòng kệ từ trong Tứ Bách Kệ Tụng của Thánh Thiên: "Người không bao giờ có thể cự tuyệt..."\(^1\), chú giải của Nguyệt Xứng giảng cho chúng tôi rằng người ta không thể bác bỏ những người ủng hộ tánh Không, bất kể người đó cố gắng trong bao lâu. Vì người cho rằng mình thảm chí không khẳng định tính Không, thì làm thế nào người có thể trích dẫn đoạn văn này để hỗ trợ việc không hề có khẳng định? Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng trích dẫn bốn dòng đó trong đoạn văn sau đây:\(^2\)

Thật là không chính xác khi những ai ủng hộ lập thuyết rằng các pháp tồn tại chỉ như là các danh định để biện hộ cho chủ trương nhị nguyên. [689] Do đó, những người đưa ra các phê phán và phản ứng căn cứ vào chủ trương nhị nguyên chống lại các nhà Trung Quán không bao giờ tìm được chỗ đứng dù là nhỏ nhất. Như Tứ Bách Kệ Tụng của Thánh Thiên có dạy:

\[
\text{Bắt kế bao lâu người cố gắng} \\
\text{Không bao giờ có thể cự tuyệt} \\
\text{Những người vốn không có lập thuyết} \\
\text{Về sự tồn tại, không tồn tại, hoặc cả hai.}
\]

\(^1\)BA499 Cś: 16.25, được trích từ LRCM: 677, 689.
\(^2\)BA500 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 297.11; P5263:150.1.4-5.
Do đó, Nguyệt Xứng sử dụng đoạn văn này để giải thích rằng cả các nhà Bàn Chất Luận, là những người bảo lưu rằng các pháp tồn tại về nền tảng, lẫn các nhà Hư Vô Luận, vốn là những người tin vào sự bác bỏ hoàn toàn chức năng của các pháp như {thọ, ...}, cũng đều không thể bác bỏ những người chấp nhận sự tồn tại được quy gần {định danh} trong khi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay sự tồn tại thật chất. Cho nên, đoạn văn đó không thể được sử dụng như một nguồn để cho rằng các nhà Trung Quán tổng không có lập thuyết của riêng mình. Thật khá rõ ràng rằng các lập thuyết về sự tồn tại, không tồn tại, và v.v... nói đến các minh họa về các lập thuyết ủng hộ nhị nguyên. Do đó, chúng sẽ được giải thích tương tự như trước đây, trong cách thức bác bỏ của chúng tôi về tư cu {bốn bổ đề} và trong cách để bác bỏ các biện hộ cho sự tồn tại hay không tồn tại.\(^1\)

Trong chú giải của Nguyệt Xứng về Lục Thập Tụng Như Lý Luận của tổ Long Thọ trong đoạn về “Những Đại Ngã [mahātmā] không có các luận thuyết …” khẳng định: \(^2\)

Vi không có các pháp thật sự, nên không thể có luận thuyết của riêng một người và cũng không có [các luận thuyết] của những kẻ khác. Các phiền não của những ai nhận thấy điều này sẽ chắc chắn dứt lại.

Luu giải này đưa ra sự không tồn tại của các pháp thật hữu như là lý do của việc không có lập thuyết. Hơn nữa, "pháp thật hữu" ở đây phải được dùng để chỉ đặc tính có hữu hoặc tự tính, vì việc phân tích nó như là đang nói đến tính hoạt động sŘ ma ũ thuan với mệnh đề về việc nhận thấy sự không tồn tại của nó làm ngừng các phiền não. Vì vậy, trong nội hàm về việc các nhà Trung Quán không có các lập thuyết trong đó họ chấp nhận các pháp có tồn tại tự tính, thì bán văn này nói rõ rằng họ {các nhà

\(^1\)BA501 LRCM:637ff.

\(^2\)BA502 YSv (D3864: Ya 27b7-28al) trên YS nhưng được dẫn tại LRCM: 677.
Trung Quán tông} không có lập thuyết. Điều này là do luận giải của Nguyệt Xứng trong Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích, trong đoạn văn trước câu kệ này, nhận diện sự khằng định của các pháp thật hữu như là sự thật chất hóa của tự tính trong các pháp. Chú giải {Nhập Trung Luận} của Nguyệt Xứng và bản chính văn của nó day rằng:

Đối với những người chưa thấu hiểu thực tại duyên khởi này và những người tin tưởng hoàn toàn vào tự tính của các pháp:

Nếu họ khảng định một pháp thật hữu, thì hoàn toàn chắc chắn rằng
Họ sẽ bám víu vào các quan điểm cứng nhắc và tai hại
Vốn sẽ phát sinh tham chấp và thù địch.
Cuộc tranh luận sẽ là kết quả của các quan điểm đó.

8 a = 1

Do đó, các đoạn kinh điển này không hề dạy rằng các nhà Trung Quán tông không có hệ thống của riêng mình. Cho nên, đây cũng là cách người nên hiểu ý nghĩa của đoạn văn trong Minh Cú Luận dạy rằng, "... vì chúng tôi không chấp nhận các lập thuyết của phía khác ...", bằng cách trích dẫn Hội Tránh Luận và Tứ Bách Kệ Tụng.

"Để bị bác bỏ" trong đoạn văn đó của Hội Tránh Luận vốn khẳng định: "Vi không có gì để bị bác bỏ, nên ta bác bỏ không một điều gì", có thể được diễn dịch theo hai cách. Nếu chúng tôi lấy "cái để bị bác bỏ" ám chỉ đến đối tượng của sự thật chất hóa của các pháp như là sự tồn tại tự tính, thì thật vô nghĩa khi Long Thọ dạy rằng vì sự tồn tại tự tính không tồn tại, nên ngoài bác bỏ không một điều gì. Do đó, chúng tôi phải lấy "cái để bị..."

1 BA503 YSv (D3864: Ya 26a5-6) trên YS: 47; P5225:12.1.3-4.
2 BA504 PPs: 16, trên MMK: 1; D3796: Ha 6a2-4.
3 BA505 W, được trích ở LRCM: 678.

392
bác bỏ để ám chỉ đến cái thức thật chất hóa {các pháp} vốn bị bác bỏ. Luận giải của Nguyệt Xứng về đoạn văn đó nói rằng ngay cả tác nhân bác bỏ cũng không tồn tại; vì vậy sự không tồn tại của cái điều bị bác bỏ lần tác nhân bác bỏ nói đến sự không tồn tại của cái một đối tượng bị bác bỏ lần một tác nhân đang bác bỏ mà chúng vốn hiện hữu theo cách của tự tính. [Hồi Tránh Luận Chú Giải]¹ nói rằng nhà Bản Chất Luận, lấy tác nhân bác bỏ và đối tượng của sự bác bỏ trong vai trò chúng tồn tại theo phương thức ấy, tức là qua phương thức về tự tính của chúng, đã xục phạm chúng tôi bằng cách nói rằng chúng tôi thực hiện kiểu bác bỏ đó.

Long Thọ có khẳng định rằng cả đối tượng bị bác bỏ và tác nhân bác bỏ đều giống như các ảo tưởng. Tại sao? Hồi Tránh Luận của ngài khẳng định:²

Một hiện thân có thể gửi ra một hiện thân,
Và một trạng thái ảo tưởng có thể sử dụng ảo tưởng
Để ngừng ảo tưởng.
Sự bác bỏ này tác dụng theo cùng một phương cách.

Điều đó cũng lên len rằng nếu sự nắm bắt về một vũng nước ảo ảnh ngoài sa mạc như là nước tồn tại một cách tự tính, thì điều đó sẽ không xảy ra trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên, và không ai có thể vượt qua việc nắm bắt đó.³

Nếu nắm bắt đó tồn tại tự tính,
Nó không thể khởi sinh phụ thuộc.
Có sự nắm bắt kia nào vốn khởi sinh một cách tự thuộc?
Có thể giúp {trả lời} được ngoài sự trong rộng?

¹BA506 W trên W: 30; Johnston và Kunst 1990:114-15; P5232:63.4.5-6.
²BA507 W: 23; P5228:14.5.5-6; Johnston và Kunst 1990:108.
Nếu một nắm bắt tồn tại tự tính,
Thì liệu ai có thể vượt qua nó?
Cùng một thủ tục tương tự cho tất cả mọi pháp khác.
Đó là lý do tại sao không có lời đáp cho nó.

Đoạn văn trong Minh Cú Luận khẳng định: "Sự đối nghịch của hậu quả vô lý trong một phép suy luận Quy Mẫu gắn liền với đối phương, nhưng không phải với chính chúng tôi, vì chúng tôi không có các luận thuyết",¹ cũng có thể không được lấy làm một nguồn để chứng minh rằng các nhà Trung Quán tổng không có hệ thống của riêng mình, vì đoạn đó có nghĩa là họ {các nhà Trung Quán} không có các luận thuyết Y Tự Khơi.

Thế thi trong Nhập Trung Luận Nguyệt Xùng nói rằng ngài không có các lập thuyết thì điều này là gì?² [691] Trong hệ thống riêng của mình, Nguyệt Xùng bảo lưu rằng các sự phân bắc của ngài lân lập thuyết, mà ngài đang bác bỏ, đều không tồn tại một cách tự tính. Vì vậy, khi ngài sử dụng phân tích lý luận để bác bỏ niêm tin của phía khác rằng các nguyên nhân một cách tự tính làm cho sinh khởi các hậu quả của chúng, bằng cách hỏi rằng liệu có hay không việc các nguyên nhân kiên sinh khởi các hậu quả thông qua sự tương tác hay không tương tác với các hậu quả đó, thì sự bác bỏ này không áp dụng cho chính Nguyệt Xùng vì ngài không {nhất thiết} phải khẳng định các pháp vốn có thế đúng vẫn trước sự phân tích lập luận. Đây là ý nghĩa của đoạn văn đó. Nó không chỉ làm thấy ràng chúng tôi không có hệ thống riêng của mình, vi Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xùng giải thích về đoạn văn đó:³

---

¹BA509 PPs, đã trích tại LRCM: 677, chú thích 480.
²BA510 MAV: 6.173, được dẫn tại LRCM: 677, chú thích 481.
³BA511 MAVbh trên MAV: 6.173, La Valine Poussin 1970b: 295.8ff; P5263:149.5.4-6.

394
Chúng tôi không rơi vào một vô lý tương tự trong hệ thống riêng của mình bởi vì, theo quan điểm của chúng tôi, sự bác bỏ không bác bỏ những gì {bị nó bác bỏ qua việc tương tác với nó, mà sự bác bỏ cũng không bác bỏ những gì {bị nó bác bỏ mà không có tương tác với nó. Điều này là do cả sự bác bỏ lẫn điều {bị nó bác bỏ đều không tồn tại tự tính. Do đó, chúng tôi không xem xét liệu chúng có tạo ra một tương tác hay không.

Tại sao phân tích luận lý được đề xướng bởi các nhà Bản Chất Luận lại không thể áp dụng cho việc bác bỏ Trung Quán được? Nguyệt Xứng nói rằng đó là vì sự bác bỏ và những gì {bị nó bác bỏ tồn tại một cách tự tính; người không hề nói rằng đó là vì các nhà Trung Quán không có các khăng định. Để hỗ trợ người trích dẫn Nhị Thập Ngữ Thiên Tục Bát-nhã Ba-la-mật-dạ Kinh {kinh Hai Muroi Lấm Ngàn Cầu Bát-nhã Ba-la-mật-dạ} mà trong đó, tôn giả Xá-lợi-phất {śāriputra} truy cứu và tra vấn Tu-bồ-de {Subhūti} về loại hiện tượng nào, {hiện tượng} được sinh khởi hoặc {hiện tượng} không được sinh khởi, dẫn đến việc chứng đắc một hiện tượng không sinh khởi. Sau khi Xá-lợi-phất đã bác bỏ cả hai loại mang lại điều đó, thì người hỏi "Có phải là không có sự chứng đắc {vô đắc} và không có trí huệ {vô trí}?" và Tu-bồ-de, như trong trích dẫn trước đó,1 đáp rằng hai điều này vẫn tồn tại, nhưng không nhị nguyên. Bằng cách sử dụng điều này như một ví dụ, Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng đưa ra lời giải thích:2

Bởi vì sẽ dẫn đến các điều vô lý như nguyên như thế, nên bàn kinh phù nhập hiện tượng sinh khởi và hiện tượng không sinh khởi đem lại chứng đắc. Hơn nữa, theo các thông lệ của thế tục, việc phân tích nữ nguyên không phù hợp trong sự

---

2BA513 MAVbh, P5263:149.5.4-6.
thiếu vắng các pháp thật hữu, nên chúng Đặc được chấp nhận mà không có phân tích. Tương tự như vậy, một sự bác bỏ và điều {bị} nó bác bỏ không thành hình được sự tương tác mà cũng không những thành được tương tác. [692] Tuy nhiên, người nhận ra rằng một cách thường tục, một phân bác từ bỏ điều vốn bị bác bỏ.

Điều này należy rõ ràng khi được phân tích trong khuôn khổ của mối tương tác hay phi tương tác, sự bác bỏ không hề tồn tại trong cả hai cách thức. Nhưng phân tích này không loại trừ tình tồn tại của sự bác bỏ, nên các nhà Trung Quán phải chấp nhận rằng, một cách thông lệ, có các bác bỏ về các lập thuyết được đưa ra bởi phía khác.

Ngoài ra, Nguyệt Xứng cũng chấp nhận thực tế là một phép suy diễn xác lập nên sự kiện cần được chứng minh. Làm sao xảy ra như thế? Trong một đoạn khác vốn ngay lập tức theo sau đoạn trích dẫn ở trên, Nhập Trung Luận và Nhập Trung Luận Thích của ngài khẳng định:¹

Người có thể xem các chi tiết của bầu trời [về khoảng không của mặt trời],
Nhu nhất thực, ngay cả trong một ảnh phản chiếu của mặt trời.
Thật không hợp lý khi hỏi liệu rằng mắt trời và ảnh của nó có hình thành một sự tương tác,
Tuy nhiên, điều này chỉ xảy ra trong một cách thể tục và tương thuộc.
Một ảnh phản chiếu không phải là điều gì đó chân thật, nhưng để làm cho khuôn mặt của người đẹp
Người xem nó như hiện hữu; tương tự, các lý luận
Von có sức mạnh để làm sạch sự biểu thị của trí tuệ.

¹BA514 Ibid., P5263:149.5.7ff.
396
Đem lại hiểu biết về điểm cần được chứng minh, dù ràng
chứng là “không đúng đắn” [theo cách lập luận của các
nhà Bản Chất Học]

Đây là cách phải được hiểu: Vì một hình ảnh phản chiếu là
không tồn tại, ít nhất là hoàn toàn không thể xem xét liệu
rằng nó được sinh khởi qua tương tác hay không có
tương tác với khoảng không của mặt trời. Tuy nhiên, khi
người nhìn thấy trong một sự phản chiếu một hình dạng ở
gần bên, vốn là một điều kiện duyên sinh cho sự phản chiếu
đó, người xác định được đối tượng mà người đang tìm đến
dế hiểu rõ. Tương tự, một sự phản bác, vốn thiếu vắng tự
tình, bác bỏ điều bị {nó} bác bỏ; và một lập luận rằng điều
đó là “không đúng đắn” và {cùng} là thiếu vắng tự tính,
chứng minh điểm cần được chứng minh. Vì điều này không
đạo dẫn đến các [hệ quả] vô lý của một phần tích chia chế, nên
thật không chính xác khi người cho rằng các ngôn từ của
người này không đúng đắn đến các [hệ quả] vô lý của một
phân tích chia chế, nữa khi người cho rằng các ngôn từ của
riêng chúng tôi hàm chứa các vô lý tương tự như việc chứng
tội tìm thấy ở lập thuyết của các người. Đây là cách người
nên hiểu về nó.

Nur vários, đây là cách Nguyệt Xứng giải thích câu trả lời của
người về việc các luận điểm mà chúng tôi sử dụng để chống lại
những phái khác không thể quay ra và dùng để chống lại chúng
tội. Người không nói rằng chúng tôi không có hệ thống riêng của
minh. [693]

Hơn nữa, trong khi phân tích về việc liệu rằng một nguyên nhân
sinh khởi một hậu quả có hay không có sự tương tác để bác bỏ
những ai chấp nhận tự tính, thì Nguyệt Xứng đưa ra lời khẳng
định của chúng tôi về sự vắng mất tự tính như là lý do tại sao sai

1BA515 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 516.1-2) giải thích điều đó từ
một quan điểm chủ trưởng thiết yếu một luận điểm bác bỏ bàn
chat tự tính là không đúng đắn vì nó không chứng minh sự tồn tại
của một đối tượng tồn tại một cách tự tính.
sót này không áp dụng với chúng tôi. Đây là cách mà ngài tránh được sai lầm. Ngài không tránh nó bằng cách nói rằng chúng tôi không có hệ thống riêng của chúng tôi. Vì, Nhập Trung Luận Thích khẳng định:\[1]\n

Ngài {Nguyệt Xứng} đưa ra sự chấp nhận về tự tính như là lý do tại sao sai sót này khả dụng cho lập thuyết khác, và {dựa ra} niềm tin rằng các pháp giống tựa các ảo ảnh như là lý do tại sao chúng tôi không có sai sót này. Hiểu được điều này, người nên nhận thức ra làm cách nào để trình bày hệ thống Trung Quán có được với sự miễn trừ các lỗi lầm.

Nói chung, có vô số trường hợp các kinh điển liễu nghĩa và các giáo pháp Trung Quán dựa ra những mệnh đề như là "Điều này là theo cách đó và không phải cách này", hoặc "những pháp như thế tồn tại và các pháp kia thì không". Vì vậy, tại sao nên cần

\[1\]BA516 MAVbh, P5263:149.2.6-3.2.

398
thiết trí các đoạn kinh văn đặc biệt nhằm chứng minh rằng các tuyên thuyết này tiêu biểu cho các khẳng định của các tác giả của chúng? Nếu điều đó là cần thiết, thì khi giải thích ý nghĩa của các đoạn văn ở nơi mà các lối biểu thị như: "Ta chấp nhận như vậy và như vậy" và "Ta tin như thế và như thế" vắng mặt, thì sẽ không thể phân biệt rằng một điều nào đó có tiêu biểu cho hệ thống và niềm tin của một tác giả nào đó hay không. [694] Nhưng nếu người khăng khăng bám vào các trường hợp thật sự về các biểu thị như là "ta tin", "ta chấp nhận" và "ta cho rằng" thì những điều này là thưa. Hội Tránh Luận của ngài Long Thọ khẳng định: ¹

Ngoài việc khẳng định các thông lệ,
Chúng tôi không cống hiến các giải thích.

Và ngoại ra, Long Thọ trong Lục Thập Tựng Như Lý Luận cho rằng: ²

Một pháp đã sinh và đã diệt
Là được gán tên như đã chăm dứt;
Cũng vậy: các chúng sinh xuất sắc chấp nhận sự diệt độ
Điều đó cùng giống như một ảo ảnh.

Và:

Mỗi pháp đều phát sinh tương thuộc,
Như phản chiếu bóng trăng trên nước,
Không phải thực cung chẳng phải hư.
Những ai ưng nhận điều này không bị cám dỗ bởi quan điểm giáo điều.

¹BA517 W: 28; P5228:15.1.1. Also, Johnston và Kunst 1990: 111.
²BA518 YS: 8, P5225:11.2.8-11.3.1.
Ngoài ra, Xưng Tán Vinh Danh Thế Tôn của Long Thọ khẳng định:¹

Điều gì khởi phát từ các nhân
Đều không thể tồn tại nếu không có chúng
Và như thế chỉ như một ảnh phản chiếu.
Sao người không thể chấp nhận điều rõ ràng như thế?

Và một lần nữa từ cùng một bản luận:

Vì cảm xúc không tồn tại mà không có vật được cảm xúc
Cảm xúc tự chính nó là vô ngã.
Ngài [Phật] cũng chấp nhận rằng cảm xúc
Không tồn tại tự tính.

Và cũng thế:

Người đã dạy hành vi và tác nhân
Hoàn toàn theo phương cách thế tục.
Người chấp nhận rằng chúng tồn tại,
Trong khuôn khổ phụ thuộc lẫn nhau.

Và cũng thế:

Một hậu quả không thể nào phát khởi
Từ một nhân vốn đã bị hủy tiêu,
Cũng không phải từ một nguyên nhân
Mà lại vẫn chưa hề tiêu huỷ.
Người khẳng định rằng các quả ấy
Được sinh ra như một giấc mơ.

Và cũng thế:

Người bảo lưu bất cứ điều gì phát sanh tùy thuộc cũng đều là Không.

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng cũng nói:¹

Ý kiến của các thiện tri thức về lập thuyết này là không có sai sót và lợi ích to lớn. Người nên chấp nhận nó mà không do dự.

Và cũng thế:

Vậy nên, vi chúng tôi chấp nhận rằng các pháp đều tùy thuộc vào gán định {đánh định}, cũng giống như chúng tôi chấp nhận duyên khởi – vốn đơn thuần là bản tính duyên sinh của các pháp – nên lập thuyết của chúng tôi không đối mặt với sự vô lý về việc hủy hoại tất cả các thông lệ. [695] Những phía khác cũng nên chấp nhận như vậy.

Những đoạn này khẳng định rằng chắc chắn cần thiết để chấp nhận nhiều lập thuyết khác nhau, và có nhiều lập thuyết hơn nữa giống như chúng. Một lần nữa, Nhập Trung Luận Thích giải thích bốn luận thuyết {tứ bổ đề}:²

Sau khi nêu ra bốn luận thuyết đó, chúng tôi giải thích cách thực để xác lập chúng thông qua lý luận: "Điều này không khởi lên từ chính nó, do đó, làm thế nào nó có thể [phát sinh] từ cái gì khác? Cũng không phát sinh từ cả chính nó và cái khác, và làm thế nào nó có thể phát sinh mà không có một nguyên nhân?"

¹BA520 MAVbh, P5263:147.4.5-6,147.2.8-147.3.1.
²BA521 Ibid., P5263:120.3.2-3.
Như Minh Cú Luận cũng có các khẳng định tương tự, hệ thống của hộ pháp Long Thọ và Nguyệt Xứng có các tín điều, các khẳng định, và các luận thuyết của chính nó.

(4')) Bác bỏ diễn dịch sai lầm thứ tư
Hệ thông {diễn dịch} thứ tư này dường như chấp nhận rằng tự tính tồn tại một cách thông lệ, nhưng lại bác bỏ sự tồn tại thông lệ của tự tính vốn đứng vững trước phân tích hợp lý. Chúng tôi đã giải thích rằng điều này là sai. Hệ thống đó cũng cho rằng trong hệ thống của đại sư Nguyệt Xứng, khi các nhà Trung Quán tông sử dụng các luận điểm người khác là trung tâm {tham} để chứng minh một điều nào đó với các đối phương Bản Chất Luận, thì họ đúng các lý lẽ thỏa mãn 3 tiêu chí và được xác lập cho cả hai hệ thống. Điều này không đúng vì (1) Minh Cú Luận đặc biệt bác bỏ quan điểm này, và (2) nếu người bảo lưu một quan điểm như thế, thậm chí nếu người không gọi đó là “một lý lẽ dựa trên dự kiến thật”, thì nó không thể tránh khỏi là một lý lẽ Y Tự Khởi. Nhưng ta đã có giải thích về các điểm này, nên đó là tất cả những gì ta sẽ nói về điểm này.2

---

1BA522 LRCM: 619-626.
2BA523 Luận điểm vị tha – Tsongkhapa dùng từ một cách lồng léo để chỉ đến việc lập luận – và các lập luận dựa trên sự kiến đã được giải thích chi tiết ở LRCM: 696ff.
Chương 20: Diễn Dịch Của Chúng Tôi Về Sự Khác Nhau Giữa Y Tự Khởi Và Cụ Duyên

(2)) Đưa ra lập thuyết riêng của chúng tôi

(a')) Bác bỏ thực tế về luận điểm Y Tự Khởi

(1')) Chủ thể của một phép suy luận Y Tự Khởi không được xác lập

(a'')) Những gì Thanh Biện tin tưởng

(b'')) Bác bỏ điều đó

(1'')) Ý nghĩa không chính xác

(2'')) Ví dụ trích dẫn không phù hợp

(2')) Chứng minh rằng lý lẽ cũng không được xác lập

(2)) Đưa ra lập thuyết riêng của chúng tôi
Việc giải thích cách thức các nhà Trung Quân Cụ Duyên đặt ra hệ thống của chính mình thông qua một phản bác của Y Tự Khởi mang lại một hiểu biết về cả hai hệ thống; vậy nên, đây là cách ta sẽ tiến hành. Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng đề cập rất nhiều về vấn đề này, nhưng ta không muốn dông dài, vì vậy ta sẽ chỉ dạy những điểm chính ở đây. Có hai phần:

1. Sự bác bỏ thực tế về luận điểm Y Tự Khởi
2. Tại sao những lối lầm mà chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y Tự Khởi không áp dụng cho chúng tôi (Chương 21)

(a')) Bác bỏ thực tế về luận điểm Y Tự Khởi
Đầu tiên trong số này có hai bộ phận: [696]

1. Chứng tỏ một sai sót gắn liền với lập thuyết, cụ thể là cơ sở hay chủ thể của một phép suy diễn Y Tự Khởi không được xác lập
2. Chứng minh rằng, vì sai sót đó mà lý lẽ cũng không được xác lập.

(1')) Chủ thể của một phép suy luận Y Tự Khởi không được xác lập
Phần này có hai mục: (1) nếu rõ những gì Thanh Biện tin tưởng, và (2) bác bỏ điều đó

(a'')) Những gì Thanh Biện tin tưởng
Các đoạn từ Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng về những điểm này đương như quá khó hiểu, vì vậy hãy để ta giải thích bằng cách trích dẫn và giải thích một đoạn từ Minh Cú Luận. Luận đó nói:¹

Làm thế nào? Trong luận thuyết "âm thanh là vô thường", cả chủ thể {âm thanh} và định đề {vô thường} chỉ được phân giải theo nghĩa tổng quát, không đi với các đặc tính cụ thể. Nếu chúng đã được thực hiện theo các đặc tính cụ thể, thì các phạm trù quy ước "suy luận" và "những gì được suy ra" sẽ không còn tồn tại. Ví dụ, nếu chủ thể được phân giải như "âm thanh vốn chuyển hóa từ tứ đại", thì nó sẽ không được xác lập đối với phía khác trong cuộc tranh luận, tức là những người theo phái Thắng Luận ². Và nếu nó được cứu xét như là "một chất lượng của không gian", thì chủ thể sẽ không được xác lập đối với chúng tôi, các Phật tử. Tương tự như vậy, khi các nhà Thắng Luận đề xuất luận

¹BA524 PPs: 28.4-29; D3796: Ha 9a7-b3.
thuyết "âm thanh là vô thường", với các đối phương Sô Luận¹, nếu âm thanh được phân giải như là "âm thanh được sinh khởi", thì nó sẽ không được xác lập cho các nhà Sô Luận. Mất khác, nếu âm thanh được phân giải là "điều gì đó trở nên hiện lờ", thì nó sẽ không được xác lập cho chính các nhà Thăng Luận. Tương tự như vậy, bất kể nó được đặt trong một luận điểm như thế nào, thì sự hoại diệt, khi đủ đặc tính thỏa mãn như là điều gì vốn đòi hỏi một nguyên nhân nào đó khác hon là chính sự sinh khởi, lại không được xác lập cho các Phật tử chúng tôi; trong khi khi có đủ đặc tính như là một thứ gì đó không có nguyên nhân, thì nó không được xác lập cho phía khác, phía các nhà Thăng Luận. Vì vậy, giống như các chủ thể và điều cần chứng minh chỉ được tiếp nhận trên một ý nghĩa tổng quát trong các trường hợp trên, thinned tương tự, trong trường hợp hiện tại, chỉ có chủ thể, không có đặc tính cụ thể, là được hiểu. Đây là những gì Thanh Biện nói.

Điều này có nghĩa là khi các Phật tử đào sâu luận thuyết "âm thanh là vô thường" với các nhà Thăng Luận, nếu "âm thanh vốn tiến hóa từ các yếu tố [của tứ đại]" được lấy làm chủ thể, thì nó sẽ không được xác lập cho các nhà Thăng Luận; nếu "âm thanh như một chất lượng của không gian" được lấy làm chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho chúng tôi. Tương tự như vậy, khi tự các nhà Thăng Luận đưa ra luận thuyết "âm thanh là vô thường" cho những nhà Sô Luận ấy, tức là những người theo chủ trương hiện

lô, nếu "âm thanh như là điều gì đó được sinh khởi" được lấy làm chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho các nhà chủ trương hiện lô này; nếu "âm thanh như là điều gì đó được sinh khởi qua một số điều kiện nào đó" được dùng như là chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho những người theo Thắng Luận. [697] Do đó, không thể sử dụng một điều nào đó làm chủ thể, mà điều đó vốn không tương thích với hệ thống tin tưởng riêng lẻ của chính mình. Bởi vì, nếu được cho rằng chủ thể là cơ sở mà cả hai bên phân tích để xem liệu có một đặc tính cụ thể hiện hữu hay không, thì nó phải được xác lập như là một điều gì đó xuất hiện chung cho cả hai.

Gình như khi họ phải xác lập một chủ thể xuất hiện chung, thì cả hai bên cũng phải xác lập định đề cần chứng minh, "vô thường", trong chỉ một ý nghĩa chung, không có các đặc tính cụ thể. Ngoài ra, họ phải xác lập ví dụ chung nào đó mà họ trích dẫn, và điều này phải diễn ra trước khi họ chứng minh điều

1BA525 Các nhà Sở Luyện tin rằng vi các hậu quả đã tồn tại sần trong các nguyên nhân, các hậu quả trở nên hiện lô hơn là được sinh khởi mới. Xem Hopkins 1983:442.

2Để cho dễ hiểu thì tính trạng luận lý của các trường phái Phật giáo ở đây gần tương tự như việc công nhận vẻ tiên đề dương thẳng song song trong khoa toán hình học. Đối với hình học phẳng (Euclide) thì tiên đề sau đây là đúng "Trong một mặt phẳng, từ một điểm ở ngoài một đường thẳng ta có thể được một và chỉ một đường thẳng mới song song với đường thẳng đã cho". Tuy nhiên, đối với hình học Lobachevski (hay hình học Hyperbolic) thì điều này không được công nhận và thay bằng tiền đề: "Trong một mặt phẳng, từ một điểm ở ngoài một đường thẳng ta có thể được nhiều hơn một đường thẳng mới song song với đường thẳng đã cho". Lại nữa, đối với hình học Elliptic thì hai tiền đề trên đều không được công nhận mà thay bằng việc cho rằng: "không thể tìm thấy một đường thẳng nào song song với đường thẳng đã cho". Và do đó ý tưởng triết học của các hệ thống này hoàn toàn không tương thích nhau, không thể tìm thấy một công nhận chung cho cả ba loại. Xem thêm: Non-Euclidean geometry. Wiki pedia. Truy cập 7/14/2012. <http://en.wikipedia.org/wiki/Non-Euclidean_geometry>
muốn chứng minh. Tình huống tương tự khi các nhà Trung Quán tổng chứng tôi chứng minh cho những người ngoài Phật giáo về sự không hiện hữu của pháp được sinh khởi từ chính nó – bất kể đó là một nguồn cảm giác bên trong, như là cơ quan thị giác, hay một nguồn cảm giác bên ngoài, như một sắc tướng – và khi chúng tôi chứng minh cho các Phật tử theo chủ trương bản chất rằng không có sự sinh khởi từ cái khác. Nếu chúng tôi sử dụng "một con mắt thực sự", chẳng hạn, làm chủ thể, thì nó sẽ không được xác lập cho chúng tôi, nhưng nếu chúng tôi sử dụng "một con mắt không thật" làm chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho phía khác. Do đó, khi từ bỏ đặc trưng cụ thể như vậy, chúng tôi phải sử dụng chỉ riêng mắt hay chỉ riêng sắc tướng {không thêm đặc tính thật hay không thật} làm chủ thể. Tại sao? Bởi vì nó phải được xác lập như là sự trình hiện chung cho các bên, bởi vì nó là cơ sở cho sự phân tích của cả các nhà Trung Quán lẫn các nhà Bản Chất Luận để xem liệu nó có một đặc tính cụ thể hay không, chẳng hạn như "được sinh khởi từ chính nó".

Trên đây là những gì Thanh Biện nghĩ. "Để xác lập như là trình hiện chung" có nghĩa là những người ủng hộ và phản đối sử dụng cùng một loại nhận thức hiệu quả để xác lập nó.

(b")) Bác bỏ điều độ
Ở đây có hai phần: (1) chỉ ra ý nghĩa này là không chính xác và (2) cho thấy ví dụ đã được trích dẫn là không phù hợp.

(1")) Ý nghĩa không chính xác
*Mình Cú Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:¹

Việc này không phải vậy, và thay vào đó là như sau. Trong chứng mục người ta chấp nhận việc bác bỏ của sự sinh khởi như điều cần chứng minh ở đây [chúng tôi rằng mắt, v.v... không phải là được sinh khởi một cách tối hậu], chủ thể –

¹BA526 PPs: 29.7-30; D3796: Ha 9b3-10al.
tức là cơ sở của điều cần được chứng minh và là một điều gì đó được tìm thấy là có sự tự tồn của chính nó bởi một thức không chính xác – bị bẻ gãy trong thực tại, và do đó, nó sẽ bị tranh cãi, nên sẽ không có chủ thể trình hiện chung. Ngài [Thanh Biền] tự mình phải chấp nhận rằng điều này là như vậy. Các thức không chính xác và {các thức} chính xác là khác nhau. [698] Do đó, khi một thức không chính xác lấy điều không tồn tại {xem} như là tồn tại, như trường hợp của một người có bệnh về mắt đang nhìn tóc rơi xuống, thì thúc do không cảm nhận được ngày cả ở mức độ nhỏ nhất một đối tượng vốn tồn tại. Khi một thức chính xác không thật chất hóa điều gì là không thật, như là trong trường hợp của một người không bị bệnh mắt tìm kiếm sợi tóc tưởng tượng đang rơi, thì thức đó không nhận thấy ngày cả trong mức độ nhỏ nhất các đối tượng vốn không tồn tại bởi vì chúng chỉ là thường tục¹. Đó là lý do tại sao đại sư Long Thọ tự mình khẳng định trong Hồi Tránh Luận của Ngài:²

Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v…
Có thể thực sự cảm nhận được một điều gì
Thì sẽ có một điều gì do để chứng minh hay bác bỏ.
Nhưng chúng không như thế, nên ta không thể bị sai sót.

Vi các thức không chính xác và chính xác là khác nhau theo cách này, nên thức không chính xác không thể tồn tại khi thức chính xác là hiện hữu. Vậy làm thế nào mắt thường tục, như là chủ thể của một phép suy luận, có thể tồn tại với một thức chính xác? Vi vậy, do Thanh Biền không tránh khỏi các sai lầm về một lập thuyết không tồn tại và một lý do không

¹Đây là thí dụ quan trọng về mất và cong tóc được dùng để minh họa sự khác nhau giữa các nhận thức hiệu quả và nhận thức sai lầm.
²BA527 W: 30; P5228:15.1.1-2; trích dẫn bên trên ở LRCM: 677 và đã được giải thích ở LRCM: 687ff.
tồn tại, nên câu trả lời mà ngài đã đưa ra là không trả lời được gì cả.

Ta sẽ giải thích đoạn này dựa trên phép suy luận sau đây, vì việc sử dụng ví dụ này làm cho nó dễ hiểu hơn...

Chủ thể: Sắc tướng thấy được
Định đề cần chứng minh: Không sinh khởi từ chính nó
Lý lẽ: Bối vi nó tồn tại
Ví dụ: Cừng giống như cái nồi ngay trước mặt các người

Các đoạn trong Minh Cú Luận vốn trả lời cho Thanh Biện cho thấy chủ thể không được xác lập như việc trình hiện chung cho hai bên trong cuộc tranh luận này. Làm thế nào các đoạn đó chỉ ra điều này? Ở đây, trong phần này, Minh Cú Luận khẳng định rằng những ai mà với họ nó biểu thị cách thức người ta không thể xác lập một chủ thể chung với một đối phương là những người vốn bác bỏ sự sinh khởi từ tự nó – tức là các nhà Y Tự Khởi. Nhưng nói chung, các đối phương trong Minh Cú Luận là cả hai (a) các nhà Bản Chất Luận, những người chấp nhận rằng pháp một cách tối hậu là có tự tính, và (b) các nhà Y Tự Khởi, những người bác bỏ điều đó, nhưng chấp nhận rằng các pháp có tự tính hoặc bàn chất nội tại một cách thường tục. Các nhà Y Tự Khởi-Trung Quán được gọi là "các nhà phi-bản chất". [699] Tuy nhiên, để đơn giản hóa các thuật ngữ trong cuộc thảo luận này, "những người chống đối tự tính" sẽ nói đến các nhà Cự Duyên, và "những người ủng hộ tự tính" sẽ nói đến cả các nhà bàn chất luận và các nhà Y Tự Khởi.

Theo các nhà chủ trương tự tính, sắc tướng thấy được {khả kiến}, chủ thể khẳng định của phép suy luận này, phải được xác lập bởi nhận thức cảm nhận hiệu quả của các nhận thức vốn nhận biết nó. Hơn nữa, nếu các thức đó đã không xác lập được sắc tướng khả kiến trong một cách không sai lầm, thì chúng không thể là các cảm nhận vốn xác lập các đối tượng của chúng. Do đó, chúng phải là không sai sót. Liệu các cảnh nhận không
định danh có xác lập các đối tượng của chúng trong một phương thức không sai sót hay không? Trong các hệ thống không phải Cụ Duyên, một số tồn tại của đối tượng bằng đặc tính tự tính của nó tròn hiện trước một thực không sai sót đó với đối tượng đó; hơn thế nữa, đối tượng phải tồn tại như nó tròn hiện trước thực đó.

Vi điều này đúng, nên các nhà Cụ Duyên chúng tôi nói rằng loại nhận thức hiệu quả vốn xác lập chủ thể cho các đối phương Bản Chất Luận sẽ không được dùng cho những người ủng hộ Trung Quán. Tại sao? Vì không hiện tượng nào, ngay cả một cách thường tục, có thể có một bàn chất được xác lập bằng tự tính của nó, nên không có nhận thức hiệu quả nào xác lập một điều như vậy.1 Hãy nhớ là vi điều này mà Nguyệt Xứng bác bỏ ý tưởng về phép suy luận Y Tự Khởi. Điều này cũng giải thích cách thức để bác bỏ sự can thiệp của một phép suy luận Y Tự Khởi như một phần của tiến trình việc khởi đầu làm cho các phái khác thấm nhuần quan niệm thấy biết rằng các phái vốn thiếu tự tính. Trong lúc này, ta dễ [điều này] sang một bên việc phân tích xem liệu các nhà Cụ Duyên có cần sử dụng phép suy luận Y Tự Khởi cho chính họ như là một phần của tiến trình phát triển kiến thức suy luận về các đối tượng nhất định trong số các đối tượng phân hóa thông thường hay không.

Bây giờ hãy để ta giải thích điều này bằng cách đưa phân tích của ta về áng văn của Nguyệt Xứng. Ý nghĩa của đoạn: "Trong chung mức người ta chấp nhận việc bác bỏ sự sinh khởi ... Ngại [Thanh Biện] tự mình phải chấp nhận rằng điều này là như vậy"2

---

1 Như trong thí dụ về mặt và cống tóc, ở đây ta thấy trường hợp hoàn toàn tương tự của việc nhận thức làm lăn (do vô minh), thầy sự vật tồn tại có tự tính, là một thực sai lạc không thể dùng được thực tại, giống với trường hợp mất bi đau không thể cống tốc rời trước nó.

2 Xem lại phát biểu của Nguyệt Xứng trong (b") (1") chương 20. Đoạn văn đó là một luận đề附属 sự quan trọng cho việc bác bỏ các dạng tin tưởng của các trường phái khác nên cần một sự chú ý cần thận khi đọc.

Cứ cho rằng Ngài chấp nhận các pháp theo cách này, thì điều đó dẫn tới điều gì? Các chủ thể đó – gồm sắc, v.v... – vốn không tồn tại trong thực tại mà cùng không là tự chính thức tại, không thể được xem là các đối tượng được tìm thấy bởi các thức không sai lạc. Do đó, chúng, được tìm thấy bởi các thức thông thường, hay các chủ thể, vốn nắm bắt các đối tượng sai. Và do vậy những thức đó là sai lạc; tức là bị ảnh hưởng bởi vô minh. Do đó, các đối tượng tìm thấy được bởi các thức không nhầm lẫn lần thì không trình hiện trước các thức nhầm lẫn, và các đối tượng trình hiện trước các thức sai lạc không được tìm thấy bởi các thức không nhầm lẫn. Điều này là do "sự không chính xác" các thức sai lạc "và sự chính xác" các thức không nhầm lẫn "là khác nhau", vốn dễ nhận ra rằng mỗi {loại thức} tương tác với đối tượng của nó bằng cách loại trừ đối tượng của thức kia. Đây là ý nghĩa của lời phát biểu của Nguyệt Xưng rằng "các thức không chính xác và chính xác là khác nhau".

Lời giải thích về điều đó diễn ra trong đoạn văn: "Do đó, khi một thức không chính xác ... là không tồn tại trong chừng mức
chúng chỉ là thường tục". Ở đó, "không chính xác" nói đến một thức thông thường bị ảnh hưởng bởi vô minh, chẳng hạn như thức thì giấc {nhân thức}. Thức như thế "lấy cái vốn tồn tại làm sự tồn tại" nói đến thực tế là trong khi sắc, thanh, v.v… không có tự tính hay đặc tính nền tảng, {nhưng} các thức thụ cảm nhằm bắt chúng như là có một đặc tính như thế. Phương cách mà các thức không định danh nắm bắt các đối tượng của chúng là trong khuôn khổ của sự trình hiện đơn thuần, và đó là lý do tại sao sắc và v.v… trình hiện trước các thức thụ cảm {như} là tồn tại bằng tự tính của chúng. Ngôn từ "nó không nhận được ngay cả ở mức độ nhạt nhất một đối tượng vốn tồn tại", nghĩa là bởi vì khi tự tính trình hiện, bất kể sự tồn tại của nó, thì không có cách nào để những thức do xác lập ngay cả đối tượng nhạt tồn tại bằng tự tính của nó. Sợi tóc rơi là một ví dụ của một đối tượng vốn không tồn tại bằng tự tính của nó, nhưng vẫn trình hiện như thế nó đa có {tự tính}. [701] Những câu này có nghĩa là các pháp như sắc và thanh trình hiện trước các thức thụ cảm là sai lạc, và do đó không thích hợp để chứng thực rằng một đối tượng tồn tại do công năng tự tính của nó.

Đoạn văn tiếp theo bắt đầu với: "Khi một thức chính xác …" chỉ ra rằng thức không sai lạc không hề nắm bắt gì cả ở sắc, thanh, và v.v… Từ "chính xác" nói đến thức không sai lạc. Các thành giả, vốn nhận thức được thực tại, có được thức như thế, và không ai khác {có được thức ấy}. Thức không sai lạc đó "không thật chất hóa điều gì là không thật". Điều này có nghĩa rằng nó "không thật chất hóa" hoặc không xem như hiện hữu, các pháp như sắc và thanh – vốn không thể là thực tại cuối cùng. Chẳng hạn, giống như một thức thì là nhận thức của một ai đó không bị bệnh về mắt không hề nhìn thấy một hình ảnh của sợi tóc rơi. Trong cùng một câu, cụm từ "trong chung mục chung chỉ là thường tục", đề cập đến các đối tượng không thật, giống như sắc và thanh. Cụm từ "không tồn tại" có nghĩa là không tồn tại qua

---

1Xem tiếp cùng đoạn phát biểu của Nguyễn Xứng trong (b") (1") chương 20.
cách của bằng tự tính. Các đối tượng thường tục như thế không được xác lập ngay cả trong một phần bởi các thức không sai lạc, tức là, bởi các thức vốn có thức tại cuối cùng như nhữ là đối tượng của chúng. Điều này là do các thức không sai lạc không nhìn thấy các đối tượng thường tục như thế {như trường hợp không thấy cọng tóc rơi vì vốn nó không tồn tại}.

Về các điểm này, Nguyệt Xứng trích dẫn một chứng văn của ngài hộ pháp Long Thọ: "Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v...". Trích dẫn hỗ trợ này nói rằng bốn nhận thức [trực tiếp, suy luận, kinh điển {liễu nghĩa}, và phép tương tự1]– gồm cảm nhận từ giác quan và v.v... – không hề xác lập một đối tượng vốn tồn tại bằng tự tính.

Câu bắt đầu bằng: "Vì các thức không chính xác và chính xác ...", tóm tắt điểm mà Nguyệt Xứng đã giải thích. Câu "Vậy làm thế nào mặt thường tục, như là chủ thể của một phép suy luận, có thể tồn tại", không tuyên bố rằng các chủ thể như con mắt thường tục là không tồn tại. Thay vào đó, như được giải thích ở trên, nó có nghĩa là một sắc tướng vốn tồn tại bằng tự tính của nó, hay được xác lập bởi nhận thức không sai lạc, đều không thể là chủ thể của phép suy luận ngay cả trong cách thường tục.

1Để thấy được thêm chi tiết về phương pháp tướng tự từ mà Nguyệt Xứng dùng ta có thể xem xét hai thí dụ:
(1) Qua quan sát rằng: trước khi có hành vi thân và khẩu của một người thì mới trong dòng tâm thức của người đó khởi lên sự nhận biết và chủ tâm để nói và hành động, do vậy người ta sẽ biết được sự thấy biết trong {dòng tâm thức} người khác vi thấy được một hành vi tướng tự về thân và khẩu của họ.
(2) Để chứng minh cho sự tồn tại của một thể giới khác mà theo Nguyệt Xứng, không có gì khác hơn chính là đúng đến sự liên tục của dòng tâm thức sau khi chết qua việc tranh luận rằng phải có một sự sống khác {tướng tự tiếp sống này} sau khi chết vi rằng có trạng thái ý thức tiếp sau trạng thái ý thức trong mọi thời điểm suốt cuộc sống.

Ý nghĩa của {câu sau đó}: "Vì vậy, do có thể phân đối với sự tồn tại tự tính hoặc nền tảng lãnh phi các nhà Bàn Chất Luận thừa nhận sắc thay được như là chủ thể của một phép suy luận, thì nhận thức không sai lầm họ không xác lập nó trong vai trò trình diễn chung cho cả hai bên trong cuộc tranh luận. [702]

Do đó, vì không có nhận thức hiệu quả chứng thực cho một chủ thể vốn được chứng mình để xuất hiện chung cho cả hai hệ thống, nên chắc chắn sẽ có một lỗi lầm trong lập thuyết bất kỳ mà người có gang để chứng mình cho đối phương sử dụng một lý lê Y Tự Khởi.

Phản biện: Những gì Ngài nói là đúng sự thật trong khuôn khổ một lập thuyết vốn không có tự tính hoặc nền tảng thậm chí một cách thô túc. Tuy nhiên, vì đây không phải là những gì chúng tôi [người theo Thanh Biện] khẳng định ở cấp độ thô túc, nên các chủ thể và v.v... trong phép suy luận Y Tự Khởi vẫn tồn tại. Do đó, lập thuyết này là miễn khởi sai lầm.

Đáp: Sự tồn tại của một tự tính như thế là không thể chấp nhận một cách thô túc. Vì chúng tôi đã giải thích điều này ở trên, và sẽ giải thích nó một lần nữa dưới đây, nên câu trả lời của các người là không hợp lý.

(2”) Ví dụ trích dẫn không phù hợp

Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng khẳng định:¹:

Ví dụ này [nghĩa là, phép suy luận chứng minh sự vô thường của âm thanh] cũng là không phù hợp. Trong khi trong ví dụ này, không bên nào muốn nhận ý nghĩa chung của "âm thanh" hoặc ý nghĩa chung của "vô thường", thì ở đây trong trường hợp của phép suy luận chứng minh rằng mắt không phải được sinh khởi một cách tối hậu, các nhà chủ trương về tánh Không và những người ủng hộ phi tánh Không đều

¹BA528 PPs: 30.12-14; D3796: Ha 10al-2.
không chấp nhận rằng mắt, một cách tổng quát, chỉ tồn tại thường tục, mà họ cũng không chấp nhận rằng nó tồn tại một cách tối hậu. Đó là lý do tại sao ví dụ là không phù hợp.

Đừng hiểu sai đoạn văn này nói rằng ví dụ thất bại vì con mắt, vốn không là đúng mà cũng không là sai, là không tồn tại, nhưng có tồn tại một âm thanh vốn không tiến hóa từ các đại mà củng không là một đặc tính của không gian, củng như là một âm thanh vốn không được sinh khởi mà củng không phải là sự hiện thi nhân quả của điều gì đó vốn tồn tại; và rằng có tồn tại cái gì đó là vô thường trong một ý nghĩa chung, nhưng không phải dựa trên các nguyên nhân củng không phải không dựa trên nguyên nhân. Vi (1) các pháp do [tức là, âm thanh vốn không phải được tiến hóa mà củng không phải là một đặc tính của không gian, v.v…] là những điều không được bền nào trong cả hai bên chấp nhận, và (2) nếu họ có chấp nhận những điều như thế, thì củng không ai có thể chứng minh rằng phép suy luận tương tự là thất bại.

Vậy thì, đoạn văn này nghĩa là gì? Trong các hệ thống của cả hai bên qua ví dụ này, có thể xác định được sự tồn tại của âm thanh, không cần cụ thể hóa bất kể đó là "âm thanh được phát triển từ các đại" hay "âm thanh vốn là một đặc tính của không gian". [703] Nhưng trong các hệ thống của những người ủng hộ tính Không của sự tồn tại tự tính và cả các đối phương {không ủng hộ} về tính Không của sự tồn tại tự tính, thì không có một vật nào như là một con mắt hoặc một sắc tướng trong vai trò tổng quát vốn được xác lập bởi một nhận thức hiệu quả mà không phải là một thức không sai sô và củng không phải là một thức sai sô. Trạng thái của nó được xác lập bởi một nhận thức hiệu quả mà không phải là một thức không sai sô và củng không phải là một thức sai sô. Trạng thái của nó được xác lập bởi một nhận thức hiệu quả mà không phải là một thức không sai sô và củng không phải là một thức sai sô. Trạng thái của nó được xác lập bởi một nhận thức hiệu quả mà không phải là một thức không sai sô và củng không phải là một thức sai sô.

Đó là ý nghĩa của đoạn văn đã. Từ "không sai sô" một cách tổng quát nói đến trạng thái cần bằng {thiền} vốn trực tiếp cảm nhận Chân Đức. Nhưng ở đây, nó
phải vừa nói đến một nhận thức thụ cảm hiệu quả vốn không sai lạc về một đối tượng trình hiện có tính chất tự tính hóa và vừa nói đến một nhận thức suy diễn hiệu quả vốn không sai lạc về một đối tượng mang đặc tính tự tính hóa của nó. Vì không có những nhận thức hiệu quả như thế mà vốn xác lập được ba tiêu chí, nên chủ thể không thể là một đối tượng vốn được tìm thấy bởi một thức không sai lạc.

Ở đây, thuật ngữ "tự tính" không được sử dụng như các nhà luận lý học sử dụng nó, đơn giản chỉ có nghĩa là một pháp nào đó vốn thực hiện một sự hoạt hóa. Thay vào đó, như trước đây đã giải thích, nó là bản chất nội tại của riêng một pháp nào đó, mà một sự vật hoạt hóa hay không hoạt hóa bất kỳ được tin tưởng là có {bản chất đó}. Do là lý do tại sao những người ủng hộ về tự tính cho rằng ngay cả một suy luận vốn nắm bắt một phi pháp thì không có sai sót trong bộ cảnh một đối tượng nhận biết vốn có một tự tính như thế. Mỗi thức vốn là không sai sót trong mọi quan hệ đến một tự tính như thế cũng phải là không sai sót trong mọi quan hệ đến các đối tượng trình hiện của nó và các đối tượng được nhận biết; và vì điều này làm ran một thức không sai sót như thế trong bộ cảnh tự chỉnh thức của tôi hâu, nên hệ thống của chúng tôi không bảo lưu rằng một nhận thức hiệu quả như vậy xác lập được chủ thể, v.v... Dù sao chúng tôi không từ trước ràng trong các dòng tâm thức của cả hai phía, có các nhận thức hiệu quả thường tục vốn nhận thức các pháp như những con mắt, các sắc. Trong thực tế, ngay cả trong dòng tâm của đối phương, các sắc, v.v... vốn được gọi ra bởi các thức cảm giác không kiểm khuyết - theo ý nghĩa đã được giải thích trước đây - được xác định chắc chắn là tồn tại, và không có lời lập luận về đối tượng của tri kiến như vậy.

Để giải thích điều này chi tiết hơn, chúng tôi có thể nói rằng có ba cách thức về việc nắm bắt sự tồn tại, lấy ví dụ, của một chời

1BA529 Xem chú thích BA473.
2BA530 LRCM: 594-596.
3BA531 LRCM: 617-619.
non: (1) việc nắm bắt một chồi non như thực sự hiện hữu, có nghĩa là nắm bắt nó như là có một tự tính hoặc một bản chất nền tảng; (2) việc nắm bắt nó như là tồn tại trong một cách sai lầm, đó là nắm bắt rằng chồi non thiếu sự tồn tại nền tảng, mà tồn tại như một ảo ảnh, và (3) việc nắm bắt nó như chỉ đơn thuần tồn tại nơi chung, mà không cứ thể hóa rằng nó đúng hay sai. Người cũng có thể nắm bắt chồi non là thường tồn hay vô thường, v.v…, nhưng vì không có sự nắm bắt nào không liên can đến một trong ba cách nắm bắt này, nên không cần thiết để giải thích các cách khác ấy ở đây.

Vốn không phát triển từ dòng tâm thức của mình một quan điểm hiểu biết sự thiếu vắng của tự tính, các sinh chúng sở hữu những phương thức nắm bắt thứ ba và thứ nhất, đó là, nắm bắt về sự tồn tại đơn thuần và nắm bắt về sự tồn tại thật sự, những họ thiếu sự nắm bắt về các pháp tựa như các ảo tưởng phi nền tảng.

Thật hoàn toàn sai lầm khi cho rằng trước khi chúng sinh tìm thấy quan điểm về việc nắm bắt thứ ba và thứ nhất, do là, nắm bắt về sự tồn tại đơn thuần và nắm bắt về sự tồn tại thật sự, mà thiếu sự nắm bắt về các pháp tựa như các ảo tưởng phi nền tảng.

Giả sử rằng điều này không đúng – đó là, giả sử rằng những người chưa hiểu rõ quan điểm là thiếu vắng tự tính đã nắm bắt mọi thứ như mà thật hữu mỗi khi họ nghĩ về bất kỳ pháp thường tục nào. Sẽ phải có một sự bẻ gãy hoàn toàn về luận lý vốn cần thiết cho các nhà Trung Quán để chấp nhận, một cách thường tục, rằng các đối tượng vốn được thụ nhận bởi các thức uớc lệ thông thường của tục giới, ở mức độ các thức đó không bị ảnh hưởng gì bởi các tính huống đã giải thích trước đây vốn gây ra sai lầm. Cho nên, vì sẽ không có cách nào để phân biệt trạng

---

1 BA532 LRCM: 596-604.
2 BA533 LRCM: 617-619.
thái bản thể của các đối tượng thường tục với các trạng thái bản thể của một vị thành sang tạo gia đình, nên quan điểm sai lầm này sẽ là một chương ngại lớn để hiểu biết ý nghĩa của Trung Quán.

Có nhiều người cho thấy đau hiểu của việc có một hiểu lầm về tánh Không theo cách này. Họ bước đầu tham gia vào nhiều hoạt động đạo đức vốn đòi hỏi tư tưởng định danh. Nhưng sau đó, khi hệ thống hóa quan điểm triết lý mà họ đã tìm được, thì họ thấy ra tất cả các hoạt động trước đây của họ chỉ như là việc bám chập vào những biểu tượng và do đó là trái ngược với luận hồi, chúng phân ánh, "Những hoạt động đạo đức đó đã được dạy cho những ai đã không tìm thấy quan điểm hiểu nghệ thuật này". [705] Nuôi dưỡng hiểu biết như vậy, họ phủ nhận pháp bằng nhiều cách với tà kiến này vốn xem tất cả các tư tưởng định danh như là sai lầm. Trong ý nghĩa này, họ giống với trụ trì người Trung Hoa Ha-shang. Trước khi họ tìm thấy quan điểm rằng các pháp đều thiếu vắng tự tính, thì họ không có khả năng phân biệt giữa sự tồn tại đơn thuần và sự tồn tại bằng tự tính. Điều này là bởi vì, như được chỉ ra trong đoạn văn từ tác phẩm Từ Bách Luân Thích của Nguyên Xứng được trích dẫn ở trên – họ nghĩ rằng bất cứ điều gì vốn tồn tại thì phải tồn tại một cách nền tảng. 1 Hậu quả của điều này là, họ xem mọi thứ thiếu vắng tự tính là không tồn tại, khiến họ không có khả năng để thừa nhận nó và quan trọng điều này là thiếu vắng tự tính.

Có nhiều người tranh cãi theo phương cách này.

Những người đã phát triển trong dòng tâm thức của họ quan điểm thấy biết sự vắng mất của tự tính có thể trở thành bắt các pháp như là tồn tại trong cả ba cách. Khi quan điểm đó đã được phát triển, và trong khi ảnh hưởng của nó chưa giảm sút, thì khai niệm về sự tồn tại thạt sự von tin rằng các pháp tồn tại một cách nền tảng là tạm thời vắng mất. Điều này kéo dài mãi cho đến khi họ đang phân tích luận lý một điều gì đó để xác định liệu nó có tồn tại một cách nền tảng hay không. Tuy nhiên, điều này không

1BA534 Cstå, được trích ở LRCM: 659.
có nghĩa là họ không có một quan niệm bẩm sinh về sự tồn tại thực sự.
Vì vậy, ngay cả những ai đã phát triển quan điểm hiểu biết sự thiếu vắng của tự tính hay bản chất nền tảng, và những người đã không để quan điểm này suy thoái, thì không phải luôn luôn năm bất một chồi non như là tồn tại tựa một ảo ảnh mỗi khi họ năm bất chồi non như là tồn tại. Tại sao? Nếu họ đã làm được như thế, điều đó sẽ dẫn đến sự vô lý là họ sẽ không bao giờ tái phát triển một dạng biểu lộ của quan niệm về sự tồn tại thật sự của các chồi non do và v.v...

Có các nhà Trung Quân tông, chẳng hạn như đại sư Thanh Biện, là người chấp nhận rằng, một cách thường thức, các pháp có tự tính hay nền tảng. Sự tồn tại tự tính hay nền tảng uốn lệ là lý do của họ cho việc chấp nhận các lý lẽ Y Tự Khởi trong hệ thống của mình. Việc một người có thể nhận các lý do Y Tự Khởi trong hệ thống của mình hay không rõt cuộc phụ thuộc vào những gì người đó thừa nhận như là đối tượng cụ thể của sự bắc bối. Vì vậy, trong hệ thống Y Tự Khởi của họ, các cảm nhận từ giác quan không khuyết tật tất đối với đối tượng mà tự tính hay bản chất nền tảng trình hiện là không sai sót một cách thường thức về các đối tượng trình hiện của chúng. [706] Ý thức khái niệm {ý thức định danh} vốn hình thành về một đối tượng chẳng hạn một chồi non như có loại bản chất đó thì cũng là không sai sót về đối tượng hình thành của nó. Nếu không, khi họ chấp nhận rằng các thức đó là sai lầm, thì nhận thức hiểu quả nào sẽ xác lập các yếu tố của một phép suy luận như là trình hiện chung cho cả hệ thống của họ và của các nhà Bản Chất Luan? Nếu các cảm nhận từ giác quan, mà với chung bản chất nền tảng trình hiện, xác lập nên các yếu tố của một phép suy luận mặc dù là dánh cho nhà Bản Chất Luan, thì như Nguyệt Xứng quan niệm, vì không có một tự tính như là đặc tính nền tảng vốn trình hiện, thì làm thế nào người ta có thể sử dụng một lý lẽ Y Tự Khởi? Vì rằng, người ta đã chứng minh được sự vắng mặt của tự tính cho các nhà Bản Chất Luan trong khi xác lập chủ thể.
Đối phương: Hãy để cho các đối phương Bản Chất Luận xác lập chủ thể, v.v… như là họ có thể, thật là không cần thiết để chủ thể, v.v… được xác lập như là việc trình hiện chung cho cả các nhà Trung Quán và cho hổ.

Đáp: Nhưng đó là điều mà Thanh Biện tự mình không chấp nhận, mà cũng không phải là đúng cho ông ta để làm điều đó, vì nếu ông đã làm, điều đó sẽ kéo theo rằng tất cả các lý lẽ để chứng minh và các phép suy luận được cung cấp chỉ đơn giản trong khuôn khổ của những gì ông đã giải, và điều đó sẽ khiến ông ta trở thành một môn đệ của các nhà Cụ Duyên.

Có nhiều vị sư [Du Già hành tông-Y Tự Khởi] như Tịch Hộ {skt. Śāntarakṣita} khẳng định rằng các đối tượng bên ngoài không tồn tại một cách thường thức. Tuy nhiên, giống như những người Thật Tướng Duy Thực tông {skt. satyākāravādin}1, họ khẳng định rằng màu xanh và tương tự tồn tại một cách thường thức trong bản chất của thức. Cho nên, vi các thức thụ cảm với chúng màu xanh, v.v… trình hiện thì có một nhận thức về chúng, nẫm bắt chúng như là sự tồn tại bằng tự nhiên của mình, nên Tịch Hộ và những người khác không xem các thức cảm giác là sai lạc theo nhận thức của chúng về chính màu xanh.

Khi các đối tượng ẩn kín, chẳng hạn như mắt,2 được thừa nhận như là các chủ thể của một phép suy luận, thì sự cảm nhận không thể xác lập chúng một cách rõ ràng. Tuy nhiên, nếu chúng ta trở về với tác nhân {co quan thụ cảm, cảm thức} xác lập cơ bản, chúng ta phải đi đến một cảm nhận. Đây là một niềm

1BA535 Các nhà Duy Thực được phân chia thành satyākāravādin (Thật Tướng tổng) và alīkāravādin (Giả Tướng tổng). Không như các nhà Giả Tướng tổng các nhà Thật Tướng khẳng định rằng sắc (rnam pa) của màu xanh trong nhận thức cảm nhận màu xanh là thật.

2BA536 Con mắt tự nó không là hiện tướng ăn kín. Tổ Tsongkapa đang chỉ đến khả năng (skye mched, iyatana) thụ cảm thị giác của mắt, chủ thể mà Thanh Biện dùng trong thí dụ của ông về pháp biện luận nào là đúng; cf. Hopkins 1983:456.

(2')) Chứng minh rằng lý lệ cũng không được xác lập Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng cho thấy điều này trong đoạn văn khẳng định: 2

Cùng một phương pháp, vốn đã được sử dụng để chỉ ra rằng lập thuyết này là sai sót trong chứng mục mà cơ sở của nó

---

1 BA537 LRCM: 619.
2 BA538 PPs: 30.15-16; D3796: Ha 10a2-3.
không được xác lập, nên được dùng để chỉ ra sự sai sót rằng lý lẽ "bởi vì nó tồn tại" cũng không được xác lập.

Trước đây, Nguyệt Xứng đã giải thích rằng vi không có nhận thức hiệu quả vốn xác lập một chủ thể trình hiện chung cho các hệ thống của cả hai bên – bao gồm những người ủng hộ và các phía chống lại tình Không của tự tính hay sự tồn tại nên tăng – nên luận thuyết, hay điều muốn chứng minh, vốn kết hợp chủ thể của luận điểm Y Tự Khơi, "các sắc khả kiến" {dùng trong nghiã thấy được}, và định đề cần chứng minh của nó, "không được sinh khởi từ chính nó", cũng không tồn tại. Vế điểm này, thì lý lẽ: "bởi vì nó tồn tại" cũng không được xác lập, vi không có nhận thức hiệu quả nào có thể chứng thực cho trạng thái đang được xác lập của lý lẽ đó như là một sự trình hiện chung cho cả hai bên. Các người nên hiểu điều này trên cơ sở những gì đã được giải thích ở trên. Tại điểm này, Minh Cú Luận khẳng định:

Điều này là như thế, vi nhà luận lý học này [Thanh Biện] tự mình ngầm chấp nhận những điểm chúng tôi vừa thực hiện. Sao lại thế? Một phía khác cung cấp cho ngài chứng minh này: "Các nguyên nhân đồng vai trò mang lại các năng lực cảm giác nội tại và v.v… là tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp手下 rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn tại, mà không thể nào có thể giúp đỡ rằng tồn at1

1BA539 PPs: 31.1-5; D3796: Ha 10a3-5.
422
hậu thì vì cả điều cần chứng minh lẫn điều chứng minh cho nó đều không được xác lập trong khuôn khổ tối hậu, nên lý lẽ này sẽ không được xác lập và trong thực tế sẽ mâu thuẫn với luận thuyết”. Đây là cách [Thanh Biện] khẳng định sai sót trong chứng minh do.
Vi thông qua các xem xét như vậy mà ngài khẳng định rằng lý lẽ không được xác lập, lý lẽ và v.v... không được xác lập cho ông ta trong bất kỳ luận điểm nào vốn thừa nhận một sự vật thật chất hóa như là lý do, và do đó tất cả các luận điểm cần chứng minh sẽ bị tan vỡ.

Một số người Tây Tạng, vốn tự coi mình là tín đồ của Nguyệt Xứng, diễn dịch đoạn này theo cách sau: Lược Lý Mạnh Viêm của Thanh Biện và các văn bản khác của phái Y Tự Khơi đưa ra phép suy luận sau đây:

Chủ thể: Đất
Định đề: Không phải là tối hậu về bản chất của sự rắn đặc.
Lý do: Bởi vì nó là một thành tố một cách tối hậu
Ví dụ: Gió

Họ nói rằng Nguyệt Xứng bác bỏ sự tiếp cận này như sau: Nếu các người thừa nhận "bởi vì nó là một thành tố một cách tối hậu" như là lý lẽ, thi nó không được xác lập cho chúng tôi. Nếu các người tiếp nhận "bởi vì nó là một thành tố một cách thường tục" như là lý lẽ, thi nó không được xác lập cho đối phương, các nhà Bản Chất Luận. Nếu lập luận này không khiến cho các người chấp nhận rằng lý lẽ riêng của người không được xác lập, thì người màu thuận với niềm tin của mình rằng một lý lẽ vốn không được xác lập từ một trong hai quan điểm đó [tức là một cách thường tục và một cách tối hậu] phải là một lý lẽ vốn không được xác lập.

Và có những người nói rằng [Thanh Biện] bị bác bỏ bởi vì khi ngoại tuyên thuyết về trạng thái một thành tố như là lý do, mà

423
không có bất kỳ một cụ thể hóa nào, nên tri kiến luận lý không xác lập nó.

Nhưng sự bác bỏ [của Nguyệt Xứng] [về Thanh Biện] không tiến hành theo cách này. Đây không hề là nơi dùng trình bày của Minh Cú Luận, và [Thanh Biện] cũng không chấp nhận bất kỳ điều gì như thế. Do đó, những cá nhân này trình bày sai trong cả hai hệ thống.

Thế thì, làm thế nào để diễn dịch đoạn văn này? [709] Trong đoạn văn khẳng định: "vi nhà luận lý học này tự mình chấp nhận ngầm những điểm chúng tôi vừa thực hiện", 1 cụm từ: "các điểm chúng tôi vừa thực hiện" chỉ đến phương pháp đã được giải thích trước đây cho thấy rằng chủ thể không được xác lập và cũng chỉ đến sự áp dụng phương pháp đó lên lý lẽ, vì lời văn khẳng định điều này trong đoạn ngay trước đó. Điều này đúng rằng, nó kéo theo sau là việc các nhận thức hiệu quả chẳng hạn như các thứ cảm von xác lập chủ thể và lý lẽ thì không tránh khỏi hoặc có sai lầm hoặc không có sai lầm. Nếu các người thừa nhận một đối tượng được tìm thấy bởi một thức sai lạc như là lý lẽ hoặc như là một bộ phận khác của phép suy luận, thì nó sẽ không được xác lập cho nhà Bản Chất Luận; nếu các người thừa nhận một đối tượng được tìm thấy bởi một thức không sai lạc trong vai trò đó, thì các nhận thức hiệu quả của chính chúng tôi sẽ không xác lập nó. Vì vậy, các lý lẽ Y Tự Khởi và các chủ thể không được xác lập. Đây là những gì chúng tôi giải thích ở trên, và đó là ý nghĩa của cụm từ của Nguyệt Xứng, "những điểm chúng tôi vừa thực hiện".

Thanh Biền tự khẳng định rằng loại phân tích này dẫn đến việc thừa nhận rằng lý lẽ của một phép suy luận không được xác lập. Để chỉ ra làm thế nào Thanh Biền khẳng định điều này, Nguyệt Xứng trích dẫn phân tích của Thanh Biền trong khuôn khổ Nhi Đề [thường tục và tới hậu] về lý lẽ của đối phương của Thanh Biền, "bởi vì Như Lai nói như thế". Trái ngược với các diễn dịch

1BA540 Thuật ngữ "nhà luận lý học" đã được cung cấp từ một trích dẫn trong LRCM: 707.

424
được đề xuất trên, phân tích đó đã không hề mang ý nghĩa như là một phân tích liệu rằng lý lẽ đã được khẳng định “vì Như Lai đã dạy như thế một cách thường tục” hay “vì Như Lai đã dạy như thế một cách tối hậu”. Tại sao? Như đã giải thích ở trên, chính lập thuyết của Thanh Biên cho rằng các người phải thừa nhận chủ thể mà không đánh giá nó là thật hay không thật. Cũng như Thanh Biên {tự mình] chấp nhận rằng các chủ thể với đặc tính như thế sẽ không được xác lập cho bên này hay bên kia của các bên, tương tự, ngoài cùng chấp nhận rằng trường hợp như thế xảy ra cho lý lẽ, ví dụ, và v.v... Do đó, nếu Thanh Biên lại đổ lỗi lên lý lẽ của các nhà Bản Chất Luận qua việc áp dụng các đặc tính như “thường tục” và “tối hậu” {lên lỗi nói của đức Phật} thì luận điểm của ngài sẽ là một sự tự mâu thuẫn thô thiển. Làm thế nào học giả tài giỏi này có thể tạo ra một sai sót như vậy?

Cho nên, sự diễn dịch chính xác về luận điểm của Thanh Biên là như sau: Chân lý nào trong Nhị Đế được tham chiếu đến lý lẽ: “Vì Như Lai dạy như thế”? Nếu đó là Tực Đế, thì nó không được xác lập cho các người, là các nhà Bản Chất Luận, vì các người không chấp nhận rằng lý lẽ nói đến một đối tượng thường tục; [710] và nếu nó là chẩn đế, thì nó không được xác lập cho ta, vì ta bác bỏ sự sinh khởi tối hậu của một hậu quả từ một nguyên nhân vốn tồn tại, không tồn tại, vừa tồn tại vừa không tồn tại cũng như là sự sinh khởi không có nguyên nhân. Vi không nên nào chấp nhận rằng có một đối tượng mà không thuộc về chẩn lý nào cả trong hai Nhị Đế, nên không cần thiết cho Thanh Biên nói rõ về điều đó.

Các người có thể diễn dịch câu hỏi của Thanh Biên với đối phương của ngài như là, "Khi người nói 'bởi vì đó là một thành tố', thì chẩn lý nào trong Nhị Đế mà thành tố được chấp nhận như lý do”?

Cách diễn dịch này đúng ở chỗ nó chỉ giống như những gì chúng tôi đã giải thích ở trên. Tuy nhiên, nếu các người cho rằng Thanh Biên đang hỏi: "Trong khuôn khổ chẩn lý nào của Nhị Đế [tức là, tối hậu hoặc thường tục] mà thành tố

---

1 BA541 LRCM: 696-697.
này 

được khẳng định như lý do?” thì các người hoàn toàn hiểu sai lập thuyết của đối phương [trong Minh Cú Luân, tức là, Thanh Biền]. Nếu đó là điều mà Thanh Biền ngụ ý, thì làm thế nào ngài có thể nói với đối phương của ngài: "Trong hai chân lý, đó là chân lý nào? Nếu là Chân Đế, thì nó không được xác lập cho chúng tôi, nhưng, nếu là Tục Đế, thì nó không được xác lập cho các bên khác?" Nếu đã có khả năng để tuyên bố rằng phân tích của Thanh Biền đề cập đến các sự vật tồn tại từ hau và thường tục, thì vì các nguồn cảm xúc nội tại mà vốn ngài thừa nhận như là chủ thể trong phép suy luận của mình bác bỏ sự sinh khởi từ hau tồn tại một cách thường tục, nên chủ thể đó sẽ không được xác lập cho những đối phương Bản Chất Luận ấy.

Vậy thì, làm thế nào Nguyệt Xứng có thể cho rằng Thanh Biền chấp nhận "những điểm chúng tôi vừa thực hiện" thông qua sử dụng của ngài về Nhị Đế để phân tích lý lẽ được đưa ra bởi nhà Bản Chất Luận? Ta sẽ giải thích. Ở đây Nguyệt Xứng có ý kiến rằng những gì được tìm thấy bởi một thức không sai sót là tối hậu và những gì được tìm thấy bởi một thức sai lạc là thường tục. Đây là trường hợp, câu hỏi, "Đó là {loại} Chân lý nào?" được hình thành như là một câu hỏi liên quan đến thức nào trong hai thức von tim ra lý lẽ; nó phải là một trong hai lựa chọn này. Vì, nếu đối tượng được nêu lên như là một lý lẽ không phải là thường tục mà cũng không phải là tối hậu, thì lý lẽ đó không thể được xác lập; cũng thế, nếu đối tượng được nêu lên như là một lý do không phải là một đối tượng được nhận thấy bởi một thức

---

1 BA542 Trong đoạn văn vở này (LRCM:710.2-7), dòng 2-4 nếu lại một phiên bản về phân tích của Thanh Biền rằng Tsongkhapa đề đăng với (cf. mChan: 586.1, chờ 'Jam-dbyangs-bzhad-pa chèn thêm từ “thad pa”); gyi (âm tiết thứ hai trong dòng 710.4) là tướng phần, cho thấy sự chuyển dịch từ việc nếu ra Tsongkhapa sẽ chấp nhận điều mà ngài sẽ không chấp nhận; và bden gnyis kyis (710.4) nghĩa là “trong mối liên hệ đến Nhị Đế” mà ở đây, như thường thấy, có nghĩa là “một cách thông tục hay một cách tối hậu”. Nó không có nghĩa là “chân lý nào trong Nhị Đế”.

2 BA543 LRCM: 707.
hoặc không sai sót hoặc có sai sót thì đối tượng được nêu như là lý do này không thể được xác lập. Trong đó, các lý lẽ có tính song song, Nguyệt Xứng khẳng định rằng Thanh Biện tự chấp nhận lý do của mình, ¹ "vì việc tồn tại", là không được xác lập, nhưng Nguyệt Xứng không hề nói rằng Thanh Biện chấp nhận điều này một cách rõ ràng. Đó là lý do tại sao Nguyệt Xứng, trong Minh Cú Luận của mình, nếu rõ chi tiết "pháp thật chất hóa" khi ngoài nơi, "trong bất kỳ luận điểm nào vốn thừa nhận một sự vật chất hóa như là lý do". ² [711] Đại sư Thanh Biện tin rằng, trong những lý lẽ mà ngoài thừa nhận, một số được trực tiếp xác lập bởi cảm nhận không sai lạc, trong khi số khác thì không thể, nhưng lại là những bằng chứng mà cuối cùng dẫn xuất từ cảm nhận không sai lạc. Đại sư này [Nguyệt Xứng] bác bỏ điều này. Để chứng minh rằng thật là không đúng khi chấp nhận các đối tượng vốn tồn tại theo cách tự tính của chúng, trích dẫn trước đây từ Minh Cú Luận, "Các nhà Trung Quán không chấp nhận các lập thuyết của các phía khác", trích dẫn các đoạn văn như bài kệ Hội Tránh Luận bắt đầu với: "Nếu cảm nhận và v.v..."³ Qua các trích dẫn như vậy, kết luận được rút ra rằng không có nhận thức hiệu quá nào vốn cảm nhận được tự tính, Nguyệt Xứng nhắm đến việc chứng minh điểm này cho các thành viên theo hệ thống tư tưởng của sư Thanh Biện.

¹BA544 Trích dẫn trong LRCM:698. Thật ra, (xem lam-dbyangs-bzhad-pa, mChan: 569.3-4) Thanh Biện không chấp nhận điều này một cách rõ ràng; thay vào đó ngoài nghi rằng các lý lẽ của mình chỉ đến các đối tượng đã được tiếp nhận bởi các cảm nhận không sai lạc.
²BA545 Trích dẫn trong LRCM: 708.
³BA546 W được trích dẫn ở LRCM:677; PPs, trích dẫn trong chú thích 340 và 496.
Chương 21: Phê Phán của Chúng Tôi về Y Tự Khởi Không Ảnh Hưởng Đến các Luận Điểm của Chúng Tôi

(b')) Tại sao những sai sót chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y Tự Khởi này không áp dụng cho chúng tôi

(b)) Theo hệ thống nào để phát triển quan điểm trong dòng tâm thức của các người

(b'),) Tại sao những sai sót chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y Tự Khởi không áp dụng cho chúng tôi

Có phải các luận điểm của chúng tôi không có cùng loại sai sót mà chúng tôi tìm thấy trong luận điểm của phía khác, chẳng hạn như các chủ thể và lý lẽ không được xác lập? Và nếu chúng có được xác lập, ta có nên tránh hạn chế việc tìm kiếm mâu thuẫn trong các luận điểm của những phía khác hay không?

Lý do những phía khác có các sai sót đó nằm ở chỗ sự chấp nhận của họ về các luận điểm Y Tự Khởi. [Minh Cú Luận] nói rằng vì chúng tôi không chấp nhận các luận điểm Y Tự Khởi, nên chúng tôi không có những sai lầm đó. Ở đây, thuật ngữ “các luận điểm” chỉ đến các phép suy luận. Nếu các người chấp nhận phép suy luận Y Tự Khởi, thì các người phải chấp nhận rằng cả hai phía đồng ý là có những nhận thức hiệu quả mà vốn có hiệu lực trong khuôn khổ tự thể. Do đó, nhất thiết phải chứng minh điều cần minh chứng qua việc có cả hai phía xác lập cả ba tiêu chí với những nhận thức hiệu quả không sai lạc đó. Nhưng vì các nhận thức hiệu quả như thế không tồn tại, nên chủ thể và các bộ phận khác của phép suy luận Y Tự Khởi không thể được xác lập.

Nếu các người không chấp nhận các phép suy luận Y Tự Khởi, thì các người có thể cho phép các nhà Bàn Chất Luận sử dụng loại nhận thức hiệu quả đó để xác lập chủ thể, v.v..., nhưng tự
chính các người không cần xác lập chủ thể, v.v… với những nhận thức hiệu quả đó. Do vậy, các luận điểm được tìm thấy trong các văn bản như Minh Cú Luận là "các luận điểm dựa trên những gì phía bên kia chấp nhận"; mục đích duy nhất của chúng là để bác bỏ luận thuyết của bên kia. Chúng không phải là luận điểm Y Tự Khởi {mà là phương pháp luận theo lời quay mùa hay quay mũ biển chứng phủ}

Ví dụ, chương thứ ba của Căn Bản Trung Luận của ngài Long Thọ nói:¹

Thị giác không thấy
Tự chính nó. [712]
Làm thế nào những gì không tự thấy mình
Có thể thấy được những gì khác hô?

Điều này giống như luận điểm von sử dụng việc không nhìn thấy tự chính mình của con mắt như một lý do để chứng minh rằng con mắt không nhìn thấy các thứ khác. Trong trường hợp này, lý lẽ được chấp nhận bởi phía khác trong khi các nhà Trung Quán tông cũng chấp nhận luận thuyết này – rằng việc nhìn thấy những sự vật khác thiếu sự tồn tại nền tảng. Một phép suy luận như thế được gọi là "một suy luận dựa trên những gì người khác chấp nhận". Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng khẳng định:²

Chúng tôi không sử dụng các luận điểm Y Tự Khởi vì sự bác bỏ các luận thuyết của các phía khác là hiệu quả duy nhất của các luận điểm của chúng tôi.

Điều này có nghĩa rằng các phép suy luận mà ngài Nguyệt Xứng sử dụng không phải là phép suy luận Y Tự Khởi. Ngài không nói rằng mình không sử dụng phép suy luận, vi ngài có chấp nhận những ai chỉ dùng sự bác bỏ các luận thuyết của người

---

¹BA547 MMK:3.2, deJong I977:5.
²BA548 PPs: 34.6-10; D3796: Ha lla4.
khác làm mục đích duy nhất của họ. Đoạn kế liên sau đó của Minh Cú Luận nếu ra cách thức người sử dụng các phép suy luận để bác bỏ các luận thuyết của họ: ¹


Khi "điều các người chấp nhận" hướng đến đối phương, thì nó cũng giống hệt như việc nói rằng "điều người khác chấp nhận" từ quan điểm của người đề xuất Trung Quán.

Đây là thủ tục của chúng tôi trong việc bác bỏ các quan niệm sai lầm bằng cách khẳng định một phép suy luận dựa trên những gì người khác chấp nhận. Vi điều này rất quan trọng, nên ta sẽ giải thích chi tiết. Cụm từ, "điều đó xác lập cho họ", ở cuối của đoạn văn đó không có nghĩa là chúng tôi, trong hệ thống của mình, không chấp nhận (1) chủ thể - con mắt, (2) ví dụ – cái ấm, (3) lý do – mắt không nhìn thấy chính nó, và (4) đặc tính can chứng mình – nó không nhìn thấy màu xanh, v.v... Cũng không có nghĩa là lý lẽ, sự truyền dẫn, và v.v… chỉ được xác lập cho đối phương vì chúng đơn giản là những gì người khác khẳng định. [713]

¹BA549 PPs: 34.10ff; D3796: Ha Ila4-7.
Điều đó có nghĩa là gì? Mặc dù chúng tôi chấp nhận bốn điều này {các thành phần của phép luận lý} trong hệ thống riêng của mình, nhưng hệ thống của chúng tôi không có, thậm chí ở mức thường tục, một nhận thức hiệu quả vốn xác lập bốn điều này và {nhận thức hiệu quả đó} vốn hiểu biết các đối tượng của nó là tồn tại một cách nền tảng. Đối với những người ủng hộ tự tính, việc xác lập chủ thể, v.v... chắc chắn phụ thuộc vào những điều đang được xác lập bởi loại nhận thức hiệu quả này. Vì vậy, không có nhận thức hiệu quả nào vốn hiệu đối tượng của nó như hiện hữu một cách nền tảng lại có thể xác lập một trình hiện chung của chủ thể, v.v... cho cả hai phía. Do đó, chúng bị cho là không được xác lập cho cả hai phía; chúng bị cho là dựa trên những gì được xác lập cho mỗi thứ, v.v... Vì vậy, nếu các nhận thức hiệu quả như thế không tồn tại ngay cả ở mức thường tục, thì lý lẽ mâu thuẫn với việc chấp nhận những gì mà chúng xác lập cho đối phương, giống như nó mâu thuẫn với sự gắn đàm thêm của tự tính. Vậy thì làm thế nào Ngài có thể tìm thấy quan điểm Trung Quán dựa vào lời chứng thật của chúng? Vi, nếu đã có thể tìm thấy một cái nhìn triết học chính xác đúng các luận điểm mà nhận thức hiệu quả mâu thuẫn, thì Ngài có thể sử dụng tất cả các loại giáo lý không chính xác {nào khác} để tìm ra một quan điểm như thế.

Truy vấn: Nếu các nhận thức hiệu quả như thế không tồn tại ngay cả ở mức thường tục, thì lý lẽ mâu thuẫn với việc chấp nhận những gì mà chúng xác lập cho đối phương, giống như nó mâu thuẫn với sự gắn đàm thêm của tự tính. Vậy thì làm thế nào Ngài có thể tìm thấy quan điểm Trung Quán dựa vào lời chứng thật của chúng? Vi, nếu đã có thể tìm thấy một cái nhìn triết học chính xác đúng các luận điểm mà nhận thức hiệu quả mâu thuẫn, thì Ngài có thể sử dụng tất cả các loại giáo lý không chính xác {nào khác} để tìm ra một quan điểm như thế.

Đáp: Trong trường hợp này, ngay cả hệ thống riêng của chúng tôi chấp nhận sự tồn tại một cách thường tục của các đối tượng mà vốn đối phương lại nhận hiểu như đang hiện hữu, cụ thể là, (1) chủ thể – con mắt, (2) lý lẽ – nó không nhìn thấy chính mình, (3) ví dụ – cái ấm, và (4) điều cần chứng minh – nó không cảm nhận được màu xanh và v.v... Vì vậy, lý lẽ không mâu thuẫn với các đối tượng này. Tuy nhiên, việc phân biệt giữa sự tồn tại và sự tồn tại tự tính của các đối tượng đó, nên lý lẽ thật có sự mâu thuẫn với ý tưởng mà nhận thức hiệu quả xác lập các đối tượng mà ý tưởng đó hiểu như là
tồn tại nền tảng. Thật ra đến nay, lý lê không thể bác bỏ những gì được xác lập bởi các thức thường tục không kiêm khuyết trong dòng tâm thức của đối phương. Cho nên, vì hệ thống Bản Chất Luận và hệ thống của chúng tôi không tương thích về việc liệu có tri kiến hiểu quả vốn hiểu biết về các đối tượng là tồn tại tự tính hay không, nên chúng tôi không chứng minh các điều đó với họ bằng các lưỡng điểm Y Tự Khởi mà đúng hơn, chúng tôi chỉ đơn giản phơi bày những mâu thuẫn trong các kháng định của chính họ.

Làm thế nào điều này được thực hiện? Hãy để chúng tôi lấy ví dụ về một phép suy luận dựa trên những gì phía khác chấp nhận. [714] Lý lê – tức là, chủ thể, đó là mắt, không nhìn thấy chính nó – có tồn tại một cách ước lệ, nhưng một cách nền tảng việc thấy các pháp như màu xanh không tồn tại ngay cả ở mức ước lệ. Do đó, điều ban đầu [mắt không nhìn thấy chính nó] có thể được sử dụng để bác bỏ điều thứ đến. Trong trường hợp của mắt, (1) lý lê, không nhìn thấy chính nó, và (2) định đề {muốn chứng minh} về sự bác bỏ, tức là việc không nhìn thấy những thứ khác, thì {cả (1) và (2)} phải hoặc là như nhau ở chỗ cả hai đều tồn tại hoặc như nhau ở chỗ cả hai đều không tồn tại. Vậy làm thế nào một điều trong chúng có thể mâu thuẫn với sự tồn tại của điều kia? Vì vậy, trong một phép suy luận dựa trên sự chấp nhận của người khác, thì chủ thể, định đề cần chứng minh, và lý lê phải là các thức vào tồn tại một cách thường tục; chỉ đơn thuần với các dữ kiện mà một đối phương cho rằng một pháp nào đó tồn tại là chưa đủ.

Các đối phương tự mình chấp nhận sự tồn tại của các đối tượng đó, chẳng hạn như mắt, cũng như là những lý lê và v.v dự. Thế nên, tại sao nhà Trung Quán cần phải chứng minh cho các đối phương? Nê họ không trung thực không nhận những gì họ thực sự chấp nhận, và nói: "Vi chúng không được xác lập cho chúng tôi, xin vui lòng xác lập chúng", điều đó sẽ có nghĩa là không có

---

1BA550 LRCM: 711-712.
điều gì mà họ đã không sẵn sàng để chối bỏ và sẽ là vô nghĩa khi tranh luận với họ. Nào ai có bao giờ khá dĩ giúp được họ?

Phản biện: Ngài cho là việc phơi bày một mâu thuẫn giữa khẳng định của các đối phương rằng con mắt không thấy tự chính nó và khẳng định của các đối phương rằng việc nhìn thấy màu xanh của mắt và v.v... là có bản chất nền tảng hoặc tự tinh. Nhưng loại nhận thức nào hiểu được mâu thuẫn này? Nếu nó là một nhận thức hiểu quả vốn xác lập mâu thuẫn, thì nó sẽ phải xác lập mâu thuẫn cho cả hai bên, do đó, nó sẽ không được "dựa trên những gì người khác chấp nhận". Nếu Ngài thừa nhận mâu thuẫn này chỉ đơn giản bởi trạng thái đang được khẳng định của nó, thì vi các đối phương chấp nhận việc mắt không nhìn thấy màu chính nó và việc mắt nhìn thấy một cái gì khác là không mâu thuẫn, thật không có cơ sở để sử dụng khẳng định của họ nhằm thưa nhân không mâu thuẫn. Nếu Ngài thừa nhận chúng như là mâu thuẫn trên cơ sở khẳng định của riêng Ngài, thì điều này dẫn đến sự vô lý hoàn toàn. Làm thế nào Ngài có thể nói với các đối phương rằng không đúng khi họ chấp nhận hai lập thuyết này như là không mâu thuẫn bởi vì Ngài khẳng định rằng chúng đang mâu thuẫn?

Đáp: Lập thuyết của chúng tôi không bị lơi này. Việc mắt không nhìn thấy chính nó mâu thuẫn với việc có một tự tinh hay một bản chất nền tảng của mắt; nhận thức hiểu quả xác lập mâu thuẫn này, vi vậy điều đó không được thưa nhân thông qua việc đang được khẳng định một cách đơn giản.

Truy vấn: Nếu có thể chỉ dạy nhận thức hiểu quả đó cho các đối phương và để sau đó họ nắm chắc chắn được điều mâu thuẫn, thì tại sao cần thiết phải dựa vào những gì họ chấp nhận?

Đáp: Như các nhà Bản Chất Luận nhìn thấy, đề cho một điều nào đó là một nhận thức hiểu quả vốn chứng minh được sự mâu thuẫn, thì nhận thức đó phải hiểu được một đối tượng tồn tại trong...
một cách nền tảng. [715] Nhưng làm thế nào chúng tôi có thể
chứng minh mâu thuẫn mà chúng tôi đã
một điều nào đó mà vẫn không tồn tại? Một khi chúng tôi đã
chi cho họ rằng không có mâu thuẫn trong việc chấp nhận một
diều gì đó như là một nhận thức hiệu quả ngay cả khi đối tượng
của nhận thức đó thiếu tự tính hay thiếu bản chất nền tảng, thì
loại nhận thức hiệu quả này sẽ chứng minh điều đó cho họ. Sau
dó, họ sẽ tìm thấy quan điểm nhận biết các pháp đều thiếu
tự tính. Vì vậy, tại điểm đó sẽ không còn cần thiết để chứng
minh với họ rằng nếu một thứ gì đó không thấy chính nó, thì
diệu này mâu thuẫn với việc nhìn thấy một cách nền tảng của
nó. Do đó, nếu các người muốn hiểu hệ thống của Nguyệt Xứng,
các người nên phân tích chi tiết những điểm này và đào sâu ý
nghiệp của chúng.

Truy Văn: Nhưng làm sao Ngài sử dụng những gì họ chấp nhận
dể chứng minh các công năng của sự truyền dẫn, rằng những gì
không thấy chính nó thì không thấy các vật khác một cách nền
tảng?

Đáp: Điều này nên được giải thích như trong Phật Hồ Căn Bản
Trung Quán Luận Quán Thích: 1

Ví dụ, thông qua kết hợp với nước, đất được nhận thấy là
ướt; thông qua liên hợp với lửa, nước được cảm thấy là
nóng, và thông qua liên hợp với hoa nhài, vải được coi là có
mùi thơm. Chúng ta thấy rằng những nhận thức đó của đất
nước, nước, v.v... là phụ thuộc vào các nhận thức về sự ướt,
nóng, và hương thơm trong nước, lửa, và hoa nhài một cách
tương ứng. Đây là điều mà các người tự mình chấp nhận.

Tương tự vậy, nếu các sự vật đã có một số tự tính hay bản
chất nền tảng, thì các người sẽ phải nhận thức được tự tính
dó trong mối liên hệ đến chính sự vật, và chỉ sau đó người

---

1 BA551 Bpālita, D3842: Tsa 175a2-b3.
mới có thể nhận thức nó trong một sự vật liên hợp nào khác. Nếu đầu tiên các người không cảm nhận được điều đó trong sự vật tự nó, thì, khi nó liên hợp với sự vật khác, làm thế nào các người có thể thấy biết nó ở dó? Ví dụ, nếu các người không cảm nhận được một mùi hôi trong hoa nhài, thì các người sẽ không cảm nhận được một mùi hôi thối trong vài vốn đã được liên hợp với chúng.

Bằng cách sử dụng các ví dụ chấp nhận được và quen thuộc với đối phương của mình, Phật Hộ đã dẫn dắt họ đến điều chắc chắn về sự truyền dẫn và sự phản truyền dẫn và sau đó áp dụng chúng cho trường hợp đang xét. Nếu mắt đã có một nền tảng thị giác nào đó, thì cái thấy của nó về chính nó nên được nhận biết trước tiên, và chỉ sau đó thì nó sẽ có thể nhận thấy rằng nó nhìn thấy các pháp như sắc tướng, và nhận thấy rằng nó thấy thành phần của sắc tướng trong các pháp cấu hợp. [716] Nhưng vì mắt không nhìn thấy chính nó, nên nó không nhìn thấy những thứ khác {là điều vô lý}. Đây là cách chúng tôi chứng minh sự truyền dẫn bằng cách sử dụng những gì phía khác chấp nhận.

Ngoài ra, Tứ Bách Kệ Tụng của Thánh Thiên tuyên thuyết:¹

Nếu các bản chất của tất cả các pháp trình hiện trước tiên nội trong tự chính các pháp đó, thì, tại sao mắt
lại không thể thấy được chính nó?

Phản biện: Lửa đốt cháy những thứ khác, mặc dù nó không đốt cháy chính nó. Tương tự như vậy, không phải là mâu thuẫn khi mắt nhìn thấy những thứ khác, mặc dù nó không nhìn thấy chính nó.

Đáp: Chúng tôi không bác bỏ một cách rộng rãi rằng lửa đốt cháy nhiên liệu hoặc rằng mắt chỉ nhìn thấy các sắc tướng; thay vào đó chúng tôi bác bỏ rằng mắt một cách nền tảng nhìn thấy các vật khác. Vì điều này là như vậy, nên ví dụ của các người sẽ phải là lửa một cách nền tảng đốt cháy nhiên liệu. Do đó, ví dụ của các người là sai, cũng giống như những gì các người đang cố gắng chứng minh là sai. Nếu cả lửa và nhiên liệu có tự tính hoặc bản chất nền tảng, thì chúng sẽ phải hoặc có cùng một bản chất hoặc có các bản chất khác nhau; thế thì điều nào là đúng? Nếu chúng có cùng một bản chất, thì lửa sẽ đốt cháy chính nó; cùng vậy, làm thế nào khả dĩ lửa là tác nhân đốt cháy và nhiên liệu là đối tượng bị cháy? Giả sử các người đã nhận mảnh rằng chúng có thể {xảy ra} được. Nếu ai đó tranh luận rằng lửa là đối tượng bị cháy và nhiên liệu là tác nhân đốt cháy, thì các người có thể đưa ra bác bỏ gì? Nếu chúng có các bản chất khác nhau, thì lửa có thể hiện diện ngay cả khi không có nhiên liệu, cùng giống như các con bò có thể có mặt mà không có các con ngựa. Như Tứ Bách Kệ Tụng của Thánh Thiên tuyên thuyết: 2

Lửa đốt thứ gì, thứ đó nóng.
Nếu vật gì không nóng, làm thế nào nó có thể bị cháy?
Vi vậy, không có gì được gọi là "nhiên liệu" tách biệt khỏi lửa.
Và ngoại trừ với nhiên liệu đó, có thể không có lửa.

Vậy, nếu các người cho rằng việc cháy có bản chất nền tảng hay tự tính, thì việc này kéo theo rằng vật gì không tự đốt cháy chính

1 Lý lẽ chi tiết của phép luận lý này là như sau: Theo giả thiết của câu này là lửa và nhiên liệu có cùng loại nền tảng. Giờ đây vì lửa đốt cháy nhiên liệu và các thứ cùng loại nền tảng như nhiên liệu. Mà vì lửa do có cùng loại nền tảng như nhiên liệu nên lửa phải đốt cháy chính nó.


3 Ở đây lý luận cũng cho thấy sự phụ thuộc lẫn nhau của lửa và nhiên liệu tùy do cách gán đặt hay định danh.
nó sẽ không thể đốt cháy các vật khác. Tương tự như vậy, nếu các người cho rằng mắt có việc thấy như là tự tính của nó, thì các người phải chấp nhận rằng nếu nó không nhìn thấy chính nó, thì nó không thể nhìn thấy những thứ khác. Do đó, các sai sót trên không khống chừng là chuyển. [717]

Khi người ta thấy các phê phán như thế về niềm tin vào tự tính, người ta sẽ từ bỏ các tôn chỉ hàm chứa về sự tồn tại tự tính hay bản chất nền tảng. Sau đó người ta có thể hiểu rõ các đối tượng và tác nhân là có thể biến hóa {khả biến} trong sự thiếu vắng của tự tính; do đó, người ta phân biệt sự khác nhau giữa sự vắng mất của tự tính với sự không tồn tại. Vì vậy, người ta cùng phân biệt giữa sự tồn tại tự tính với sự tồn tại, nên người ta biết được rằng các nhận thức hiệu quả vốn không có tự tính nắm bắt các đối tượng {cũng} vốn không có tự tính, và v.v...

Truy văn: Các nhận thức hiệu quả vốn biết rằng lửa và nhiên liệu thiếu tự tính không thể là các cảm nhận, và do đó Ngài phải tin rằng chúng là các suy diễn. Nếu thế, thì chúng đưa vào lý lē gì?

Đáp: Nếu các thứ như lửa và nhiên liệu có tự tính, thì các tự tính đó phải là giống nhau hoặc khác nhau. Sau khi các người đã thấy điều này, thì các người thấy rằng một phần bắc về các tự tính vốn là giống nhau cũng như về các tự tính vốn là khác nhau đều phải kéo theo sự thiếu vắng của tự tính. Điều này đáp ứng hai tiêu chí đầu tiên của một lý lē đúng. Sau đó sự xác định rằng không có tự tính vốn là cùng một hay khác nhau thỏa mãn tiêu chí thứ ba, sự trình bày của lý lē {biến đặn} trong chủ thể. Vì vậy, đó là một lý lē thỏa mãn ba tiêu chí để trở thành một lý lē chính xác có khả năng dẫn đến kiến thức suy luận. Cần cúr vào lý lē đó, người ta chắc chắn rằng lửa và nhiên liệu thiếu tự tính; sự khẳng định này là một suy luận. Trong trường hợp của phép suy luận được thừa nhận trước đây đã dựa trên những gì người khác chấp nhận, các người nên hiểu rằng chúng ta sử dụng cùng
một phương pháp này để phát triển ba tiêu chí và sự suy diễn tương ứng.

Trong dạng thức Quy Mẫu, luận điểm hoạt dụng như sau: "Nếu lửa và nhiên liệu có tự tính, thì chúng {các tự tính đó} sẽ phải hoặc giống nhau hoặc khác nhau", và "Nếu chúng giống nhau, thì lửa sẽ đốt cháy chính nó", và v.v… Hình thức này sử dụng một điều mà bên kia chấp nhận như là một lý lẽ, tạo ra các hàm ý ngược lại với các tín điều của phía bên kia đó. Ví dụ này cũng sẽ cho phép các người hiểu làm thế nào để kiến lập các luận điểm Quy Mẫu khác.


Truy vấn: Tuy nhiên, sự phản bác của các nhà Bản Chất Luận có sử dụng một suy luận hay không, trong đó chủ thể, v.v… được xác lập một cách suy luận ít nhất từ một trong hai phía, ngày cả khi không cho cả hai phía?

Đáp: Có. Phản bác đó sử dụng một lý luận được xác lập cho chính các nhà Bản Chất Luận, và không phải một lý luận xác lập cho bên khác [chẳng hạn cho Trung Quán tôn tông], vi đó là những gì được nhìn thấy trong thế gian. Trong thế gian, đối khi người thắng và kẻ thua trong một tranh chấp được quyết định thông qua lời chứng thực của một nhân chứng mà hai

---

¹BA554 Phép suy luận được thừa nhận trước đây (LRCM: 714) là: Mất không thấy một cách nén tảng các sự vật vi nó không tự thấy chính nó.
²BA555 PPs: 34.13-35; D3796: Ha IIbl-3.
bên chấp nhận như là đáng tin cậy. Tuy nhiên, đôi khi điều này có thể được quyết định bằng cách chỉ sử dụng các lời chứng thực của chính họ, mà không cần sự chứng thực của ai khác để xác định bên nào thắng hay thua. Điều này đúng trong lĩnh vực lý luận triết học cũng như trong thế gian, vì nó chỉ là quy ước của thế gian mà vốn là phần cốt lõi trong các giáo pháp triết học.

Diệu này đưa ra một ví dụ và một giải thích để chỉ ra rằng các lý lẽ dựa trên những gì người khác chấp nhận là phù hợp.

Các nhà luận lý học cho rằng ba tiêu chí và chủ thể, v.v... phải được xác lập cho cả người để xuất lãnh đối phương, vì họ bảo rằng bất kỳ nhận thức hiệu quả nào được sử dụng để xác lập ba tiêu chí, v.v... cho đối phương cùng phải xác lập những điều này cho người đề xuất. Nguyệt Xứng bác bỏ điều đó. Cùng một bàn luận trên khẳng định:

Phản biện: Một người có thể chứng minh hay bác bỏ một mệnh đề về một điều gì đó vốn xác định cho cả hai bên. Nhưng Ngài không thể làm được điều này, khi Ngài cho rằng có sự nghi ngờ về việc liệu rằng chủ thể, v.v... có được xác lập cho một hoặc cho cả hai bên hay không.

Đáp: Ngay cả các người những người nghĩ theo cách này nên chấp nhận phương pháp mà chúng tôi ủng hộ, cụ thể là, suy luận đó là dựa trên quan điểm của thế gian về các pháp. Điều này có nghĩa là khi các người sử dụng Kinh điển để bác bỏ một điểm nhất định, thì các người không nhất thiết phải sử dụng các kinh điển vốn chỉ có thể chấp nhận được bởi cả hai bên. Tại sao không? Bởi vì các người có thể sử dụng những điều mà chỉ có họ chấp nhận.

---

1BA556 PPs: 35.5-36; D3796: Ha llb3-6..
2Tình hưởng này có thể so sánh tương đương với mệnh đề luận lý kéo theo trong logic toán học: A → B. Trong đó:
suy luận từ các ý tưởng riêng của đối phương sẽ luôn luôn được xác lập cho các đối phương. Phương pháp này là đáng tin cậy, trong khi việc cố gắng xác lập một điều gì đó cho cả hai bên thì không {thể có}. Đó là lý do tại sao các định nghĩa của các nhà luận lý học là dư thừa, vì những vị Phật giúp các đề từ vốn là những người không hiểu thực tại qua việc sử dụng những gì mà các cá nhân đó năn bất hoặc chấp nhận. [719]

Vậy, khi các lý lẽ được sử dụng để chứng minh điều cần chứng minh được xác lập cho cả hai phía với loại nhận thức hiệu quả được giải thích trước đây, thì đầy là một lý lẽ Y Tự Khởi {Y Tự Khởi biện chứng pháp} [hoặc "svātantra"]. Khi lý lẽ không được xác lập theo cách đó và điều cần chứng minh lại được chứng minh bằng cách sử dụng ba tiêu chí mà bên kia, tức đối phương, chấp nhận như đang được trình bày, thì điều này cấu thành phương pháp Cụ Duyên {Quy Mẫu biện chứng pháp}. Thực khá rõ ràng rằng đây là những gì đại sư Nguyệt Xưng chủ định.

(b)) Hệ thống nào cần theo để phát triển quan điểm trong dòng tâm thức của các người

A là mệnh đề bao gồm hai mệnh đề con X và Y, (A = X^Y), của đối phương. Y là mệnh đề mà đối phương xác lập là đúng và X là mệnh đề đối phương chấp nhận (hay muốn chứng minh). Các nhà Trung Quán muốn phân bác mệnh đề X này.

B là kết quả. Giả sử toàn bộ phép suy luận là chất chế hợp lệ (tức giả trị của phép lập luận kế theo là chân thật) và thời thấy B lại là kết quả phi lý (sai hay dẫn đến mâu thuẫn) thì bước tiên đề A phải là tiến đề sai. Ó đây, A lại là sự kết hợp của hai mệnh đề X và Y nên bước hoặc là X là mệnh đề sai hoặc Y là mệnh đề sai, mà vì Y là mệnh đề vốn đã được xác lập (đối phương xem là đúng) cho nên chỉ còn một khả năng mệnh đề X của đối phương phải là mệnh đề sai.
Các nhà Trung Quân tổng vĩ đại là những người theo thành giả Long Thọ và người con tinh thần của ngài là Thanh Thiên chia thành hai hệ thống khác nhau: Cụ Duyên và Y Tự Khởi. Chúng tôi theo bên nào? Ở đây, chúng tôi là các học trò của hệ thống Cụ Duyên. Hơn nữa, như đã giải thích trước đây, chúng tôi bác bỏ tự tinh hoặc bản chất nền tảng ngay cả ở mức thường tục; nhưng tất cả những gì đã được dạy về luân hồi và Niết-bàn phải hoàn toàn tương thích với điều bác bỏ đó. Do vậy, các người nên tìm đến kiến chẩn cả về cách thức sự tồn tại nền tảng bị phủ nhận lẫn cách thức mà Niết-bàn và Luân hồi vẫn khả dĩ.

Các văn bản của hai bậc thầy này thường nói rằng các người nên tiến hành phân tích hợp lý và kiểm nghiệm căn сын về việc các pháp sẽ ra sao nếu chúng đã được chấp nhận như là tồn tại tự tinh hay nền tảng. Vì thấy rằng các bản luận của thành giả và con trai tinh thần của ngài đều tương thuận dây đủ về điều này, nên ta chấp nhận hệ thống đó. Theo đó, thật là rõ ràng rằng các người nên chấp nhận lập thuyết Cụ Duyên như được giải thích ở trên.
Chương 22: Phân Tích về Một Cỗ Xe Ngựa

(3") Làm thế nào để sử dụng thủ tục đó để tạo ra chánh kiến trong dòng tâm thức của các người

(a) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã trong con người {nhân vô ngã}

(1) Thật sự xác định rằng tự ngã thiếu tự tính

(a') Cho ví dụ

(1') Chi ra rằng cỗ xe tồn tại một cách gán định, mà không có tự tính

(2') Loại bỏ các phản đối về vô ngã

(3') Làm thế nào để xác lập cỗ xe dưới nhiều tên gọi khác nhau

(4') Lỗi thế mà các người tìm thấy quan điểm một cách nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này.

(3) Làm thế nào để sử dụng thủ tục đó để tạo ra chánh kiến trong dòng tâm thức của các người

Phần thứ ba này mô tả làm thế nào để phát triển tầm nhìn triết lý đúng trong dòng tâm thức của các người bằng cách sử dụng một thủ tục Cụ Duyên. Phần này có ba tiêu đề:

1. Làm thế nào để xác định nhân vô ngã [tức là không có tự bản tánh nền tảng của người] (Chương 22-24)
2. Làm thế nào để xác định pháp vô ngã [không có tự ngã trong các hiện tượng] (Chương 24)
3. Làm thế nào để loại bỏ các ngăn che phiền não và nhận thức bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó (chương 24)

(a) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã ở người

Phần này có ba phần:
1. Thật sự xác định rằng tự ngã [nghĩa là, người] thiếu vắng tồn tại tự tính (Chương 22-23)
2. Việc dạy những gì tự ngã sở hữu cũng từ đó được xác lập như là việc thiếu vắng tự tính (Chương 23)
3. Làm thế nào để áp dụng những dòng lý luận đó cho các hiện tượng khác nữa (Chương 24)

(1)) Thật sự xác định rằng tự ngã thiếu vắng tự tính
Ở đây có hai phân:

1. Đưa ra ví dụ [720]
2. Chỉ ra những gì nó minh họa (Chương 23)

(a')) Đưa ra ví dụ
Một bản kinh trích dẫn trong *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng cho biết:

"Tự ngã" vốn là một tâm ma.
Các người đang có một tà kiến.
Những hợp uẩn vốn chỉ là Không;
Nên chẳng có chúng sinh trong ấy.
Như ai nói về một cỗ xe
Phụ thuộc vào bộ phận của nó,
Nên, ta dùng ước lệ: "chúng sinh"
Trong phụ thuộc vào nơi các uẩn.

Lấy ví dụ sự quy gắn {định danh} của một cỗ xe trong mối phụ thuộc vào các bộ phận của nó, chẳng hạn như các bánh xe của nó, đức Phật khẳng định là tự ngã hay chúng sinh cùng là quy

__________________________________________

1BA557 MAVbh ở MAV: 6.135, La Valine Poussin 1970b: 257-58; P5263: 144.4-4-5. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mchan: 5946) thêm vào rằng Thanh Biên cũng tường kinh phi Đại thừa này.
gần trong sự phụ thuộc vào các uẩn. Vì vậy, đầu tiên ta sẽ giải thích ví dụ về cỗ xe. Lời giải thích của ví dụ này có bốn phần

1. Cho thấy cỗ xe tồn tại một cách quy gần, mà không có tự tính
2. Loại bỏ các phản đối về điều {thiếu tự tính} đó
3. Làm thế nào để xác lập cỗ xe này dưới nhiều tên gọi khác nhau
4. Những lợi thế mà các người tìm thấy quan điểm này nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này

(1')) Chỉ ra rằng cỗ xe tồn tại một cách quy gần, mà không có tự tính

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng cho biết:

Một cỗ xe không được khẳng định là {1} khác với các bộ phận của nó, cũng {2} không phải không khác. Nó {3} không sở hữu chúng. Nó {4} không phụ thuộc vào các bộ phận và {5} các bộ phận không phụ thuộc vào nó. Nó {6} không phải chỉ là tập hợp của các bộ phận, cũng {7} không phải là hình dạng của chúng. Nó là như thế.

Do đó, ngài nói rằng cũng giống như cỗ xe chỉ là một sự quy gần vì nó không tồn tại theo một trong bảy cách này – là một với các bộ phận của nó, khác nhau với các bộ phận của nó v.v… nên điều đó cũng {áp dụng} cho tự ngôi và các uẩn. Nếu cỗ xe đã có một tự tính hay bản chất nền tảng, thì không nghi ngờ nó gì là nó sẽ được xác lập bởi kiến thức lý luận vốn phân tích xem nó có tồn tại tự tính qua một cách bất kỳ trong bảy cách {nêu trên}. Tuy nhiên, vì nó không được xác lập bởi kiến thức như vậy qua một cách bất kỳ trong bảy cách, nên nó không tồn tại một cách tự tính.

---

Các bộ phận của một cỗ xe là những trục bánh, các bánh xe, các đinh ốc, v.v… Cố xe một cách bàn chất không phải là một với những bộ phận đó. Nếu nó là một, thì sẽ có những sai lầm như sau: cũng giống như các bộ phận là số nhiều, do đó, cố xe cũng sẽ là nhiều; cũng giống như cố xe là đơn nhất, vi vậy các bộ phận cũng sẽ là đơn nhất; tác nhân và đối tượng sẽ là một.

Cố xe không phải cố xe một cách bản chất tách biệt với các bộ phận của nó bởi vì nếu điều đó xảy ra nó sẽ được nhìn thấy một cách tách biệt, riêng rẽ khỏi các bộ phận, giống như âm dụng và vài vóc {là tách biệt}, nhưng điều đó không phải. Ngoài ra, sẽ không có lý do để quy gán cố xe trong mối quan hệ đến các bộ phận đó.

Hai trong số các lập thuyết liên quan đến việc nhìn nhận một cỗ xe và các bộ phận của nó như là cơ sở và vật phụ thuộc. Một cỗ xe không phải là cơ sở cho các bộ phận của nó, giống như một cái bát chứa sữa chua, cũng không phải nó yên nghỉ trong các bộ phận của nó, như Đề-bà-dạt-da {skt. Devadatta} trong một mái lều, bởi vì các mối quan hệ như vậy chỉ có thể được chứng minh nếu một cố xe và các bộ phận của nó đã được tách biệt một cách nền tảng, nhưng chúng không như thế. Ở đây chúng tôi không bác bỏ sự tồn tại tương hỗ đơn thuần; chúng tôi bác bỏ một cơ sở và vật phụ thuộc vốn tồn tại bằng tự tính. Ngay cả hai ví dụ vừa đề cập nói đến các tình huống trong đó phía bên kia chấp nhận rằng có những cơ sở đặc tính tự tính và những sự phụ thuộc. Tất cả các trường hợp tương tự nên được hiểu theo cách này.


Đối với hai lập thuyết còn lại, Nhập Trung Luận của Nguyễn Xứng nói:¹

Nếu chỉ đơn thuần tập hợp những bộ phận đã là một cỗ xe, thì cỗ xe sẽ tồn tại ngay cả khi các bộ phận của nó nằm rời thành từng chi tiết.

Không có toàn bộ, các bộ phận không tồn tại.

Do đó chỉ có hình dạng cùng không thể là cỗ xe.


Những khẳng định của đại sư Nguyễn Xứng khiến không còn cần thiết để thêm các đặc tính vào sự phần bắc về việc cỗ xe chỉ

¹BA559 MAV: 6.152, La Vallee Poussin 1970b: 272; D3861: Ha 211b5.
là tập hợp của các bộ phận của nó. Điều này là do tập hợp là cơ sở của sự quy gán cho cơ xe. Cho nên, người nói rằng vì tập hợp của các ưu là cơ sở để mà tự ngã được quy gán, nên nó không thể là tự ngã. 1

Phản biện: Tôi không cho rằng tập hợp đơn thuần của các bộ phận là cơ xe; mà đúng hơn, tôi thừa nhận cơ xe với hình dạng riêng biệt của các bộ phận khi chúng được lắp ráp.

Đáp: Khi nói điều này, người có mâu thuẫn với các xác nhận của riêng mình. Như đã giải thích ở trên, vì người khẳng định rằng những gì có các bộ phận không tồn tại, thì các bộ phận cũng sẽ không tồn tại. Vì vậy, thật là bất hợp lý khi thừa nhận hình dạng đơn thuần của các phần như là cơ xe. Từ "cũng" trong câu kẻ vừa trích dẫn có nghĩa là với chỉ tập hợp đơn thuần đó, thì không thể là cơ xe.


Nếu người bảo hình dạng mà mỗi bộ phận đã có,  
Là những gì chúng ta thấy như một cơ xe,


Thì giống như không có cỗ xe khi các bộ phận chưa lắp ráp, Nên, thật **cũng** thế khi chúng đã được lắp ráp.

Ngoài ra, các hình dạng của các bánh xe và v.v... **không có** các **tính năng** sau khi lắp ráp, **không giống** như những hình dạng mà chúng đã có trước khi lắp ráp. Vì vậy, **cũng** giống như **không có** cỗ xe khi các bộ phận là tách biệt, **không có** cỗ xe khi chúng được lắp ráp.

Giả sử rằng cỗ xe có hình dạng nào khác tách ra khỏi hình dạng của các bánh xe và v.v... trước khi lắp ráp – mà nó xuất hiện sau đó, khi chúng được lắp ráp, và **không giống** như hình dạng của những bộ phận trước đó. **Nhập Trừng Luận** của Nguyệt Xứng khẳng định sai lầm này:¹

Nếu giờ cỗ xe tự nó tại đây, Đã có một hình dáng khác về các bánh và v.v... Thi đó phải là một bằng chứng, nhưng điều đó không xảy ra Do đó, hình dạng đơn thuần **không** là một cỗ xe.

Nếu có điều gì đó khác, tính năng nào đó **không tương tự**, giữa hình dạng của các trục xe, bánh xe và v.v... trước khi lắp ráp và hình dạng của chúng sau khi lắp ráp, thì điều này sẽ phải là một bằng chứng. Tuy nhiên, bất kể mọi người nhìn thấy thế nào nhưng người không quan sát thấy như vậy. Do đó, thật là **không hợp lý** khi một hình dạng nào đó của các bộ phận sau khi lắp ráp **không giống** như hình dạng của các bộ phận trước đó để lắp thành cỗ xe này.

**Phân biên:** Tôi **không** cho rằng các hình dạng **cả** thế của các bộ phận riêng lẻ là một cỗ xe; tôi xem hình dạng chung của tập hợp các bộ phận là một cỗ xe.

Đáp: Nhập Trung Luận của Nguyệt Xưng khẳng định sự sai lầm này: 1

Theo các ngươi, các tập hợp không hề tồn tại,
Nên, hình dạng không thể là hình dạng của tập hợp các bộ phận.
Làm thế nào các ngươi có thể nhìn thấy một cỗ xe
Trong hình dạng của một điều gì đó không hề tồn tại?

Điều này có nghĩa rằng thật bất hợp lý để hình dạng của một tập hợp là một cỗ xe, bởi vì các tập hợp không tồn tại một cách bản chất, nên thật là bất khả biện hộ khi gán đặt hình dạng vào một tập hợp. [724] Vì, những nhà Bản Chất Luận các ngươi cho rằng tất cả các hiện tượng tồn tại một cách gán đặt có các cơ sở tồn tại một cách thực chất của sự gán đặt. Một tập hợp các bộ phận không có tự tính hay bản chất nên tăng – nó thiếu thật chất. Nếu nó đã tồn tại một cách tự nhiên, thì nó sẽ có thể hoắc là một với nhau hoặc là khác nhau với các bộ phận bao gồm trong tập hợp. Cho dù các ngươi khẳng định thế nào, thì chúng tôi đều có thể bác bỏ các người như đã giải thích ở trên trong trường hợp của cỗ xe. 2

Trong hệ thống riêng của chúng tôi, chúng tôi không khẳng định rằng các cơ sở của sự quy gán của các hiện tượng vốn tồn tại một cách danh định là tồn tại một cách thật chất. Hình dạng của tập hợp những bộ phận này là cơ sở mà cỗ xe được quy gán vào đó. Tuy nhiên, vì cỗ xe là một hiện tượng tồn tại một cách quy gán vốn được quy gán cho hình dạng đó, nên chúng tôi không xem hình dạng đơn thuần của tập hợp là cỗ xe. Vì vậy, trong việc bác bỏ lập thuyết cho rằng hình dạng của tập hợp {các bộ phận} là cỗ xe, chúng tôi không phải thêm thật bất kỳ đặc tính nào như là "tội hâu" vào những điều chúng tôi đang bác bỏ.

2BA564 LRCM: 720.
Phản biện: Không có lý do nào khiến chúng ta không thể quy gán cỗ xe lên một hình dạng vốn thiếu vắng sự tồn tại thật sự và {hình dạng đó} vốn phụ thuộc vào một tập hợp mà thiếu sự thật hữu.

Đáp: Trong trường hợp đó, các người phải đồng ý rằng không có lý do nào để không chấp nhận việc sinh khởi của tất cả các hậu quả thiếu vắng sự thật hữu – gồm các nhân tố cấu hợp, các chồi non, và v.v… trong sự phụ thuộc vào các nguyên nhân vốn thiếu vắng sự tồn tại thật sự – gồm ý thức vô minh, các hạt giống, và v.v… Như Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng khẳng định:

Vi đây là những gì các người khẳng định,
Các người cũng nên hiểu rằng tất cả các hậu quả đó
Vốn có các bản chất không thật được sinh khởi
Trong sự phụ thuộc vào các nguyên nhân không thật.

Vi dự này về cỗ xe cũng ngần cảnh thúc tham nhũng sự kết hợp đơn thuận của tám loại hạt tử – bao gồm sắc, v.v… để cấu hợp nên như những cái âm. Nó cũng bác bỏ sự quy gán của các âm và v.v… trong sự phụ thuộc vào tám loại hạt tử tồn tại một cách bản chất; và nó bác bỏ đề xuất rằng các âm và v.v… được đặt trong các hình dạng khác biệt của các sắc tương tồn tại một cách bản chất và v.v… Tại sao? Vì sắc tương và v.v… không được

1BA565 MAV: 6.156, La Vallee Poussin 1970b: 275; D3861: Ha 211b7-212al.
2BA566 Các nhà Tỳ-bà-sa bổ {Vaibhāṣika} cho rằng các đối tượng thơ của thế giới vật chất được cấu trúc một cách tối hậu bởi các hạt tử cực kỳ vi tế vốn “không có thành phần một cách định hướng” ở mức mà chúng không có mặt phía tây hay phía đông, mặt trên hay mặt dưới và v.v… Tuy nhiên, các hạt từ này không phải không có thành phần một cách tối hậu, vì trong chúng là một hợp uẩn bao gồm ít nhất tám chất liệu: đất, nước, lửa, gió, sắc, hương, vị và xúc
sinh khởi một cách tự tính, nên chúng không có bản chất cố hữu, và do đó thất lạc không khả biến để chúng tồn tại một cách thật chất. [725] Theo đó, Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng khẳng định:

Do đó, không hợp lý khi cho rằng một sự thấy biết về một cái âm
Phát khởi trong mối quan hệ với một cấu hình cụ thể của sắc tướng.
Vi chúng không được sinh khởi, nên sắc tướng và v.v…
cũng không tồn tại.
Vi vậy, thật là bất hợp lý để một cái âm có hình dạng của một tập hợp các sắc tướng.

Nghi ngại: Giống như một cỗ xe, nếu cái âm không phải là hình dạng của sự kết hợp các bộ phận của nó, thì điều này sẽ hàm ý rằng đặc tính xác định của một cái âm không phải là bụng tròn và v.v…, vi những đặc tính này cấu thành một hình dạng.

Đáp: Chúng tôi cho rằng vật gì là bụng tròn, cổ dài, và v.v… sẽ là một cái âm, nhưng chúng tôi không chấp nhận rằng hình dạng bụng tròn là một cái âm, nếu không, chúng tôi sẽ phải đồng ý rằng các bụng và các cố cũng là các âm.

(2')) Loại bỏ các phản đối về vô ngã
Phân biện của nhà Bản Chất Luận: Khi Ngài sử dụng lý lẽ để phân tích câu hỏi về tự tính, qua việc tìm kiếm cỗ xe trong bảy cách vừa giải thích, và Ngài không tìm thấy nó, nên bước cỗ xe không tồn tại. Tuy nhiên, nếu điều này đã như thế, thì các định danh thường tục của cỗ xe {cũng} sẽ không được tạo ra trên thế gian. Điều này không biện hộ được; hãy chứng kiến các biểu thị

---

452
chẳng hạn như "Tìm một cỗ xe", "Mua một cỗ xe", và "Làm một cỗ xe". Vi vậy, những thứ như những cỗ xe có tồn tại.

Đáp: Nhập Trung Luận Thich của Nguyệt Xứng cho thấy sai lầm này chỉ đến với các người, những nhà Bản Chất Luận, mà không phải với chúng tôi.

Trước tiên, nếu đã {xảy ra} như các người nói, thì những ước lệ thể gian như "Tìm một cỗ xe" không thể tồn tại. Vì, khi các người thừa nhận các pháp như tồn tại, thì các người sử dụng phân tích lý luận nhằm tìm kiếm để xem liệu chúng có bản chất cỡ hữu không; nhưng khi được tìm kiếm bằng cách lập luận như vậy, thì cỗ xe không tìm thấy được trong bất kỳ cách nào của bày cách. Vi các người không đưa ra phương pháp nào khác để xác lập các pháp, nên cỗ xe sẽ không tồn tại. [726] Dường như ngày nay, một số người tuyên bố ủng hộ ý nghĩa của Trung Quán trình bày một luận điểm được thực hiện bởi những người ủng hộ sự tồn tại thật sự như là hệ thống Trung Quán: "Khi lập luận tìm kiếm để xem liệu một cỗ xe có bản chất cỡ hữu không và thất bại trong việc tìm thấy một cỗ xe, thì một cỗ xe không tồn tại". Một sai sót không thể phủ nhận của các khẳng định như vậy là chúng khinh cho không thể đưa ra bất cứ một trình bày nào về các hiện tượng thường thức.

Đoạn văn sau đây từ Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng cho thấy lập thuyết của chúng tôi không có vấn đề này:\[1\]

Cỗ xe này không được xác lập trong bày cách,
Cho cả thực tại lẫn cho thể gian này.
Tuy nhiên, chẳng phân tích, chỉ dành cho thể gian,
Thì nó là quy gian phụ thuộc vào các bộ phận của mình.

Ý nghĩa của điều này là như sau: Khi lý lê tìm kiếm để xem liệu cỗ xe có tồn tại một cách tự nhiên không, thì nó không tìm thấy

---


453
được từ bất kỳ cách nào trong bảy cách. Điều này đúng trong khuôn khổ của toàn bộ Nhị Đế {ước lệ và tối hậu}. Nhưng khi lý lẽ thất bại trong việc tìm thấy nó trong bảy cách thức ấy, liệu rằng điều này có bác bỏ có xe? Làm thế nào có thể như thế? Lý luận, vốn phân tích liệu các pháp có tồn tại tự tính hay không, thì không xác lập sự khẳng định của có xe; thay vào đó, hãy để phân tích lý luận sang một bên, nó được xác lập bởi một ý thức đơn thuần, không khiếm khuyết, thường tục, không siêu việt – nghĩa là, ý thức thể Gian. Do đó, cách thức một có xe được thừa nhận là nó được xác lập như tồn tại một cách quy gán; nó được quy gán trong sự phụ thuộc vào các bộ phận của nó.

Phân biện: Khi một thiền giả phân tích theo cách này, thì lý lẽ không tìm thấy một có xe; do đó, có xe không tồn tại nền tảng hoặc về tự tính. Tuy nhiên, các bộ phận của nó có tồn tại tự tính.

Đáp: Các người đang tìm kiếm các sợi chỉ trong đống tro tàn của vải đốt, điều đó là buồn cười. Nếu toàn bộ không tồn tại, thì các bộ phận cũng không. Như Nhập Trung Luận của Nguyệt Xưng nói:

Khi có xe chính nó không tồn tại, 
Thì cả toàn bộ lẫn các bộ phận của nó cũng không tồn tại.

Nghĩ ngại: Điều này là không thể biện hộ bởi vì khi có xe bị phá hủy, thì tập hợp của các bộ phận - bánh xe và v.v… - vẫn còn hiện nhiên. [727]

Đáp: Không, vì chỉ những ai đã từng thấy có xe trước đó sẽ nghĩ: “Nhưng bánh xe này và v.v… là của một có xe”. Những


454
người khác sẽ không nghĩ như vậy. Khi cỗ xe bị phá hủy, các bánh xe và v.v... không có mối liên hệ đến cỗ xe và do đó chúng không phải là các bộ phận của cỗ xe. Vì vậy, không phải là toàn thể cỗ xe mà cũng không phải là các bộ phận của cỗ xe tồn tại vào thời điểm đó. Vào thời điểm đó, trong mối quan hệ về cỗ xe, thì không phải là toàn bộ mà cũng không phải là các bộ phận tồn tại. Tuy nhiên, các bánh xe, v.v... là các toàn thể trong mối quan hệ với các thành phần riêng của chúng và các thành phần này là các bộ phận của chúng. Do đó, các người không thể thừa nhận các bộ phận mà không có một toàn thể. Hơn nữa, các người nên sử dụng ví dụ về cỗ xe để hiểu rằng các bộ phận không tồn tại nếu không có các toàn thể. Như Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói:¹

Khi cỗ xe bị đốt cháy, các bộ phận của nó không tồn tại.
Như trong ví dụ này, khi ông lừa của tâm phân tích đốt cháy các toàn thể, các bộ phận cũng không tồn tại.

(3')) Làm thế nào để xác lập các cỗ xe dưới nhiều tên gọi khác nhau.
Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng khẳng định:²

Lập thuyết của chúng tôi xác lập rất rõ ràng sự định danh thường trực của một cỗ xe trong khuôn khò của điều gì quen thuộc với thế gian; hơn thế nữa, các người cũng nên khẳng định các tên khác nhau bất kỳ của cỗ xe trong bối cảnh quen thuộc với thế gian, mà không phân tích. Vì thế:

Cùng một cỗ xe do được biết đến như một toàn thể, như một cấu hợp, và như một tạc nhân.

¹BA570 MAV: 6.161cd, La Vallee Poussin 1970b: 280; D3861: Ha 212a4-5.
²BA571 MAVbh ở MAV: 6.159a-c, La Valtee Poussin 1970b: 278; P5263:147.3.1-2.
Chúng sinh được xác lập như là các sở hữu chủ của năm uẩn.

Liên quan đến các bộ phận và các thành phần như là các bánh xe, một cố xe được xác lập như là sự tham chiếu về các quy ước "toàn bộ" và "cấu thành". Tương tự như vậy, nó được định danh dưới tên quy ước là "tác nhân" với sự tham chiếu đến hoạt động của nó về các bánh xe chiếm hữu, v.v... và với danh định quy ước là "sở hữu chủ" trong mỗi liên hệ đến các bộ phận được chiếm hữu {bì sở hữu}. [728]

Một số Phật tử cho rằng chỉ có các nhóm của các thành phần và các bộ phận tồn tại, và rằng vì việc không có gì khác với điều đó là hiển nhiên, nên các toàn thể và những cấu hợp không tồn tại. 1 Tương tự vậy, họ cho rằng chỉ có các hành vi tồn tại, nhưng các tác nhân thì không, và rằng vì việc không có gì khác với sự chiếm hữu là hiển nhiên, nên sự chiếm hữu tồn tại nhưng sở hữu chủ thì không. Về mặt các quy ước của thế gian, thì các lập thuyết này là không chính xác, bởi vì, khi chúng đã chính xác, thì ngay cả các bộ phận và v.v... sẽ không tồn tại. Vói điểm đó trong tâm trí, Nguyệt Xứng nói: "Đừng phá hủy các quy ước quen thuộc với thế gian". 2

Vì vậy, những gì chúng tôi chủ trương không vi phạm nguyên tắc của Nhị Đế: Một cách tối hậu, thì các toàn thể và v.v... không tồn tại, mà cả các bộ phận và v.v... cũng không; một cách thường tục, thì các bộ phận và v.v... tồn tại, nên các toàn thể và v.v... cũng thế.

(4')) Những lợi điểm mà các người tìm thấy một cách nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này

---

1 BA572 LRCM:722.
2 BA573 MAV: 6.159d, La Valtee Poussin 1970b: 278; D3861: Ha 212a3.
Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng cho biết:1

Các ước lệ thế gian này không tồn tại khi được phân tích theo cách đó, nhưng chỉ tồn tại thông qua việc được xem là điều đương nhiên, mà không phải chịu sự khảo sát tường tận. Vì thế, khi thiền giả phân tích các thường tục thế gian qua chính tiến trình này, họ sẽ rất nhanh chóng thấy hiểu chiều sâu của thực tại. Như thế nào?

"Điều gì không tồn tại trong bảy cách – thì làm sao nó có thể tồn tại?"

Tư duy như vậy, các thiền giả không tìm thấy sự tồn tại của cỗ xe.
Và qua đó, cũng dễ dàng di vào thực tại.
Do vậy, các người cũng nên khẳng định việc xác lập cỗ xe theo cách đó.

Điều này có nghĩa rằng thông qua một phân tích như vậy về cỗ xe mà các người nhanh chóng thấy hiểu được ý nghĩa sâu xa nhất của thực tại - rằng không có tự tính. Như vậy, rõ ràng đây là một điểm rất trọng yếu. [729] Các thiền giả, theo cách này, phân tích cách thức tồn tại của các pháp sẽ phát triển một sự chắc chắn, bằng cách tư duy rằng: "Nếu cỗ xe này tồn tại một cách tự nhiên, thì khi ta tìm kiếm với lập luận vốn tìm để thấy xem liệu nó tồn tại tự tinh hay không, qua cách bất kỳ của bảy cách – cùng một, hay khác nhau, và v.v..., ta chắc chắn sẽ tìm thấy nó từ một trong bảy cách đó. Tuy nhiên, ta không tìm thấy nó trong bất kỳ cách nào của bảy cách. Thật rõ ràng rằng, mặc cho việc không tìm ra nó, ta không thể phủ nhận quy ước về cỗ xe; tuy nhiên, cỗ xe được quy gần chỉ do cách cầmonte mà của tâm thức bị sai lạc bởi các màng che mờ của vô minh. Nó không

1BA574 MAVbh ở MAV: 6.160, La Vallee Poussin 1970b: 279; P5263:147.3.8-147.4.2.
phải là tồn tại tự tính". Các thiền giả như thế cũng sẽ dễ dàng bước vào thực tại.

Từ "cũng" trong cụm từ của Nguyệt Xứng "cũng dễ dàng đi vào thực tại" cho thấy rằng phân tích này không phương hại đến các ước lệ.

Nhu là một hệ thống cho việc phác họa các lựa chọn thay thế trong phân bắc về sự tồn tại tự tính của cỗ xe, sự thấm tra về bảy phương cách này làm rỡ các khả năng và làm tường minh một cách to tát các luận điểm bác bỏ. Vì vậy, thật dễ dàng để nhận ra rằng một cỗ xe thiếu sự tồn tại tự tính bằng cách sử dụng phân tích này.

Tóm lại, có ba lợi thế để trình bày bảy đề tài này như được giải thích ở trên, bắt đầu với cỗ xe: (1) lợi thế về việc thật dễ dàng để bác bỏ quan điểm thường hằng vốn gắn kết sự tồn tại tự tính lên các pháp, (2) lợi thế về việc thật dễ dàng để bác bỏ quan điểm hư vô cho rằng phụ thuộc duyên khởi là không có hiệu lực trong sự thiếu vắng tự tính, và (3) tiến trình thăm tra của các thiền giả, trong đó xác lập hai lợi thế đầu tiên bằng cách thực hiện phân tích chỉ trong cách như thế. Để chi tiết hóa ba điều này:

(1) Khi các người sử dụng một phương pháp rất cố định việc bác bỏ tự tính, thì việc đơn thuần bác bỏ giống nhau và khác nhau trở nên thật khó hiểu; nó càng trở nên khó khăn khi có quá nhiêu lựa chọn thay thế. Vì vậy, phân tích bảy cách là khả thích hợp.

(2) Trong đó, các người bác bỏ một đối tượng của phép phủ định với một tiêu chí thêm vào trong suốt bắc bỏ ban đầu, các người bác bỏ sự tồn tại tự tính mà không làm tồn Hải đến sự tồn tại thường tục của các hành vi và các tác nhân.

(3) Sau khi các người đã phát triển sự chắc chắn rằng nhận to bi biện dẫn – sự tồn tại tự tính – không mở rộng vượt qua yếu tố biện dẫn – bảy cách thức, như là cùng một và khác nhau – thì các người chỉ ra rằng mỗi một trong bảy cách do dễ đi đến mau thuận. Khi các người xác định rằng mỗi một trong bảy cách là mau thuận, điều này phụ định yếu tố biện dẫn, theo đó yếu tố bi
biện dẫn cũng bị phủ nhận. [730] Sau khi các người đã làm điều này một lần, thì các người lập lại phát triển sự chắc chắn quá quyết rằng không có tự tính. Sau đó, khi các người thấy rằng các người không thể phủ nhận ước lệ về cỗ xe mặc dù không có tự tính, thì các người nghĩ rằng, "Ô, thật là ngạc nhiên biết bao khi các nhà ảo thuật về nghiệp và những phiền não gọi lên những ảo tưởng này, chẳng hạn như các cỗ xe! Mỗi điều phát khởi, mà không có sự nhầm lẫn lầm lẫn chỉ nhỏ nhất, từ chính tự các nhân và duyên của nó; mỗi điều trong chúng đều không có đến một chút dấu vết nhỏ nhất nào của sự tồn tại tự tính hoặc nền tảng". Các người sẽ chắc chắn rằng duyên khởi nghĩa là các pháp không được sinh khởi một cách không có tự tính. Như Tứ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng cho biết: ¹

Những cái ấm và v.v… không tồn tại theo phân tích năm lớp như là liệu rằng chúng giống hay khác với các nguyên nhân của chúng. Tuy nhiên, thông qua các sự quy gán phụ thuộc, chúng có thể làm những việc như chứa đựng hoặc múc mật ong, hoặc nước, hoặc sữa. Điều này có tuyệt vời không chứ?

Và:

Điều gì thiếu vắng tự tính – và lại là hiện nhiên – thì [sẽ văn] là trống rỗng về tự tính, như là vòng tròn của vòng lửa xoay tít.

¹BA575 Cśt, P5266: 264.1.3-5,265.3.2.
Chương 23: Cá Nhân Thiếu Bản Chất Cố Hữu {nạn vô ngã}

(b')) Chỉ ra ví dụ minh họa điều gì

(1')) Ví dụ minh họa cách thức mà cá nhân thiếu vắng tự tính

(a'')) Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là một với các uẩn
(b'')) Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là khác nhau với uẩn
(c'')) Làm thế nào các luận điểm đó cũng bác bỏ từng điều trong những luận cứ còn lại
(d'')) Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên bác bỏ đó

(2')) Ví dụ minh họa cách cá nhân đó được xác lập dưới tên gọi khác nhau

(2)) Giảng dạy rằng tự ngã tự nó cũng được xác lập như thiếu vắng tự tính

———–çı———–

(b')) Chỉ ra các ví dụ minh họa điều gì?
Phần này thảo luận về điều mà ví dụ về co xe minh họa, có hai tiêu phần:

1. Ví dụ minh họa cách thức của nhân vô ngã
2. Ví dụ minh họa cách cá nhân được xác lập dưới các tên khác nhau

(1')) Ví dụ minh họa cách thức của nhân vô ngã
Phần này có bốn phân mục:

1. Phân bắc của lập thuyết cho rằng tự ngã là một với các uẩn.
2. Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là khác nhau với các uẩn

461
3. Làm thế nào các luận cứ đó cũng bác bỏ từng điều trong các lập thuyết còn lại.
4. Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên phân bắc đó

(a ") Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là một với các uẩn
Trong trường hợp tổng quát, chúng tôi thấy trong tức giới rằng khi một hiện tượng được phân loại trong suy tưởng là có mặt đồng thời, thì nó bị loại trừ khỏi trạng thái không có mặt đồng thời, và khi nó được phân loại là không có mặt đồng thời thì nó bị ngăn trừ khỏi trạng thái có mặt đồng thời. Một cách tổng quát, do đó, là một và khác nhau, cũng như đơn nhất và nhiều, có tính loại bỏ lựa chọn còn lại vì việc không di cùng nhau và việc di cùng nhau một cách tương ứng là đơn nhất và nhiều. [731] Khả các người phân tích rằng người chung điều gì do phải là một hay không phải là một, thì sau đó các người cũng sẽ phân tích rằng trong trường hợp cụ thể của điều gì tồn tại nền tảng thì nó phải là một một cách nền tảng hoặc là khác nhau một cách nền tảng. Vi vậy, nếu một tự ngã hoặc một cá nhân tồn tại một cách nền tảng hoặc bản chất, thì nó chỉ có thể là một với các uẩn của nó hoặc là khác nhau với các uẩn của nó. Do đó, một thiền giả phân tích, suy nghĩ: "Có phải tự ngã này là một một cách nền tảng với các uẩn? Hay là khác nhau một cách nền tảng?" Ban đầu, hành giả sẽ tìm một điều gì đó mà có thể mâu thuẫn với lập thuyết về việc là một, bằng cách suy nghĩ, "Nếu tự ngã và các uẩn được xác lập như là một pháp tự tính, thì điều gì có thể mâu thuẫn với việc này?" Phật Hoa đưa ra ba luận điểm mâu thuẫn với lập thuyết đó: (1) Sẽ là vô nghĩa khi đề xuất một tự ngã, (2) sẽ có nhiều tự ngã, và (3) tự ngã sẽ lệ thuộc vào sự sinh khởi và tan rã. Nói rõ chi tiết:
1. Nếu tự ngã và các uẩn được xem là một một cách tự tính, thì sẽ không có ý nghĩa gì trong việc khẳng định một tự ngã bởi vì
nó sẽ đồng nhất với các ấn, giống như cung trăng và nơi cưu mang ngọc thố {thỏ ngọc}.¹

*Trung Luận* của ngài Long Thọ cũng làm rõ điểm này:²

Khi không có tự ngã
Ngoài trừ các ấn được chiếm hữu,
Thì các ấn được chiếm hữu là tự ngã.
Trong trường hợp đó, tự ngã mà các người đề nghị không tồn tại.

2. Nếu cá nhân và các ấn là một cách tự tính, thì cũng như người có nhiều ấn, một người cũng sẽ có nhiều tự ngã. Hoặc, cũng giống như không có nhiều hơn một tự ngã, nên cũng sẽ chỉ có một ấn. Đây là những sai lầm được đưa ra trong *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng:³

Nếu các ấn là tự ngã, thì vì
Có nhiều ấn, cũng sẽ có nhiều tự ngã.

3. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ khẳng định:⁴

Nếu các ấn là tự ngã,
Thì, tự ngã sẽ lệ thuộc vào sự sinh khởi và tan rã.

Và:⁵ [732]

Vật gì bị chiếm hữu thì không là tự ngã;
Chứng sinh khởi và tan rã.

¹BA576 “người đàn ông trên cung trăng” {chú cuối?} trông như người trong bồng đồi với người Ý và Tằng.
²BA577 MMK: 27.5, dejong 1977: 41; D3824: Tsa 18al.
⁵BA580 MMK: 27.6ab, de Jong 1977: 41; D3824: Tsa 18al-2.
Các người nên hiểu rằng "Vật gì bị chiếm hữu" ở đây chỉ đến các uẩn.

Nghi ngai: Có sai lầm gì khi cho rằng tự ngã là đối tượng chịu sự sinh khởi và tan rã một cách chóng vánh?

Đáp: Nhập Trung Luận và Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xưng cho thấy ba sai sót trong luận điểm này: (1) trí nhớ về các kiếp sống trong quá khứ sẽ không vững chắc, (2) các hành vi đã làm rồi sẽ trở nên lụi tàn, và (3) các người sẽ gặp phải những hậu quả của các hành vi mà các người đã không làm.

Giải thích chi tiết:
1. Nếu tự ngã đã khởi lên và tan rã trong từng thời điểm, thì, vì tự ngã sẽ được phát khởi và tiêu hủy một cách nén tàng, nên các tự ngã trước và sau sẽ khác biệt nhau về đặc tính tự tính của chúng. Trong trường hợp đó, Đức Phật đã không dạy, "Trong kiếp sống đó, vào thời điểm ta đã là vua Māndhātṛ {Tri Đạo} ..." vì tự ngã của vua Māndhātṛ và tự ngã của Thế Tôn sẽ khác biệt về đặc tính tự tính của họ. Ví dụ, sẽ giống như Đề-ba-dat-da đang cố gắng nhớ lại những kỷ niệm quá khứ của mình và nhớ nhầm, "ta đã trở thành Yajñadatta {Tế Thí}". Nếu không, khi các người tranh luận rằng thật không có mâu thuẫn với kinh nghiệm trước đây được nhớ lại bởi một tự ngã sau đó, mặc dù tự ngã trước và sau là khác nhau về đặc tính tự tính của chúng, thì các người phải giải thích lý do tại sao tình trạng này là khác với kinh nghiệm của Đề-ba-dat-da qua việc không nhớ đến Yajñadatta. Tuy nhiên, các người không thể tìm thấy một lý lẽ

---


464
cho việc này. Điều này cũng tương tự như luận điểm bác bỏ sự sinh khởi từ {chủ thể} khác. Về khẳng định rằng hạt giống và mầm non có tồn tại một cách tự tính hoặc nền tảng, nhưng vẫn khác nhau như nhân và quả, chúng tôi trả lời, "Nếu các pháp khác nhau một cách tự tính như vậy đã có thể là nhân và quả, thì ngay cả một ngôn từ sẽ sinh khởi ra bóng tối". Điều này {tuy vậy vẫn} không xóa bỏ khẳng định rằng hạt giống và mầm non là khác nhau một cách đơn thuần.


Trong số bốn tà kiến dựa trên các lý thuyết về quá khứ, đây là quan điểm đầu tiên. 1 Căn Bản Trung Quán Luận của tổ Long Thọ đã bác bỏ nó: 2

"Ta đã sinh ra trong quá khứ"
Là một luận điểm không đúng vực.

1 BA582 Trong Pham Vọng Kinh {skt. Mahāyāna-brāhma-jiśa-sūtra} (phần đầu của Dīgha Nikāya {là tên Pali của Trường Bộ Kinh}), 62 tà kiến được giải thích. Trong số này, 18 điều dựa trên các lý thuyết về quá khứ và bốn trong số đó là các quan điểm thường hang. Quan điểm đầu trong số này là một kết luận khó hành支撑 từ ngữ và thể giới là vĩnh hằng dựa trên các kỳ Ức về các trải nghiệm trong quá khứ.

Không phải chính người này
Vốn đã sinh ra trong những kiếp sống trước đó.

Nếu đúng như những người tuyên bố như thế, thì một sự tái sinh sẽ trở thành tất cả sự tái sinh bởi vì các chúng sinh tiếp nhận các thân tương ứng của mình trong sau loại và thân trước và các thân sau sẽ là thân thường tồn.
Long Thọ cũng bác bỏ khẳng định rằng các cá nhân trước và sau là khác biệt nền tảng. Nếu tự ngã đã có một tự tính, thì các tự ngã trước và sau sẽ hoặc là một tự ngã nền tảng, vốn dẫn đến chủ trương thường tồn; hoặc chúng sẽ khác nhau một cách nền tảng, vốn dẫn đến chủ trương hư vô. Vi vậy, người tu tập không nên khẳng định rằng tự ngã có tự tính.

2. Các nghiệp đã thực hiện sẽ bị tiêu hoại. Một số cho rằng nếu tự ngã đã sinh khởi và hủy diệt trong từng thời điểm bằng cách của đặc tính tự tính của chính nó, thì các tự ngã sau vẫn sẽ được hưởng những hậu quả của các hành vi của các tự ngã trước đó. Ta bác bỏ khẳng định này trong (điều 3) dưới đây, nên ở đây ta cho rằng nếu trường hợp này xảy ra, thì sẽ không có sự trải nghiệm về hậu quả của nghiệp trước đây đã tích lũy về tự ngã vốn là tác nhân của một hành vi sẽ tan rã trước khi trải nghiệm về hậu quả của nó, và sẽ không có tự ngã khác để có trải nghiệm như thế. Vi các pháp trước và sau *không khác nhau* một cách nền tảng, nên sẽ không có tự ngã sau vốn khác một cách nền tảng với tự ngã trước đó. Nếu các hậu quả không được trải nghiệm bởi tự ngã trước, thì các hậu quả này phải không được trải nghiệm. [734] Ta bác bỏ điều này sau lại cho rằng các tự ngã trước và sau như thế là trong cùng một dòng tương tục; do đó, các người không thể thoát khỏi ảo tưởng rằng các hành vi đã được thực hiện sẽ bị hư hoại.

---
1 Tức là Thiên, nhân, a-tu-la, sóc sinh, nga quý và địa ngục.
2 BA584 LRCM:735ff.

466
3. Các người sẽ gặp phải những hậu quả của các hành vi mà các người đã không làm. Một số cho rằng mặc dù tử ngã trước phân hủy, nhưng tử ngã sau hưởng nhận hậu quả; vì vậy, sự sai sót của những hành vi tiêu tan dân vốn đã được thực hiện sẽ không phát khởi. Nếu trường hợp này xảy ra, thì một người có thể tận hưởng hậu quả của nghiệp tích lũy bởi người khác, thậm chí không có việc tích lũy ngay cả nghiệp nhỏ nhất vốn có khả năng gây hậu quả được trải nghiệm. Điều này là bởi vì, theo các người, các hậu quả của nghiệp tích lũy bởi một con người tồn tại một cách nền tảng được trải nghiệm bởi người khác, vốn là một cách nhận khác nhau một cách nền tảng. Như Nguyệt Xứng trong Nhập Trung Luận khẳng định:

Trước khi nhập Niết-bàn sẽ không có các nghiệp quả,
Bới vì các tác nhân phát khởi và phân hủy trong từng thời điểm của một hành vi sẽ không tồn tại để trải nghiệm hậu quả của nó.
Mỗi người sẽ có được những gì mà người khác tích lũy.

Nguyệt Xứng đề cập đến ba sai lầm khác, nhưng đương như như chúng chỉ bác bỏ những nhận định của các Phật tử {phái} khác. Vì ta đang phát triển một phản bác tổng quát, nên ta sẽ không đưa ra chúng ở đây.

Căn Bản Trung Luận của ngài Long Thọ cũng cho thấy hai luận điểm đó:

Nếu tử ngã này khác với một kiếp sống trước đó,
Nó sẽ khởi sinh mà không cần {tử ngã} khác đã tồn tại.
Tương tự, tử ngã trước có thể vẫn còn lại đó trong kiếp sống đó;
Không có tử ngã đã chết do, tử ngã này có thể được sinh ra.

---

1BA585 MAV: 6.128b-d, La Valtee Poussin 1970b: 247; D3861: Ha 210b2.
2BA586 MMK: 27.10-11, de Jong 1977:42; D3824: Tsa 18a3-4.
Sẽ có những hậu quả vô lý
Chẳng hạn như việc cắt đứt dòng tương tục, việc hao mòn của các hành vi,
Và việc trải nghiệm của mỗi cá nhân đối với các hậu quả
Của các hành vi đã được thực hiện bởi những người khác

Điều này cho phép Nguyệt Xứng khai thác hai sai sót, sự hao mòn của các hành vi và việc trải nghiệm về các hậu quả của các hành vi thực hiện bởi những người khác. Cụ thể, "Nếu tự nga này khác" có nghĩa là "Nếu tự nga của một kiếp sống trước đó và tự nga hiện tại khác nhau một cách nền tảng". Nếu đây là trường hợp {xảy ra}, thì vi bằng bất cứ cách nào, tự nga hiện tại sẽ không dựa trên tự nga của kiếp trước, nó sẽ phát khởi mà không phụ thuộc vào tự nga cũ. Ngoài ra, cũng giống như một miếng vải không bị phân hủy khi cái ấm được tạo ra, tự nga đầu sẽ vẫn không phân hủy khi tự nga sau sinh ra. Chúng ta có thể được sinh ra ở đây trong cuộc sống này mà chưa chết trong cuộc sống trước đây của mình. Đây ý nghĩa của đoạn luận đó.

Phản biện: Các tự nga của các đời trước và sau khác biệt một cách tự tính, nhưng những sai lầm của chúng – bao gồm các hành vi sẽ bị hoại diệt và các người sẽ gặp phải những hậu quả của các hành vi không được thực hiện – sẽ không phát sinh bởi vì có một dòng tương tục duy nhất kết nối các tự nga của những kiếp sống khác nhau.

Đáp: Thật là không xác lập được rằng các tự nga trong một dòng tương tục là khác biệt về đặc tính tự tính của chúng, do vậy, có vẻ như các người sẽ phải chứng minh điều đó. Thật không biện hộ được cho việc các pháp khác nhau một cách nền tảng câu trúc thành một thể tương tục duy nhất. Ví dụ, cũng
giống như Phật Di-lặc và Upagupta {Uu-ba-cúc-đa}. Như trong Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng khẳng định.¹

Nếu người cho rằng không có sai sót trong một dòng tương tục tồn tại trong thực tại, thì ta đã giải thích các sai lầm của một dòng tương tục như vậy khi ta phân tích điều này bên trên.

Về việc điều đó được phân tích ra sao, cùng một văn bản khẳng định:²

Thật không hợp lý rằng điều gì khác biệt trong đặc tính tự tính của nó phải được bao gồm trong một dòng tương tục duy nhất.

Nếu các pháp khác biệt về đặc tính tự tính của chúng, thì như các dòng tương tục khác nhau, chúng không thể được thừa nhận như một dòng liên tục duy nhất. Ngoài ra, chương 27 trong Căn Bản Trung Quán Luận của Long Thọ dạy:³

Nếu một con người và một thiên nhân khác nhau, thì sẽ không thể biến hóa để họ ở một dòng tương tục duy nhất.

Nói ngắn gọn, bất cứ điều gì là vật khác một cách nền tảng phải được khẳng định để đứng vững trước phân tích bằng việc lập

¹BA587 MAV: 6.129ab, La Valine Poussin 1970b: 249; D3861: Ha 210b3.
²BA588 MAV: 6.61, La Vallee Poussin 1970b: 154; D3861: Ha 207a3-4.
³BA589 MMK: 27.16cd, de Jong 1977:42; D3824: Tsa 18a6-7. Tuy nhiên con người có thể tái sanh vào hàng chủ thiên và văn vần.
biết vốn giải trình cách thức mà nó tồn tại. Không có vật gì, ngay cả hạt tử nhỏ nhất, vốn đứng vững trước phân tích khi lý luận như vậy phân tích chỉ tuyệt. Do đó, nếu một tự ngã sau trải nghiệm các hậu quả về nghiệp tích lũy bởi một tự ngã trước đó và khác nhau một cách tự tính trong cùng một dòng tương tục, thì điều này không thể được phân biệt với trường hợp hoàn toàn song song của các tự ngã trong các dòng tương tục khác nhau. Các người phải nhận ra rằng lập luận này áp dụng cho tất cả các trường hợp như thế!

*Nghi ngai*: Vì một người trải nghiệm trong một tiền kiếp và một người ghi nhớ trong cuộc sống sau này không là một, nên hồi ức của các trải nghiệm trước đó và sự thụ hưởng những hậu quả của nghiệp trước đây đã tích lũy được là không đứng vững ngay cả trong chính hệ thống của chúng ta, cũng giống như trong trường hợp về những người của các dòng tương tục khác nhau.

*Đáp*: Chúng ta không mắc phải sai lầm đó. [736] Vì, trong các hệ thống của những phía khác vốn không khẳng định sự tồn tại nền tảng thì nó không thể vận hành sao cho việc người trải nghiệm và người nhớ ở cùng dòng tương tục, nhưng trong hệ thống của chúng ta thật không mâu thuẫn cho việc họ ở trong cùng một dòng tương tục. Ví dụ, nếu một chim bồ câu đã ở trên mái tranh của một ngôi nhà mà trong đó có một hộp sữa chua, thì người ta có thể nhìn thấy dấu chân của nó có trong sữa chua mặc dù bàn chân của nó đã không bước vào hộp đựng sữa chua.1 Tương tự như vậy, cá nhân của kiếp sống này đã không quay trở lại kiếp sống trước đó, nhưng không phải là mâu thuẫn rằng một cá nhân như thế nhớ được các trải nghiệm ở đó. Tức Bạch Luận Thích của Nguyệt Xứng khẳng định:2

1BA590 Yeshay Tapkay (đàm thoại) và Geshe Thupten Jinpa (trả lời cá nhân) giải thích rằng đó là sự tin tưởng chung tại Án khi điều này xảy ra. Nó không được xem như là một hiện tượng vượt quá khuôn khổ hiểu biết thông thường.

2BA591 Cổ ở Cổ: 10.7, Lang 1986:96-97; P5266:242.5.8-243.1.4. 470

Hãy đọc trong Nhap Trung Luân của Nguyệt Xứng về một luận bàn mở rộng về điều này.

Hiền giờ, chúng tôi sẽ giải thích các hàm ý trong ngôn ngữ bình thường. Tuyên bố rằng tự ngã là một với các uẩn hoàn toàn bị đánh đổ bởi thách đố của Long Thọ là, "Làm thế nào có thể bị sở hữu trở thành sở hữu chủ?" 1 Vi chúng tôi sử dụng biểu thức thường tục, "Người này đã lấy thân thể này", nên các uẩn là vật bị sở hữu và tự ngã là sở hữu chủ. [737] Nếu các người nói rằng hai điều đó là một, thì đối tượng và tác nhân sẽ là một; vì vậy, máy cắt và những gì được cắt, cái ấm và người thợ gốm, lửa và nhiên liệu, v.v... cũng sẽ là một. Can Ban Trung Quan Luân của ngài Long Thọ khẳng định: 2

Nếu nhiên liệu đã là lửa,
Thì, tác nhân và đối tượng sẽ là một...

1 BA592 MMK: 27.6cd, de Jong 1977:41; D3824: Tsa 18a2.
Toàn bộ quá trình được giải thích
Cho tự ngã và các uẩn bị chiếm hữu.
Việc sử dụng lửa và gõ là tương tự,
Cùng như cái âm và vã và v.v....

Ngoài ra, trong \textit{Nhạp Trung Luàn} của Nguyệt Xứng khẳng định:\footnote{BA594 MAV: 6.137ab, La Vallee Poussin 1970b: 259; D3861: Ha 211al-2.}

Thật rõ ràng là không phù hợp để các sở hữu chủ là một với những gì sở hữu;
Nếu thật được như vậy, thì đối tượng và tác nhân cũng sẽ là một.

Do vậy, nếu tự ngã dã là một với các uẩn, thì sẽ có sáu sai lầm: thật là vô nghĩa để khẳng định một tự ngã; sẽ có nhiều tự ngã; đối tượng và tác nhân sẽ là một; các hành vi dã được thực hiện sẽ bị tiêu hủy; những hậu quả của các hành vi không được thực hiện sẽ xảy ra; và các tuyên thuyết của Đức Phật về việc nhớ các kiếp quá khứ sẽ là không hợp lệ. Vì vậy, đừng khẳng định rằng tự ngã và các uẩn là một.

(b'')) Bác bỏ lập thuyết rằng tự ngã là khác nhau với các uẩn
Vân: Tự ngã và các uẩn không phải là một với cách tự tính, nhưng điều sai lầm nào có trong khẳng định rằng chúng khác nhau một cách tự tính?

Đáp: \textit{Căn Bản Trung Quán Luận} của ngài Long Thọ khẳng định sai làm trong điều này:\footnote{BA595 MMK: 18.1cd, de Jong 1977: 24; D3824: Tsa 10a6.}

Nếu tự ngã dã khác với các uẩn,
Nó sẽ không có các đặc tính của các uẩn.

472
Nếu tự ngã đã khác một cách nền tảng với các uẩn, thì nó sẽ không có những đặc điểm của các uẩn về việc sinh, trưởng, và hoại diệt. Ví dụ, một con ngựa là điều gì đó khác hẳn một con bò, và vì vậy không có các đặc tính của một con bò. [738] Nếu ai đó vẫn nghĩ ngợi điều này, hãy lấy từ Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng phép suy diễn này dựa trên những gì người khác chấp nhận: "Các uẩn không thể là cơ sở cho sự quy gán thường tục của một tự ngã và không thể là các đối tượng được hiệu như là một tự ngã, bởi vì tự ngã là phi cấu hợp {pháp vô vi} – như hoa đốm giữa bầu trời hay Niết-bàn". 1 Nếu tự ngã không khởi sinh và hủy diệt, thì nó sẽ là vô hình. Vì không có cách nào để tránh sự hàm ý rằng tự ngã là thường hằng, nên thật là vô nghĩa khi gán đặt một tự ngã bởi vì, như Phật Hộ đã chỉ ra, sẽ không thể tiến hành thiện đức hay quay lưng khỏi bất thiện. 2 Hơn nữa, nếu tự ngã có một tự tính khác nhau với các đặc tính định nghĩa của năm uẩn – chẳng hạn, là tương thích với sắc – thì điều này phải là hiện nhiên, cũng như là sắc và tâm, chẳng hạn, là khác nhau một cách hiện nhiên. Vì tự ngã không được nam bát theo cách thực do, nên nó không có ý nghĩa nào khác ngoài những đặc điểm của các uẩn. Căn Bản Trung Quán Luận của ngài Long Thọ cho biết: 3

Thật đơn thuần không chính xác rằng tự ngã
Là khác với các uẩn bị chiếm hữu.
Nếu nó là khác, nó có thể được nắm bắt
Mà không có các uẩn bị chiếm hữu, nhưng không phải vậy.

Và Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng cho biết: 4

1BA596 Một trích dẫn từ PPs: 343.5-6; D3796: Ha Illa7-b3.
2BA597 Phật Hộ trong MMK: 18.1; D3824: Tsa 240a6-7.
Vì vậy, không có tự ngã nào khác hon là các uẩn
Bởi nếu không có các uẩn, nó không được nam bất.

Các triết gia phi Phật giáo, không nhận ra rằng tự ngã chỉ là một tén gọi và lại thấy rằng thật là không thể biển hỏi để nó là một với các uẩn, gán đặt thêm một tự ngã vốn là một cái gì đó khác hon với các uẩn như một vấn đề về nguyên lý. Tuy nhiên, các thực ước lẽ bình thường trong các dòng tâm thức của họ không thấy được nó theo cách ấy.

Các người nên thực hành nhiều lần để đạt được sự chắc chắn mạnh mẽ rằng các luận điểm như thế này mái thuận với sự tồn tại của một tự ngã mà vốn khác nhau một cách nền tảng với các uẩn. Vì, nếu các người không phát triển sự chắc chắn chắc chắn thật về sự phân chia các lập thuyết về việc là một và là khác nhau, thì mặc dù các người có thể quyết định rằng cá nhân thiếu vắng sự tồn tại tự thể, nhưng đó sẽ chỉ là một đề xuất chưa được chứng minh; do đó, các người sẽ chưa thu được quan điểm đích thực.

Khi truy cứu để phân tích xem một cá nhân có tồn tại trong thực tại, các người nên phân tích xem cá nhân này, nếu tồn tại trong thực tại, sẽ là một hay là khác với các uẩn. [739] Nếu người này đã là một với các uẩn, thì sẽ có các phê phán phân thuyết phục, chẳng hạn như hàm ý rằng tác nhân và đối tượng – ví dụ như lửa và nhiên liệu – sẽ là một. Nếu lửa và nhiên liệu được cho là một, các người phải sử dụng nhận thức hình quâ thế tục để bác bỏ lập thuyết đó; một nguyên lý vốn không được chia sẽ bởi cả hai bên thì không phải là một phê phán có hiệu quả. Tương tự như vậy, có luận điểm – nhằm đến lập thuyết rằng tự ngã và các uẩn là khác nhau – cho rằng nếu chúng đã khác nhau một cách nền tảng, thì giống như sac và tâm, chúng sẽ phải được xem như là riêng biệt, nhưng chúng không thể. Điều này được trình bày trong khuôn khổ của sự không năm bất về một khác biệt như vậy bởi các thực bình thường. Các tồn chỉ riêng biệt không phải là một phê phán có hiệu quả.
Vì vậy, ngay cả khi các người phân tích thực tại, cơ sở cuối cùng cho sự phê phán bất kỳ dẫn xuất từ các thức thường tục không khiếm khuyết trong các dòng tâm thức của cả hai bên.

Đoạn văn từ Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng: ¹ "Thế gian không có sự phê phán trong bối cảnh thực tại", cho thấy, như đã được giải thích ở trên, rằng các thức thế gian không là các nhận thức hiệu quả về thực tại, nhưng điều này không phải là để phủ nhận rằng các thức thường tục không khiếm khuyết có thể đưa ra bằng chứng về sự mâu thuẫn trong bối cảnh nơi mà thực tại đang được phân tích. Vì, nếu chúng {các thức thường tục} không thể, thì sẽ không có cơ sở mà từ đó để phê phán các tuyên bố riêng biệt của các phái khác.

Có nhiều lập thuyết khác nhau về việc sử dụng Kinh điển trong tranh luận, một số chấp nhận nó và một số không; trong số những người chấp nhận nó, có bất động về những gì cần diễn dịch. Do đó, các người phải sử dụng lý luận để chứng minh mọi thứ. Và loại lập luận nào khác các người có thể sử dụng? Đối với các khẳng định của phái khác, các người có thể nói rằng: "Nếu các người khẳng định điều này, thì các người cũng phải khẳng định điều kia" và, "Nếu các người không khẳng định điều này, thì liệu các người cũng không khẳng định điều kia?" Nhưng làm thế nào có thể có sự chắc chắn mà không có một lý lê vững dan xuất từ sự trải nghiệm thường tục được chia sẻ chung? Vì vậy, khi các người truy nguyên tất cả các gốc rễ của các luận điểm để chứng minh và phê phán đến tận nguồn của chúng, thì các người đạt đến các thức thường tục không khiếm khuyết của cả hai bên. Nếu người nào khẳng định một điều chi trái ngược với các thức đó, thì cả hai bên sẽ thấy rằng trải nghiệm của họ bắc bối nó. Như thế, hệ thống của tất cả các nhà Trung Quán và các prāmāṇika {người thật chứng} không đi xa hơn đều này.

Tuy nhiên, chúng tôi tránh khỏi được những sai lầm mà các thức thường tục sẽ xác lập sự thiếu vắng về tôn tài tự tỉnh và v.v... Nó

¹BA600 MAV: 6.31b, được giải thích ở LRCM: 614ff.
tương tự như trường hợp về sự nhận thức xác lập rằng âm thanh là một sản phẩm sinh khởi, nhưng chưa nhất thiết xác lập rằng âm thanh là vô thường. Tóm lược lại, gốc rễ tối hậu của điều muốn chứng minh và luận điểm phê phán đã xuất từ cảm nhận, nhưng nó không kéo theo rằng cảm nhận phải xác lập các điều gốc muốn chứng minh.\(^1\)

(c'\(^{\prime}\)) Làm thế nào những luận cứ đó cũng bắc bô từng lập thuyết còn lại

Nếu tự ngã và các uẩn khác nhau một cách tự tính, thì sẽ có hai cách thức, trong đó chúng có thể là cơ sở và phụ thuộc, như sữa chưa trong một cái bát. Hoặc là tự ngã có thể tồn tại trong sự phụ thuộc vào các uẩn, hoặc là các uẩn có thể tồn tại trong sự phụ thuộc vào tự ngã. Tuy nhiên, như trong lời giải thích về cỗ xe,\(^2\) vì chúng không khác nhau một cách tự tính, nên chúng không tồn tại như là cơ sở và phụ thuộc. Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng khẳng định: \(^3\)

... tự ngã không phụ thuộc một cách tự tính vào các uẩn
Và các uẩn không phụ thuộc vào tự ngã một cách tự tính.
Trong khi các quan niệm như thế có thể là đúng nếu chúng đã khác nhau một cách tự tính,
{Nhưng} vì chúng không khác nhau một cách tự tính, nên đó là các quan niệm sai lầm {về ngã}.

Lập thuyết cho rằng tự ngã sở hữu các uẩn cũng tương tự như những gì đã được giải thích đối với cọ xe, do đó nó nên được

---

\(^1\) BA601 Đó là cảm nhận trực tiếp thông thường không nhận được cảnh Không, nhưng cảnh Không có thể được dẫn ra một cách luận lý bởi những điều có thể quan sát được từ một người thường.
Theo trường phái Pramāṇa {Thật Chứng} vốn mở đầu từ ngài Vực Long và Pháp Xứng, xem Dreyfus 1997.

\(^2\) BA602 LRCM: 721.

\(^3\) BA603 MAV: 6.142, La Vallee Poussin 1970b: 265; D3861: Ha 211a5.

476
hiểu một cách tương ứng. Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng khẳng định:¹

Chúng tôi không cho rằng tự ngã sở hữu sắc uẩn.
Tại sao?
Vi tự ngã không tồn tại, nên sự sở hữu bởi tự ngã là vô nghĩa.
Nếu chúng khác nhau, thì nó cũng giống như việc có gia súc; nếu không, thì điều đó giống như việc có sắc.
Tuy nhiên, tự ngã thì không giống cũng không khác nhau với sắc.

Phải chẳng chết một nhóm các uẩn là tự ngã? Điều này cũng sai vì tự ngã được cho là bị quy gần trong sự phụ thuộc vào ngũ uẩn và thật không biến đổi được để có sở của sự quy gần là đối tượng bị quy gần. Trong Nhập Trung Luận:²

Thuyết giảng của Đức Phật khẳng định rằng tự ngã tùy thuộc vào các uẩn.
Do đó, một nhóm đơn thuần của các uẩn không phải là tự ngã. [741]

Hơn nữa, Nhập Trung Luận và Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng khẳng định sự sai lầm này rằng nếu một tập hợp các uẩn đơn thuần là tự ngã, thì tác nhân và đối tượng sẽ là một. Điều này là bởi vì bất kỳ ai tuyên bố rằng tự ngã sở hữu các uẩn riêng lẻ, thì phải chấp nhận rằng nó sở hữu tất cả năm uẩn; vì vậy, nó cũng sẽ sở hữu tập hợp của các uẩn. Đoạn này từ Nhập Trung Luận có nghĩa là tập hợp {các uẩn} này là có sở để mà tự

²BA605 MAV: 6.135cd, La Vallee Poussin 1970b: 258; D3861: Ha 210a7; MAVbh, P5263:144.5.3-4.
ngã được quy gần cho, nhưng {tập hợp này} không phải là tự ngã; điều này cho thấy rõ ràng là các người cũng phải khẳng định như thế đối với dòng tường tục của các uẩn.

Phản biện: Những thứ đó không phải là tự ngã; mà đúng hơn, tôi thừa nhận tự ngã như hình dạng đặc biệt của tập hợp các sắc và v.v... Ví dụ, khi các bánh xe, trục xe, v.v... của một cơ xe được lắp ráp, thì điều này được xem là một cơ xe nếu hình dạng đặc biệt của một cơ xe được tìm thấy.

Đáp: Chỉ có những gì có sắc tướng mới có hình dạng, do đó, các thức, v.v... không thể được thừa nhận như là tự ngã. Trong Nhập Trung Luận:¹

Nó có một hình dạng hay không?
Vì chỉ những gì có sắc tướng thì mới có hình dạng,
Với các người, riêng điều đó sẽ được gọi là "tự ngã".
Tập hợp của thức và v.v...
Sẽ không là tự ngã vì chúng không có hình dạng.

Cũng giống như một cơ xe không tồn tại một cách tự nhiên trong bất kỳ cách nào của bảy cách, nhưng vẫn được thừa nhận trong sự phụ thuộc vào các bộ phận của nó, tự ngã không tồn tại một cách tự nhiên theo bất kỳ cách nào trong bảy cách – là một với các uẩn, là khác với các uẩn, và v.v... – những vấn được quy gần trong sự phụ thuộc vào các uẩn.
Điều này chứng tỏ những gì Đức Phật đã dạy một cách ngắn gọn, súc tích, bằng cách xem cơ xe và tự ngã như là ví dụ và minh họa.

(d")) Làm thế nào cả nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên phân bắc đố

¹BA606 MAV: 6.136, La Vallee Poussin 1970b: 259; D3861: Ha 211al.
“Ảo ảnh” được cho là có hai nghĩa: {1} Các mệnh đề rằng Chân Đế giống như một ảo ảnh, chẳng hạn, có nghĩa là mặc dù nó được xác lập như là chi tồn tại đơn thuần, nhưng sự tồn tại thật sự của nó bị phủ nhận. {2} Các mệnh đề rằng các sắc tướng và v.v… là các ảo ảnh có nghĩa là những gì hiện như một sắc tướng, trong khi trông rỗng về sự tồn tại tự tính, cũng giống như một ảo ảnh. [742] Mệnh đề thứ hai về các điều này {các ảo ảnh} là điều mà ta quan tâm ở đây. Mệnh đề thứ hai cũng mang ý nghĩa của "ảo ảnh" trong ý nghĩa ban đầu; không phải luôn luôn chắc chắn rằng việc sử dụng ban đầu mang ý nghĩa của "ảo ảnh" theo nghĩa thứ hai của nó.

Làm thế nào để các người xác lập ý nghĩa thứ hai này của "ảo ảnh"? Các người sử dụng hai loại nhận biết – một là nắm bắt một sự trình hiện và hai là chắc chắn về tính Không. Ví dụ, làm thế nào các người có thể biết rằng một trình hiện của một con ngựa hay con voi là một trình hiện huyền ảo hay sai lạc? Các người cần cả một nhận thức nhìn thấy một con ngựa hoặc con voi huyền ảo làm một ý thức biết rằng con ngựa hay con voi không tồn tại như nó trình hiện. Tương tự như vậy, để chắc chắn được rằng một người, chẳng hạn, là một sự trình hiện huyền ảo hoặc sai lạc, các người cần cả sự xuất hiện không thể phủ nhận của người đó lên một ý thức thường tục dễ dàng nhất, chắc chắn có bởi tri kiến lập luận rằng người đó là thiếu vắng tồn tại tự tính hay nẻo tăng. Kiến thức lý luận không xác lập rằng sự trình hiện tồn tại, trong khi nhận thức hiểu quả thường tục không xác lập rằng nó thiếu vắng sự tồn tại của tự tính. Do đó, các người cần cả tri kiến lập luận tìm kiếm để xem liệu các pháp có tồn tại tự tính và các nhận biết thường tục vốn nắm bắt các sắc tướng và v.v… như là tồn tại.

Trong khi một số người nói rằng có rất nhiều cách để làm cho sắc tướng trình hiện như một ảo ảnh, thật là không cần cẩn thận để tự người áp dụng các kỹ năng cho việc làm phát khởi như thế, vì các trình hiện như thế, tự chứng có một cách tự nhiên len các thực thường tục vốn nắm bắt các sắc tướng đó. Qua việc phân tích chứng thường xuyên với lý luận kiểu tra xem liệu
chúng có tồn tại một cách tự tính, các người phát triển một điều
chắc chắn mạnh mẽ rằng sự tồn tại tự tính bị bác bỏ. Sau đó, khi
các người thấy một sự trình hiện phát khởi, thì nó trình hiện như
một ảo ảnh. Không có cách riêng biệt nào để thiết lập một tình
Không tựa-ảo-ánh.
Các sư phụ trước đây đã sử dụng thuật ngữ "Tính Không tựa
không gian" {sự trong rộng tựa không gian} để chỉ một tính
Không vốn là sự loại bỏ đơn thuần, bằng kiến thức lý luận, về tự
tính của sự sinh khởi, của sự doan diệt và v.v... trong chủ thể
dang trình hiện. Họ sử dụng thuật ngữ "tính Không tựa ảo ảnh"
dể chỉ sự trình hiện hậu quả của các sắc và v.v... vốn có vẻ như
là tồn tại một cách tự tính trong khi được biết đến như là sự tồn
tại thực sự trong lòng về tự tính. [743] Do đó, ngay cả khi các
người đang tham gia vào các phương diện ứng xử của các tu tập –
ha bái, đi nhiều, và tri tung v.v... trước tiên các người nên sử
dụng lý lê để phân tích xem liệu rằng những tu tập đó có tồn tại
ở tự tính hay không, và bác bỏ sự tồn tại tự tính của chúng.
Bằng cách tham gia vào những tu tập này dưới sự không thể
của sự chắc chắn rằng các tu tập này về mặt chất là không tồn tại,
các người tu học để khởi lên sự trình hiện tựa ảo giác và để thực
hiện những tu tập đó nội trong sự trình hiện đó. Nếu các người
hiểu điều quan trọng này, các người sẽ có một hiểu biết vững
chắc về cách thức mà năng lực của việc nuôi dưỡng tính Không
tựa không gian trong cân bằng thiền làm phát khởi tính Không
tựa không gian trong trạng thái hậu cân bằng.
Ngoài ra, như giải thích ở trên, nếu các người thất bại trong
việc giới hạn đối tượng của sự phủ định khi các người sử dụng
lý lê để điều tra xem liệu tự ngã và các uẩn có là một, là khác
nhau và v.v... hay không, thì khi các người nhìn thấy các luận
diễn mâu thuẫn với những lập thuyết đó, các người sẽ nghi,

---

1BA607 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 657.2) chú giải điều này
như là "các đại học giả và các đích giả trong suốt thời gian {hoang
pháp} với các vua chúa và triều thần.
2BA608 LRCM: 579-580.
"con người {các cá nhân} và v.v... không tồn tại gì cả", hoặc, "các pháp như con người là các phi pháp, thiếu vắng tất cả mọi chức năng, như các sừng của một con thỏ và v.v...". Đây là một quan điểm hư vô. Do đó, các người cần phải nhận biết rằng đây là một điểm mà các người có thể bị rơi trượt trong khuôn khổ của chính kiến. Tứ Bạch Kệ Tụng của Thánh Thiên nói:

Nếu điều này là như thế, thì làm sao có thể nói
Sự tồn tại đó tựa như một ảo ảnh?

Tứ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng cho ý kiến:¹

Khi các người nhìn thấy các sinh khởi phụ thuộc {duyên khởi} như chúng đang là, thì chúng tựa như các sáng tạo của một nhà ảo thuật, không giống như con trai của một người phụ nữ hiếm muộn.

Nghi ngại: Vì phân tích này hoàn toàn bác bỏ sự sinh khởi, nó đẩy ràng các pháp cấu hợp là không được sinh khởi.

Đáp: Nếu là vậy, thì chúng sẽ không như các ảo ảnh. Nếu các người có thể hiểu các pháp với các ví dụ như là con trai của một người phụ nữ hiếm muộn, thì nó sẽ kéo theo rằng các sự phụ thuộc duyên khởi là không tồn tại. Ta đang thận trọng về điều này, nên ta không làm một sự so sánh; mà đúng hơn, ta so sánh chúng với những ảo ảnh và v.v..., các ví dụ vốn không mâu thuẫn với các duyên khởi đó. [744]

Nhu vực, sẽ có một sai lầm nếu tri kiến lập luận von truy tâm đề xem liệu các pháp có tồn tại tự tinh hay không, là để nắm bắt ảo ảnh don thuận như là tồn tại; nhưng các người chắc chắn phải phát triển – trong vị thế sự sĩ tồn tại tự tinh bị bác bỏ bởi phân tích luận lý – một sự nắm bắt về sự tồn tại của các pháp von chỉ là ảo

¹BA609 Cổ tự Cổ: 15.10, P5266:272.3.7-272.4.2.

Vì vậy, khi các người phân tích theo cách này, các pháp không được xác lập như là tồn tại tự tính; do đó, ảo ánh về các pháp cả thể được chừa ra như một phần còn lại.

Khi các người bác bỏ sự tồn tại tự tính hoặc nền tảng của một chồi non, miễn là hiệu quả của việc lập luận không bị thoái hóa, thì lý lẽ phân tích rằng liệu sự tồn tại tự tính có khả biến không. Các người không phát triển một hiểu biết về chồi non như tồn tại của một cách bắn chat. Tuy nhiên, nếu các người nghĩ rằng sự thiếu vắng về tồn tại tự tính của chồi non là tồn tại thật sự, hoặc là sự trình hiện tự ảo ảnh của điều vốn trống rỗng về sự tồn tại tự tính là tự nó thật sự tồn tại, thì đây là một lầm lạc mà người phải bắc bỏ qua sự dựng lập luận. Đừng quan tâm đến điều này, một số người nghĩ rằng, ngay cả việc nắm bắt về ảo ảnh như là tồn tại, dính líu đến việc bám chấp vào sự nắm bắt của ảo ảnh, và do đó phải được loại bỏ. Đừng quan tâm đến ý niệm này, nếu không các người sẽ phải một sa làm lộng; cụ thể là, bất kỳ sự chắc chắn nào về duyên khởi sẽ không thể xảy đến. Ta đã giải thích điều này nhiều lần.  

Đây không còn gì để nghi ngờ là một trường hợp về sự thất bại trong việc phân biệt giữa sự tồn tại của đối tượng ảo ảnh và sự tồn tại thật sự của đối tượng ảo ảnh.

Khi sự phân tích của các người về một đối tượng sử dụng lý do để xóa bỏ nó, trước tiên các người nghĩ rằng, "Nó không có ở

1 BA610 Thất sẽ là một sai sót khi cho rằng ấm đựng chẳng hạn được tìm thấy qua phân tích tối hậu. ấm đựng không hề được tìm thấy bởi các thực lập luận như thế. Tuy nhiên, điều này không sở nghĩa là ấm đựng không tồn tại.  

2 BA611 Cśt trong Cś: 15.25, P5266:274.4.3-4.

3 BA612 LRCM: 587-606, v.v...
đó". Sau đó, như là các người cùng thấy người phân tích {chính mình} theo cùng một cách, thì không có ai thậm chí biết chắc được sự không tồn tại đó. Nên, không có cách nào để xác định được một pháp nào đó là hay không là điều gì, nó bất đầu có vẻ là những gì xuất hiện đã trở nên mơ hồ và không rõ ràng. Điều này xuất phát dựa trên lý lẽ bác bỏ mọi thứ, mà thiểu đi việc phân biệt giữa sự tồn tại với tự tính với sự thiếu vắng của tự tính trong sự tồn tại đơn thuần, cũng như là với sự vắng mặt của nó {sự tồn tại}. Vì vậy, loài trống rỗng này là một sự trống rỗng vốn phả duy duyền khỏi. Cho nên, ao ánh như thuật ngữ mà chúng ta sử dụng chắc chắn không chỉ đến các phát khởi của một sự trình hiện mơ hồ không rõ ràng gây ra bởi loại nhận thức này. [745]

Vi vậy, khi phân tích lý luận, các người đi đến chỗ nghĩ là, "Người này thậm chí thiếu vắng hoàn toàn sự tồn tại khác quan hay nến tăng". Trên cơ sở đó, thật không khó khăn để đơn giản có được những trình hiện có vẻ mơ hồ và không rõ ràng này. Loại trải nghiệm đó đến với tất cả những ai mong ước một hiểu biết về giáo lý Trung Quán và nghe thấy một ít về giáo pháp vốn cho thấy cách thức mà các pháp thiếu vắng tự tính. Tuy nhiên, thật là khó khăn để phát triển sự chắc chắn về cả hai: (1) sự bác bỏ hoàn toàn bản chất nến tăng hoặc nời tại và (2) sự hiện lờ của chính các nhân thiểu vắng tự tính như là các nhân tích lũy nghiệp, những người trải nghiệm các hậu quả của nghiệp, và v.v... Thạt hiềm khi xảy ra rằng một ai đó kết hợp được các năng lực để thuộc nhận được cả hai điều này, nên rất khó để thấy ra quan điểm Trung Quán.

Nếu không có sự kết hợp đó, thì không thể phân narr rằng {1} như là sự chắc chắn về quan điểm triết lý tăng cường, như là sự chắc chắn về các phương diện ứng xử của việc thực hành giảm thiểu; cho đến mức {2} như là sự chắc chắn về các phương diện ứng xử tăng cường, như là sự chắc chắn về quan điểm {triết lý} giảm thiểu. Không có cách nào để phát triển sự chắc chắn mạnh mẽ tương đương cho cả hai. Vì vậy, các người chắc chắn sẽ rơi vào một cực đoan – {một là} sự gần đặt thêm việc nuôi dưỡng
tri kiến về sự tồn tại tự tính, tức là quan điểm thường hằng, quan điểm thấy các pháp như là tồn tại tự tính – hay {hai là} cực đoan kia – việc phủ nhận một cách sai lầm cho rằng các pháp không có khả năng hoạt hóa, tức là quan điểm hư vô, quan điểm xem các sự vật như hoàn toàn không tồn tại. Vì vậy, Định Vương Kinh cho biết:¹

Sau đó, đấng Chiến Thắng, người không còn tội lỗi và đã thành tựu Muối quyền năng [thập lục]², đã giải thích sự cố đồng tới cao này:

Các trạng thái luân hồi tựa một giấc mơ; ở đây không có sinh cũng không có diệt.

¹BA613 SR, D127: Da 96a2-5. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 665.3-6) nói rằng các chúng sinh và v.v... tựa như bong nước vì chúng trình hiện do duyên tương hợp và bị hủy diệt bởi các duyên rất nhờ; chúng như cây chồi vị khi được phân tích chúng thiếu năng năng; tựa như trò hữu hữu thức vi chủng trình hiện trong nhiều cách khác nhau nhưng lại trông rộng về mọi thứ mà chúng trình hiện; như sâm chớp vi chúng xuất hiện và biến mất trong khoảng khắc; như ảnh tránh trên nước vi chúng trình hiện từ đồi này sang đồi khác nhưng không thật sự như thế; như ánh sa mạc vì chúng duong như n'ón tại một cách tự tính nhưng lại không phải thế.

Chúng sinh, con người, và thầm chí sự sống không được tìm thấy.
Các pháp này tựa như bọt nước, như thân chuối,
Nư áo ánh, ánh chop con giòng.
Nư bóng trăng trên nước, như ảo giác sa mạc.

Chẳng ai chết trong thế gian này
Và qua đi hoặc di chuyển về nơi khác.
Tuy nhiên, các hành vi đã thực hiện sẽ không bao giờ mất,
Và các quả của nghiệp thiện và bất thiện vẫn chín muồi trong thế gian. [746]

Không thường hằng cũng chẳng rơi vào đoạn diệt,
Các hành vi không tích lũy và cũng chẳng kéo dài.
Tuy nhiên, người không thể tạo nghiệp mà không gặp nghiêm quả của chúng.
Người cũng không trải nghiệm các nghiêm quả của những hành vi từ kẻ khác.

Vi vậy, mặc dù lý lẽ không tìm thấy cá nhân vốn trải qua lúc sinh thành và chết đi, nhưng các hậu quả thiền và bất thiện có xảy ra trong các pháp vốn tựa như áo ánh. Vậy, các người nên chắc chắn về những gì kinh điển dạy, rằng những người đã thực hiện các hành vi sẽ không trượt ra khỏi tiếp xúc hay trải nghiệm những hậu quả của các hành vi đó và sẽ không gặp phải những hậu quả của các hành vi họ không làm, những hậu quả đó được cảm xúc hoặc trải nghiệm bởi những người nào khác đã làm các hành vi đó.
Hãy tìm kiếm điều chắc chắn này theo cách thức sau đây: Như đã giải thích từ trước, hãy tạo dựng một khái niệm rõ ràng về đối tượng mà lý lẽ đó sẽ bộc bột. Quan chiều một cách can đảm, các người phải nhân diện được người tồn tại một cách tự nhiên {nhan ngã} như là nó được quy gắn do sự thiếu hiểu biết {vô minh} trong dòng tâm thức của các người. Sau đó, tập trung vào cách thức làm thế nào, mà nếu có được sự tồn tại tại nhân ngã, thì cả
nhân đó chỉ có thể là một hoặc khác với các uẩn của nó, và cách thức làm thế nào lập luận mâu thuẫn với cả hai lập thuyết đó. Hãy phát triển tính chắc chắn trong việc phê phán này. Cuối cùng, cũng có sự chắc chắn của các người rằng cá nhân thẩm chánh không tồn tại một chút nào về tự tính. Trong thời kỳ thiền về tính Không, hãy thực hành điều này thường xuyên.

Sau đó, hãy giữ trong tâm trí {minh} rằng người thường tục là sự hiện diện không thể chối cãi. Hãy chuyển hướng tâm trí của các người đến nguyên nhân, trong đó cá nhân ấy được thưa nhân như là người tích lũy nghiệp và là người trải nghiệm các hậu quả, và trở nên chắc chắn về việc bằng cách nào duyên khởi là khả thi mà không cần sự tồn tại tự tính. Khi chúng có vẻ mâu thuẫn, hãy suy nghĩ về cách thức mà chúng không mâu thuẫn, hãy lấy một ví dụ như là một ảnh phản chiếu. Một ảnh phản chiếu của khuôn mặt là một liên kết không thể phủ nhận giữa (1) trạng thái trống rỗng của nhãn, nhĩ, và v.v… vốn trình hiện trong {ảnh} đó và (2) trạng thái được sinh khởi trong sự phụ thuộc vào một tấm gương và một khuôn mặt, trong khi việc tan rã {xảy ra} khi một số duyên nào đó của các điều này đã mất đi. Trong tự như vậy, cá nhân thiếu thẩm chánh chỉ là một hạt tử của bản chất nội tại, nhưng lại là kẻ tích lũy nghiệp và là người trải nghiệm các hậu quả, và được sinh khởi trong sự phụ thuộc vào nghiệp và các phiền não trước đó. Đó không phải là một mâu thuẫn. Hãy tu tập tư tưởng này và hiểu rằng nó là như thế trong tất cả các trường hợp như vậy.

Nghi ngại: Có phải chắc chắn rằng các ảnh phản chiếu đó và v.v… là sự trống rỗng {tính Không} của những gì dường như cấu thành tri kiến rằng chúng thiếu vắng tự tính? Nếu vậy, thì các cảm nhận của chúng sinh bình thường sẽ cấu thành tri kiến về tính Không; vì vậy, họ sẽ là các thành phẩm. Nếu không, thì làm sao các ảnh phản chiếu có thể có chức năng như là những ví dụ của việc thiếu vắng tự tính trong những cá nhân đó và v.v…? Nếu Ngài phải vận dụng một lý lẽ để chứng minh sự thiếu vắng của tự tính ngay cả để hiểu các ví dụ, thì sẽ phải có một sự hồi
quy vô tận khi Ngài xem xét các vấn đề do như là những gì có thể được tiếp nhận như là những ví dụ của các ví dụ đó.

Trả lời bởi một học giả trước đây: Mặc dù chúng sinh bình thường có tri kiến nhận thức rằng các phản chiếu và v.v… thiếu sự tồn tại tự tính, nhưng họ không phải là các thành giả vì họ chỉ biết được sự rộng rổng của một chủ thể hạn chế. Để trở thành một thành giả, người ta phải có tri kiến nhận thức rằng mọi hiện tượng thiếu vắng sự tồn tại tự tính.

Lập thuyết của chúng tôi: Trả lời đó là không đúng bởi vì Tứ Bách Kệ Tụng của Thánh Thiên nói rằng một người hiểu biết tánh Không – tức là hiểu biết việc thiếu vắng tự tính – của một sự việc thì có thể biết được tính Không của mọi hiện tượng:\[1\]

\[
\begin{align*}
\text{Ai thấy được một điều} \\
\text{Là thấy tất cả pháp.} \\
\text{Tính Không của một vật} \\
\text{Là tính Không của vạn pháp.}
\end{align*}
\]

Do đó, người nào biết rằng một ảnh phản chiếu là sự rộng rổng về thực trạng của một khuôn mặt sẽ không nắm bắt nó {ánh phản chiếu} như một khuôn mặt thật sự, nhưng lại nắm bắt nó như là một ảnh phản chiếu tồn tại thật sự. Có mâu thuẫn gì trong đó?

Khi còn trẻ, các em chưa biết nói nhìn thấy các ảnh phản chiếu của khuôn mặt chúng, các em chơi với chúng và v.v…; do đó, các em nắm bắt chúng như là các khuôn mặt thực sự. [748] Trưởng thành hơn, người biết nói chắc chắn được rằng, trong một mức độ, các ảnh phản chiếu đó không phải là các khuôn mặt, chúng thiếu vắng về thực trạng các khuôn mặt; nhưng họ lại nắm bắt chính các ảnh phản chiếu đó, vốn có vẻ là các khuôn mặt, như là tồn tại theo tự tính. Sự nắm bắt đó là một quan niệm

\[1\)BA614 Cś: 8.16, Lang 1986:82-83; D3846: Tsha 9b6.
về sự tồn tại thật sự. Kinh nghiệm trong dòng tâm thức của chúng ta chứng minh rằng điều này là cách mà chúng ta nhìn thấy các ảnh phản chiếu.

Tuy nhiên, các ảnh phản chiếu và v.v… là những ví dụ thực tế cho việc thiếu vắng sự tồn tại tự nhiên. Tại sao? Chúng tôi sử dụng những ví dụ đó bởi vì nhận thức xác lập rằng chúng thiếu đi thực thể mà chúng trình hiện như là, và do đó chúng không thật sự là những gì mà chúng trình hiện ra. Khi nhận thức hiểu qua xác lập “sự thiếu vắng về thực trạng mà nó trình hiện ra” này trong sự liên hệ đến các mầm non và v.v…, thì nhận thức đó biết được sự thiếu vắng tồn tại tự nhiên của các mầm non; theo cách thức này, các mầm non và v.v… khác với các ảnh phản chiếu và v.v…

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng dạy:

Cũng như các pháp chẳng hạn các ấm đựng không tồn tại trong thực tại,
Tuy thế, [chúng] vẫn tồn tại trong khuôn khổ của những gì quen thuộc với thế gian ...

Như là một ví dụ về việc thiếu vắng tự nhiên, ngại thuyết về "những thứ như các ấm đựng" với những người ủng hộ tự nhiên. Tuy nhiên, như trong trường hợp ảnh phản chiếu và v.v…, ngại chi đến một sự thiếu vắng giới hạn và không phải chỉ đến sự thiếu vắng về tự nhiên của chúng. Điều này là bởi vì, như đã giải thích trước đây, nhiều chứng minh về việc thiếu vắng của tự nhiên sử dụng cỗ xe và v.v… như là các ví dụ. Trong tự vây, trong trường hợp về ảo cảnh của một nhà ảo thuật, các khăn giấm nám bất ngờ như là một con ngựa hay một con voi thật sự; sự hiểu biết của ảo thuật gia rằng con ngựa hay con voi là giả chỉ là một hiểu biết về một sự thiếu vắng hạn chế.
Trong mơ, các ngươi thấy một khung cảnh và các nhân vật của khung cảnh đó. Khi thức dậy, các ngươi hiểu rằng chúng sai lạc

1BA615 MAV: 6.113ab, La Vallee Poussin 1970b-. 223; D3861: Ha 209a6. 488
ở chỗ chúng rỗng về những gì chúng trình hiện thành. Ngay cả trong khi ngủ các người có thể nắm bắt chúng theo cách đó. Trong cả hai trường hợp, các người hiểu được rằng những gì đường như là các nhân vật nam và nữ trong một giấc mơ không là những thực trạng của những người nam và nữ đó ngoài thực tế. Tuy nhiên, điều này không cấu thành một tri kiến rằng giấc mơ thiếu vắng về tự tính. Điều đó có thể so sánh được với việc chắc chắn không có khuôn mặt trong một điều gì như là một ánh phản chiếu.

Như trích dẫn trước đây, Nhập Trung Luận của Nguyệt Xưng cho biết, "Các pháp được quy gán là các ao ảnh sa mạc, các trò huyền của nhà ảo thuật, và v.v... không tồn tại ngay cả đối với thế gian". Điều này có nghĩa là nhận thức hiểu quả uóc lệ thông thường không tin tưởng vào các thực von năm bát những thứ như nước, những con ngựa, voi, nam, nữ và v.v... là hiện hữu trong các ao ảnh sa mạc, trò ảo thuật, và giấc mơ. Do đó, sự hiểu biết rằng các đối tượng được hàm chứa bởi các thực do không tồn tại thì không phải là quan điểm von thấy biết được sự thiếu vắng về tự tính.

Vì vậy, các người nên quán chiếu ý nghĩa của ao tưởng được giải thích bên trên, bằng cách túng các bài kệ trong tạng kinh thâm diệu. Hãy tiếp lấy mệnh đề sau đây từ Định Vương Kinh:  

Tựa như một ao ảnh sa mạc, một thành phố hảo huyền, hay một huyền tưởng, hãy thiên liên kết đến các biểu tưởng là thiếu vắng nền tảng. Hãy thấy biết tất cả các pháp đều như thế.

Ánh trăng chiếu sáng qua bầu trời đêm trong vật và ánh của trăng hiện rõ trên mặt hồ; song le trăng vẫn không chuyên vào trong nước. Hãy hiểu rõ đặc tính của các pháp đều như thế.

---

1BA616 MAV: 6.26cd; đã trích tại LRCM: 627.
Người trong núi rừng trùng điệp nghe thấy những âm ba vang vọng từ bài ca, lời nói, giọng cười, và ngay cả tiếng khóc, nhưng điều gì tương ứng như ở đó thì lại không ở đó. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Dẫu cho các tiếng vang vọng kia phát khởi từ bài ca, điệu nhạc, và ngay cả tiếng khóc, thì các âm điệu của những bài ca đó v.v... đó sẽ không bao giờ có ở trong âm thanh của tiếng vọng. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Ai có được các điều mong ước trong mộng khi tỉnh giấc và không còn thấy chúng, họ hẳn là khờ dại nếu vẫn thèm khát và bám víu vào chúng. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Những ảo thuật gia biến hóa các cảnh sắc nào ngựa, nào voi, nào các cỗ xe, những gì trình hiện kia hẳn đều không tồn tại. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Một bà mẹ trẻ thấy cảnh sinh và tử của con mình trong một giấc mơ, bà vui sướng khi sanh nở nhưng lại không mong lúc con lìa đời. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này. [750]

Các ảo giác, phản chiếu của trăng trình hiện vào đêm quang dâng, trên mặt nước trong; chúng thật là rỗng tuếch và ảo huyền, không thể nắm bắt. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Một người bị dạy vò bởi cơn khát, bộ hành giữa trưa hè, nhìn thấy ảo ảnh là các vũng nước. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Đậu nước không hề có trong ảo cảnh sa mạc, trạng thái bị đánh lừa muốn uống nước từ trong ảo cảnh đó. Đó là giả và không thể uống. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Một ai đó có thể lột đi thân mọng đầy nước của một cây chuối để tìm kiếm lõi cây, nhưng cả trong lẫn ngoài đều không có một lõi cây nào cả. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.
(2')) Ví dụ minh họa cách cá nhân được xác lập dưới những tên gọi khác nhau
Khi một cỗ xe được quy gán trong sự phụ thuộc vào những thứ như bánh xe, các bộ phận đó là vật được chiếm hữu và cỗ xe là sở hữu chủ. Trường tự, khi tự ngã được quy gán trong sự phụ thuộc vào năm uẩn, sáu đại, và sáu căn, thì chúng là những đối tượng bị chiếm hữu {sở hữu} và tự ngã là sở hữu chủ. Cũng thế, giống như một cỗ xe và các bộ phận của nó được thừa nhận là tác nhân và các đối tượng, tự ngã là các tác nhân vi nó tóm giữ các uẩn và v.v...; các uẩn và v.v... là các đối tượng, vi chúng là những gì nó {tự ngã} tiếp nhận. Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói: ¹

Tanggal tự, trong khuôn khổ những gì quen thuộc của thế gian,
Tự ngã được cho là sở hữu chủ
Trong sự phụ thuộc vào các uẩn, các đại, và sáu căn.
Vật bị chiếm hữu là các đối tượng và tự ngã này là tác nhân.

Ngoài ra, như trong trường hợp cỗ xe, khi các người phân tích thực tại thì một tự ngã không được tìm thấy qua bất kỳ cách nào trong bảy cách. Vì vậy, trong khi nó thiếu vắng hoàn toàn không chút dấu vết của sự tồn tại tự nó, mà không có phân tích thì nó tồn tại một cách thường tục. [751]

(2)) Giáo pháp về các ngã sở cũng qua đó được xác lập như việc thiếu vắng tự tính
Khi lý luận truy cứu dễ xem liệu tự ngã có tồn tại một cách tự tinh hay không, thì lý luận không tìm thấy nó trong bất kỳ cách nào của bảy cách. Vì vậy, khi lý luận đó đã phân nhận sự tồn tại tự tinh của tự ngã, thì làm sao lý lẽ có thể tìm thấy "mắt thuộc về tự ngã", v.v...? Theo đó, những gì tự ngã sở hữu cũng thiếu vắng

tự tính. Khi các thiền giả không thấy bất kỳ sự tồn tại tại tự tính nào trong tự ngã hoặc trong những gì tự ngã sở hữu, thì họ được giải thoát khỏi luân hồi. Ta sẽ giải thích điều này dưới đây. Căn Bản Trung Quán Luận của ngài Long Thọ nói: 2

Nếu tự ngã không tồn tại, làm thế nào có thể có một điều gì đó thuộc về ngã sở?

Và Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng cho biết: 3

Vì các đối tượng không tồn tại nếu thiếu các tác nhân, Những gì tự ngã sở hữu không tồn tại nếu thiếu tự ngã. Do đó, các thiền giả được giải thoát qua việc thấy rằng tự ngã và những gì nó sở hữu đều là trống rỗng.

Nhờ sức mạnh của việc hiểu biết rằng tự ngã thiếu vắng tự tính, các người hiểu được rằng những ngã sở cũng thiếu tự tính. Các người nên có khả năng hiểu được điều này, và cách thức để loại bỏ các quan ngại về điểm này, dựa trên những gì ta đã giảng ở trên.

1BA619 LRCM: 763-768.
Chương 24: Các Đối Tượng Thiếu Vắng Tự Tính {Pháp Vô Ngã}

(3)) Làm thế nào để áp dụng những dòng lý luận trên vào các hiện tượng khác
(b)) Làm thế nào để xác định rằng các pháp cũng không có ngã
[(1)) Bác bỏ sinh khởi từ tự nó]
[(2)) Bác bỏ sinh khởi từ sự vật khác]
[(3)) Bác bỏ sinh khởi từ cả hai tự nó và từ sự vật khác]
[(4)) Bác bỏ sinh khởi không nguyên nhân]
[(5)) Làm thế nào để suy luận rằng sự sinh khởi tự tự tính không tồn tại]
(c)) Làm thế nào để loại bỏ những che chướng bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó.

3)) Làm thế nào để áp dụng những lời lý luận trên vào các hiện tượng khác
Các luận điểm trên cũng áp dụng cho các pháp khác. Cũng như các phân tích về tự ngã và các uẩn theo sau dạng thức của phân tích về cỗ xe, các người phải nhận thấy rằng điều này cũng xảy ra với những thứ như ấm đựng và v.v... Khi lý luận tìm kiếm bản chất có hữu trong bảy cách qua việc phân tích xem ấm đựng và v.v... là một hay là khác nhau với các sắc tướng, v.v... của chúng, thì chúng không được tìm thấy qua bất kỳ cách nào trong bảy cách trong khuôn khổ của cả Chân Đế lẫn Tục Đế. Thay vào đó, chúng được thừa nhận từ quan điểm của một thức thương tục không phân tích. [752] Điều này là bởi vì Đức Phật áp dụng các lập thuyết không dừng đến lý lẽ để bác bỏ những gì thể gian biết, như được thể hiện bằng tuyên thuyết của Ngài trong Tam
Giới Giải Chương Kinh (Tri-saṃvara-nirdeśa-parivarta-mahāyānā-sūtra):\(^1\)

Thế gian tranh luận với ta,
Ta không tranh luận với thế gian.
Bất kể điều gì được cho là tồn tại hay không tồn tại trong thế gian,
Ta cũng bảo lưu \{y\} như thế.

Theo đó, Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng cho biết:\(^2\)

Bất cứ điều gì – ấm đựng, vải vóc, lưu chống, quân đội, rừng cây, tràng hạt, cây có,
Nhà cửa, tiểu xa {cỗ xe nhỏ}, nhà trọ, hay pháp bất kỳ như thế –
Các người nên biết các ước lệ được sử dụng bởi những chúng sinh tục gốc này.
Tại sao? Vì bậc Thánh Sư không tranh luận với thế gian.

Bộ phận, phẩm chất, sự bám chấp, đặc tính định danh, nhiên liệu, v.v...\(^1\)
Cũng như, toàn thể, định phẩm, [cá nhân] bám chấp, sự định danh, sự cháy, v.v... –
Những đối tượng này không tồn tại trong phân tích như được áp dụng lên cỗ xe.
Mặt khác, chúng có tồn tại trong khuôn khổ của những gì quen thuộc với thế gian.

Bất kể các pháp có thể là gì, thì các ước lệ được sử dụng bởi những chúng sinh phảm giới này nên được biết đến như là tồn

\(^1\)BA622 Tri-saṃvara-nirdeśa-parivarta-mahāyānā-sūtra {Tam Giỏi Giải Chương Đại Thừa Kinh} Phạm đầu của Bảo Hằng Kinh {Ratnakūta}.


494
tại mà không có sự phân tích. Các ước lý này là gì? Chúng là các bộ phận và các toàn thể, v.v... Hãy lấy cái âm làm ví dụ: âm là toàn thể, đã được đặc tính, và đã định danh; các chi tiết của âm và v.v... là những bộ phận; màu xanh và v.v... là những đặc tính; và hình dạng bầu bĩnh, tính chứa nước, cổ dài, v.v... là những đặc tính xác định. Các ví dụ khác, chẳng hạn như vai, được tiến hành trong cùng một cách.


Các toàn thể được quy gán trong sự phụ thuộc vào các bộ phận và các bộ phận được quy gán trong sự phụ thuộc vào các toàn thể, và tương tự thế cho mỗi thành phần trong các cặp [phạm trừ] kia như đặc tính/định phạm, v.v... cho đến và bao gồm cả nhiên liệu và lửa. Nhiên liệu được quy gán trong sự phụ thuộc vào lửa, và lửa được quy gán dựa vào nhiên liệu. Căn Bản Trung Quán Luận của ngài Long Thọ khẳng định:¹

1. Các tác nhân khởi sinh trong sự phụ thuộc vào các đối tượng,
   Và các đối tượng khởi sinh trong sự phụ thuộc vào chính các tác nhân này.
   Ngoài điều này ra, chúng ta thấy không có cách nào
   Để cho các tác nhân và các đối tượng tồn tại. [753]

Và:

Tất cả những pháp khác nên được hiểu
Bằng cách của những gì ta đã giải thích về các tác nhân và các đối tượng.

¹BA624 MMK: 8.12, 8.13cd, de Jong 1977:12; D3824: Tsa 6a6.
Vì vậy, pháp được sinh khởi và pháp sinh khởi, lò trinh và người du hành, vật được xem và người xem, nhận thức hiểu quả và đối tượng của sự nạm bất, v.v... mọi pháp, nên được hiểu không phải là tồn tại một cách nền tảng mà chỉ như là tồn tại trong sự phụ thuộc lẫn nhau.

Theo đó, hãy tìm hiểu cách thức để tiếp nhận hai chân lý {Nhị Đế} sao cho một sự vật – chẳng hạn như tự ngã – là thiếu vắng về tự tính qua phép phân tích như thế, nhưng vẫn có thể tác động và bị tác động trong sự thiếu vắng về tự tính. Nếu các người làm được điều này, thì bằng cách mở rộng hiểu biết đó cho tất cả các hiện tượng, các người có thể dễ dàng thấy biết được sự thiếu vắng tự tính của chúng. Vì vậy, hãy nắm chắc ví dụ về cỗ xe và ý nghĩa của nó như ta đã giải thích bên trên. ¹ Như Định Vương Kinh cho biết:²

Như nhận thức của các người về tự ngã,
Hãy mở rộng loại hiểu biết đó lên mọi pháp.
Bản chất của mọi pháp là tinh khiết, tựa không gian.
Các người có thể biết tất cả chúng bằng cách biết một pháp;
Các người có thể thấy tất cả chúng bằng cách thấy một pháp.
Bất kể bao nhiêu sự vật các người đều có thể giải thích
Hãy đừng kiêu mạn về điều đó.

(b)) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã trong các pháp.

Các cơ sở mà với chúng cả nhận được quy gán bao gồm năm uẩn, sáu đại – như thành tổ đất – và sáu căn – gồm mắt và v.v... Đây là những đối tượng. Sự thiếu vắng về tồn tại nền tảng hay tự tính của chúng là sự vắng mất của một tự ngã khách quan. Có nhiều cách để xác định rằng các đối tượng thiếu vắng một tự ngã khách quan. Tuy nhiên, Nhập Trừng Luận của Nguyệt Xứng xác

¹BA625 LRCM: 719-751.
²BA626 SR, D127: Da 44a2-3.
định rằng các pháp thiếu vắng tự tính qua việc bác bỏ bốn loại sinh khởi. Vì Nhập Trung Luận Thích cho rằng sự xác định này là một xác định về sự vắng mặt của một tự ngã khách quan, nên giờ ta sẽ đưa ra một loại giải thích lược yếu về phản bác đó của bốn loại sinh khởi. Căn Bản Trung Quán Luận của Ngài Long Thọ cho biết:¹

Không có ý nghĩa trong đó bất cứ thứ gì
Đả từng được sinh khởi
Hoặc bởi chính nó, bởi điều chi khác,
Bởi cả hai, hoặc không có một nguyên nhân. [754]

Diệu này có nghĩa là, trong vẻ: "Không bao giờ có một pháp bên trong hay bên ngoài bằng bất kỳ cách nào được sinh khởi từ chính nó". Ba vẻ còn lại có thể được kiến lập theo cùng một cách.

Các luận điểm quy mâu sẽ bác bỏ luận điểm rằng một pháp nào đó có thể được sinh khởi từ chính nó. Vì thế, các luận thuyết {quy mâu} này không cung cấp các ví dụ hoặc các lý lẽ để chứng minh, nhưng đưa ra một phê phán của các lập thuyết trái ngược.

Ở đây, nếu một sự vật nào đó được sinh khởi một cách tự tính, thì sự sinh khởi đó bị giới hạn trong hai khả năng: hoặc là nó phụ thuộc vào một nguyên nhân hoặc là nó không phụ thuộc vào một nguyên nhân nào. Do đó, nếu nó phụ thuộc vào một nguyên nhân, thì nguyên nhân và hậu quả này lại bị giới hạn trong hai khả năng: hoặc chúng là một một cách tự tính hoặc chúng là khác nhau một cách tự tính. Sự sinh khởi, trong đó nhân và quả là một một cách tự tính được gọi là sự sinh khởi từ tự ngã; sinh khởi, trong đó nhân và quả là khác nhau một cách tự tính được gọi là sinh khởi từ một vật khác. Sự sinh khởi phụ thuộc vào một nguyên nhân thì chắc chắn hoặc là sự sinh khởi từ tự ngã hoặc là sự sinh khởi từ một vật khác – vốn có thể được xem xét

¹BA627 MMK: 1.1, trích dẫn ở LRCM: 672.
một cách riêng lẻ – hay trường hợp khác là sự sinh khởi kết hợp cả từ tự ngã lẫn từ vật khác. Một cách riêng lẻ, có hai trường hợp – sự sinh khởi từ tự ngã và sự sinh khởi từ vật khác. Do đó, đây là cách chúng tôi loại trừ các khả năng khác trong khi chỉ bác bỏ bốn loại có thể có của sinh khởi.

[(l)] Bác bỏ sinh khởi từ tự ngã

Nếu một chồi non được sinh khởi từ tự nó, thì sự sinh khởi của nó sẽ là vô nghĩa bởi vì sinh khởi có nghĩa là điều {vừa} được sinh ra đã hình thành {từ trước đó}. Nếu nó được sinh ra từ chính nó, thì một chồi non đã hình thành {từ trước đó} – như trường hợp của một chồi non được biểu hiện rõ ràng. Sự sinh khởi cũng sẽ là vô tận bởi vì nếu một hạt giống đã được phát sinh {từ trước đó}, lại phát khởi thêm nữa, thì chính hạt giống đó sẽ phải phát khởi nhiều lần. Trong trường hợp đó, có sự sai lầm vì chính hạt giống tự nó đang phát khởi một cách liên tục, sẽ không bao giờ có một cơ hội cho sự sinh khởi của các chồi non và v.v... Căn Bản Trung Quán Luận của ngài Long Thọ cho biết.²

Nếu nhân quả là cùng một {vật},
Thì, vật được sinh khởi và vật sinh khởi sẽ là cùng một {vật}.

Ngoài ra, Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng cho biết:³

Không có sự tiến triển trong phát sinh từ chính nó;
Không có lý do gì để một pháp vốn đã được sinh khởi lại sinh khởi một lần nữa.

¹BA628 Việc đánh số đề mục này và các đề mục tiếp sau trong phần này đã được người hiểu định {Bản Anh ngữ} thêm vào và nó không có trong chánh văn.
³BA630 MAV: 6.8cd-6.9ab, 6.12cd, La Vallee Poussin 1970b: 82-83; D3861: Ha 204a6-7.
Nếu người giả thiết một pháp đã sinh khởi lại được sinh khởi nữa,
Thì việc sinh khởi của các chồi non và v.v... sẽ không được tìm thấy trong thế gian này. [755]

Và:

Do đó, sự quy gán rằng các pháp khởi lên từ tự chúng
Là không hợp lý cả trong khuôn khổ thực tại lẫn trong khuôn khổ thế gian.

[(2)) Bác bỏ sự sinh khởi từ một vật khác]
Phân biên: Đức Phật dạy rằng các hậu quả được sinh khởi từ bốn điều kiện {duyên} vốn là sự vật khác.¹ Do đó, các pháp được sinh khởi từ một vật khác.

Đáp: Nếu các hậu quả đã được sinh khởi từ các nguyên nhân khác {với chúng} một cách tự tính thì bóng tối đã đây đặc có thể phát sinh thảm chí từ một ngọn lửa, vi cả hai là khác nhau {về tự tính}.
Hơn nữa, tất cả các pháp – bất kể chúng có phải hoặc không phải là các quá – sẽ được sinh khởi từ tất cả các pháp – bất kể chúng có là hoặc không là các nhân – bởi vì chúng {đóng vai trò} như nhau trong sự khác biệt của chúng. Điều này có nghĩa là nếu các nguyên nhân dân định rằng hạt giống và chồi non tồn tại một cách một cách nền tảng hay tự tính thì thật rõ ràng là phương thức một chồi lúa non khác nhau một cách tự tính hay nền tảng với các sự vật vốn không thể sinh khởi ra nó, chẳng hạn như lửa, sẽ hoàn toàn có cùng một phương thức mà một chồi lúa non khác nhau một cách tự tính với nguyên nhân của...

¹BA631 Bốn duyên là (1) điều kiện nhân qua, (2) điều kiện đối tượng được quan sát, (3) điều kiện liên ngay trước đó, (4) điều kiện chủ yếu. “sự vật khác” nghĩa là chúng là khác hồn kết quả chúng gây ra.
nó, tức một hạt lúa. Đó là, khi một chồi non trình hiện khác nhau một cách tự tính với một sự vật nào đó, vốn không thể sinh khởi ra nó, thì một chồi non đường như khác trong ý nghĩa là tự tồn và độc lập, và chồi non đó sẽ đường như khác nhau theo cùng một cách thức khi nó trình hiện khác với hạt giống của chính nó. Nếu cách thức mà chúng đường như khác nhau là ở chỗ chúng trình hiện khác nhau một cách tự tính hay nền tảng, thì thật hoàn toàn không thể tạo ra sự phân biệt rằng chồi lúa non không được sinh khởi từ lửa và v.v..., mà được sinh khởi từ một hạt lúa.

Phản biện: Chúng tôi phân biệt pháp vốn sinh khởi một chồi non với pháp vốn không {sinh khởi ra nó}. Chúng tôi tạo sự khác biệt này trong khuôn khổ về việc liệu một vật nào đó khác với chồi non hay không trong ý nghĩ về việc khác nhau một cách tự tính.

Đáp: Điều này đã thể hiện một mâu thuẫn. [756] Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng khẳng định điều này một cách rõ ràng:¹

Cũng như một hạt lúa sinh khởi là khác với mầm lúa non vốn là hậu quả của nó, do đó, những thứ như lửa, than, và hạt lúa mạch – vốn không sinh khởi ra nó – thì cùng khác nhau so với mầm non đó. Tuy nhiên, tượng tự như một mầm lúa phát sinh từ một hạt lúa giống vốn là vật khác {về tự tính với nó}, mầm lúa đó cũng sẽ phát sinh từ lửa, than đá, hạt lúa mạch, v.v... {cũng khác về tự tính với nó}. Và cùng giống như từ một hạt lúa giống ở do phát sinh một mầm lúa non vốn là vật khác, cho nên những thứ như âm dương và vài cùng sẽ phát sinh từ một hạt lúa giống. Tuy nhiên, các người không bao giờ thấy điều này. Do đó, điều này không đúng.

¹BA632 MAVbh ở MAV: 6.14, La Vallee Poussin 1970b: 89; P5263:121.3.8-121.4.3.

Căn Bản Trung Quán Luận của ngài Long Thọ cho biết:\footnote{BA634 MMK: 20.20cd, de Jong 1977:28; D3824: Tsa 12a4-5.}

Nếu nhân và quả là khác nhau, 
Thì, các nguyên nhân và không phải nguyên nhân sẽ là giống nhau.

Ngoài ra, Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng cho biết:\footnote{BA635 MAV: 6.14, La Vallee Poussin 1970b: 89; D3861: Ha 204b4-5.}

Nếu các pháp khởi lên trong sự phụ thuộc vào điều gì đó khác, 
Thì, bóng tối dày đặc sẽ phát sinh thấm chí từ ngọn lửa. 
Tất cả mọi thứ sẽ phát sinh từ tất cả mọi thứ. 
Tại sao?
Bởi vì, với trạng thái là vật khác, tất cả các vật vốn không sinh ra một vật nào đó {cùng} sẽ giống như các vật vốn là vật sản sinh của nó.

Các người không thể trả lời cho các luận điểm quy mầu như thế bằng việc phân biệt điều gì sinh ra một sự vật với điều gì không {sinh ra sự vật đó} trong điều kiện như là liệu rằng một sự vật nào đó có được bao gồm trong cùng một dòng tương tự với hậu quả hay không. Việc, như được giải thích ở trên, nếu các sự vật là vật khác trong ý tưởng chúng khác nhau một cách tự tinh, thì

2BA634 MMK: 20.20cd, de Jong 1977:28; D3824: Tsa 12a4-5.  
3BA635 MAV: 6.14, La Vallee Poussin 1970b: 89; D3861: Ha 204b4-5.}
việc bao hàm chúng vào trong cùng một dòng tương tự không thể được xác lập. Ngoài ra, thật là không đầy đủ để trả lời rằng chúng ta có thể tìm thấy một quy tắc xác định như là với điều gì thì sinh khởi ra một hậu quả chắc chắn và điều gì thì lại không. Đây là việc chúng ta hiện đang phân tích là liệu rằng một quy tắc như thế có thể đúng vunng hay không nếu sự khác nhau giữa một nhân và quả của nó là nền tảng đối với các đối tượng {là} tự chính chúng, thay vì được thừa nhận bởi tâm thức.


Sinh khởi từ cả hai cũng không hợp lý.
Tại sao?

\[1^{\text{BA636 LRCM: 735-736.}}\]
\[2^{\text{BA637 MAV: 6.98, La Vallee Poussin 1970b: 202-05; D3861: Ha 209al-2.}}\]

502
Bởi vì các sai lầm đã được giải thích xẩy đến cho nó.
Sinh khởi từ cả hai cùng nhau không tồn tại cả trong khuôn khổ của thế gian lẫn trong khuôn khổ của thực tại,
Bởi vì, một cách riêng lẽ, thì sự sinh khởi từ tự ngã và từ sự vật khác không được xác lập.

[(4)) Bác bỏ sinh khởi không nguyên nhân]
Người ủng hộ Lokāyata về nguồn gốc tự phát tranh luận rằng việc sinh khởi các pháp chỉ là một van đề của nguồn gốc tự phát, vì không ai được thấy việc vận hành để làm cho các củ sen thơ cứng hay để làm cho lá sen mềm mại, cũng không ai được thấy việc bất những con công và v.v... để đạt các hình dạng và màu sắc lên chúng.

Diễn này là không chính xác. Vì nếu sự sinh khởi không có nguyên nhân, thì sự sinh khởi chẳng hạn hiện hữu tại một thời điểm và một nơi sẽ phải hiện hữu tại tất cả các nơi và mọi thời điểm, hay nếu không, sự sinh khởi sẽ phải không bao giờ tồn tại ở bất kỳ nơi nào. Diễn này là bởi vì các pháp khởi lên tại một địa điểm và thời gian, và không tại lúc khác chỗ khác, do sự hiện diện hay vắng mặt của các nguyên nhân của chúng – vốn là điều các người không chấp nhận. Những “con mắt” trên lòng đuôi của các con công cũng sẽ hiện hữu trên các con quả và tương tự.

Tóm lược, nếu một sự vật nào đó đã được sinh khởi không có nguyên nhân, thì nó sẽ phải được sinh khởi từ tất cả mọi thứ, hoặc nếu không, nó sẽ không bao giờ được sinh khởi. Chứng sinh trong thế gian, để có được một quả mong muốn, sẽ không phải làm việc để tạo ra những nhân của quá độ, và mọi thứ sẽ là vô nghĩa.

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói:

1BA638 Xem LRCM: 602, chú thích 311. Các nhà Cārvāka (tên khác của Lokāyata theo chủ trương hoài nghi đa dạng triết học) chấp nhận nhân quả trong trường hợp các đối tượng được làm ra một cách nhân tạo như ấm đung đúc. Tuy nhiên, họ tranh cãi rằng các đối tượng tự nhiên như là các gai nho nhỏ không liên một cách tự động.
Nếu đúng là các pháp được sinh khởi mà không có nguyên nhân, thì những chúng sinh thế gian này sẽ không đi qua hàng trăm gián khổ để thu thập các hạt giống và v.v... để nuôi lớn cây trồng. [758]

[(5)) Làm thế nào để suy luận rằng sinh khởi nội tại không tồn tại]
Như vậy, bằng cách nhìn thấy các luận điểm mâu thuẫn với bốn loại khả năng sinh khởi, các người xác lập rằng sự sinh khởi từ bốn cực đoạn này không tồn tại. Điều này kéo theo sự không tồn tại của sự sinh khởi tự tính, như đã được chứng minh trong phần về việc loại trừ các khả năng khác ngoài bốn khả năng này.1 Do đó, các người có thể sử dụng các điều [luận điểm] này để trở nên chắc chắn rằng mọi thứ không tồn tại một cách tự tinh.

Khi các người tạo ra các luận điểm quy mâu này, sự suy diễn do đó được hình thành; tại thời điểm đó không có mệnh đề của phép lập luận nào trực tiếp chứng minh luận thuyết. Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng chỉ ra một cách chính xác về các luận điểm mâu thuẫn với bốn loại khác đi này của sự sinh khởi:2

Bởi vì các pháp không được sinh khởi từ tự ngã, từ sự vật khác, từ cả hai.
Hoặc không dựa vào các nguyên nhân, nên chúng thiếu vắng sự tồn tại tự tinh.

Điều này cho thấy cách thức, mà như một hậu quả của việc các luận điểm quy mâu đã khẳng định, để các người có thể phát triển một suy diễn dựa trên một lý lê của phép lập luận. Điều đó không có nghĩa là các người bắt đầu bằng cách tuyên thuyết với

1BA640 Cf. LRCM: 754, khi mà sinh khởi tự tinh giới hạn trong bốn khả năng.
đối phương rằng loại suy luận này dựa trên những gì phía khác chấp nhận.1
Bởi việc bác bỏ sự sinh khởi có tự tính theo cách này, các người trở nên chắc chắn rằng mọi thứ không tồn tại một cách tự tính; sau đó, thật dễ dàng để chắc chắn rằng các pháp vô vi [các hiện tượng thường hằng] cũng thiếu vắng sự tồn tại tại tự tính. Các người qua đó tìm thấy quan điểm của Trung Đạo - có nghĩa là, sự hiểu biết rằng tất cả các hiện tượng là trống rỗng về tự tính. Hơn nữa, Căn Bản Trung Luận của ngài Long Thọ nói: 2

Rằng điều chi khởi sinh phụ thuộc [duyên khởi].
Thì một cách bản chất là thanh tịnh

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói: 3

Bởi vì các pháp sinh khởi phụ thuộc.
Các quan niệm sai lầm này không thể chịu nổi sự sát hạch.
Đo đó, lập luận về duyên khởi
Cắt đứt tất cả các định mạc của các tà kiến.

Theo đó, các người sử dụng duyên khởi như là một lý do để trở nên chắc chắn rằng các mầm non và v.v... là thiếu vắng về tự tính. Khi các người làm điều này, sự xóa bỏ của bất kỳ khả năng

1BA642 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 700.6-702.2) chú giải rằng những người với các khả năng nhạy bén sẽ phát khởi sự suy diễn dựa trên quy luật khởi đầu một mình, trong khi phép suy luận sau đó được thêm vào để hướng dẫn những ai có các khả năng yếu kém.
2BA643 MMK: 7.16ab, de Jong 1977:9; D3824: Tsa 5a5.

505
sơ suất nào là rất rõ ràng trong tâm trí của các người. Do đó, chúng ta sẽ nói một chút về điều này. [759]

Trong trường hợp này, các người sử dụng một luận điểm dựa trên những gì người khác chấp nhận: "Một mầm non không tồn tại tự tính bởi vì việc sinh khởi phụ thuộc vào các nhân và duyên của nó, như một ánh phản chiếu". Ví dụ, khi ánh phản chiếu của một gương mặt trình hiện, các trẻ nhỏ không nhìn thấy nó [gương mặt] và {không} nghĩ rằng: "Sự trình hiện của mặt, mũi, v.v... {trong gương} là như thế này từ cái nhìn của một tâm thực chăng hạn như là của mình {ki hậu trẻ tự soi gương}, nhưng cách mà nó trình hiện thì lại không phải là cách mà nó tồn tại".

Đúng hơn là, chúng {các đứa trẻ} xem những gì trình hiện là cách mà các pháp thực sự tồn tại, là cách mà chúng đang là. Trong tự, khi các chúng sinh trải nghiệm hay nhìn thấy một hiện tượng, họ không thảo luận được nó như được thiết lập bởi năng lực của tâm tối vật trình hiện. Thay vào đó, họ nhận bất đồng với việc trình hiện, nghĩa là, như sự tồn tại ở một cách thức khác quan nền tảng. Đây là cách thức mà tự tính được gắn đặt thêm. Sự hiện diện của một bản chất như thế trong đối tượng là điều được hàm ý qua bản chất nội tại hay nền tảng, và sự tự tồn. Vì vậy, nếu một bản chất như thế đã có mặt, thì điều này sẽ mâu thuẫn với sự phụ thuộc vào các nhân và duyên khác. Nếu điều này không phải là một mâu thuẫn, thì sẽ không thể nào cho rằng một ấm đựng đã tồn tại thì không cần thiết phải được sinh khởi lần nữa từ các nhân và duyên. Theo đó, Từ Bách Kệ Tụng của Thánh Thiên dạy: ¹

Và Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích của Nguyệt Xứng đánh giá về đoạn kệ đó:

Điều vốn có nền tảng tự tính, nội tại, tự tồn của riêng nó, hoặc độc lập với các pháp khác là tồn tại tự ngã và do đó không phải là một khởi sinh phụ thuộc. Tất cả các pháp cấu hợp đều là các sinh khởi phụ thuộc. Bất kỳ vấn gì là một việc sinh khởi phụ thuộc thì không là tự tồn vì nó được sinh thành trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên. Tất cả các pháp này đều thiếu vắng tự tồn. Vì vậy, không có pháp nào có tự ngã, nghĩa là, tự tính. [760]

"Tự tồn" có nghĩa là một điều gì đó trình hiện một cách tự tính, và khi như vậy (1) nó trình hiện trước các thức cùng loại đó như nó là không phụ thuộc vào các pháp khác, và (2) nó tồn tại như nó trình hiện. Tuy nhiên, nếu các người xem sự tự tồn có nghĩa là không phụ thuộc vào các nhân và duyên khác, và bác bỏ loại tự tồn đó, thì sẽ không cần thiết để chứng minh sự thiếu vắng của loại tự tồn như thế cho các trường phái Phật giáo của chúng ta. Tuy nhiên, mặc dù bác bỏ điều đó, nhưng các người sẽ không thể tiếp nhận quan điểm của trung đạo Trung Quán. Do đó, chúng ta xem sự tự tồn có nghĩa là một điều nào đó tồn tại trong phương cách sao cho nó có khả năng một cách nền tảng tự lập chính nó một cách khách quan.

Do vậy, vị tình Không {sự trống rỗng} về tự tính nói đến sự thiếu vắng về sự tự tồn vừa được miêu tả hồn là sự không tồn tại của các pháp đang hoạt hóa, nên các người có thể dùng duyên khởi như như một lý lẽ để bác bỏ tự tính. Trích dẫn trước của Nguyệt Xứng trong Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích tiếp tục: 2

Do đó, vi trong hệ thống Trung Quán này, duyên khởi nghĩa là thiếu vắng tính tự tồn, nên thiếu vắng sự tự tồn là ý nghĩa

1BA646 Cṣṭ P5266: 270.3.6-4.1.
2BA647 Cṣṭ P5266: 270.4.1-2.
của tính Không; tính Không không có nghĩa là không có gì tồn tại.

Hậu quả là, quan điểm rằng các pháp đang hoạt hóa không tồn tại là một phó nhân sai lầm về sự tồn tại của các pháp sinh khởi phụ thuộc {duyên khởi} tự như ao ăng, kể cả thanh tịnh lẫn phiền não; do vậy, quan điểm đó là không chính xác. Quan điểm cho rằng các pháp tồn tại một cách tự tính cũng không chính xác vì bạn chất nội tại như thể không hiện hữu trong bất kỳ sự vật nào. Do đó Từ Bách Kệ Tùng Luận Thích của Nguyệt Xứng tiếp tục:

Do đó, theo hệ thống Trung Quán này, quan điểm rằng các pháp đang hoạt hóa đó không tồn tại là không chính xác trong mức độ mà nó phụ nhân một cách sai lầm hoạt hóa của duyên khởi và của các nguyên nhân tự ao ăng, kể cả thanh tịnh lẫn phiền não. Bởi vì chúng không tồn tại một cách tự tính, nên quan điểm rằng các pháp tồn tại tự tính cũng không chính xác. Vì vậy, đối với những ai cho rằng các pháp có tự tính, thì duyên khởi không hiện hữu và những sai lầm của các quan điểm thường hằng và hư vô xảy ra từ đó.

Do đó, những người muốn thoát khỏi các quan điểm thường hằng và hư vô nên khẳng định cả việc thiếu vắng tự tính lẫn khẳng định tính duyên khởi tự ao ăng của cả các pháp dù thanh tịnh hay phiền não. [761]


1BA648 Cśṭ P5266: 270.4.2-4.
508
Đáp: Mặc dù các người khẳng định các nhân và quả khởi sinh phụ thuộc, các người lại giống như một đứa trẻ nắm bắt một ảnh phân chiếu của khuôn mặt như là hiện trạng một khuôn mặt thật. Các người thật chất hóa sự sinh khởi phụ thuộc như tự tính và sau đó gọi đó là bản chất của các pháp. Vì vậy, các người không biết chính xác ý nghĩa của duyên khởi và các người bây tỏ ý nghĩa của nó không chính xác. Vì chúng tôi cho rằng các việc khởi sinh phụ thuộc là thiếu vắng tự tính và tuyên thuyết như thế, đó là sự khác biệt giữa các người và chúng tôi. Theo đó, Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích của Nguyệt Xứng tiếp tục:

Nghi ngại: Nếu việc thiếu vắng tự tồn nghĩa là một sự khởi sinh phụ thuộc, thì làm thế nào Ngài bác bỏ chúng tôi? Điều gì khác biệt giữa Ngài và chúng tôi?

Đáp: Ta sẽ giải thích điều này. Các người không hiểu làm thế nào để hiểu biết hay biểu lộ ý nghĩa của duyên khởi một cách chính xác. Đó là sự khác biệt. Qua việc thật chất hóa một ảnh phân chiếu như là một sự thật, một đứa trẻ, người chưa biết nói ngăn xóa bản tánh thực, là tịnh Không; khi đứa trẻ nghĩ về ảnh phản chiếu và bản chất của nó, thì những ý tưởng đó về ảnh phân chiếu là các hiểu biết sai lạc {vô minh}. Tương tự, các người khẳng định duyên khởi, nhưng trong lúc các việc khởi sinh phụ thuộc, như những ảnh phân chiếu, là thiếu vắng bản chất nội tại, thì các người không hiểu bản chất của chúng một cách chính xác. Việc này là bởi vì các người không nắm bắt điều gì thiếu vắng tự tính đúng như là việc thiếu vắng tự tính. [762] Các người thật chất hóa một nền tảng vốn không tồn tại thành một nền tảng vốn tồn tại. Các người cũng không hiểu làm thế nào để thể hiện ý nghĩa của duyên khởi bởi vì các người không nói rằng do là

---

1BA649 Cṣṭ P5266: 270.4-7.
sự vắng mặt của tự tính, và bởi vì các người gọi nó là nền tảng của các pháp.

Trong khi chúng tôi và họ là như nhau trong việc khẳng định duyên khởi của các nhân và quả, thì sự khác biệt là chúng tôi hiểu, và họ thì không, rằng làm thế nào để biết và để bày tỏ duyên khởi một cách chính xác trong khuôn khổ về tự tính và sự vắng mặt của nó.

Những người ủng hộ về tự tính gọi một pháp là "thật sự tồn tại" nếu nó có thể được chấp nhận như là một sự vật đang hoạt hóa, và trong số họ có vài người kết luận rằng sự tranh luận về việc các pháp có tồn tại thật sự hay không chỉ là một tranh luận về ngữ nghĩa. Tương tự, họ nói rằng thật chỉ là ngữ nghĩa khi chúng ta tranh luận với các nhà Y Tự Khởi - vì ngay cả những nhà Y Tự Khởi cũng cho rằng các pháp tồn tại bằng đặc tính tự tính của nó - rằng liệu một pháp nào đó có hoạt hóa một cách thường Thực thì có một bản chất vốn tồn tại bằng tự tính của nó một cách thường Thực hay không. Lời dạy này của Nguyệt Xứng rõ ràng bắc bối các ý kiến này. Ví dụ, thật sẽ là một người lố bịch nếu cho rằng vì các nhà Số Luận {sāṃkhya} bảo rằng pháp vốn được biết đến như là đối tượng của nhị Thực là thường Thường, nên những Phật tử chỉ đang ngụy biện về ngữ nghĩa khi họ bác bỏ sự vĩnh cửu của âm thanh trong khi chấp nhận một pháp được biết đến như là đối tượng của nhị Thực.

Khi các chúng sinh khác nhau thấy một điều gì đó được sinh khởi trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên, họ thấy đó như là tồn tại tự tính hoặc nền tảng, và do đó họ bị trở đi vòng lặp trong luân hồi; nhưng với các thánh giả, thì sự sinh khởi phụ thuộc vào các nhân và duyên là lý do đủ để bác bỏ tự tính và phát triển sự chắc chắn về việc thiếu vắng tự tính. Bởi vì nó cắt bỏ các nội kết với các quan điểm cực đoan, nên việc sử dụng duyên khởi

1BA650 Theo 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 710.6) là: “những người Tạng trước đây và người khác”.

510
như là một lý lẽ để chứng minh rằng không có tự tính là một phương pháp tuyệt vời và rất thiên xảo.
Sau khi Thế Tôn thấy sức mạnh của điểm này, ngài dạy [trong Vô Nhiệt Trì Long Vương Vấn Kinh]:

Sự vật nào được sinh khởi từ các duyên thì không được sinh khởi;
Đó không phải là sinh khởi một cách tự tính.
Bất kỳ sự vật nào phụ thuộc vào các duyên, Ta xem xét là Không;
Kẻ nào hiểu được tánh Không là mẫn tiếp. [763]

Hai dòng đầu tiên có nghĩa là sự sinh khởi từ các duyên buộc dấn đến rằng đó không là sinh khởi tự tính. Đồng thứ ba khẳng định việc sinh khởi phụ thuộc vào duyên dựa vào các duyên, là ý nghĩa của sự thiếu vắng về tự tính. Đồng thứ tư cho thấy lợi ích của việc thư hiểu tánh Không theo cách này. Trường tư như vây, bộ kinh do ngày rạng sáng cách hiểu biết duyên khởi, các người đoạn tuyệt với các quan niệm cực đoan:

Các thiện tri thức sẽ hiểu biết các pháp sinh khởi phụ thuộc, Và tránh khỏi các quan điểm cực đoan.

Hơn nữa, nếu các pháp tôn tại một cách tự tính hay nền tảng, thì Đặng Chiến Thắng và các đệ tử của ngài đã phải thấy biết chúng theo cách đó, nhưng họ đã không hề thấy thế. Và vì những gì tồn tại một cách tự tính thì sẽ không hoạt hóa được theo bất kỳ cách thức nào thông qua các duyên, nên nó không thể cắt đứt mạng lưới các diễn tưởng, nghĩa là các danh định của các biểu tướng;

---

2BA652 Ibid., P823:139.3.5-6.
do đó, sẽ không có sự giải thoát. Như Trang Nghiệm Tương Kinh (Hasti-kaksya-sutra) cho biết:¹

Nếu các pháp tồn tại một cách tự tính,
Thì, Đấng Chiến Thắng và các đệ tử của ngài sẽ biết điều đó.
Với các pháp tính lặng, thì không ai sẽ vượt qua khỏi khổ đau.
Thiên tri thức sẽ không bao giờ được miễn trừ khỏi các diễn tướng.

Trong các chương thứ ba, thứ tư và thứ năm [của tác phẩm Căn Bản Trung Quán Luận của Long Thọ], có các luận điểm bác bỏ tự tính của các căn, các uẩn, và các thành tố {đại}. Trong việc chứng minh rằng các đối tượng thiếu vắng tự ngã, cũng thật là tuyệt vời để sử dụng các luận điểm đó. Tuy nhiên, ta đang thận trọng trong đề không nên dài hơi và sẽ không chi tiết hóa thêm.

(c)) Làm thế nào để loại bỏ những chương ngại bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó
Sau khi các người đã thấy rằng ngã và các ngã sở thiếu vắng ngay cả một hạt tử nhỏ nhất về bản chất nội tại, thì các người có thể tự làm cho quen thuộc với những thực tế này, từ đó ngừng quan điểm thật hóa về các objetos như là tự ngã và các thuộc tính của tự ngã. Khi các người ngừng quan điểm đó, thì các người cũng sẽ ngừng bốn loại chấp thủ, bám chấp vào những gì các người muốn, v.v... đã được giải thích trước đây.²

1BA653 Hasti-kaksya-sutra {Tương Nghiệm Kinh}, trích từ PPs: 388.1 (Wayman 1978:477 n. 386); D3796: Ha 17U4-5.
2BA654 LRCM: 251 (Great Treatise 2000: 318) Ba loại chấp thủ còn lại là: (1) chấp vào quan điểm, (2) chấp vào giới luật và đạo đức và (3) chấp vào khẳng định về ngã.
tại; các người sẽ đạt được giải thoát. Căn Bản Trung Quán Luận [764] của ngài Long Thọ dạy:¹

Bởi vì sự đẹp yên của tự ngã và điều mà ngã sở hữu, Quan niệm "Ta" và "của ta" sẽ bị tiêu tan.

Và:

Khi các ý tưởng về ngã và các ngã sở
Bị dập tắt trong khuôn khổ các pháp bên trong và bên ngoài,
Sự bám chấp sẽ dừng lại;
Thông qua sự diệt độ của nó, sinh sẽ bị dập tắt.

Theo đó, việc nắm được sự chấp thủ là một phiền não và sự tồn tại tiệm cận là nghiệp, nên các người được giải thoát qua việc dập tắt những nguyên nhân của sự sinh khởi, tức là nghiệp và phiền não. Căn Bản Trung Quán Luận của ngài Long Thọ nói:

Qua việc dập tắt nghiệp và các phiền não, nên có sự giải thoát.

Đối với sự tiệt trừ mà qua đó nghiệp và phiền não bị dập tắt, cùng một đoạn kệ tiếp tục:

Nghiệp và phiền não khởi sinh từ các quan niệm sai lầm {vô minh};
Vô minh phát sinh từ các diễn tưởng;
Các diễn tưởng bị ngừng bởi tánh Không.

Đó là, dòng chảy luân hồi của sinh và tử phát sinh từ nghiệp. Chỉ có hành vi cấu hợp {hữu lậu} về thể chất, lời nói, và tinh thần {thần, khẩu, ý} liên kết với một tấm thực phiền não kiến tạo nên nghiệp vốn xác lập luân hồi, do đó, nghiệp phát sinh từ các phiền não. Các phiền não vốn có gốc rễ từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn thì không phát khởi mà không có sự vận hành của các quan niệm sai lầm vốn gắn đâc các biểu tượng như là cảm xúc để chịu và khó chịu lên các đối tượng. Vi vậy, các phiền não như tham chấp và thù địch, bất kể từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn, được sinh khởi từ những quan niệm sai lầm như thể. Những quan niệm sai lầm này vận hành một cách sai lạc chỉ bởi việc bám chấp vào ý tưởng: "Điều này có thật", trong mối liên hệ đến tâm mối quan tâm {Bát Phong} của thế gian, hoặc quan hệ đến trai gái, hoặc âm dương, vai vóc, sắc tướng, hoặc cảm xúc. Vi chính là những quan niệm sai lầm này cấu mang các đối tượng đó, nên chúng được tạo ra từ sự diễn tưởng của các quan niệm về sự tồn tại thực sự. Nguyên Xứng nói trong Minh Cú Luận: 2

Tính Không – việc xem tất cả các pháp như là sự thiếu vắng {tự tính} – làm ngừng tất cả các diễn tưởng thế gian. Tại sao? Bởi vì khi các người nhìn thấy một cái gì đó như thật, thì sẽ có các diễn tưởng như những điều đã giải thích trên.  
[765] Trong mức độ như là việc không thể thấy được đứa con gái của người phụ nữ không con, niềm vui thú sẽ không khởi tạc trong các diễn tưởng của bà như là đối tượng. Khi các diễn tưởng không hoạt động, thì đối tượng của chúng sẽ

---

1BA656 Tám mối lo bao gồm: (1) Lợi {duộc những cái lợi ích cho bản thân}, (2) Suy {suy hao, mất mất, tổn hại thấp thọ ngại}, (3) Hủy {bi hủy tước, khinh rê}, (4) Dự {là đề cao, tàn đường danh dự hay danh vị}, (5) Xứng {là xứng tụng, khen ngợi}, (6) Cơ {là chỉ chích, bị đe dọa, bị đe bùi xâu}, (7) Khổ {gặp những điều bất hạnh, những hồn hoàn cảnh trái ngược} và (8) Lạc {là vui mừng, hỷ hả} (Rinchen 2001:47).

2BA657 PPs: 350.10-351.4, ở MMK: 18.5; D3709: Ha 113b7-114a3.
không bị quan niệm sai lạc. Khi các quan niệm sai lạc không vận hành, các phiền não bất nguồn từ quan điểm thật chất hoá về các uẩn hoại diệt sẽ không được phát khởi thông qua việc bám chấp vào “ta” và “của ta”. Khi các phiền não bất kể từ quan điểm thật chất hoá về các hoại uẩn không được phát khởi, thì các hành vi sẽ không được tiến hành. Những ai không tiến hành các hành vi sẽ không trải nghiệm luân hồi, vốn được gọi là “sinh, lão, và tử”.

*Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng cũng nói rất rõ làm thế nào việc biết tịnh Không làm ngừng các diễn tưởng và các quan niệm sai lầm do.¹

Tại sao? Là như thế này: Tính Không không được diễn tưởng ở mức độ nó có đặc tính về sự diễn tưởng bị ngăn triệt một cách xuyên suốt. Vì nó không được diễn tưởng, nên nó ngừng các quan điểm sai lạc; thông qua việc ngừng các quan điểm sai lạc, nó ngừng các phiền não. Việc ngừng các phiền não và nghiệp cũng làm ngừng [tái] sinh. Do đó, vi chì có tính Không có đặc tính về việc làm ngừng tất cả các diễn tưởng, nên nó được gọi là “Niết-bàn”.

Đoạn văn này chứng minh rằng quan điểm về tính Không cắt bỏ được gốc rễ của luân hồi và là trọng tâm của lộ trình giải thoát. Do đó, các người phải đạt được sự chắc chắn [chứng ngộ] về việc này.

Theo đó, các giáo pháp của thành giả Long Thọ nói rõ ràng ngay cả các bậc Thanh Văn và Bích Chi Phật có thể biết rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính. Vì, họ nói rằng giải thoát khỏi cơ luân hồi đạt được thông qua quan điểm về thiếu vắng về tự tính. Các Thanh Văn và Bích Chi Phật vẫn thiền định lên quan điểm đó khi mà phiền não của họ vẫn còn. [766] Khi phiền não của họ bị dập tắt, họ hài lòng và không tri giữ trong thiền

¹BA658 PPs: 351.8-10, ở MMK: 18.5; D3796: Ha 114a3-5.
định; vì vậy họ không thể loại bỏ những chướng ngại tư tưởng. Các Bồ-tát, không chỉ hài lòng với giải thoát đơn thuần khỏi luân hồi thông qua sự đoạn trừng của các phiền não đơn thuần, mà còn tìm kiếm Phật quả, vì lợi ích của tất cả chúng sinh; vì vậy họ thiền để dập tắt hoàn toàn các chướng ngại tư tưởng {sở tri chướng}. Cho nên, họ hành thiền trong một thời gian rất dài và được trang bị bằng sự tích lũy vô hạn của các tư tưởng về công đức và trí tuệ.

Theo đó, trong khi phương thuốc chửa vọn thanh lọc những hạt giống của cả hai chướng ngại {sở tri chướng và phiền não chướng} là quan điểm về tính Không, như đã được giải thích ở trên, vi khoảng thời gian hạn chế về thiền định của các bậc Thanh Văn và Bích Chi Phật, nên họ chỉ có thể loại bỏ phiền não chướng, họ không loại trừ được các sở tri chướng. Vi dụ, cùng một tri kiến về sự thiếu vắng tự ngã là biện pháp đối trị cho cả các đối tượng vọn được loại bỏ trên lộ trình tri kiến lẫn các đối tượng vọn được loại bỏ trên lộ trình thiền định. Tuy nhiên, việc chỉ đơn thuần trực tiếp thấy được sự thiếu vắng của tự ngã có thể loại bỏ các đối tượng vọn được loại bỏ trên lộ trình tri kiến, nhưng vẫn không thể loại bỏ các đối tượng vọn được loại bỏ trên lộ trình thiền định. Vì vậy, các người phải hành thiền trong một thời gian dài để loại bỏ các đối tượng vọn {sê} được loại trừ trên lộ trình thiền định. Điều đó tương tự như trường hợp này.

Tuy nhiên, sự loại bỏ các sở tri chướng sẽ không thể được hoàn tất nếu chỉ riêng dùng cách thiền định trong một thời gian dài; nó cũng liên quan đến việc tu tập trong nhiều hoạt động siêu phàm khác. Vi các Thanh Văn và Bích Chi Phật không nuôi dưỡng biện pháp đối trị sở tri chướng, mà chỉ rèn luyện phương tiện để loại trừ phiền não chướng, nên Thanh Văn và Bích Chi Phật được cho rằng thiêu tri kiến đầy đủ và viên mãn về pháp vô ngã. Nhập Trừng Luận Thích của Nguyệt Xưng nói:¹

Mặc dù ngay cả Thanh Văn và Bích Chi Phật nhìn thấy cùng một điều kiện này về duyên khởi, nhưng họ vẫn thiếu một sự rèn luyện đầy đủ và hoàn toàn về pháp vô ngã; họ chỉ có một phương tiện để loại bỏ những phiền não về hành vi của ba cõi.

Vi vậy điều gì mà nhà Trung Quán tông khác xem xét là một quan niệm về tự ngã của các hiện tượng, thì vị đại sư này xem là vô minh phiền não. Mặc dù Thanh Văn và Bích Chi Phật thiền về sự thiếu vắng tự ngã trong các pháp đến mức hoàn toàn loại trừ vô minh phiền não, nhưng họ thiếu một sự thiền quan đầy đủ về pháp vô ngã. [767] Những mệnh đề này nên được hiểu như ta đã giải thích chúng cả ở đây và bên trên.

Những sở tri chướng trong hệ thống [Cụ Duyên] này là gì? Một số khuyễn hướng tiềm tàng {tập khí} vốn được thiết lập vững chắc trong dòng tâm thức qua trạng thái tranh chấp từ vô thủy bởi sự bám chấp mạnh mẽ vào các pháp như là tồn tại một cách tự tính; các tập khí này làm khởi sinh những sai lầm về sự trình hiện nhị nguyên, sao cho các pháp trình hiện ở trạng huống tồn tại tự tính mà thật ra chúng không hề như thế. Các sai lạc này là những sở tri chướng. Như Nguyệt Xứng dạy trong Nhập Trung Luận Thích: 2

Các Thanh Văn, Bích Chi Phật, và Bồ-tát đã loại bỏ vô minh phiền não nhìn thấy các pháp cấu hợp {hữu vi} như một cái gì đó vốn chỉ là tồn tại đơn thuần, chẳng hạn như một ảnh phản chiếu. Đối với họ, bởi vì họ thiếu vững sự phong trương về sự tồn tại thực sự, các hiện tượng cấu hợp đều có các bản chất thật đế và không phải là những sự thật. Những thuyết đó này dành lừa trẻ con. Đối với những người khác, chúng chỉ là các ước lệ, tự như các áo ấn và v.v... vì chúng chỉ là

1 BA660 LRCM: 576-579.
duyên khởi mà thôi. Cúng thế, vì ba loại thành chung này cũng chia sẽ vô minh đon thuận vốn có đặc tính của tính trạng một số tri trình, nên các thơng tục đon thuận này trình hiện trước các thành giả mà vốn các lãnh vực hoạt động của họ được liên hệ với sự trình hiện, nhưng lại không xảy ra như thế cho những ai có lãnh vực hoạt động không có sự trình hiện.

"Bồ-tát là những ai đã loại trừ vô minh phiền não" nói đến những ai đã đạt đến tầng thứ tám {Bắt đồng địa Bồ-tát}, bởi vì Nguyệt Xứng trong Tứ Bách Kệ Tụng Thích, như được trích dẫn trước đó,1 đã khẳng định rằng họ là các Bồ-tát đã thành tựu hành triền quan đến hạnh vô sinh. Do đó, các Bồ-tát và các A-la-hán Tiểu thừa {Hīnayāna} vốn đã đạt đến tầng thứ tám này chấm dứt hoàn toàn sự tạo thành của các tập khí mới do các sai sót về sự trình hiện như nguyên, nhưng vì có nhiều khuynh hướng tiềm tàng đã xác lập từ rất lâu về sự trình hiện như nguyên chưa được gột sạch, nên họ vẫn phải tu tập trong một thời gian dài. Khi họ gột sạch các khuynh hướng này – tức là ngưng hết tất cả các tập khí do sự sai lạc – họ trở thành các vị Phật. [768]

Thánh giả Long Thọ và các vị theo chẩn ngại đã dạy rằng Tiểu thừa và Đại thừa đều giống nhau trong quan điểm về ý nghĩa xác định {liễu nghĩa}; lời dạy này hàm ý hai sự chắc chắn tuyệt vời. Sau khi các người đã phát triển sự chắc chắn rằng không có cách nào để đạt được thành chỉ sự giải thoát đon thuận khỏi luân hồi – chứ chưa nói đến quả vị Phật – mà không có quan điểm thấy biết rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính, thì các người tìm thấy được một quan điểm thuận lợi khi quan hệ lực to tát từ nhiều phương tiện. Sau khi các người đã phát triển được sự chắc chắn từ tận đáy lòng mình rằng các tính năng tạo sự khác biệt giữa Đại thừa và Tiểu thừa là Bồ-dề tâm cao quý và các hành vi Bồ-tát siêu việt, thì các người sẽ tiếp nhận các giáo huấn về các phương tiện ứng xử của sự tu tập như là lời khuyên tối hậu nhất.

1BA662 LRCM: 655, ghi chú 422. 518
Sau khi đã tiến hành thể nguyện làm đứa con của Đấng Chiến Thắng {tức là nhận Bồ-tát giới}, thì các người tu tập các hành vi đó.
Tại đây ta tuyên thuyết:

Di đến núi tráng lệ nhất kia, "Đỉnh Linh Thứu", vị vua các núi, Trong sau hương, rung động hoàn vũ Và diều kỳ tòa sáng mới nơi Soi rực rỡ tấm miện thanh tịnh, Thánh nhân phát từ cơ họng diệu minh Tủ mẹ vôi đai sinh ra đó Tất cả con sinh thành tôn giả, Trí Bát-nha biến tài khó sánh Là trái tim chánh đạo quang minh Gồm thuở kinh thừa lẫn chủ thừa, Được tiên tri, Long Thọ anh dũng Cho luận giải vô cùng chính xác Tôi hào tác trên mọi giáo pháp Lời chỉ dạy bất khả sánh lượng Ngài sáng như vầng dương chiếu rạng Là tuyệt tác Căn Bản Trung Quán Các giảng luận thật uyên thâm ấy Được chú giải với đầy chi tiết Bởi Phật tử Phật Hộ trác việt Được biết sâu và được trải xa Qua chú giải từ ngài Nguyệt Xứng Làm sáng tổ ý nghĩa ngôn từ. [769] Sử dụng đến những lời dễ hiểu, Ta khởi dạy hệ thống các ngại Von không hệ viễn trước, nhiệm ở Cách mà các tác nhân, đối tượng Phụ thuộc nhau theo đường duyên khởi Nên luân hồi Niết-bàn khá dĩ Các pháp đều chỉ như ảo irtual
Đều thiếu vắng tồn tại tự tánh,
Pháp hữu ơi! thành tâm tu học
Pháp Trung đạo điều với thâm sâu
Với các người đâu rằng thật khó
Để tiếp nhận: khởi sinh phụ thuộc
Của các nhân và các quả kia
Trong chân lý vốn không tự tánh
Đó là cách tiếp cận hay hơn,
“Thế này là hệ thống Trung Đạo”
Bằng không, sai sót khôn tránh khỏi
Điều mà người thuyết nói cho người
Người sẽ thấy tự mình bị kéo
Vào nơi không hệ thống khéo truyền
Thế người phải chuyên tâm tu hành
Giáo pháp ngài Long Thọ thành tôn
Cùng các vị theo chân, môn đệ
dành cho người lời giải hắn cần
Đến đúng hướng tìm ra chánh kiến
Và cùng để đường tồn giáo Pháp
Của Đặng Chiến Thắng được dài lâu
Chương 25: Trí Huệ Đòi Hỏi Phân Tích

(b') Phân loại tuệ giác
(c') Làm thế nào để nuôi dưỡng tuệ giác
(1') Bác bỏ các hệ thống khác
   (a") Bác bỏ đầu tiên
   (b") Bác bỏ thứ hai
   (c") Bác bỏ thứ ba
   (d") Bác bỏ thứ tư
(2') Trình bày về hệ thống riêng của chúng ta
   (a") Tại sao cả hai thiền định và thiền quán là cần thiết
   (b") Vượt qua các phản đối về trình bày đó

(b') Phân loại tuệ giác
Liên Hoa Giới trong Giai Trình Thiền phân thứ nhất nếu ra ba yêu cầu cần thiết cho tuệ giác: (1) dựa vào một chúng sinh siêu việt, (2) thực tâm theo dưới nghiên cứu mở rộng về các giải thích về thực tại, và (3) quan chiếu thích đáng. Bằng cách dựa vào ba điều này, các người sẽ khám phá ra quan điểm hiểu biết về hai vô ngã {nạn vô ngã và pháp vô ngã}. Sau đó, hãy nuôi dưỡng tuệ giác. Những loại tuệ giác nào các người cần trau dồi? Ở đây, mỗi quan tâm tức thời và chính yếu của chúng ta không phải là tuệ giác của các giai đoạn nâng cao; chúng ta chủ yếu đang trình bày tuệ giác mà các người sẽ tu dưỡng trong khi các người còn là người bình thường. Đối với một người bình thường, tuệ giác viên mãn là sự tu dưỡng của tuệ giác bốn lớp, ba lớp và sáu lớp. Tuệ giác bốn lớp nói đến sự phân biệt và v.v…, như đã nói trong Kinh Giải Thâm Mật.\footnote{BA663 Sn, Lamotte 1935:89, được trích ở LRCM: 471. Bốn lớp được nêu ra như là bộ phận của một danh mục gồm chín thành phần. P774:13.4.8-13.5.1.} Sự phân biệt quan sát tính phân hóa của các pháp thường tục. Sự phân biệt

Tuệ giác bốn lớp là gì? Đò là: [770] Sử dụng định tâm của mình, một tăng sĩ {1} phân biệt, {2} phân biệt hoàn toàn, {3} kiểm nghiệm đầy đủ, và {4} phân tích thấu suốt hoàn toàn các hiện tượng. Ngài phân biệt như thế nào? Ngài phân biệt qua cách thức về sự phân hóa của các đối tượng {a} của thiền vốn thanh tịnh hóa sự phân tích, {b} của các đối tượng về thiền của hành giả, và {c} của các đối tượng về thiền vốn thanh tịnh hóa các phiền não. Ngài hoàn toàn phân biệt thông qua việc phân tích bản chất thực sự của ba loại đối tượng đó {gồm a, b và c}. Sự kiểm nghiệm đầy đủ xảy ra khi thiền giả sử dụng sự chủ tâm định danh được phụ cho bởi hai loại trí huệ ấy² để nắm bắt các biểu tượng phân biệt của ba loại đối tượng đó. Khi thiền giả phân tích chúng một cách chính xác, thì đó là phân tích đầy đủ.


Bạch Thế Tôn, có bao nhiêu loại tuệ giác cả thảy?

¹BA664 Ṣbh, P5537:101.1.6-7; cf. LRCM: 472.
²BA665 "Hai loại trí huệ" là thấy biệt: (1) sự phân hóa và (2) bản chất thật sự.
³BA666 Sn, Lamotte 1935: 92; P744:14.2.3-5.
Này Di-lặc, có ba loại: {1} loại khởi lên từ các biểu tướng, {2} loại khởi lên từ việc truy tầm thấu suốt, và {3} loại khởi sinh từ sự phân biệt có tính phân tích. Tuệ giác phát khởi từ các biểu tướng là gì? Đó là tuệ giác mà chỉ tham gia với một hình ảnh khái niệm nội trong phạm vi của sự tập trung tinh thần. Tuệ giác phát sinh từ truy tầm thấu suốt là gì? Đó là tuệ giác tham gia vào các tính năng vốn chưa được thấu hiểu rõ ràng bởi các thức tuệ giác trước đó đặt lên đối tượng cho trước, sao cho các tính năng đó có thể được hiểu rõ. Tuệ giác phát khởi từ sự phân biệt có tính phân tích là gì? Đó là tuệ giác tham gia vào các tính năng vốn đã được thấu hiểu rõ ràng bởi các thức tri huệ trước đó đặt lên đối tượng cho trước, sao cho các người có thể cảm nhận được ý lạc chân thật của sự giải thoát. [771]

Về điều này, Thanh Văn Địa của Vô Trước dạy rằng những người ở giai đoạn cân bằng {thiền} có thể tham dự vào một giáo pháp mà họ đã nghiên cứu và ghi nhớ, hoặc tham dự vào các giáo huấn cá nhân. Đây là sự chú tâm nhưng nó không phải là sự quan chiếu; cũng không là sự cử xét, đánh giá hay kiểm nghiệm. Nó chỉ can dự vào các biểu tướng. Khi các người chuyển từ quan chiếu thấu suốt đến sự kiểm nghiệm, các người sẽ được tham gia vào việc truy tầm thấu suốt. Việc có sự phân biệt có tính phân tích chính xác về điều đã được khẳng định kiến trúc nề việc xúc tiến sự phân biệt phân tích về điều mà các người đã truy tầm một cách thấu suốt. Ba lớp đó là ba cửa ngõ của tuệ giác. Tóm lại, {trong lớp} trước tiên các người có thể, chẳng hạn, tu tập ý nghĩa của vô ngã và tham gia vào các biểu tưởng của nó, nhưng các người không làm nhiều để đi đến một lời kết luận. Trong lớp thứ hai, các người đi đến một kết luận để khẳng định được những gì các người đã không xác định trước đó. Trong lớp thứ ba, các người phân tích, như trước, một ý nghĩa mà vốn các người đã khẳng định.

1BA667 Śbh, P5537:101.2.3-6.
Tuệ giác sáu lớp nói đến tư tập về sáu căn bản; nó là một thủ tục truy tầm tư giác của việc tìm kiếm thấu suốt. Các người truy tầm một cách thấu suốt, và sau khi các người đã truy tầm, thì hãy phân biệt một cách phân tích – {1} các ý nghĩa, {2} các pháp, {3} các đặc điểm, {4} các chủng loại, {5} các thời điểm, và {6} các lý lẽ. Việc truy tầm các ý nghĩa là việc truy cứu ý nghĩa của một thuật ngữ nhất định. Truy tầm các pháp là việc tìm kiếm [để xác định] liệu rằng một sự vật nào đó sẽ là sự vật bên trong hay bên ngoài. Truy tầm đặc tính có hai loại: Loại truy cứu để xác định một điều nào đó là đặc tính phổ quát hay là đặc tính cụ thể, và loại truy cứu để xác định liệu rằng một đặc tính là được chia sẻ chung hay là đơn nhất. Việc truy tầm các chủng loại là việc truy cứu để xác định điều gì thuộc chủng loại tiêu cực dựa trên các khuyết điểm và sai lầm của nó, và việc truy cứu để xác định xem điều gì thuộc chủng loại tích cực dựa trên các phẩm chất tốt đẹp và lợi ích của nó. Việc truy tầm các thời điểm là việc truy cứu để xác định cách thức mà một pháp nào đó có thể xảy ra trong quá khứ, làm thế nào mà nó có thể xảy ra trong tương lai, và làm sao nó có thể xảy ra trong hiện tại. [772]

Truy tầm lý luận có bốn loại¹: (1) Lý lẽ về sự phụ thuộc là các hậu quả phát sinh từ sự phụ thuộc vào các nhân và duyên. Các người tìm kiếm từ các tầm nhìn phân biệt, về tối hậu, và về các cơ sở của chúng. (2) Lý lẽ về sự tiến hành chức năng là các pháp hoạt hóa các chức năng của chính chúng, như trường hợp của lửa hoạt hóa chức năng {của nó} về sự cháy. Các người truy cứu, nghĩ rằng: "Đây là hiện tượng, đây là chức năng {thực thi} chức năng này". (3) Lý lẽ của sự chứng minh khá biên là điều gì đó được chứng minh


<khttp://rongmotamhon.gofreeserve.com/sach/tudieude/phuluc_2.htm>
mà không màu thuận với tri kiến hiện quá {chánh kiến}. Các người truy cứu, nghĩ rằng: “Có phải điều này được hỗ trợ bởi một dạng bất kỳ trong ba dạng của tri kiến hiện quá – gồm {a} cảm nhận trực tiếp, {b} suy luận hợp lý và {c} dựa trên kinh điển liễu nghĩa?” (4) Lý lẽ về thực tại cung cấp cho các người sự tin cậy về thực tại của các pháp như đã biết đến trong thế gian – thí dụ, thực tế là lửa thì nóng và nước thì ướt – hoặc sự tin cậy về các thực tế không thể nghĩ bàn, hay tin cậy về những thực tại trừ xù; lý lẽ đó không cung cấp cho chúng ta tin cậy về thực tại của các pháp như đã biết đến trong thế gian – ví dụ, lửa thì nóng và nước thì ướt – hay tin cậy về những thực tại trừ xù; lý lẽ đó không cung cấp thêm bất kỳ lý do nào xa hơn nữa như là tại sao các điều này lại xảy ra theo cách đó. Một sự hiểu biết của thiền giả về sáu lớp vừa được trình bày có ba loại: {1} ý nghĩa của các thuật ngữ thể hiện, {2} sự phân hóa của các đối tượng của tri kiến, và {3} bản chất thực tế của các đối tượng của tri kiến. Đầu tiên trong sáu loại truy tầm, truy tầm ý nghĩa, thuộc về lớp đầu tiên, ý nghĩa của các thuật ngữ được thể hiện. Việc truy cứu các pháp và tìm kiếm những đặc điểm cụ thể thuộc loại thứ hai, sự phân hóa của các đối tượng của tri kiến. Việc tìm kiếm các đặc điểm phổ quát và việc tìm kiếm ba lớp còn lại trong sáu lớp thuộc về loại thứ ba, tức bản chất thực tế của các đối tượng của tri thức. Thanh Văn Địa của Vô Trước nói:

_____________

1BA668 Jam-dbyangs-bzbad-pa (mChan: 738.5-6) nói rằng các thực tế không thể nghi bận chẳng hạn như là sự kiến đức Phật có thể đặt tất cả các thế giới vào nơi trong một hạt cái, hay sự kiến là một con chim bò cầu ở trên nóc của một ngôi nhà có thể để lại các dấu vết trên một số sọa chưa bên trong căn nhà. Thúc tại chả thật là các pháp đều thiếu vắng sự tồn tại thiết yếu.

2BA669 Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 739.1-2) giải thích: Nếu vật chỉ có hình dạng bầu tròn v.v... được gọi là nồi, thì trạng thái bầu tròn v.v... của một vật là đủ lý do để gọi nó là cái nồi, thật vậy nghĩa để tìm kiếm những lý do khác khiên cho trạng thái của một vật là một cái nồi.

3BA670 Śbh, P5537:101.4.2-3.
Đây là sự tu tập về ba cửa vào của trí huệ và sáu lớp thuộc về cơ bản. Một cách tóm lược, các điều này bao gồm đủ tất cả các loại trí huệ.

Điều này có nghĩa là những điều được giải thích có trong *Thanh Văn Địa* bao gồm tất cả các loại tuệ giác. Hơn nữa, các cửa cửa ngõ để đến với bốn tuệ giác mà chúng ta đã giải thích ban đầu là ba loại trí tuệ – đó là loại phát sinh từ chỉ các biểu tướng, v.v... Được đây rằng các người bước vào chúng [các cửa ngõ tuệ giác] thông qua việc tu tập với sau phương cách tìm kiếm xuất phát từ quan điểm về ba cửa ngõ do, do đó, có vẻ như là ba cửa ngõ và sau phương cách này về việc tìm kiếm được bao hàm nội trong sự sự phân chia ba loại trước đó. [773] *Thanh Văn Địa* của Vô Trực thuyết rằng sự chú tâm của sự tập trung căng chặt, v.v… tức là bộ bốn lớp đã được giải thích bên trên là chung cho cả hai định và tuệ; vì vậy, tuệ giác cũng có bốn sự chú tâm này. Do đó, *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* của Bảo Sinh Tịnh nêu:

Vi vậy, việc hoàn thành nuôi dưỡng tuệ giác bốn lớp giải thoát các người khỏi những trói buộc của sự tái sinh trong các giới đau khổ. Việc thành tựu sự tu tập về chín lớp định giải thoát các người khỏi những trói buộc của các biểu tướng.

Có rất nhiều bản luận tuyệt vời nói về điều này; vi vậy, trí huệ được vun trồng thông qua bốn lớp này – sự phân biệt và v.v… như chúng được chỉ rõ trong *Kinh Giải Thâm Mật*.  

---

1BA671 LRCM: 769-770.
3BA673 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579:247.1.4-5.
4BA674 Sn, P774:13.4.8-13.5.1. Xem LRCM: 769.
vốn ổn định sự chú ý của các người mà không có bất kỳ chuyển dịch rơi rớt nào từ đối tượng này sang đối tượng kia.

(c’) Làm thế nào để nuôi dưỡng tuệ giác
Phần này có hai đề mục: (1) sự bác bỏ các hệ thống khác và (2) sự trình bày về hệ thống của chúng tôi (Chương 25-26).

(1’) Bác bỏ các hệ thống khác
Đề mục này có bốn điểm

(a’’) Sử bác bỏ đầu tiên
Lập thuyết của Đối phương: Người ta không tìm thấy bất kỳ quan điểm
bất kỳ hiểu biết nào về vô ngã; đúng hơn, người ta
thiền về ý nghĩa của cách thức tồn tại của các pháp bằng cách
giữ tâm trong trạng thái thiếu vọng bất kỳ tự tưởng nào. Điều
này là do cách mà các pháp tồn tại, rỗng lặng, không thể được
nhan diện trong khuôn khổ nó là điều gì hay không là điều gì.
Do đó, việc đặt tâm theo cách đó {sê} đưa nó [tâm] vào sự
tương hợp với cách mà các pháp tồn tại. Vì, với việc không hề
có đối tượng nào tồn tại trước tánh Không, thì tâm không nắm
bất cứ điều gì.

Đáp: Có phải là những thiền giả này, mà với họ không hề có đối
tượng nào tồn tại cả, đều trước tiên hiểu rằng các đối tượng
không tồn tại, và sau đó phải đặt tâm của họ cho tương ứng,
trong tinh trạng không nắm bắt điều gì cả? [774] Hoặc phải
chẳng là họ không nghĩ rằng các đối tượng không tồn tại, mà
thay vào đó, họ nghĩ rằng trạng thái bản thể của đối tượng không
bao giờ có thể được xác lập, và cho nên xem việc thiền về trạng
thái bản thể của nó {sê} xảy đến khi các người di vào trạng thái

1BA675 LRCM:529ff.
2Lưu ý quan trọng: Theo cách diễn đạt của ngài Tsongkhapa thì trong
dề mục (1’) Bác bỏ các hệ thống khác và đề mục tiếp sau (2’) Trình bày về hệ thống riêng của chúng tôi thì thuật ngữ quan điểm
dược dùng để ám chỉ chánh tri kiến về tánh Không.
đình chỉ mà trong đó tâm của các người không hề nắm bắt điều gì cả? Nếu là trường hợp đầu, thì nó mâu thuẫn với khẳng định của các người rằng họ không tìm thấy quan điểm này, bởi vì các người khẳng định sự không tồn tại của mọi pháp là quan điểm tối hậu. Theo chúng tôi, một lập thuyết như thế thật bai trong việc hạn chế đối tượng mà vốn lập luận bắc bó. Bất kể điều gì có thể được khẳng định, các người đều xem đó là mâu thuẫn bởi lập luận, và các người sau đó cho điều này có nghĩa là không có thứ gì có thể được nhận diện. Vì việc này cấu thành một quan điểm phủ nhận một cách nhầm lẫn những gì thực ra có tồn tại, nên việc bình ổn tâm trí của các người theo một quan điểm như thế không phải là thiền định về tánh Không chân chính, như ta đã giải thích chi tiết bên trên.1

Nếu các người điều nghiên những hiện tượng này bằng cách sử dụng lý luận vốn phân tích cách thức mà chúng tồn tại, thì lý luận đó sẽ không xác lập sự tồn tại của bất kỳ các pháp cũng như của các phi pháp này. Vì vậy, có lẽ, bằng việc cựu xét sự thật rằng các pháp một cách tối hậu là không bị lệ thuộc vào tất cả các diễn tưởng, các người đang cho rằng một người đang tu thiền không biết điều đó, mà dùng hỗn lเหมาะสม của mình theo cách đó, mà không nhận diện bất cứ điều gì, và cho rằng cách thiền này phù hợp với việc thiếu vắng sự diễn tưởng về các pháp. Thật là quá vô lý khi nói rằng đây là thiền về tánh Không. Vì, không thức nào trong các thức cảm thụ nghĩ rằng “đây là cái này, đây không là cái kia”. Do đó, tất cả chúng cùng sẽ đều là thiền về trạng thái ban thế của các pháp vi chúng sẽ đều tương ứng với trạng thái ban thế của các đối tượng của chúng. Như đã giải thích trước đây,2 có rất nhiều hậu quả to tát về lý của một lập thuyết như vậy, chẳng hạn hậu quả về định từ thiền của các hành giả ngoại Phật giáo {ngoại đạo} trong đó không có suy tư nào cùng sẽ là thiền về tánh Không của mọi pháp. Hơn nữa, nếu các người cho rằng thật đủ để có một người nào đó không phải

---

1BA676 LRCM: 579ff.
2BA677 LRCM: 547-550.
là thiện giả nhận biết sự tương thích giữa trạng thái ban đầu của đối tượng và cách thức tâm thức của thiện giả được cải đặt, thì sẽ không thể tránh được hậu quả là những người ngoại đạo sẽ thiện lên tánh Không.

Phản biện: Trường hợp này không đúng vì ở đây thiện giả đầu tiên nhận ra sự tương thích của cả hai và sau đó bình ổn tâm.

Đáp: Vi sự nhận biết về một tương thích như thế là sự phát hiện về quan điểm này, nên điều này mâu thuẫn với khẳng định của các người rằng người ta không hiểu biết quan điểm này, mà chỉ thiện về tánh Không bằng cách đơn giản bình ổn tâm của mình mà không nghĩ đến bất cứ điều gì. [775]


Đáp: Ta đã bác bỏ điều này một cách tự sil trước đây. 1 Nếu đây là lập thuyết của các ngươi, thì các người không nên tính đến ngay cả những lỗi nhỏ nhất về hệ thống của Ha-shang. Giai Trình Thiền phần thứ ba của Liên Hoa Giới nói: 2

Một số người nói rằng thiện và bất thiện nghiệp được sinh ra bởi các định danh {niêm/quan niệm/khái niệm} trong tâm của các người, và thông qua điều này các chúng sinh trải nghiệm các hậu quả như là trạng huống cao trong luân hồi và liên tục cuốn xoáy trong luân hồi. Những người nào không nghĩ và không làm gì cả sẽ được hoàn toàn giải thoát khỏi cõi luân hồi. Vi vậy, họ không nghĩ về bất cứ điều gì khi họ hành thiện và họ không thực hiện hành động thiện hành nào,

1BA678 LRCM: 594-595.

Bồ tát đạo, một cách tóm lược, có hai phần. Hai phần đó là gì? Phương tiện và trí huệ.

Như Lai Bất Khả Tư Nghì Mật Thuyết Kinh (Tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-sūtra) cho biết:  

Tất cả những đạo pháp của các Bồ tát được bao gồm trong hai phương diện: Phương tiện và trí huệ. [776]

Bởi vì điều này, việc từ bỏ Đại thừa tạo ra một trở ngại to lớn trên lộ trình tu tập. Vì vậy họ từ bỏ Đại thừa, họ tu tập ít ỏi, họ xem quan điểm của riêng mình là tối cao, họ không tôn trọng thiện tri thức, họ không biết cách thức được dạy trong kinh điển của Như Lai. Sau khi họ đã hủy hoại chính mình,

1BA680 Gaya-sirsa-sutra D109: Ca288b7-289al.
2BA681 Tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-sūtra là phần 3 của Ratnakūṭa {Báo Hằng Kính} P760.

530
họ làm hỏng những người khác. Ngôn từ của họ bị ô nhiễm bởi chất độc của sự mâu thuẫn với Kinh điển và lý luận. Người tu học tìm kiếm những gì là tốt đẹp nên giữ một khoảng cách lớn với họ, như thực phẩm bị nhiễm độc.

Điều này nói đến lập thuyết của Ha-sang. Đoạn này rõ ràng nêu ra cách thức mà nó hoan toàn từ bỏ Đại thừa, và trong khi có thể đầy là những gì Ha-shang khẳng định, thì chính các người nên nhận ra lập thuyết này.

**Phản biện:** Chúng tôi không như thế bởi vì chúng tôi thực hành bố thí.

**Đáp:** Nếu đúng là giữa Ha-shang và các người chỉ phải được phân biệt qua nội dung của các tu tập như việc bố thí, thì điều này cho thấy rằng các người và Ha-shang giống nhau trong thiện định trên quan điểm tối hậu. Nếu không, thật sẽ phù hợp khi các người cùng phân biệt các người với ông ta về vấn đề của sự tập trung vốn không suy nghĩ về bất cứ điều gì cả.

Hơn nữa, nếu tất cả những ý tưởng định danh bất kỳ ràng buộc một người vào luân hồi, thì các người có tìm kiếm giải thoát khỏi luân hồi không? Nếu có, thì bố thí và trì giới phải bao gồm ý tưởng định danh {các định nghĩa hay khái niệm về bố thí, trì giới}, nên việc thực hiện chúng có mục đích gì ở đó? Ta đã giảng giải chi tiết về điểm này.1 Do đó, nếu các người khẳng định rằng tất cả những ý tưởng định danh đều tác động trái ngược một người vào luân hồi, thì các người cũng có thể thu nhận lập thuyết của Ha-sang; người nào nhận lấy lập thuyết của các người sẽ phải vác gánh nặng của các mâu thuẫn.

Ngược lại, một số người di theo dòng tư tưởng này thích thú quan điểm sau đây: Nếu một người tiến hành nhiều phân tích về một đối tượng đã được hình thành có các biểu tượng của hai bản ngã {nạn nhân và pháp nhân} và qua đó đúng việc chấp thủ qua chủ

---

1BA682 LRCM:332ff.
thể vốn nắm bắt một đối tượng như thế, thì điều này là để loại bỏ các diễn tưởng từ bên ngoài, cũng giống như một chú chó đang ruột đuôi theo sau quả bóng.\footnote{BA683 Theo cách viết nguyên bản "ruột theo hồn đá". Thuật ngữ "sự loại bỏ bên ngoài" (phyi chad) được dùng để ám chỉ một phương tri liên nông can cho nên không hiệu quả. Người theo Ha-shang tranh luận rằng nếu mỗi lần người không nắm bắt được diễn đi, người phải chạy đi như một con chó đang đuổi theo trái bóng để phân tích đối tượng bị nắm bắt sai lầm, thì sẽ không bao giờ có một kết thúc cho chu trình của việc diễn tưởng và việc phân tích để loại bỏ các diễn tưởng theo cố số từng trường hợp một.}

Tuy nhiên, việc giữ tâm không mất tập trung ngay từ đầu là việc loại bỏ tất cả diễn tưởng từ bên trong. Qua chính hành động này, hành giả ngăn chặn sự phân tán lên các đối tượng kia mà vốn trong đó các biểu tượng sẽ bị nắm bắt, giống như một con chó giữ bóng từ chân vốn sắp sửa để ném nó đi. Do đó, những người tu tập theo các kinh văn và lý luận vốn xác định quan điểm này là những kẻ chỉ đơn thuần hâm mộ về các ngôn từ thường tục.

Nhận thức sai lầm tệ hại này không xảy ra với các kinh điển của Đức Phật và với tất cả các bản luận của các học giả như Sáu Bảo Trang,\footnote{BA684 Sáu Bảo Trang của thế giới là Long Thọ, Thánh Thiên, Vô Trước, Thế Thân, Vực Long, và Nguyệt Xưng.} vì họ chỉ nỗ lực để xác định ý nghĩa của kinh điển và lập luận. Hơn nữa, sau khi cân thân phân tích cách thức mà tâm của các người hình thành các biểu tượng của hai bản ngã {nhân ngã và pháp ngã} và đối tượng của vô minh sẽ như thế nào, thì kinh điển và lý luận dùng dấn phải đánh tan sự sót sầu xa của sai lầm qua việc dem lại sự chắc chắn rằng các pháp không tồn tại như chúng được hình tưởng hóa bỏ tâm vô minh đã do. Có khả năng là khi các người chỉ giữ cho tâm mình mà không tìm thấy sự chắc chắn nào như thế, thì nó {tâm} không phân tán lên các đối tượng chẳng hạn như hai ngã, nhưng điều này không cấu trúc nên một hiểu biết về ý nghĩa của hai vô ngã này. Nếu có thì điều vô lý nhất kéo theo là ngày cả những ai đang ngủ gục hay đang bất tỉnh cũng sẽ hiểu được vô ngã vì các tâm thức của họ
không hề phân tán lên các đối tượng đó. Ví dụ, nếu các người đang sợ hãi, tự hỏi liệu có một con quỷ trong một hang động kỳ lạ vào ban đêm không, thì sự sợ hãi của các người không xua tan được cho đến khi các người thắp sáng một ngọn đèn và cẩn thận xem xét biểu tượng {quỷ dữ} có ở đó không. Lập thuyết của họ là một điều giống như nói rằng, "Hãy giữ tâm và không cho phép nó dịch chuyển đến suy nghĩ về một con quỷ". Giải Trình Thiền phần thứ ba của Liên Hoa Giới nói rằng những gì họ nói tựa như sự hèn nhát của những người trong một cuộc chiến đấu nhằm mặt mình lại khi nhìn thấy một kẻ thù hùng mạnh, thay vì hành xử như những chiến binh anh hùng mở mắt và nhìn rõ để xem kẻ thù ở đâu. [778] Như Văn-thù-sư-lợi Giải Trí Kinh (Mañjuśrī-vikūḍita-nāma-mahāyānā-sūtra) cho biết:¹


Do đó, các thiền giả mở mắt trí huệ và đánh bại kẻ thù phiền não bằng vũ khí của trí huệ. Họ không sợ hãi; họ không nhắm mắt như những kẻ hèn nhát.

Vi vậy, khi các người sợ hãi khi tưởng lầm một sợi dây thừng là một con rắn, thì các người phải dừng lại bằng cách phát triển tri kiến chắc chắn rằng vật cuộn tròn này là một sợi dây thừng chứ không phải là một con rắn. Tương tự vậy, các người sai lầm trong suy nghĩ rằng hai bản ngã tồn tại, và sai lầm này tạo ra những nỗi đau khổ của luân hồi. Nhưng kinh điển liễu nghĩa và lý luận mang lại sự chắc chắn rằng đối tượng của khái niệm về bản ngã không tồn tại, và các người hiểu rằng quan niệm về bản ngã là một sai lầm. Thông qua đó phát triển sự quen thuộc với thực tế này, các người vượt qua những nỗi đau khổ.

qua nhận thức sai lầm. Khi các người ngừng quan niệm sai lầm đó, các người vượt qua tất cả những đau khổ của luân hồi đó tạo ra. Vì vậy, đây là lí do mà những tập hợp về các luận điểm Trung Đạo và các công trình khác1 bắc bỏ các đối các tượng bằng cách phán tích chúng. Từ Bách Kế Tụng của Thánh Thiên nói:

Khi người thấy các đối tượng không có tự ngã, 
Thì các hạt giống của luân hồi sẽ chấm dứt.

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói:3

Sẽ có các danh định nếu các người chấp nhận sự tồn tại của các pháp thực sự; 
Chúng ta đã phân tích đây đủ làm thế nào các pháp thực sự thì không tồn tại.

Ngài nói rằng các danh định là những quan điểm cực đoan phát sinh khi các danh định sai lầm như thế cho rằng các pháp thật tồn tại. Vì vậy ngài đưa ra nhiều cách phân tích làm thế nào các đối tượng của những quan niệm sai lầm ấy không tồn tại. Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng còn cho biết:4

Đã hiểu rằng ngã là đối tượng của vô minh này, 
Các thiền giả đặt đầu chăm hết lên tự ngã.

Biện Luận Vương [tức Pháp Xứng, trong Lượng Thích Luận (Pramāṇa-varttika)] nói:5

1 BA686 Xem ghi chú 248 trong LRCM: 570; và LRCM: 653-654. 
4 BA689 MAV: 6.120cd, La Vallee Poussin 1970b: 233; D3861: Ha 210a5. 
5 BA690 Pramāṇa-varttika-kārikā, Miyasaka 1971-72:54-55; P5709: 90.1.5.
Thiếu việc phủ nhận đối tượng của quan niệm này về ngã, thì không thể nào loại bỏ nó. [779]
Trong ứng xử với thiện và ác
Có tham chấp, thù địch, và v.v.
Người loại bỏ chúng bằng việc không thấy các đối tượng của chúng như thật,
Chữ không bằng việc thanh tịnh các đối tượng bên ngoài của sự tham chấp.

Có nhiều tuyên thuyết như vậy.
Một số người nói rằng tất cả các loại ý tưởng định danh bất kỳ trời ở các người vào luân hồi, và do đó tất cả các ý tưởng đằng la khi các người thiện lên tánh Không. Điều này phải được phân tích. Đối với chúng sinh bình thường {phàm phu}, những người thiện lên tánh Không, thì phải chẳng tánh Không – tức ý nghĩa về vô ngã – là hiện lờ hay bí ẩn? Nếu đó là hiện lờ, thì những người đó sẽ là các thành chúng bởi vì họ cảm nhận được ý nghĩa của vô ngã. Nếu các người bảo rằng thật không có mâu thiết về việc một ai đó vốn là phàm phu nhưng cảm nhận được ý nghĩa của vô ngã, thì chúng tôi sẽ nói rằng thật không có gì mâu thuẫn khi một thành nhân mà với người đó ý nghĩa của vô ngã lại là bí ẩn, bởi vì cả hai trường hợp này hoàn toàn tương tự.

Ngoài ra, nếu các phàm phu đó đã cảm nhận được thực tại, thì họ sẽ không hiểu rằng đối tượng của họ lại là thực tại. Vì vậy, một người nào khác sẽ phải giúp họ nhận diện đối tượng của họ bằng cách sử dụng chứng cứ kinh điển để chứng minh rằng đó đã là thực tại. Đối với các học giả, điều này là nực cười bởi vì các người đang cho rằng người thấy sử dụng các suy luận để chứng minh điều gì đó mà học sinh đã xác lập xong nhận thức {về điều thấy sáp chứng minh}. Các người không nên trình bày như thế này với những người am hiểu về lý luận triết học. Các người không thể tranh luận rằng mực đủ sự cảm nhận xác lập ý
nghĩa của thực tại, thì lý luận vẫn xác lập tên gọi thường tục của nó. Vì Pháp Xứng, Luận Vượng, cho biết:¹

Đó là một luận điểm cho người vốn vô cùng thiếu hiểu biết Bồi vi nó là điều sắn biết bối những phụ nữ chăm gia súc.

Ngài đang đề cập đến trường hợp tranh cãi với ai đó không biết gì về điều mà ngày càng những người chăn nuôi xem là sắn biết, đó là, khi một ý nghĩa [của một thuật ngữ] được xác lập, thì người ta biết sử dụng thuật ngữ đó. Vì vậy, nếu các người cho rằng loại người thiếu hiểu biết sâu sắc này cảm nhận được thực tại, thì các người phải nói cho chúng tôi hay kẻ khờ dại nào {khiến} không biết được thực tại. [780]

Ngay cả khi chúng tôi đã cho rằng thực tại là điều chỉ do mà một phạm phụ có thể cảm nhận, thì sự cảm nhận riêng tự nó không thể {đủ để} biến họ được như là đặc tính định nghĩa trong mối liên hệ đến điều mà thực tại được thừa nhận – cũng như một con dkar-zal {một loại bò thuần chủng có ứng xử đặc trưng} là một con bò nhưng không thích hợp như đặc tính định nghĩa của một con bò {vì nhiều đặc tính hơn mà bò thông thường không có}. Vì để tranh luận rằng điều này là khả biện sẽ mâu thuẫn ngay chinh với những khẳng định của các người, nên thật hiển nhiên rằng không còn gì nữa để bàn về lập trường của các người rằng sự cảm nhận xác lập ý nghĩa của thực tại, nhưng lý lẽ thì vẫn căn có để xác lập tên gọi thường tục của nó. Ta sẽ không bàn chi tiết.

Nếu ý nghĩa của tánh Không – tức vô mạng mà vốn là đối tượng của thiền – lại là bí an đối với thiền giả, thì thật là nực cười khi cho rằng đối tượng bí an này được nắm bắt bởi một thực von vượt ngoài tư tưởng danh định.

Tóm lược, nếu các tâm thức của những người bình thường vốn đang thiên len tánh Không không được định hướng đến vô mạng như là đối tượng của họ, thì sẽ mâu thuẫn khi tuyên bố rằng họ

¹BA691 Ibid., Miyasaka 1971-72:54-55; P5709: 90.1.5.

Hơn nữa, như đã được khẳng định rằng ngày càng một người nào đó ở tâm mục vị đại của giai đoạn phẩm tính tối cao thể tục của lối trình chuẩn bị

biết được ý nghĩa của tánh Không qua phương cách của một khái niệm, thì thật là mâu thuẫn với cùng khi cho rằng một thiền sinh mới tu tập về tánh Không có một tâm thức vượt ngoài tư tưởng khái niệm. Nếu ý thức của một phạm phụ có thể biết được ý nghĩa về vô ngã mà không có tư tưởng định danh, thì điều này sẽ đủ để chứng minh rằng ý thức này là không sai sót. Vì vậy, nó sẽ là một cảm nhận du-gia bởi vì nó sẽ là một sự tỉnh thức không nhầm lẫn phi định danh về ý nghĩa của vô ngã.

Có những người cho rằng một người hành thiền về ý nghĩa của vô ngã bằng cách chỉ giữ tâm trong sự kiểm soát và không cho phép nó phân tán vào hai tự ngã, nhưng không co việc khám phá chính tri kiến vốn sử dụng lý lẽ để bác bỏ đối tượng của khái niệm về tự ngã. Và có những người cho rằng các chúng sinh bình thường thiền lên vô ngã với một thức vốn vượt ngoài những tư tưởng định danh. Vì các lý do đã đưa ra, nên những

---

người thực hiện các tuyên bố này đi lạc xa khỏi con đường của kinh điển và lý luận. [781]

(b” ) Bác bỏ điều thứ hai
Lập thuyết của Đối phương: Chung tôi đồng ý rằng thật không chính xác khi cho rằng tu tập thiền về tánh Không chỉ là việc cài đặt của tâm trạng một trạng thái thiếu vắng bất kỳ suy tưởng nào, mà không tìm thấy quan điểm về tánh Không vốn là vô nghĩa.
Do đó, lập thuyết được đưa ra ở trên là không chính xác. Tuy nhiên, một khi ai đó tìm thấy quan điểm về tánh Không vốn là vô nghĩa, thì tất cả các trường hợp về việc người đó đạt tâm trạng thái với niệm là những thiền tập về tánh Không.

Đáp: Điều này là không đúng. Ý kiến của các ngươi hàm ý rằng vì một người đã tìm thấy quan điểm của ý nghĩa tối hậu, thì tất cả các tu tập thiền phi định danh của người đó đều là thiền lên ý nghĩa được xác định bởi quan điểm tối hậu. Nếu điều đó đúng, thì hãy vui lòng cho chúng tôi biết lý do tại sao việc tu thiền của người đó về Bồ-đề tâm sẽ không phải là một thiền tập về quan điểm của ý nghĩa tối hậu.

Đối phương: Thiền tập về Bồ-đề tâm là thiền của một người vốn đã tìm thấy quan điểm về ý nghĩa tối hậu. Tuy nhiên, đó không phải là thiền, trong đó một người giữ toàn tâm {giữ chánh niệm} vào quan điểm đó và bình ổn tâm vào nó.

Đáp: Thực ra, ta đồng ý rằng khi một người vốn đã tìm thấy quan điểm tối hậu tu tập thiền, thì điều ấy có thể được xem là thiền định về tánh Không nếu đó là tu tập thiền, mà trong đó một người giữ toàn tâm vào quan điểm, và sau đó, bình ổn tâm lên quan điểm này. Nhưng làm thế nào điều này có thể kéo theo rằng tất cả các trường hợp cụ thể về việc người đó đạt tâm trạng một trạng thái phi định danh lại là các thiền tập duy tri quan điểm {vô nghĩa} này?
Vi vậy, mặc dù các người đã tìm thấy quan điểm, nhưng khi duy trì quan điểm, các người phải tin tưởng về tánh Không bằng cách ghi nhớ ý nghĩa mà quan điểm này đã được xác định từ trước. Chỉ đơn giản là tất cả của các người trong tình trạng định chi phi định danh thì không cấu thành nên thiền về tánh Không. Tri kiến thuộc hệ thống riêng của chúng tôi về ý nghĩa của cụm từ "không có bất kỳ ý tưởng rối rác" đã được nhiều lần trong các phần về định và tuệ. Nó có nghĩa là tiếp tục giữ tâm lòng đối tượng của thiền mà không tham gia mạnh mẽ vào phân tích cho rằng, "Điều này là cái này và điều này là không là cái kia". Chúng tôi không chấp nhận tuyên bố rằng nó có nghĩa là vượt ngoài tư tưởng định danh.

(c") Bác bỏ thứ ba

Lập thuyết của Đối phương: Chúng tôi cũng không đồng ý với lập thuyết ban đầu nói rằng thiền về tánh Không có nghĩa là đặt tâm trong một trạng thái phi định danh, mà thiền chỉ việc tìm thấy quan điểm này. Chúng tôi cũng không đồng ý với lập thuyết thứ hai nói rằng sau khi một người đã tìm thấy quan điểm đó, thì bất kỳ sự cài đặt nào của tâm trong trạng thái phi định danh đều là một sự hành thiền về tánh Không. Chúng tôi cũng không đồng ý với lập thuyết thứ hai nói rằng sau khi một người đã tìm thấy quan điểm, thì bất kỳ sự cài đặt tâm trong trạng thái phi định danh đều là một sự hành thiền về tánh Không. [782] Tuy nhiên, một người nên hành thiền mà không có bất kỳ ý tưởng rối rác nào trong các khoảng thời gian xen kẽ, bất đầu với một chu kỳ đánh cho việc phân tích bằng cách sử dụng trí huệ phân biệt. Theo đó, sự cài đặt bất kỳ của tâm trong trạng thái phi định danh là một thiền tập về ý nghĩa của tánh Không.

Đáp: Điều này cũng không đúng, bởi vì nếu điều này đúng, thì nó hầu như kéo theo điều không thể nào khi một người phân tích quan điểm này lúc chìm vào giấc ngủ, thì điều kiện phi định danh theo sau của người đó sẽ là một thiền tập về tánh Không. Đây là vì cả hai trạng huống đều như nhau ở chỗ chúng được dẫn trước bởi sự phân tích về quan điểm đó, và vi rõ ràng lập thuyết của các người là việc thiền về tánh Không không
yêu cầu sự bố trí tâm thức của các người lên quan điểm đó trong cùng một lúc.

(d") Bác bỏ thứ tư
Lập thuyết của đối phương: Chúng tôi không đồng ý với ba điểm trước. Khi một người thiền về tánh Không, thì người đó mang lại kiến thức nhất định về quan điểm này. Sau đó, giữ tâm lên điểm đó, thiền giả này bình ổn tâm mà không cần phân tích bất kỳ điều gì khác. Đây là pháp thiền chân chính về tánh Không bởi vì không giống như hệ thống đầu tiên, nó không phải là trường hợp mà tâm không hướng đến tánh Không; không giống như hệ thống thứ hai, nó không phải là trường hợp một người không có chánh niệm của quan điểm về tánh Không trong khi duy trì một trạng thái vô niệm; không giống như hệ thống thứ ba, nó không phải là trường hợp, thiền giả trước tiên phân tích quan điểm này và sau đó bình ổn tâm trong một điều kiện phi định danh mà trong đó tâm không còn lưu lại trên quan điểm này nữa.

Đáp: Những gì các người gọi là "phân tích về quan điểm này" đơn giản chỉ là việc nhớ quan điểm đó và sau đó chi thực hiện bình ổn thiền về quan điểm đó. Không định rằng điều này là thiền định về tánh Không thì không đúng bởi vì, nếu đúng, thì sẽ chỉ có định lực, vốn tiền hành thiền định về tánh Không; sẽ không có thiền phân tích {thiền quán}, vốn là phương pháp để
duy trì tuệ giác. [783] Do đó, đây là một thực hành một chiều mà không thể duy trì sự hợp nhất giữa định và tuệ.

(2') Trình bày về hệ thống riêng của chúng tôi
Nếu các người không tìm thấy quan điểm tối hậu về vô ngã, thì tâm trí các người sẽ không được hướng đến vô ngã trong bất kỳ buổi thiền nào của các người. Do đó, các người phải tìm thấy quan điểm về vô ngã. Hơn nữa, chỉ với sự hiểu biết thì không đủ; khi duy trì quan điểm, các người phải nhỏ và phân tích nó, và các người phải thiền về những gì các người đã phân tích. Để làm được điều đó, các người phải có cả hai hình thức thiền: bình ổn {thiền định} không phân tích về ý nghĩa và thiền phân tích với trí huệ phân biệt {thiền quán}. Riêng tự mọi loại là không đủ. Phần này có ba đề mục 1:

1. Tại sao cả thiền định lẫn thiền quán là cần thiết
2. Vượt qua các phản đối về điều đó
3. Tóm lược những điểm then chốt để duy trì tuệ giác và định lực (Chương 26)

(a") Tại sao cả thiền định và thiền quán là cần thiết
Nếu các người không chắc chắn về quan điểm {của tính Không} – tức là các người không đạt đến kết luận chắc chắn về ý nghĩa của vô ngã – thì tri kiến vốn là trí huệ sẽ không phát triển. Điều này là do Đức Phật dạy rằng sự chắc chắn về quan điểm tính Không là nguyên nhân của trí huệ và rằng việc thất bại trong việc tu tập các giáo huấn vốn giải thích về quan điểm {tính Không} là một trở ngại cho trí huệ. Kinh Giải Thâm Mật cho biết:

Bạch Thế Tôn, từ những nguyên nhân gì khiến định và tuệ sinh khởi?

1BA693 Sn, Lamotte 1935:110-11; P774:17.3.1-2.
Này Di-lặc, chúng phát sinh từ nguyên nhân về giới tịnh và từ nguyên nhân về một chánh tri kiến dựa trên tu tập và quán chiếu.

Và:

Thất bại trong việc mong nguyện tu tập các giáo huấn của các thành giả là một trở ngại cho trí huệ.

Ngoài ra, Nārāyaṇa Tham Vấn (Nārāyaṇa-pariprcḥā-ārya-mahāmaya-vijaya-vāhinī-dhārani {Nārāyaṇa Tham Vấn Đại Thừa Vuột Thắng Quân Chân Ngôn}) cho biết:¹

Tu tập đưa đến trí huệ và chính là trí huệ loại bỏ các phiền não.


Đối phương: Chúng tôi không nói rằng không có phân tích ở bước đầu. Tuy nhiên, một khi sự tu tập và quán chiếu đã xác định quan điểm, thì nếu sau đó người thực hành thiền phân tích trong một buổi thiền, những tư tưởng này là các khái niệm về các biểu tượng.

¹BA694 Nārāyaṇa-pariprcḥā, được trích trong Śiksāsaṃuccaya {Bō-tát Học Luận} Vaidya 1961b: 105; P5336: 232.1.1-2

542
Đáp: Thất không thể biện hộ cho thất bại trong việc duy trì quan điểm theo cách này, vì chúng ta đã đưa ra rất nhiều bác bỏ lên các luận điệu cho rằng tự trường định danh bất kỳ là các định danh của các biểu tướng cũng như bác bỏ về luận điệu cho rằng phạm phụ thiền về vô ngã với một tri thức vốn thoát khỏi tự trường định danh. ¹ Hơn nữa, bởi vì các người cho rằng tất cả những ý tưởng định danh đó là các khái niệm về sự tồn tại thực sự {thất hữu hay sự tồn tại hữu ngã}, nên nếu chúng đã phải bị dùng lại trong khi thiền lên quan điểm, thì chúng cũng sẽ phải bị dùng lại mỗi khi xác định quan điểm này bởi vì ý tưởng định danh là căn thiết để tạo ra các xác định đó. Và vì các người phải sử dụng ý tưởng định danh cho tất cả mọi thứ, chẳng hạn như việc giảng dạy các môn sinh, việc tranh luận, việc sáng tác, và việc tự duy về quan điểm, nên các người cũng sẽ phải dùng nó lại tại các lần đó bởi vì người không thể tạo ra được ngay cả một sự phân biệt nhỏ nhất nhằm cho phép một khái niệm về sự thật hữu vọng phải bị ngừng lại trong lúc thiền, mà lại không cần thiết để bị ngừng lại trong những thời điểm khác.

Đối phương: Chúng tôi không đồng ý với điều đó. Một người tiến hành phân tích sử dụng nhiều dòng lý luận và trích dẫn kinh điển để biểu diễn mà người ta chưa được biết – tức là ý nghĩa của vô ngã.

Trong thiền định, phân tích như thế là không cần thiết bởi vì quan điểm đã được tim thấy.

Đáp: Nếu điều này dânh như vậy, thì vì các thành giả có tri kiến cảm nhận về vô ngã trên lộ trình kiến đạo, nên sẽ là vô nghĩa đối với họ khi thiền về vô ngã mà họ đã thấy biết.

Đối phương: Họ phải thiền về tánh Không đã được cảm nhận trên lộ trình kiến đạo; bằng việc trở nên quen thuộc với nó {tánh Không}, họ loại bỏ những phiền não cần được loại bỏ trên con đường tu thiền. Riêng lộ trình kiến đạo mình nó không thể loại bỏ các phiền não ấy.

Đáp: Vâng, và trường hợp này là tương tự bởi vi ở đây, mặc dù sự tu tập và quán chiếu trước đó đã xác định quan điểm một cách chắc chắn, các người phải trở nên quen thuộc với những gì các người đã xác định. Điều này là bởi vì sự chắc chắn về quan điểm trở nên mạnh mẽ, lâu bền, rõ ràng và ổn định trong phạm vi mà một người trở nên quen thuộc với những gì người đó đã xác định. [785] Vi thế, như Lưỡng Thích Luận của Pháp Xứng cho biết:¹

Sự xác định chắc chắn và tâm thật chất hóa
Là về bản chất của điều bị hủy bỏ và điều hủy bỏ.

Bởi vì hai thứ đó là điều bị hủy bỏ và điều hủy bỏ, nên sự thật chất hóa bị hủy bỏ như là sự chắc chắn của các người dựa trên các phẩm chất như bền vững và mạnh mẽ. Vì vậy, ở đây một lần nữa các người phải cực đại hóa sự chắc chắn của mình về việc không có tự tính; các người phải quán chiếu về nhiều dòng phủ nhận và chứng minh.


¹BA696 P5709: 79.1.4.
544
được Phật quả vì lợi ích của chúng sinh", hoặc: "Tôi cảm thấy lòng từ bi với chúng sinh". Các người phải quán chiếu về những điều đó bằng cách sử dụng nhiều dòng lý luận. Tương tự như vậy, để có sự chắc chắn ông định và mạnh mẽ về tính thiểu vắng của sự hiện hữu nội tại, thật không đủ khi chỉ giữ tuyên ngôn nào đó. Các người phải quán chiếu về nó bằng cách sử dụng nhiều dòng bác bỏ và chứng minh. Ta đã giải thích chi tiết điều này trong phần dành cho người có căn cơ thấp.\(^1\)

Theo đó, cả ba phần Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới dạy rằng khi các người hành thiền sau khi đã đạt được định, các người phải thực hiện nhiều phân tích trong thiền. Và Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói về những điều như, "Yoga bác bỏ tự ngã"\(^2\) nghĩa là khi họ ngồi thiền thì họ thực hiện những phân tích đó. Đây là vì thiền giả làm phân tích này để tìm thấy định hay tuệ; và vì đó không phải là trường hợp mà không có sự tìm kiếm cho việc hiểu biết về quan điểm trước khi đạt được định. Ngoài ra, các phân tích về quan điểm được đặt ra trong bối cảnh của trí huệ Ba-la-mật-da, sau khi thiền định Ba-la-mật-da; những điểm trọng yếu hàm ý từ thứ tự này là các người vẫn còn phân tích hai vô ngã sau khi đạt được bình ổn thiền. [786] Trung Đạo Tâm Yếu Luận của Thanh Biện nói:\(^3\)

Sau khi tâm người được xác lập trong cân bằng,  
Đây là cách trí huệ thẩm tra  
Những điều này, các pháp này  
Đó là quan niệm về mặt urce truyền
dự

\(^1\)BA697 LRCM: 86-205 (Great Treatise 2000: 129-263).  
\(^2\)BA698 MAV: 6.120d, La Vallee Poussin 1970b: 233; D3861: Ha 210a4.  
\(^3\)BA699 Madhyamaka-hṛdaya-kārikā \{Trung Đạo Tâm Luận\} D3855: Dza 4bl-2.
Luận giải của chính Thanh Biện về điều này nói rằng các phân tích về quan điểm được thực hiện sau khi đạt định lực. Ngoài ra, trong Nhập Bồ-dề Hành Luận, Tịch Thiền nói rằng các người đạt được định trong tương ứng với những gì xuất hiện trong chương về ổn định thiền. Sau đó, khi các người trau dồi trí huệ, các người nuôi dưỡng nó thông qua phân tích hợp lý. Do đó, trình tự của hai Ba-la-mật-da cuối và trình tự của hai tu tập cuối là trong tất cả các trình tự trong đó trí huệ được nuôi dưỡng sau khi các người đã thành tựu định trước đó. Trong các cuộc thảo luận về cách nuôi dưỡng trí huệ đó, mỗi tuyên bố về phân tích bản chất thật sự và tính đa dạng đều cho ra cùng một tự nhiên về thiền, do đó, đúng tương tương theo cách ngược lại. Ngoài các nguồn này, có nhiều kinh luận tuyệt vời nói về điều này, vì vậy không có nghi ngờ rằng các người phải phân tích trong thiền.

Trong khi điều này là như vậy, nếu các người chỉ tiến hành thiền quan khi nuôi dưỡng trí huệ sau khi các người đã đạt được định lực, thì định lực trước đó của các người sẽ bị phá hủy. Vì không được tái dụng, nên định sẽ mất đi; do đó, như được giải thích trước đây, trí huệ cũng sẽ không phát triển. Vì vậy, các người phải duy trì định vốn xác lập một điều kiện của sự ổn định tính than trước đó. Vì các người cũng phải thực hành thiền phân tích, nên cả hai đều cần thiết. Hơn nữa, trong việc thực hành về tuệ giác, vào lúc kết thúc thiền quan, các người thực hành thiền định lên ý nghĩa đó. Bằng cách thực hiện điều này, các người sẽ thành tựu một sự hợp nhất của định và tuệ tập trung lên vô ngã.

Giai Trình Thiền phần thứ hai của Liên Hoa Giới nói:

Bảo Vân Kinh nói:

1BA700 Madhyamika-hrdaya-tarka-jvālā {Trung Đạo Tâm Yêu Luận} D3856: Dza 58a7-b2.
2BA701 Bk2, P5311: 34.1.5-34.2.2. Đoạn này trong Bảo Vân Kinh {Ratna-megha-sūtra}, D231: Wa 92a4-5, được trích từ Bk3, Tucci 1971: 7-8, D3917: Ki 64a4-5.

Điều này cho thấy chỉ những ai trước đây đã từng thực hiện một cuộc kiểm nghiệm đầy đủ sẽ nhập vào phi tướng. Điều đó rõ ràng cho thấy rằng chỉ khi đã diệt bỏ hoạt động tinh thần hoàn toàn, và rằng trí tuệ không thể nhập vào trạng thái vô danh định mà không có việc phân tích bản chất các pháp.

Đoạn này nói rằng khi các người thẩm tra những nơi mà tâm mình trải ra và tâm thức vốn trải đến ở đó, người nhận ra rằng chúng đều trống rỗng; rằng khi các người tìm kiếm hoặc phân tích những tri kiến mà chúng vốn trống rỗng, các người ngơ ra rằng nó là Không; và rằng những phân tích đó được thực hiện trong quá trình thiền len tánh Không. Đoạn đó cũng nói rằng ai đã phân tích và nhận ra rằng chúng là trống rỗng sẽ nhập thiền về phi tướng. Do đó, nó rõ ràng cho thấy việc không thể xảy ra những gì Ha-shang tuyên bố - rằng qua việc đơn thuần thu rút tâm mình và loại trừ việc mang đến bất kỳ điều gì vào tâm, thì các người có thể nhập vào một trạng thái phi tướng hay trạng thái vô phân biệt {trạng thái phi định danh, vô niệm} mà trước tiên không có việc sử dụng phân tích quan chiêu để truy tầm một cách lập luận.

Vì vậy, như ta đã giải thích trước đây, thanh quơm lý luận chém xuyên qua các pháp, biểu lồ ràng chúng không có ngay cả một
mảnh vụn về hai tự ngữ, và mang đến sự chắc chắn về võ ngữ. Nếu một pháp sở hữu hai tự ngữ không tồn tại thì làm thế nào sự không tồn tại là phủ định của sự việc này có thể được xác lập trong thực tại? Ý tưởng về sự tồn tại thật sự của việc không tồn tại mà vốn là sự thiếu vắng đáng con của một bà mẹ hiếm muộn, thì phải dựa trên quan sát về một người đàn bà hiếm muộn và đáng con của bà ta. Nếu cả hai không bao giờ được quan sát thấy, thì không ai nghĩ đến việc cấu trúc thành một mệnh đề đề “Sự không tồn tại về đáng con của một bà mẹ hiếm muộn thì thật sự tồn tại”. Theo cùng một phương cách, khi người thấy không hề có một vật tồn tại thật sự nào ở bất kỳ đâu, thì người cũng không sinh khởi ý niệm rằng không tồn tại của vật tồn tại thật sự đó là một điều tồn tại thật sự. [788] Do đó, các người đừng lắtắt cảm xúc trong hư cấu về các biểu tượng, bởi vì nếu một ý kiến hư cấu tính tồn tại thực sự, thì nó phải là một ý nghĩ vốn hư cấu về sự tồn tại thực sự của một vật tồn tại thật sự hoặc một tính chất tồn tại thật sự hoặc một tính chất không tồn tại. Vì vậy, nếu thế loài lòng hỗn hợp bở phụ nhân, thì tiêu thế loài cũng bị phụ nhân. Đây là những gì Liên Hoa Giới nói trong Giai Trình Thiền nói.

Vi vậy, để đạt được trí tuệ siêu phàm phi dinh danh, các người luôn phán biệt giữa (1) phát triển sự chắc chắn, sự chắc chắn sâu sắc, mà thậm chí không có một hạt tử về sự tồn tại thực sự trong bất kể là pháp hoặc phi pháp, và (2) ổn định tâm vào kết luận đạt được đó. Các người không thể thành tư duy như vậy bởi vì nếu việc nhân rộng hóa hoạt động tâm thanh mà không có bất kỳ phân tích nào về một doi tương, bởi vì sự tiếp cận này không tạo ra khả năng để loại bỏ quan niệm về sự tồn tại thực sự. Điều này là bởi vì điều đó không chỉ là suy nghĩ về sự tồn tại thật sự; nó không phải là tri kiến về sự vắng mặt của sự tồn tại thực sự. Trong cùng một cách, nó không đơn thuần là suy nghĩ về ngã, nhưng lại không phải là kiến thức về việc thiếu vắng tự ngã, vì vậy việc nuôi dưỡng nó không ngừng được quản niệm về ngã. Do đó, các người phải phán biệt giữa (1) việc không suy nghĩ về sự tồn tại thực sự hay sự tồn tại của hai tự ngữ, và (2) việc hiểu
biết về việc thiếu vắng sự tồn tại thật sự hay sự không tồn tại của hai tự ngã. Hãy nhở điểm cốt yếu này.

(b”) Vượt qua phản đối về trình bày

Phản biện: Vi sự phân biệt có tính phân tích về ý nghĩa của vô ngã là định danh, nên thật là mâu thuẫn rằng nó có thể sinh khởi trí tuệ siêu phàm phi định danh. Lý do là bởi vì phải có sự hòa giữa quả và nhận của nó.

Đáp: Thế Tôn đã tự mình nói về điều này bằng cách sử dụng một ví dụ. *Ca-diếp Phạm Đại Thừa Kinh (kāsyapa-parivarta-sūtra)* cho biết:¹

Nay Ca-diếp, điều đó là như vậy. Ví dụ, hai cây bị cọ sát ngược nhau bởi gió và từ đó một đám cháy bắt đầu, đốt cháy hai cây. Trong cùng một cách, Ca-diếp, nếu các người có sự phân biệt có tính phân tích đúng, thì sức mạnh của trí tuệ thành giả sẽ xuất hiện. Vói sự xuất hiện của nó, sự phân biệt đúng có tính phân tích chính nó sẽ được đốt lên. [789]

Điều này có nghĩa là trí huệ của một thành giả được xuất hiện từ sự phân biệt có tính phân tích. Liên Hoa Giới trong phần thứ hai của *Giai Trình Thiền* nói:²

Do đó, các thiền giả phân tích với trí huệ và khi họ chắc chắn không bám víu vào nền tảng của pháp bất kỳ một cách tối hậu, thì họ nhập vào định lực phi định danh. Họ biết rằng mọi hiện tượng thiền nhất định không liên quan đến việc sử dụng trí tuệ để thẩm tra về nền tảng của các sự vật; họ chỉ nuôi dưỡng sự loại bỏ hoàn toàn và hoàn chỉnh về hoạt động tính thần

---

¹ BA702 Kāsyapa-parivarta-sūtra là phần 43 của Bảo Hằng Kinh *{Ratna-kūṭa*}; Stael-Holstein 1977:102-03; D87: Cha 133a7-bl.
² BA703 Bk2,P5311: 34.1.2-5.
Các định danh của họ không bao giờ kết thúc và họ không bao giờ thấy biết sự vắng mặt của nền tảng bởi vì họ thiếu ánh sáng của trí tuệ. Do đó, khi ngôn lửa vốn là một chánh tư duy về thực tại phát sinh từ sự phân biệt có tính phân tích chính xác, thì, như trường hợp của lửa từ sự ma sát của hai gậy cọ xát nhau, gỗ của từ trường định danh được đốt lên. Đây là những gì Thế Tôn dạy.

Nếu không, vi sẽ không thể nào khiến cho một lộ trình không cấu niềm phát sinh từ một lộ trình bị ô nhiễm, nên một phàm phụ không thể đạt được trạng thái của một thành giả vì sự không tương tự nhau giữa nhân và quả. Trong cùng một cách, hiển nhiên là có vẻ hạn trường hợp không tương tự nhân và quả, như là sự sinh khỏi của một chồi non xanh từ một hạt giống màu xám, sự sinh khỏi của khói từ lửa, và sự sinh khỏi của một bé trai từ một người phụ nữ. Trí huệ siêu phàm phi định danh của một thành giả là tri kiến cảm nhận về ý nghĩa của vô ngã – là tính Không về đối tượng của sự định danh của hai tự ngã. Để phát triển loại trí huệ đó ở giai đoạn cao hơn, sự hành thiền của các ngươi giờ đây phải phân tích chính xác đối tượng của sự định danh về tự ngã và ngộ ra rằng nó không tồn tại. Do đó, mặc dù đây là định danh, nhưng nó lại là nguyên nhân dẫn đến trí huệ siêu phàm phi định danh. Như đã được trích dẫn trước đây trong Định Vương Kinh:1

Nếu người phân biết một cách phân tích sự thiếu vắng tự ngã trong các pháp
Và nếu các người tu dưỡng phân tích chính xác đó trong thiền định.
Điều này sẽ khiến người thành tựu mục tiêu, việc đạt đến Niết-bàn.
Không có bình lặng thông qua bất kỳ nguyên nhân nào khác.

1BA704 SR, trích trong LRCM: 479-480.

550
Do đó, phần thứ ba Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới nói:\footnote{BA705 Bk3, Tucci 1971: 20; D3917: Ki 64a3-4.}

Mặc dù nó có một tính chất định danh, nhưng bản chất của nó là một trong những hoạt động tinh thần thích hợp. \footnote{BA706 Conze 1990:102-03.} Do đó, bởi vì nó sanh ra trí huệ phi định danh siêu phàm, nên những người tìm kiếm trí huệ siêu phàm nên dựa vào nó.

\textit{Phản biện:} Các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa nói rằng nếu ai liên can đến ý tưởng rằng các pháp như các sắc đều là Không và vô ngã, thì người đó liên can đến các biểu tượng. Do đó, sự phân biệt có tính phân tích về tánh Không thì không biện hộ được.

\textit{Đáp:} Những tuyên bố này trong các kinh điển để cập đến việc chấp giữ tánh Không như là tồn tại thật sự; như ta đã giải thích thường xuyên ở trên, các kinh đó không nói đến sự bảo lưu đơn giản, "Đây là Không". Nếu không, thì những kinh điển đó sẽ không nói về phân tích khi nuôi dưỡng trí huệ Ba-la-mật-đa:\footnote{BA707 \textit{Prajñā-pāramitā-hṛdaya- sūtra} \{Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh\} Ka 145a4-5.}

Bồ-tát, một chúng sinh vĩ đại, người tu tập trí tuệ Ba-la-mật-đa và nuôi dưỡng trí huệ Ba-la-mật-đa nên thẩm tra một cách cần thận và chắc chắn phải xem xét điều sau đây: Trí tuệ Ba-la-mật-đa này là gì? Trí huệ Ba-la-mật-đa này là của ai? Có phải sự không tồn tại và không liên quan sáu của pháp bất kỳ là trí huệ Ba-la-mật-đa? Khi một người thẩm tra một cách cần thận và xem xét một cách chắc chắn điều này...

Và trong câu trả lời cho nghi vấn làm thế nào để thực hành thẩm sâu trí huệ Ba-la-mật-đa, Tâm Kinh nói, "Hãy thấu đáo một cách tuyệt hảo rằng ngay cả năm uẩn đó cũng đều là trống rỗng..."
về tự tính"¹. Ngoài ra, Bát-nhã Ba-la-mật-da Báo Đức Bát Thiên Kệ cho biết:²

Khi trí huệ phá hủy các thuận duyên và nghịch duyên,
Và tích cực và tiêu cực, và thảm chí không một hạt tử được quan sát thấy,
Thì điều này mang giá trị trong thế giới như là trí huệ Ba-la-
mật-da.

Điều này có nghĩa rằng các người đạt đến trí huệ Ba-la-mật-da khi đã phân tích các pháp bằng trí huệ, thì các người sẽ thấy không cần quan tâm đến ngay cả một hạt tử, trong vai trò sự thật một cách tối hậu. Làm thế nào sự khẳng định của các người rằng sự phân tích định danh là một chương ngai cho tử giác lại có thể không mâu thuẫn với nhiều tuyên thuyết này về sự cần thiết cho sự thấm tra chính xác của các lập luận như vậy?


Đáp: Nếu người, giống như Ha-shang, cho rằng tất cả những ý nghĩ bất kỳ đều ràng buộc người trong luân hồi, thì các người phải chấp nhận rằng các người đang bị trở vào luân hồi bởi tất cả những suy nghĩ như: "Ta đã nhận được biệt huấn về vô niệm; ta sẽ thiện về điều này". Ta đã bác bỏ điều này một cách chi tiết trước đó.

Vi vậy, ý nghĩa của các đoạn văn trong kinh điển mà đường như nói rằng các người không nên thấm tra là việc đầy các người

¹Theo như cách dịch của ngoại Huyền Trang trong các bản dịch Hán-Việt thì câu này là "chiếu kiến ngũ uẩn giải Không".
²BA708 Prajñāpāramitā-ratnaqūṇa-saṅcaya-gāthā {Bát-nhã Ba-la-mật-
không nên nghĩ tưởng về các pháp độ như là thật sự tồn tại. Việc ngưng ý nghĩ vốn hàm chứa sự tồn tại thật sự như minh họa này: Nếu đau khổ phát sinh thông qua việc lầm tưởng một sợi dây thừng là một con rắn, thì các người khắc phục lỗi lầm này khi các người chắc chắn được rằng con rắn không tồn tại như các người đã tưởng tượng. Không có cách nào khác. Tương tự như vậy, các người phải sử dụng một lý do chính xác để chắc chắn rằng đối tượng mà các người đã nghĩ đến như thật sự tồn tại thì không thực sự tồn tại, và các người phải làm cho mình suy xét thực một cách tường tận với kết luận này. Các người không thể ngừng ý nghĩ vốn hàm chứa sự tồn tại thật sự bằng cách đơn thuần thu hồi ý nghĩ vốn hàm chứa sự tồn tại.

Hơn nữa, các người phải đồng ý rằng quan niệm về sự tồn tại thật sự là một sai lầm; nếu nó không sai lầm, thì sẽ không có ý nghĩa gì trong việc ngăn chặn hành động của nó. Nếu các người đồng ý rằng sự nhận biết này là sai lầm, thì làm thế nào các người có thể xác định được một nhận biết là sai lầm hay không chỉ bởi việc tiếp cận với nó? Việc một người có thể xác định được một nhận biết là sai lầm chỉ khi nó được nhận biết. Một tuyên bố đơn thuần sẽ không chứng minh được rằng đối tượng không tồn tại như nó được nghĩ tưởng là tồn tại bởi khái niệm về sự tồn tại thật sự. Vì vậy, các người đưa vào sự kết hợp không chỉ cảm nhận mà còn kinh nghiệm của sự tồn tại thật sự. Sau khi đã làm điều đó, các người đi đến một kết luận về sự vắng mặt của sự tồn tại thật sự. Sau đó, các người bình ổn tâm trí của mình mà không có việc nghĩ tưởng về sự tồn tại thật sự; đây là lập thuyết của chúng tôi. Vì vậy, sự hành thiền này phải là loại trạng thái phi định danh vốn trước đã có sự phân tách của trí huệ phân biệt; đơn thuần chỉ là một trạng thái vô niệm thì không đủ. Các người
nên hiểu điều này tương ứng với những gì được nói trong Giao Trình Thiền phần thứ ba của Liên Hoa Giới:¹

Do đó, hãy thấy rằng trong các kinh điển của giáo pháp thụ thắng, sự phân biệt có tính phân tích chính xác đi trước sự vắng mặt của chánh niệm và sự vắng mặt của hoạt động tinh thần bởi vì nó là sự phân biệt có tính phân tích chính xác duy nhất có thể tạo ra sự vắng mặt của chánh niệm và sự vắng mặt của hoạt động tinh thần. [792] Không có cách nào khác.

Và:²

Các Kinh như Bảo Vân Kinh và Giải Thâm Mật Kinh khẳng định rằng trí huệ có bản chất phân biệt có tính phân tích chính xác. Bảo Vân Kinh nói:

Sau khi các người đã thẩm tra với tuệ giác, các người thấy biết sự vắng mặt của nền tảng. Điều này nhập vào phi tướng

Lăng Già Kinh nói:

Nay Đại Huệ {Mahāmati}, bởi vì các tính chất đặc trưng và tổng quát là không được thấy biết khi được thẩm tra tinh thần, nên người ta nói rằng tất cả các hiện tượng thiếu nền tảng.

Thất bại trong việc tiến hành sự phân biệt có tính phân tích đúng sẽ mâu thuẫn với nhiều tuyên bố về phân biệt có tính phân tích chính xác mà đăng Thế Tôn đã tạo ra trong các

¹BA709 Bk3, Tucci 1971: 17; D3917: Ki 62b6-7.
kinh điển này. Vì vậy, có thể chấp nhận được khi nói: "Tôi có chút trí tuệ, nỗ lực nhỏ bé, và tôi không có khả năng theo đuổi các nghiên cứu sâu rộng". Nhưng vì đang Thề Tôn đã tán thán nghiên cứu mở rộng, thì thật không phải là sáng suốt khi từ bỏ nó mãi mãi.

Tương tự như vậy, các tuyên thuyết rằng tâm không nên lưu giữ bất cứ điều gì, từ sắc cho đến toàn trí, có nghĩa là thật không phù hợp khi cho rằng các pháp do thật sự tồn tại như là những nơi để tâm lưu lại. Nếu không, vi ngay cả những thứ như sau Ba-la-mật-da được nói đến theo cách đó, thì nó sẽ có nghĩa là tâm không được lưu lại thẩm chí trên chúng. Như đã giải thích trước đây, thật không thích hợp khi lưu lại nội ở trong quan niệm về các pháp như thật sự tồn tại. Có những tuyên thuyết trong kinh điển rằng qua việc đưa vào tri kiến rằng các pháp không thực sự tồn tại, các người sẽ không lưu lại với và không cứ mang về các pháp như vậy. Hãy biết rằng tất cả các tuyên thuyết chỉ đề cập đến sự phân biệt có tính phân tích chính xác ngay trước đó vốn bác bỏ rằng các đối tượng là thật hữu hay tồn tại tự tính. [793] Do đó, kinh điển tham chiếu đến những pháp như không thể nghĩ bàn, hoặc đến những gì là vượt quá sự nhận biết, đã được tạo ra để ngăn chặn các ngã mạn rằng sự thâm diệu có thể được biết đơn thuần qua nghiên cứu hoặc quan chiếu; những điều đó là các đối tượng vượt trội tri kiến cả nhân của một thành giả. Do đó, những tuyên thuyết đó có nghĩa là không thể nghĩ bàn, v.v… đối với tầm thức của những người khác không phải là các bậc thành giả, và mục đích của chúng là để ngăn chặn các ý kiến không chính xác về sự tồn tại thật sự. Hãy nhận ra rằng chúng không bao lề phê bình tinh thọc họp bởi tri Huệ phân biết. Giai Trinh Thiền phần thứ ba của Liên Hoa Giới nói: 1

Vi vậy, bất cứ nơi nào các người nghe thấy những từ ngữ như "không thể nghĩ bàn", chúng là nhằm mục đích ngăn

1BA711 Bk3, Tucci 1971:19, D3917: Ki 63b7-64a2.
chan các ý tưởng thổi phồng về niềm tự hào của những ai nghĩ rằng thực tại được thấy biết chỉ đơn thuần bởi nghiên cứu và quán chiếu. Các biểu thị như vậy cho thấy các hiện tượng được hiểu với tư tri kiến của một thành giả. Hãy hiểu điều này như là một phân bá chính xác về một tư kiến; các tuyên thuyết này không bá sự phân biệt có tính phân tích đúng đắn. Nếu không, nó sẽ mâu thuẫn với rất nhiều kinh và luận.

Làm thế nào nó mâu thuẫn với nhiều kinh điển? Nó sẽ mâu thuẫn với các tuyên thuyết như thế như điều này từ Ca-diếp Phạm Đại Thừa Kinh:

Nay Ca-diếp, sự phân biệt có tính phân tích chính xác về các pháp trong trung đạo là gì? Ca-diếp, nói có sự phân biệt có tính phân tích về tính không tồn tại của một tự ngã và phân biệt có tính phân tích về sự không tồn tại của một chúng sinh hữu tình, một chúng sinh được nuôi dưỡng, một cầm thú, một cá nhân, một chúng sinh người, một người – Ca-diếp, điều này được gọi là sự phân biệt có tính phân tích chính xác về các pháp trên trung đạo.

Liên Hoa Giới trong phần thứ nhất của Giai Trường Thiền nói [794].

Vô Phán Biết Nhập Chân Ngôn (Ārya-avikalpa-praveṣa-dhāraṇī) nói: "Các người tổng kết những biểu tượng của sắc và tướng tự, bằng việc không dụng tâm". Điều này ý gì? Một lần nữa, chúng là khi sự dùng trí tuệ để thảm tra, các người không áp dụng tâm minh cho những sự việc vón không quan

---

1BA712 kāśyapa-parivarta-sūtra Stael-Holstein: 82-83; D87: Cha 130b2-3.
2BA713 Bkl, Tucci 1986: 212; P5310: 26.4.2-3. Ārya-avikalpa-praveṣa-dhāraṇī, P810:231.3.4-5.

556
sát được. Nó không phải là việc các người không có hoạt động tinh thần một cách nghiêm ngặt. Trong sự thẩm nhập thiền về vô phân biệt {phi tưởng}, các người hoàn toàn loại bỏ hoạt động tinh thần, nhưng điều này không đồng nghĩa được các tham chấp từ vô thủy đến các pháp như sắc.

Điều này cũng rõ ràng trong lôí chú giải của đại sư này trong bài Chân ngôn đó.

Một cách toát yếu, trong Đại thừa không có quan điểm nào khác hơn so với hai loài quan điểm đã được giải thích rộng rãi trong các văn bản của thành giả Long Thọ và thành giả Vô Trưởng. Rõ ràng là những học giả xuất sắc và các nhà thiện xảo sư của Ấn và Tạng chắc chắn đã vao một trong hai quan điểm {nhân vô và pháp vô ngã} như được giải thích bởi hai đại sư này {Long Thọ và Vô Trưởng}. Vì vậy, không có nghi ngờ gì về việc các người phải tìm kiếm quan điểm của một trong hai bậc thầy này, như được trình bày bằng các bản luận tương ứng của các người. Ta trước đã giải thích thuc tục để truy tóm quan điểm dựa trên các bản luận của thành giả cha và người con trai tinh thần của người [Long Thọ và Thanh Thiên].

Theo Thành giả Vô Trưởng, các đối tượng và các chủ thể, trong thực tại, hoàn toàn thiếu vắng việc trở thành các thực thể khác nhau thật sự, nhưng vẫn trình hiện như là các thực thể khác nhau thật sự trước chúng sinh trc con. Các trình hiện như thế là những đối tượng phỏng tượng mà các chúng sinh trc con nghi tưởng thành tồn tại thật sự giống như khi chúng trình hiện. Qua kinh điển và lý luận, các người thay một sự tin cậy vững chắc về sự thật hoàn hảo, không khí nguyên vốn là sự phụ định toàn bộ của sự phỏng tưởng trong mỗi quan hệ đến sự phụ thuộc. Sau đó thật cần thiết để thực hiện cã thiền định trên quan điểm đó lăn thiền quán lên nó với sự phân biệt. Ngay cã với sự hiểu biết như thế về quan điểm, nếu trong quá trình thiền định các người chỉ đơn thuần nhập vào một trạng thái phụ định danh, và không bình ổn {đình} tâm vào quan điểm đó, thì điều này không cấu thành

Mỗi kinh Đại thừa, từ những tóm lược cho đến các kinh văn chi tiết nhất – đưa ra rất nhiều giáo pháp về ý nghĩa thậm thâm, nhưng cũng còn để lại nhiều điều. Vì vậy, các người phải rút ra các điểm vốn không được dạy trong một số văn bản nhất định từ các kinh văn khác vốn có dạy các điểm đó, và các người phải rút ra các điểm vốn không được dạy rộng rãi trong một số kinh văn nhất định từ các kinh văn khác vốn có chỉ dạy một cách chi tiết. Các người nên hiểu rằng điều này cũng đúng đối với các thể loại các Bồ-tát hành quảng đại. Một con đường một phần, trong đó hoặc là sự thâm điều hoặc là quảng đại đáng kể, thì không thể được coi là quảng đại. Đây là lý do tại sao người ta thường nói rằng các người phải có kỹ năng trong tất cả các thưa để trở thành một thiện xảo sư, người hoàn toàn đủ tiêu chuẩn để giáo huấn lộ trình tu tập.
Chương 26: Hợp Nhất Định và Tuệ

(c") Tóm lược những điểm chính để duy trì trí huệ và định lực
(d') Biện pháp để đạt được trí huệ thông qua thiền
(iii) Làm thế nào để hợp nhất định lực và trí huệ

(c") Tóm lược những điểm chính để duy trì trí huệ và định lực

Như ta đã giải thích, khi người đã tìm thấy quan điểm về những gì là liễu nghĩa, người sẽ xác định rằng ngã và các sở hữu của ngã không tồn tại tự tinh trên cơ sở liên quan đến những điều mà các quan niệm "ta" và "của ta" phát sinh. Và cũng giống như khi người bước đầu đã thực hiện sự xác quyết này, người tiếp tục sự dùng phân tích {thiền quán} mở rộng với trí huệ phân biệt để mang lại tác động chắc chắn cho việc giữ kết luận đó. Người thực hành xen kẽ giữa việc thiền định – trụ lại kết luận mà không có sự phân tán – và phân tích bằng trí huệ phân biệt. Vào thời điểm đó, nếu sự bình ổn {an trụ} giảm do thiền phân tích quá nhiều, hãy tăng cường bình ổn thiền hơn và khôi phục lại định lực. Khi sự bình ổn tăng dưới ảnh hưởng của thiền định mở rộng, nếu người bị mất chú tâm trong phân tích và do đó thất bại trong việc phân tích, thì sự xác định về thực tại của người sẽ không trở nên vững chắc và mạnh mẽ. Thiếu vắng một sự xác định vững chắc và mạnh mẽ về thực tại, người sẽ không làm được ngay cả những huy hoa nhỏ nhất nào lên việc đối kháng lại các gán đặt thêm vốn nhận thức về sự tồn tại của hai tự ngã. Vì vậy, hãy trau dồi một sự cân bằng của định lực và trí huệ bằng việc thiền quán mở rộng. Liên Hoa Giới trong phần thứ ba của Giai Trình Thiền dạy:

Khi thông qua tu dưỡng tuệ giác, trí huệ trở nên vô cùng mạnh mẽ, thì định lực suy giảm. [796] Vì vậy, giống như một ngọn lửa được đặt trong gió, gió làm xao động tâm khi não không nhìn thấy thực tại một cách thật rõ ràng. Vì vậy, những người nên nuôi dưỡng định lực. Cũng thế, khi định lực trở nên quá mạnh mẽ, người sẽ không nhìn thấy thực tại một cách thật suất, giống như một người đang ngủ. Vì vậy, {khi đó} những người nên nuôi dưỡng trí huệ.

Hãy hiểu rằng cách để chuẩn bị cho một thời thiền, cách để kết thúc một thời thiền, và cách để tự hành xử giữa các thời thiền cũng giống như ta đã giải thích trong phần trên về người có năng lực nhỏ. 1 Trong phần về định, ta đã giải thích làm thế nào nhân diện hôn trầm và trạo cử, làm thế nào để sử dụng toàn tâm {chánh niệm} và tinh giác để loại bỏ chúng, và làm thế nào để thư giãn những nỗ lực của người sau khi người đã đạt được một sự an tính vốn vận hành một cách tự nhiên, mà không bị mất cân bằng do hôn trầm hoặc trạo cử. 2 Hãy nhận ra rằng tất cả điều này là tương tự khi thiền về vô giác.

Bảo Sinh Tịnh trong Bát-nhã Ba-la-mật-da Luận nói rằng việc duy trì định lực đối với đối tượng của thiền khiến sinh khởi hoạt, và việc thiền phân tích về trí huệ lên đối tượng đó cũng làm phát khởi hoạt. Sau khi người đã xác lập hai điều đó một cách riêng biệt, thì người hợp nhất chúng. Theo bản luận này, không đòi hỏi rằng người tiến hành phân tích {quán} và bình ổn {chỉ} nội trong một thời thiền liên tục. Do đó, Bảo Sinh Tịnh giải thích rằng có thể chấp nhận được khi tiến hành chúng {thiền quán và thiền chỉ} trong các buổi {thiền} riêng biệt. Điểm quan trọng ở đây là bằng việc nhỏ tận gốc tiến trình tư tưởng mà trong đó võ mình thật chất hóa các pháp, người làm sinh khởi một điều chắc chắn mạnh mẽ về tinh Không – là sự vắng mất của sự tồn tại tự tinh vốn đối nghịch với sự thật chất

---

2 BA716 LRCM: 514-536.
hoà này – và sau đó người phải thiền định về tánh Không. Nếu
người thất bại trong việc bác bỏ các quan niệm về tự ngã và các
tiên trình tự trường về vô minh, và người bỏ tánh Không vào một
xố, thì thiền của người sẽ không làm được gì để ngăn trở hai
quan niệm về tự ngã. Các bá thày trước đây thường nói: "Nó
giống như việc gửi một hình nộm nöm đến cánh cửa phía tây để xua
dười một con quỷ ở cửa phía đông". ¹ Thật hiển nhiên rằng điều
này là khả dĩ.
Những điều mà ta dã nói ở đây là chỉ là một lời giả i thích đại
cương. [797] Để hiểu những điểm tế nhị về những gì là thuận lợi
và bất lợi khi hành thiền, người phải dựa vào các bậc thày thiền
tri, và người phải sử dụng kinh nghiệm thiền của mình. Vì vậy,
ta sẽ không đi vào chi tiết.
Đối với những thiền tập này, ta đã lấy các hướng dẫn trước đây
về các giai trình của đạo pháp như là một nền tảng và sau đó mở
rộng chúng. Một trong những hướng dẫn ban đầu ấy, Giáo Huấn
Tóm Lược (Be'u bum) của Bodowa (Potoba) nói:²

Một số nói rằng người xác định sự vắng mặt của sự hiện hữu
nơi tại
Sử dụng lý lê trong quá trình nghiên cứu và quán chiếu,
Nhưng, không là thiền nghiệm ngạt mà không có từ trường
dịnh danh trong thời gian thiền.
Nếu làm vậy, thì đây sẽ là một sự trống rỗng không kết nối
với các nghiên cứu và quán chiếu.

¹BA717 Thurman 1984: 246, n. 86 nói: "Ngạn ngữ này phát khởi từ
các nghi lê duơi ta phô biến trong đó một kế lánh tôi được làm từ
bột lửa mạch và được xếp đặt để nhận lánh các thể lý tiêu cực để
dược duơi ta là hữu quả bị ném ra khỏi nhà mà trong đó nghi lê
được cứu hành – dl nhiều nô phải bị ném về hướng mà ở đó sự phá
rôi dân.
²BA718 Đây là Be'u bum sngon po, một giải thích bKa-glams-pa về
dạo pháp được dạy bởi Po-to-ba Rin-chen-gsal và được xếp đặt bởi
Dol-pa Shes-rab-rgya-mtsho.
Và, vì thiền trong một cách riêng biệt, nó sẽ không là một phương thuốc khắc phục.
Vi vậy, ngay cả ở thời gian thiền
Hãy phân biệt một cách phân tích qua việc sử dụng bất cứ điều gì người đang quen thuộc –
Chẳng hạn như việc thiếu vắng một hoặc nhiều, hoặc duyên khởi –
Và sau đó bình ổn tâm người mà không có ngay cả một chút ý tưởng lan man.
Nếu người thiền theo cách đó, nó sẽ khắc phục các phiền não.
Đối với những người muốn theo Bổn Tôn Độc Tử [Atiśa]
Và đối với những ai muốn thực hành hệ thống các ba-la-mật-
Đây là cách để nuôi dưỡng trí tuệ.
Bởi khi lần đầu tiên trở nên quen thuộc với nhân vô ngã,
Thì, người có thể tiến hành theo cách này.

Ngoài ra, Atiśa [trong Nhập Môn Nhị Đế (Satya-dvayāvatāra)] cho biết: ¹

Ai hiểu được tính Không?
Nguyệt Xứng, môn đồ của ngài Long Thọ
Người đã được tiên tri từ Như Lai
Và là người nhìn thấy chân thực tại.
Người ta sẽ tìm hiểu chân thực tại
Từ giáo huấn dẫn xuất từ Ngài.

Giáo huấn này cũng giống như những gì Atiśa nói trong Trung Quán Luận của mình (Madhyamakopadesa), ngài nói rằng người xen giữa thiền quán và thiền định vốn bình ổn trên các kết luận của phân tích như vậy. Không có sự khác biệt giữa điều này và hệ thống của đại sư Liên Hoa Giới. Như đã giải thích

¹BA719 Satya-dvayāvatāra, D3902: A 7b4-5.
trước, các ý nghĩa chủ định trong Nhập Trung Quán Luận của Nguyệt Xưng, Trung Đạo Tâm Luận của Thanh Biện, và các tác phẩm của bậc thầy Thánh Thiên đều là một. Điều này cũng được giải thích nhiều lần trong giáo pháp của ngài Di-lặc và các bản luận của tôn giả Vô Trước, và nó được giải thích rõ ràng trong Bát-nhã Ba-la-mật-da Luận của học giả Bảo Sinh Tịnh, người xem hệ thống của Vô Trước là chính xác. [798] Vì vậy, thật hiển nhiên rằng các bản luận và giáo huấn bắt nguồn từ Long Thọ và Vô Trước đều tương hợp về cách thức để duy trì trí huệ.

(d’) Các biện pháp để đạt được trí huệ thông qua thiền.
Khi người thiền định sử dụng trí huệ phân biệt để phân tích theo cách này, thì người có một tiếp cận về tuệ giác cho đến khi người phát triển nhu hoạt như ta đã giải thích ở trên; một khi người phát triển như hoạt, thì nó là tuệ giác chân thật. Bản chất của như hoạt và cách thức để sinh khởi nó như ta đã giải thích về chúng bên trên.¹ Như hoạt cũng được đếm đến từ một định lực đạt được từ trước và liên tục, do đó, tuệ giác không chỉ đơn giản là một vấn đề của việc có như hoạt. Nó là gì? Tuệ giác là khi sức mạnh của thiền quản tự nó có thể đem lại như hoạt. Về vấn đề này, trí huệ quan sát sự phân hóa và trái huệ quan sát bản chất thực là như nhau. Vì vậy, Giải Thâm Mật Kinh nói:²

Bạch Thế Tôn, khi các Bồ-tát, vốn đã không đạt đến nhu hoạt tinh thần và thể chất, chú ý một cách nội tại lên một đối tượng của sự tập trung vốn là một hình ảnh dựa trên cách họ đã hiểu biết về những hiện tượng thường tục do trong sự quán chiếu thâm thâm, thì sự chú ý đó là gọi là gì?
Nay Di-lặc, nó không phải là trí huệ, người có thể nói rằng họ có một niềm xác tín đó là một tiếp cận của trí huệ.

---
¹BA720 LRCM: 537-543.
²BA721 Sn, Lamotte 1935:90; P774:13.5.4-5; cf. LRCM: 537.
Như vậy, việc đạt được trí huệ nằm trong việc đạt được nhu hoạt thể chất và tinh thần. Khi người có một sự quan tâm mạnh mẽ lên các đối tượng của sự tập trung bên trong, vốn là một hình ảnh dựa trên cùng đối tượng này như là người đã quan chiếu nó, thì người sẽ thực hiện sự phân biệt phân tích. Cho đến khi người phát triển nhu hoạt thể chất và tinh thần, sự chú ý này là một tiếp cận của trí huệ; khi nhu hoạt phát triển, sự chú ý này là trí huệ. [799]

Điều này có nghĩa rằng trong thiền về sự phân hóa của các pháp thường tục, thì định lực, trí huệ, và cách chúng hợp nhất được so sánh với những gì được thực hiện trong thiền lên bản chất thật sự {chân tánh}. Khi chứng sự phân tích có thể mang lại nhu hoạt, thì nó cũng có thể mang lại tập trung nhất tâm. Vì vậy, lợi thể của việc đã đạt được định lực là thiền quán về sự phân hóa có thể tự nó đem lại sự tập trung nhất tâm này. Vì vậy, đối với những người đã xác lập định lực mạnh mẽ, thì thậm chí thiền quán {cũng} giúp cho định lực. Vì vậy, đừng suy nghĩ rằng: "Nếu tôi thực hiện thiền phân tích về sự phân biệt, thì sự aniltr của tôi sẽ giảm bớt".

Việc thiền của người sẽ cấu thành một tuệ giác vốn kết hợp thiền định và thiền quán về bản chất thực sự chỉ khi người đã áp dụng được tiêu chuẩn của việc đã tìm thấy một sự hiểu biết chính xác, chân thực về quan điểm triết học của một trong hai văn nghĩa và sau khi đã tập trung và thiền lên điều này. Đây là những gì phân biệt trí huệ thực sự; nó không thể được phân biệt bởi bất kỳ phương tiện nào khác.

Những loại sự việc nào không nhận ra được nó {trí huệ thực sự}? Thiền về đối tượng bất kỳ nào đều có thể ngăn chặn cảm nhận thông tin qua các giác quan được nắm cơ sở; quyết định hình thức, đổi lại cảm từ của người như một bawl rơi không bổn nho; tâm thức

---

1BA722 Prajñāpāramitopadeśa, P5579: 248.3.1-3.

564
người có thể được phù cho các phạm chướng về tri kiến, sự rỗ ràng và thâu suốt. Giống như một ngọn lửa không bị án hưởng bởi gió, tâm có thể vẫn giữ ổn định trong một thời gian dài; các đối tượng bên ngoài và bên trong có thể xuất hiện trong tâm người như các cầu vồng hay những lần khói mong manh, và có thể tiếp tục xuất hiện theo cách đó trong một thời gian dài. Khi người tập trung chú ý lên đối tượng bất kỳ nào von xuất hiện trước ý thức, thì đối tượng đó không thể dùng vưng ngay cả với những chú tâm nhỏ nhất, và sau đó định lược của người được phục hồi. Lúc đầu, các đối tượng thông bốn ngoài như sắc tướng và âm thanh có xuất hiện, nhưng khi người nuốt đường sự quen thuộc với trạng thái thiền này, thì cuối cùng có vẻ như các hiệu biết và kinh nghiệm về loài mà người có từ trước đã bị loại trừ; khi người tập trung tâm mình lên chúng, thì chúng biến mất mà không mang lại một chút ý nhớ nhất nào. [800] Những kinh nghiệm như thế xảy ra, nhưng không thể được xem là các trường hợp của việc tìm thấy quan điểm vốn hiểu biết thực tại vượt ra ngoài hai cực doạn; mà các trình hiện mơ hồ không phân biết rõ ràng này cũng không thể được xem làm "tựa như ảo ảnh" trong ý nghĩa Trung Quán. Điều này là bởi vì nhiều điều như vậy xuất hiện khi người duy trì sự bình ổn trong một thời gian dài, ngay cả khi tâm trí của người không được hướng đến quan điểm. Như ta đã giải thích trước đây, ý nghĩa về "tựa như ảo ảnh" đối với một trình hiện được đưa vào hai yếu tố: (1) sự chắc chắn của một thực lập luận vốn đã kết luận rằng các pháp thiếu nền tảng, và (2) sự xác lập không thể phụ nhận của nhận thức hiểu quả thường tục về các trình hiện.

Các pháp chứng lan như các sắc tướng có thể trình hiện trong tâm trí của người theo một khía cạnh mong và trong suốt, tự như một cầu vồng; điều này chỉ đơn giản là sự kết hợp của sự

1BA723 LRCM: 741-750.
vắng mặt của đối tượng khả xúc 1 nào đó và một sự trình hiện mô hờ von xây ra bất chấp sự vắng mặt của bất cứ điều gì cảm giác được. Như vậy, vi loài xác định này không có ngay cả một chắc chắn nhỏ nhất về sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính, nên thật không đúng khi xem xét việc này là một trình hiện tự giả ảo anh, bởi vì làm như vậy tức là gọi "sự tồn tại tự tính" khả xúc, xem hai đối tượng của sự phủ định – sự hiện hữu tự tính và khả xúc, như thể chúng là như một. Nói cách khác, nếu người đã cho rằng ý nghĩa Trung Quán về ảo tưởng và sai lầm là một điều gì thuộc loại loại này, thì khi một cầu vồng và làn khói mỏng được lấy như là các nền móng, ý tưởng rằng chúng tồn tại một cách tự nhiên như những sự hiện hữu tự tính. Nhưng loài, khi sự khả xúc tự nó được dùng như là một nền móng, thì cách tiếp cận này sẽ không dẫn đến sự chắc chắn rằng việc khả xúc thiếu vắng tồn tại tự tính, bởi vì theo phương pháp tiếp cận của người, chính tính chắc chắn của các nền móng này sẽ là một sự chắc chắn mà chúng xuất hiện nhưng thiếu sự hiện hữu tự tính. Ngoài ra, khi sự khả xúc tự nó được dùng như là một nền móng, thì cách tiếp cận này sẽ không dẫn đến sự chắc chắn rằng việc khả xúc thiếu vắng tồn tại tự tính, bởi vì theo phương pháp tiếp cận của người, sự chắc chắn của nền móng là một quan niệm về tồn tại tự tính. Vì vậy, khi sắc tướng và v.v… trình hiện theo cách đó, điều này không phải là những gì có nghĩa như sự trình hiện tự giả ảo anh, bởi vì không có ngay cả một sự phủ định nhỏ nhất nào về đối tượng của hiểu biết sai lầm với ảo tưởng tự tính hiện mà trong suốt ngày là cơ chế của trạng thái, hay tình trạng bản thể của các đối tượng đó. Như ta đã giải thích, sự trình hiện tự giả ảo anh đề cập đến những gì trình hiện trước một người nào đó trước đây đã tìm thấy, và những người đã không quên, quan điểm xác thực. 2 [801]

1Đối tượng khả xúc tự ngục là các vật có thể cảm giác được. Có 6 loại gồm: (1) trơn láng (tib. སྒམ་པར), (2) Thô ráp (tib. ང་ོར), (3) nặn nề (tib. ང་ོར), (4) lện (tib. ང་ོར), (5) doi (tib. སྒམ་པར) và (6) khôt (tib. སྒམ་པར).

2BA724 LRCM: 442-450. Về một giải thích của "từ ảo anh" các trình hiện liên hệ với Mất diện Thời Luân mà Tsongkhapa đang hướng tới ở đây. Xem Stearns 2000

566
Giai trình của truyền thống đạo pháp bắt nguồn từ Geshe Gonbawa (dGebshes dGonpaba) mô tả làm thế nào để tạo ra sự hiểu biết về tánh Không như sau: Trước tiên, người thiền định về nhân vô ngã. Sau đó, người thiền định về ý nghĩa của pháp vô ngã, đem lại chánh niệm và tỉnh giác để duy trì. Trong một thời thiền dài, thất bại trong việc sử dụng chánh niệm sẽ làm cho người dao động giữa hôn trầm và trạo cử, và do đó sẽ có rất ít lợi lạc. Vì vậy, hãy tiến hành bốn thời trong mỗi sáng, chiều, hoàng hôn, và bình minh, người thiền trong mười sáu buổi mỗi ngày. Khi người nghĩ rằng đối tượng đang rõ ràng, hay người đang có trải nghiệm gì đó, thì người nên dừng lại. Khi người thiền định theo cách này, và sau đó, giả sử rằng người đã cảm thấy đang thiền không lâu, hãy kiểm tra thời gian và xem ban đêm hay ngày đã bị ngắn lại, điều này có nghĩa rằng tâm đã liên kết với đối tượng của nó. Nếu người kiểm tra thời gian giả dụ rằng người đã hành thiền trong một thời gian rất lâu và thấy rằng không có bao nhiêu thời gian thật sự đã trôi qua, điều này có nghĩa là tâm trí của người chưa liên kết đến đối tượng của nó. Khi tâm trí được liên kết với đối tượng của nó, thì các phiền não giảm đi trong tâm trí của người, và người tự hỏi liệu người đã bao giờ sẽ cần phải ngủ lại nữa không.

---

1BA725 Gon-ba-wa là dGon-pa-ba-dbang-phyug-rgyal-mtshan (G6n-ba-wa Wang-chuk-gyei-tsen) (1016-1082). bK'a'-gdam-pa (Kadampa) được truyền xuống từ Atiśa cho dGebshes Bromston-pa-rgyal-ba'i-byung-gnas (Geshe Drom-dön-ba). Đề từ của Bromston-pa sau đó truyền xuống trong 3 dòng, "tảng văn" (gzhungpa ba), "Giao huấn" (man ngag ba), và "Giai Trình của Đạo Pháp" (lam rim ba), vốn được truyền khẩu cho Po-to-ba (Bo-do-wa) (1027/31-1105), sPyan-snag-tshul-khrims-'bar (Jen-nga-tsul-trim-bar) (1038-1103), và Geshe dGon-pa-ba một cách tương ứng. Những người theo chẩn dòng Giai Trình của Đạo Pháp đã dựa trên các bản luận giời là "Giai Trình của Giáo pháp" (bstan rim), vốn là các giải thích về Giai Trình của Đạo Pháp, một số trong các luận của Tsongkhapa dựa trên Đại Pháp của ngài. Xem chú thích 743 dưới đây; xem thêm Tharchin and Engle 1990.
Khi người đang thành công trong mỗi thời thiền của ngày và đêm, thì sự tập trung của người sẽ phát triển bốn đặc tính: (1) không rời rạc – khi người đang ở trong cân bằng, người sẽ không cảm thấy sự chuyển động của hít vào và thở ra, và hơi thở và suy nghĩ của người sẽ trở nên rắn tinh tế; (2) độ sáng – nó sẽ giống như độ sáng của bầu trời thu vào giữa trưa; (3) sự thấu suốt – nó sẽ giống như sự rõ ràng mà người nhìn thấy khi người đổ nước vào một tách kim loại sạch và đặt nó dưới ánh mặt trời và (4) sự tế – việc theo dõi từ nội trong điều kiện vốn có ba đặc tính đầu, người thấy được những gì xảy ra dù với việc nhỏ bằng sự chia chẽ một phần của cọng tóc. Điều này tiếp cận sự tạo thành trí huệ phi định danh. So với trí huệ phi định danh thực sự, thì bản chất của nó {vẫn} là định danh; do đó nó được cho là bị sai lạc. Điều này giải thích những gì được ghi trong Trung Biên Phân Biệt Luận của Di-lặc,¹ "Sự tiếp cận là sai lạc". Theo những gì được nói trong Trung Biên Phân Biệt Luận, ngay cả thiền định cát tường nhất về tính Không bởi một phàm phu chỉ là một tiếp cận và phải được xem xét là sai lạc. [802]

Khi người thiền về ý nghĩa của quan điểm chính xác như được giải thích ở trên, sau đó mắc đủ các đặc điểm khác đã không phát sinh, nhưng điều này là thiền định về ý nghĩa của vô nghĩa. Nếu người không thiền định về ý nghĩa của quan điểm, được xác định chính xác, thì ngay cả Nếu bốn đặc điểm phát sinh, nó không thể được coi là thiền định về liệu nghĩa. Vì vậy, việc một điều gì đó có phải là thiền về ý nghĩa của bạn chất thật sự hay không được xác định như ta đã giải thích ở trên. Cách mà các thứ trình hiện như là các ảo ánh sau khi thiền định lên bạn chất thật sự đó nên được hiểu theo những gì ta giải thích bên trên.²

(iii) Làm thế nào để hợp nhất định lực và trí huệ

¹BA726 Madhyānta-vibhāga: 4.12a, D4021: Phi 43a4.
²BA727 LRCM: 741-750.


---

1BA728 Điều này đề cập đến thời ngay liên trước đó được xem là đã thành tựu trí huệ và đến thời được xem là nuôi dưỡng thành công định lực LRCM: 536ff.
2BA729 LRCM: 535-537.
3BA730. Sbh P5537:107.5.2-6.
Liên Hoa Giới trong phần thứ ba của Giai Trình Thiền: ¹

Thông qua việc được phân lập khỏi hồn tràm và trò cưng, tâm trí của người trở nên cân bằng và vận hành một cách tự nhiên. Khi điều này làm cho tâm người cực kỳ rõ ràng về thực tại, người đạt được cân bằng qua việc hành xử nội lực của mình. Hãy hiểu rằng sau đó người đã đạt được đạo pháp về sự kết hợp của định và tuệ.

Tại sao điều này được gọi là "sự hợp nhất"? Trước khi đạt được nó, thiền quán về sự phân biệt có thể không phải bởi tự chính nó mang lại sự bình ổn về sự không rời rạc. Vì vậy, người phải thực hiện việc nuôi dưỡng thiền quán và thiền định một cách riêng biệt. Khi đạt được cả hai, chính hoạt động của thiền quán về sự phân biệt có thể tự mang lại định lực. Vì vậy, nó được gọi là sự hợp nhất. Ngoài ra, sự phân tích tại điểm này là trí huệ. Sự bình ổn ở cuối của phân tích là một định lực đặc biệt quan sát tính Không. Bát-nhã Ba-la-mật-da Luận của Bảo Sinh Tịnh:²

Sau đó, tâm quan sát hình ảnh rời rạc đó. Khi tâm đó kinh nghiệm cả định và tuệ trong một dòng liên tục lăn không bị gián đoạn của sự chú tâm, thì điều này được gọi là con đường về sự hợp nhất (zung 'Brel) của định lực và trí huệ. Định và tuệ là một cặp (zung); kết nối ('Brel ba) có nghĩa là có nhau; chúng hoạt động liên kết với nhau. [804]

"Không bị gián đoạn" có nghĩa là sau khi người hoàn thành thiền phân tích tự nó, thì người không phải bình ổn tâm trí của người trong một trạng thái không rời rạc, mà thiền phân tích của người tự nó mang lại sự không rời rạc. "Hãy trải nghiệm cả hai" có nghĩa là người kinh nghiệm cả định vốn quan sát một hình ảnh không rời rạc và tuệ vốn quan sát một hình ảnh rời rạc.

¹BA731 Bk3, Tucci 1971:9; D3917: Ki 59bl-2.
²BA732 Prajñāparamitopadeśa, P5579:246.3.5-6.
570
Chúng không phải là đồng thời, nhưng người trải nghiệm chúng trong vòng một quá trình liên tục, không gián đoạn của sự chú ý thiền của người.

Vấn: Phải chăng nó không mâu thuẫn với giải thích rằng, sau khi đạt được định lực trước đó, Ngài sử dụng thiền quán về phân biệt để xác lập sự bình ổn?

Đáp: Nếu, trước khi đạt được định, người liên tục luân phiên thiền giữa phân tích và sự bình ổn hậu phân tích, thì sẽ không thể đạt được định lực. Việc tiến hành thiền như vậy sau khi đạt đến định lực cho thấy rằng người thành tựu được một định lực nâng cao. Vì vậy, không có mâu thuẫn.

Hơn nữa, có một trường hợp đặc biệt để xem xét: thiền phân tích ngay lập tức trước khi đạt được trí huệ có thể đem lại tập trung nhất tâm. Ta đã giải thích ở trên rằng không thể xác lập định lực, nếu trước khi đạt được trí huệ, người liên tục luân phiên giữa phân tích và sự bình ổn hậu phân tích, và ta đã giải thích rằng sau khi người đạt đến định lực, thiền quán không thể đem lại sự không rời rạc. Ta đã đưa ra những giải thích này về tình hình trước khi đạt được trí huệ, bằng cách thực hiện thiền bình ổn trong sự liên tiếp phân tích, và ta đã giải thích rằng trước khi trí huệ, thì thiền quán không thể đem lại sự bình ổn nhất tâm. Tóm lại, trước khi thành tựu định lực, thì không thể đạt đến định lực bằng cách thực hiện thiền bình ổn trong sự liên tiếp phân tích. Một khi định lực xác lập, nhưng trước khi thành tựu trí huệ, thì thiền quán tự nó không thể đem lại sự bình ổn vững chắc nhất tâm. Vì vậy, việc đạt được sự bình ổn vững chắc thông qua phân tích – phân tích mở rộng bởi trí huệ phân biệt – xảy ra khi thành tựu trí huệ; do đó sự hợp nhất của tuệ và định cũng được thừa nhận tại thời điểm đó. [805]

Vì vậy, đừng nhầm lẫn sự hợp nhất định lực và trí huệ với một hỗn hợp trong đó trí tuệ có thể phân biệt một cách phân tích ý nghĩa của vô nga từ nội trong một trạng thái không rời rạc không
thay đổi một cách nền tảng của sự bình ổn vững chắc, giống như một con cá nhỏ di chuyển bên dưới mặt nước lặng yên mà không phá hư mặt nước đó.

Hãy biết làm thế nào để hợp nhất định và tuệ theo những gì trình hiện trong các văn bản nguyên thủy. Đừng đặt sự tin cậy trong các lời giải thích có nguồn gốc từ bất cứ điều gì khác. Từ quan điểm của những kinh luận Ấn Độ này, đường như ta phải phân biệt nhiều tính năng về việc làm thế nào người duy trì định lực và trí huệ trong thiền. Nhưng ta thận trọng với việc bị đồng dại, vì vậy ta sẽ không viết thêm.
Chương 27: Lược Yếu và Kết Luận

b' Làm thế nào để tu tập cụ thể trong Kim Cương thừa
Bây giờ ta sẽ đưa ra một tổng kết lược yếu về ý nghĩa chung của đạo pháp. Ngày đầu, gốc rễ của đạo pháp xuất phát từ sự phụ thuộc của người vào một vị thầy, vì vậy hãy xem xét điều này một cách nghiêm túc. Sau đó, một khi người đã phát triển một mong muốn không giả tạo để tận dụng lợi thế của phước lạc của người, thì mong muốn này sẽ thúc đẩy người thực hành liên tục. Vì vậy, để phát triển điều này, hãy thiền lên các chủ đề kết nối với an lạc và thuận duyên. Trừ khi người sau đó dừng lại nhiều quan điểm khác nhau với tìm kiếm các mục tiêu của cuộc đời này, người sẽ không siêng năng truy tầm các mục tiêu của cuộc sống trong tương lai. Vì vậy, hãy hành thiền về cách thức thân thể mà người có là vô thường trong ý nghĩa rằng nó sẽ không kéo dài lâu, và sau khi chết người sẽ di lang thang trong những cõi đau khổ như thế nào. Vào thời điểm đó, bằng cách tạo ra một nhận biết chân chính về là chánh niệm về những sợ hãi các cõi đau khổ, hãy xây dựng sự chắc chắn từ sâu thẳm trái tim của người về những phẩm chất của Tam Quy Y. Hãy thường hằng trong giới nguyện chung của việc quy y và rèn luyện trong các giới luật của nó. Sau đó, từ một lôạt các quan điểm hãy phát triển tín tâm, trong ý nghĩa của niềng tin, về nghiệp quả và các nghiệp quả – điều này là nền tảng tuyệt vời của tất cả các phẩm chất tích cực Hãy làm cho đức tin này vững bền. Hãy phân đầu để nuôi dưỡng mối thiện hành và tránh xa mọi bất thiện hạnh, và luôn ở trong con đường của bốn năng lực.1

Khi người đã tu tập tốt đẹp như vậy, trong những giáo lý liên quan với một người có khả năng nhỏ và đã làm cho sự tu tập này

vùng vàng, người nên thường quán chiếu về các sai lạc tổng quan và cụ thể của luân hồi, và nói chung chuyển tâm của người xa khỏi luân hồi càng nhiều như người có thể càng tốt. Sau khi đã nhận diện bản chất của nghiệp và những phần nào – các nguyên nhân mà từ đó luân hồi phát sinh – {người} tạo ra một mong muốn xác thực để loại bỏ chúng. Hãy phát triển rộng rãi sự chắc chắn về con đường giải thoát người khỏi luân hồi, tức là, tam vô lậu học, và cụ thể là hãy nỗ lực vào bất kỳ các giới luật giải thoát cá nhân mà người đã thể hiện. [806]

Khi người đã tu tập thuận thực như vậy, trong các giáo huấn liên quan với một người năng lực trung bình và đã làm cho thực hành này vững chải, hãy xem xét sự thật rằng cũng giống như người tự mình đã rơi vào đại dương của luân hồi, thì tất cả chúng sinh đều như vậy, trong đó có các bà mẹ của người. Hãy tu tập theo Bồ-đề tâm vốn được bạt nguồn từ tình yêu và lòng từ bi, và hãy phân đầu để phát triển điều này thật nhiều theo khả năng của người. Nếu không có nó, thì các thực hành của sau Ba-la-mật-da và hai giai đoạn cũng giống như các cấu chuyển được xây dựng trên một ngôi nhà không có nền tảng. Khi người phát triển một ít trải nghiệm về Bồ-đề tâm này, hãy xác thực nó bằng nghi lễ. Qua việc nỗ lực trong tu tập này, hãy làm cho nguyên vọng được vững bền như người có thể làm được. Sau đó, hãy nghiệm cứu các lần sống với đại của các hành Bồ-tát, hãy học tập các lần ranh giới những gì cần loại bỏ và những gì nên tiếp nhận, và khởi lên một mong ước mạnh mẽ để tu dưỡng trong những hành vi Bồ-tát đó. Sau khi người đã phát triển những thái độ này, hãy thử gợi về Bồ-tát hành thông qua nghi thức của nó. Hãy rèn luyện sau Ba-la-mật-da von làm trưởng thành tâm thức của chính người và bốn cách thu thập các môn đề von làm trưởng thành tâm của người khác. Cụ thể, hãy dấn thân mình trong việc tạo ra một nỗ lực tuyệt vời để tránh các

1 BA734 LRCM: 203-280 (Great Treatise 2000: 264-353).
2 BA735 Hai giai đoạn Mật thừa là Phát Khơi và Hoàn Tắt, được đề mục ở LRCM: 808-809.
574

Người đã đạt đến một điểm trọng yếu, trong khi thiền ở các mức thấp hơn, khi người càng muốn tăng cường để đạt được những mức độ cao hơn, và khi nghiên cứu các mức cao hơn, người lại mong muốn thực hành các mức thấp hơn để trở nên mạnh mẽ hơn và mạnh mẽ hơn nữa. Một số người nói rằng việc dùng hết năng lực của người chỉ để bình ổn tâm người và hiểu quan điểm, bỗ qua tất cả các chủ đề trước đó, nhưng điều này làm cho việc nắm được những điểm quan trọng rất khó khăn. Vì vậy, người phải phát triển sự chắc chắn về toàn bộ giáo lý của đạo pháp. Khi người thiền về các chủ đề này, hãy rèn luyện sự hiểu biết của mình và sau đó quay trở lại để cân bằng tâm mình. Vì vậy, nếu đường như lòng tin của người vào sự phụ hưởng dân người trên con đường đang giảm dần, thì việc này sẽ cất dứt gốc rễ của tất cả mọi thiện duyên đã đến với nhau, nên hãy làm việc trên các phương tiện đưa vào sự phụ. Trong tự vậy, nếu niềm vui của người trong tư tưởng của người mất đi sức mạnh, thì


hãy thiền về các chủ đề liên kết giữa sự an lạc và thuận duyên là sự tập trung chính của người; nếu tham chấp của người với cuộc sống này tăng cường, hãy tiến hành thiền lấy sự vô thường và các sai lầm của các cõi đau khổ làm sự tập trung chính của mình. Nếu người đương như lười biếng về các luật lệ người đã chấp nhận, hãy xem xét rằng sự chắc chắn của người về nhân quả của nghiệp là ít ỏi và hãy thiền về nghiệp quả làm sự tập trung chính của người. Nếu cảm giác tinh ngộ của người về tất cả luân hồi giảm thiểu, thì mong muốn truy tầm giải thoát của người sẽ chỉ thành lời nói suông. Vì vậy, hãy quan chiếu những sai lầm của luân hồi. Nếu ý định của người để mang lại lợi ích cho chúng sinh trong bất kỳ điều gì người làm không được mạnh mẽ, thì người sẽ cắt đứt gốc rễ của Đại Thừa. Vì vậy, hãy thường xuyên tra裘 đạo Bồ-tát tâm nguyện cũng với các nguyên nhân của nó. Một khi người đã thọ những thế nguyên của một đứa con của đẳng Chiến Thắng và đang tu tập các thực hành, thì nếu các trái ngược của quan niệm thật chất hóa về các biểu tương có về mạnh mẽ, hãy sử dụng thực tập luân để phá hủy tất cả các đối tượng vốn được nắm bắt bởi tâm vốn nhận thức các biểu tương, và hãy rèn luyện tâm người về tình Không từa như không gian và tình Không từa như vô ảnh. Nếu tâm trí của người bị làm nơ lệ cho việc mất tập trung và không còn lưu lại trên một đối tượng thiện đức, thì chủ yếu là người nên duy trì bình ổn nhất tâm, như là các bậc thầy tiên phong đã dạy. Từ những minh họa này, người nên hiểu các trường hợp mà ta đã không giải thích đến. Tóm lại, không phải là một phần mà người còn có khả năng sử dụng toàn bộ các công hạnh.

Trong số các giai đoạn về lộ trình của một người có khả năng cao, ta đã giải thích làm thế nào cho một người rèn luyện trong Bồ-tát đạo tu tập trí huệ, vốn là tuệ giác. [808]

b' Làm thế nào để rèn luyện cụ thể trong Kim Cang thừa

---

1BA738 Đề mục b' Làm thế nào để rèn luyện cụ thể trong các Mật thừa là tựa đề thứ nhi của phân mục trong phần LRCM mang tên 3. Các cấp bậc lộ trình của sự luyện tập tâm thực thức dành cho những
Sau khi người đã tu tập theo cách này trong những con đường chung cho cả hai kinh điển và mặt diện, người chắc chắn phải nhập môn một cách không nghĩ ngòi lộ trình mặt diện vi nó rất tôn quý hon bất kỳ tu tập nào khác và nó nhanh chóng mang lại sự hoàn tất của hai bộ tư tưởng. Nếu người bước vào nó, thì như Bồ-dề Đạo Đăng Luận của Atiśa nói, người đầu tiên phải làm hài lòng các đạo sư, thấm chí đến một mức độ lớn hơn so với giải thích trước đó, với các hành vi như tôn trọng và phúng sự và với tu tập trong hốp theo lối lệ của các đạo sư. Và người phải làm điều này với một đạo sư vốn đáp ứng ít nhất là các phẩm chất tôi thiếu của một vị thầy như đã giải thích.

Sau đó, ngày từ đầu, tâm của người nên được trường thành thống qua việc điểm đạo chín muồi như được giải thích trong một nguồn {nghi quỹ} Mặt diện. Sau đó, người nên lắng nghe những cam kết và thế nguyên được thơ, hiệu chúng, và duy trì chúng. Nếu người đang mắc phải các phạm giới gốc, người có thể thực hiện các cam kết này một lần nữa. Tuy nhiên, điều này làm trí hoàn lớn đến sự phát triển những phẩm chất điều hòa của con đường trong tâm thức người. Hãy thực hiện một nỗ lực mạnh liệt không bị ô nhiễm bởi những phạm giới gốc ấy. Hãy phân đầu không để bị ố nhiễm bởi những phạm tội mà nhưng trong trường hợp người bị ố nhiễm, thì hãy sử dụng các phương tiện để khởi phục lại lợi nguyên của người. Vi đây là những cơ sở của việc thực hành đạo pháp, mà không có chúng, người sẽ trở nên như một người nhà hư nát mà nên tầm của nó đã sup do. Văn-thù-su-lợi Căn Bản Mật Điển (Mañjuśri-mūla-tantra) cho biết,

"Đạo sư của Bậc Hiền Thánh không nói rằng bị lối trong giới

cá nhân có đại thiện căn (LRCM 283). Hai phân mục iii) Giải thích tiến trình học giới luật bao gồm a’ Cách tu tập theo Đại thừa nói chung và b’ Làm thế nào để rèn luyện cụ thể trong các Mật thừa.

1BA739 P5343: 21.4.7-21.5.1.

2BA740 LRCM: 39 (Great Treatise 2000:75).

3BA741 Mañjuśri-mūla-tantra được dẫn trong Mahāyāna-sūtra-
luật thành tựu được con đường Mật thừa", có nghĩa rằng những người có giới luật bị lối lầm thì không có thành tựu lớn, trung bình, hoặc thấp. Và có nói trong các bản Mật Điển Du-già Tối Thường là những người không duy trì giới luật của họ, những người có khởi đầu kém hơn, và những người không am hiểu thực tại thì không đạt được bất cứ điều gì bất kể sự thích ănh của họ. Do đó, một người nói về thực hành đạo pháp mà không cần duy trì những thế nguyên và giới luật thì đã hoàn toàn đi lạc khỏi con đường Mật thừa. [809]

Để nuôi dưỡng đạo pháp Mật chú thừa, một người nào đó giữ các lời nguyện và giới luật ngay từ đầu nên thiền về giai trình phát khởi, thừa của các thành thể hoàn tất như được giải thích từ một Mật Điển nguồn. Đối tượng duy nhất để loại bỏ trên lộ trình Kim Cương thừa là quan niệm về sự thường tục vốn liên quan đến các ưu, các câu thành, và các nguồn cám giác như là thông thường. Chính giai đoạn của sự phát khởi tự nó loại bỏ quan niệm này và chuyển hóa các nội cử trù, các thành thể, và các nguồn tài nguyên để chúng trình hiện như là đặc biệt. Các đẳng Chiến Thắng và con cái của các ngài tiếp tục ban phước cho người vốn xóa đi quan niệm về sự thường tục theo cách này; người đó dễ dàng mang các bồ tư lương vô hạn của công đức đến sự hoàn tất, do đó trở thành một con tàu phù hợp cho giai đoạn hoàn thành.

Sau đó người này nên thiện về những gì xuất hiện trong các Mật Điển nguồn trong giai đoạn hoàn thành. Cả các mật điền lẫn các học gia đều không giải thích ý nghĩa chủ định của họ cho rằng người nên loại bỏ giai đoạn đầu tiên và chỉ đơn thuần phân loại nó trong giai đoạn sau, tu tập chỉ trong các phần cá nhân của con đường. Vì vậy, người phải ghi nhớ những điểm quan trọng về:

---

1Ở đây các uẩn bao gồm 5 uẩn (sắc, thọ, tướng, hành và thục); các câu thành con được gọi là các giới tự tất cả 18 giới (sáu căn, sáu trần và sáu thục), và các nguồn cám xúc là tất cả các pháp. Ở đây cho thấy Mật thừa xem tất cả các hiện tượng thường túc xung quanh trở thành như là các phương tiện giúp chuyển hóa tâm.
hai giai đoạn của ngữ liệu đầy đủ trên con đường của Mật điển du-gia tối thượng.

Chỉ xem xét các nội dung, ta đã mô tả chỉ một phần nhỏ của những gì liên quan đến việc bước vào con đường Mật chú thừa. Vì vậy, hãy hiểu điều này cụ thể bằng cách sử dụng các tác phẩm về giai trình của đạo pháp Mật chú thừa. Nếu người tu tập theo cách này, thì người sẽ tu tập trong toàn bộ các ngữ liệu đầy đủ về lộ trình, trong đó bao gồm tất cả các điểm quan trọng của Kinh điển và Mật chú điển. Kết quả là, sự thành tựu của người về an lạc trong cuộc đời này sẽ có giá trị, và người sẽ có thể mở rộng giáo pháp tôn quý của đấng Chiến Thắng trong tâm thức của chính người và của những người khác. [810]
Cúng Dường

Để biết chính xác tất cả các hệ thống kinh điển với một nhận quan duy nhất nhìn thấy kinh điển vô biên của Đấng Điều Ngự
Là lộ trình khiến hoan hỷ người thiện tri, tôi dựa vào người thầy tâm linh được rèn luyện thiên xảo theo cách đó,
Và như là nơi quy y của mình, tôi nhận Bản Sơ Phật¹ Văn-thù-su-lợi, thông qua người tôi chứng tri thực tại.
Nguyện xin thầy người vĩ đại nhất trong giới học giả, luôn hộ trì tôi.

Trong giai trình của đạo giác ngộ đã được can than truyền ban qua các thế hệ từ Long Thọ và Vô Trước, những bảo trang vương của các thiện trí trong cõi Diêm-phù-dề, biểu trưng rực rỡ giữa chúng hữu tình.
Vì các ngài đang hoàn mãn các mong ước của cả nhân sinh. Các giáo huấn này chính là viên ngọc ban ước nguyện; vì các ngài gồm thâu mọi mạch sông nước của ngàn hệ thống luận, các ngài là đại dương của tài hùng biện quang vinh.
Chính là đại thiện tri Dipamkara [Atiśa]
Người hiển lộ trên vùng sơn tuyết,
Khiến cả vùng, mở trọn mắt thấy đạo pháp của đấng Chánh Biến Tri²
Không khép lại trong suốt thời gian dài.

---
Rồi sau đó, khi đã không còn thêm học giả
có chánh tri về mọi tinh hoa của giáo pháp,
đạo điều dụng này bị suy giảm rõ dài lâu. [811]
Khi thấy hiện trạng đó, vi để hoằng hóa giáo pháp này,
tôi xếp đặt mọi ngôn từ Thế Tôn đã dạy
từ tất cả vô vàn phương tiện khác nhau của ngài
vào giai trình của đạo pháp cho từng kẻ thiện duyên
được cười trên cổ xe tôn thương.

Qua quá trình phân tích đúng, dùngkeh kinh và luận lý,
từ các giáo pháp đó, một phương tiện thực hiện được truy ra
không quá rộng xa, nhưng giữ tròn cả tính anh yếu điểm,
cho đến cả người thiếu tri cũng dễ dàng hiểu được.

Cửa ngõ của con Phật thật khó diệu phân.
là kẻ đại giữa những ai đại nhất.
Thế nên khi bất cứ những gì sai lỗi,
tôi thú nhận trước khi ai thấy chúng như là.

Bằng tích lũy kiên trì thông qua nỗ lực
hai bồ-tát như bầu trời lớn rộng
nguyện tôi thành thống lĩnh của những ai thắng trận,
hướng dẫn cho cả chúng sinh đang bị vô minh che mờ.

Cho đến lúc tôi đạt thành điều đó dẫu trong vô số kiếp
nguyện xin ngài Diệu Âm chăm nom tôi với lòng từ ái
sau khi tìm thấy đạo tối cao, tôi hoàn thành giai trình của giáo pháp

---

1Xin nhắc lại khái niệm con Phật hay con của các đẳng Thế Tôn chính là các Bồ-tát. Tuy nhiên, nếu theo thuật ngữ Hán-việt mà chuyển thành Phật tử thì sẽ rất dễ gây ra hiểu lầm vì thuật ngữ "Phật tử" ngày nay không còn được hiểu như là các Bồ-tát (có thơ giới) mà chỉ là những người theo đạo Phật.

582
Bởi viên mãn đạo pháp này, tôi nguyện làm làm hoan hỷ các đấng Chiến Thắng.

Qua thiện xảo được truyền từ hứng khởi do bởi lòng từ bi mạnh mẽ
Nguyện cho tình yêu của lộ trình mà tôi chính xác hiểu rành
Đánh tan đi tâm mờ tối của sanh linh đau khổ
Tôi sau đó nguyện giữ gìn Phật pháp
Tại các nơi chính pháp tôi cao chưa thịnh hành
Hay ở những chốn đã trở thành kiệt suy.
Nguyện cho tôi thắp sáng khó tầm lối duyên và hạnh phúc
Được dân truyền từ tâm thầm điều đại bi.

Xin đường nguyện giai trình này của đạo giấc
Được khoẻ tạo bởi hành vi điều hoạt của đấng Chánh Biến Tri và con trể
Đem sáng rõ cho kẻ có tâm mong tổ tường giải thoát
Và bảo tồn tương cứu các thành tựu của đấng Thế Tôn
Cho những ai tạo duyên hỗ trợ sự thẩm nhập của đạo điều dụng
Và quét sạch trở duyên ngăn hại sự thẩm nhập này
Bắt kẻ họ là người hay không, nguyện cho họ trong mỗi kiếp sống không phải chia lìa
Với đạo trình thanh tịnh được tán đường bởi đấng Thế Tôn.

Khi tôi nỗ lực đúng để thành tựu tôi thường thưa
Của giáo pháp bằng thập thiện hành [812]
Nguyện cho tôi luôn bên cạnh những người dạy thiện lực
Và xin cho biền thiện duyên lan tòa khắp muôn phương.
Tài Liệu Tham Khảo Chung


A. Kinh Điển và Mật điển

Avataṁsaka See Buddhāvataṁsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra


Ārya-akṣayamati-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa bio gros mi zad pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D175; P842, vol. 34. According to Lamotte (1949: 342), it is also called the Catuḥ-pratisaraṇa-sūtra.


Ārya-kāśyapa-parivarta-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa 'odsrunggile'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D87; P760.43, vol. 24.


Ārya-grha-paty-agra-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa khyim bdag drag shul can kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D63; P760.19, vol. 23.

Ārya-candrottama-dārikā-vyākaraṇa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa hu mo zla mchog lung bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D191; P858, vol. 34.

Ārya-tathāgata-jñāna-mudrā-samādhi-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa de bzhin gshogs pa'i ye shes kyi phyag rgya'i ting nge 'dzin zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D131; P799, vol. 32.

Ārya-tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa de bzhin gshogs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D47; P760.3, vol. 22.


Ārya-suvikrānta-vikrami-paripṛcchā-prajñāpāramitā-nirdeśa, 'Phags pa rab kyi rtsal gyis mam par gnon pas shus pa zhes i pha rol tu phyin pa bstan pa. P736 vol. 21.

Ārya-daśa-dharmaka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa chos bcu pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D53; P760.9, vol. 22.

Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa chos yang dag par sdud pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D238; P904, vol. 36.

Ārya-bhadra-kalpika-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa bskal pa bzang po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D94; P762, vol. 27.


Ārya-maṇjuśrī-vikṛidita-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa 'jam dpal mam par ml pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D96; P764, vol. 27.

Ārya-mahā-karuṇā-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa snying rje chen po'i pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. Dill; P779, vol. 29.


Ārya-ratna-megha-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dkon mchog sprin ces bya ba theg pa chen po'i mdo. D231; P897, vol. 35.

Ārya-rājāvavādaka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa rgyal po la dgams pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D221; P887, vol. 35.


Ārya-vimalakīrti-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dri ma med par grags pas bstan pa ziies bya ba theg pa chen po'i mdo. D176; P843, vol. 34.


Ārya-samdhi-nirmocana-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D106; P774, vol. 29.
Ārya-sarva-buddha-visayāvatāra-jñānālokālāṃkāra-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa sangsrgyas thorns cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba'i rgyan zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. F768, vol. 28.

Ārya-sarva-vaidalya-saṃgraha-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa mam par 'thag pa thorns cad bs dus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D227; P893, vol. 35.

Ārya-sāgaramati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa bio gros rgya mtshos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D152; P819, vol. 33.


Karmāvaraṇa-viśuddhi-sūtra/ Ārya-karmāvaraṇa-viśuddhi-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa las kyi sgrib pa mam par dag pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D218; P884, vol. 35.

Karma-śataka[-sūtra], Las brgya tham pa'i mdo. PI007, vol. 39.


Garbhāvakrānti-sūtra / Ārya-nanda-garbhāvakrānti-nirdeśa-[nāma-mahāyānā-sūtra], 'Phags pa dga bo mngal du 'jug pa bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 14 of the Ratna-kūṭa.


Catuḥ-pratisaraṇa-sūtra. See Ārya-akṣayamati-nirdeśa.

Candra-pradīpa-sūtra. See Samādhi-rāja-sūtra.


Tri-saṃvara-nirdeśa-parivarta-mahāyānā-sūtra, sDom pa gsum bstan pa'i le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 1 of the Ratna-kūṭa. P760, vol. 22.


Daśa-bhūmika-sūtra, Sa bu pa'i mdo. Section 31 of the buddhavatamsaka-nāma-mahāyānā-सूत्र. D44; P761, vol. 25.


Dhāraṇīśvara-rāja-paripṛcchā / Ārya-tathāgata-mahā-karuṇā-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa de bzhin gshegs...
pa'i snying rje chen po nges par bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo/gZungs kyi dbang phyug rgyal pos zhus pa. P814, vol. 32.
Nāga-rāaja-bherī-ghāthā, Klu'i rgyal po rnga sgra'i tshig su bead pa. D325; P991, vol. 39.
Nārāyaṇa-paripṛcchā-ārya-mahāmayā-vijaya-vāhinī-dhāraṇi, Sred med kyi bus zhus pa 'plwgs pa sgyu ma chen mo mam par rgyal ba thob par byed pa zhes bya ba'i gzungs. D684. Cổng trình này không tim thây trong P.
Praśānta-viniścaya-prātiharya-sūtra: Ārya-praśānta-viniścaya-prātiharya-samādhi-nāma-mahāyānā-sūtra, Rab tu zhi ba rnam par nges pa'i cho 'phrul gyi ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo. D 129; P797, vol. 32.
Prātimokṣa-sūtra, So sor thar pa'i mdo. P1031, vol. 42.
Bodhisattva-prātimokṣa-catuṣka-nirhāra-nāma-mahāyānā-sūtra, Byang chub sems dpa'i so so thar pa chos bzhig.
Brahma-jāla-sūtra, Tshangs pa'i dra ba'i mdo. This is the first section of the Dīgha Nikāyā. P1021, vol. 40.


Mahāvairocana Abhisambodhi Vikurvita Adhiṣṭhāna -vaipulya-sūtrenda-rāja-nāma-dharma-paryāya, rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs. D494; P126, vol. 5.


Rājavavādaka / Ārya-rājavavādaka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa rgyal po la gdams pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P887, vol. 35.


Vajra-śikhara-tantra / Vajra-śikhara-mahā-guhyā-yoga-tantra , gSang ba rnal 'byor chen po'i rgyud rdo rje rtse mo. P113, vol. 5.


Śāli-stamba-sūtra / Ārya-śāli-stamba-nāma-mahāyānā-sūtra , 'Phags pa sa lu'i Ijang ba shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P876, vol. 34.


592
Śraddhā-balādhānavatāra-mudrā-sūtra / Ārya-raddhā-balādhānavatāra-mudrā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa dad pa'i stobs bskyed pa la 'jug pa'i phyag rgya zhes bya ba theg pa dien po'i mdo. D201; P867, vol. 34.

Śri-paramādyā-nāma-mahāyānā-kalpa-rāja, dPal mchog dang po zhes bya ba theg pa chen po'i Hog pa'i rgyal po. D487; P119, vol. 5.

Satyaka-parivarta, bDen pa po'i le'u: the fourth chapter of the Arya-bodhisattva-gocaropaya-visaya-vikurvana-nirdesana-mahayana-sūtra, 'Phags pa byang chub sems dpa'i spyod yul gyi thabs kyi yul la mam par 'phrul ba bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D146; P813, vol. 32.


Suvarṇa-prabhāsa-sūtra / Ārya-suvarṇa-prabhāsottama-sūtrendra-rāja-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po shes bya ba theg pa chen po'i mdo. D556; P176, vol. 7.


Hasti-kakṣya-sūtra, Glang po'i rtsal zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P873, vol. 34.
B. Luận Phận Ngữ

Ārya-Buddhānusmṛti, 'Phags pa sangs rgyas rjes su dran pa. P5433, vol. 103.
Āryāśṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-vyākhyāna-abhisamayalaṃkārāloka, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i bshad pa mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba zhes bya ba. Haribhadra. D3791; P5189, vol. 90.
Uttara-tantra-śāstra. See Mahāyānottara-tantra-śāstra.

Guṇāparyanta-stotra, Yon tan mtha'yas par bstod pa. Triratnadasa. D1155; P2044, vol. 46.

Guru-kriyā-krama, Bla ma'i bya ba'i rim pa. Atiśa. D3977; P5374, vol. 103.


Cittotpāda-samvara-vidhi-krama, Sem sbskyed pa dang sdom pa 'i cho ga'i rim pa (krama is not found in the title at the start of the work). Atiśa. D3969; P5364, vol. 103.


Tarka-jvālā / Madhyamaka-hṛdaya-kārikā- vṛtti -tarka-jvālā, dBu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba.n Bhavaviveka. P5256, vol. 96.

Triśaraṇa-gamana-saptati, gSum la skyabs su 'gro ba bdun cu pa. Candrakirti. P5478, vol. 103.

Deśanā-stava, bStiags pa'i bstod pa. Candragomin. D1159; P2048, vol. 46.

Dharmānusmṛty, Chos rje su dran pa. P5434, vol. 103.


Prajñā-pradīpa-mūla-madhyamaka-vṛtti, dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa sites rab sgron ma. Bhavaviveka. P5253, vol. 95.


Bodhicīlottopāda-samādāna-vidhi, Byang chub kyi scms bskyed pa dang yi dam blang ba'i cho ga (yi dam should be emended to du). Ḍetari. D3968; P5363, vol. 103.

Bodhi-patha-pradīpa, Byang chub lam gyi sgron ma. Atiśa. D3947; P5343, vol. 103.
Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā-nāma, Byang chub lam gyi sgron ma'i dka' 'grel. Atiśa. D3948; P5344, vol. 103.


Bodhisattvādikarmika-mārgāvatāra-deśanā, Byang chub sems dpa' las dang po pa'i lam la 'jug pa bstan pa. Atiśa. D3952; P5349, vol. 103.


Mahāyānā-sūtralaṃkāra-kārikā, Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa. Maitreyanatha. D4020; P5521; vol. 109.
Mahāyānottaratrantra-śāstra, Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos. Also called Rntna-gotra-vibhaga, dKon mchog gi rigs mam par dbye ba. Maitreyanatha. D4024; P5525, vol. 108.
Yogā-caryā-bhūmi, rNal 'byor spyod pa'i sa. Asanga. P5536-5543, vols. 109-111. Sa'i dngos gzhi, the Tibetan name for the first part of the Yogā-caryā-bhūmi (P5536), and perhaps for all parts except the Viniścaya-śaṅgrahani, Śrāvaka-bhūm, 600
and *Bodhisattva-bhūmi*, is rendered *Yogā-caryā-bhūmi* in the translation.

*Yogā-caryā-bhūmi-nirnaya-saṃgraha*, *rNal* 'byor spyod pa'i sa mam par 'gung la dbab pa bsdu pa. Asanga. This is the *Viniścaya-saṃgrahāṇi*. The Skt. title here suggests *rNal* 'byor spyod pa'i sa mam par nges pa bsdu pa. P5539, vol. 110.


*Ratnagotravibhāga*. See *Mahāyānottaratantra Śāstra*.


*Viniścaya-saṃgrahāṇi* see *Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha*.
Śiksā-samuccaya Siksa-samuccaya, bSlab pa kun las btus pa.
Śiksā-samuccaya-kārikā, bSlab pa kun las btus pa tshig le'ur byas pa. Santideva. D3939; P5335, vol. 102.
Śiṣya-lekha, Slob ma la springs pa'i spring yig. Candragomin.
Saṃghānusmṛti, dGe 'don rje su dran pa. P5435, vol. 103.
Saṃvṛti-bodhicitta-bhāvanā / Saṃvṛti-bodhicitta-
   bhāvanopadeśa-[varṇa-samgraha] , Kun rdzob byang chub kyi sems bsgom pa'i man ngag yi ger bris pa.
Saḍ-aṅga-śaraṇa-[gamana] , sKyabs 'gro yan lag drug pa.
Suhrl-lekha, bShes pa'i spring yig. Nāgārjuna. D4182; P5682, vol. 129.

C. Luật Tạng Ngữ

dGe-bshes-rong-pa-phyag-sor-ba. See Nag-tsho, rNam thar rgyas pa.
dGe-bshes-zul-phu-ba. See Nag-tsho, rNam thar rgyas pa.
'Jam-dbyangs-bzhad-pa et al. 1972. mNyam med rje bI byats pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen mo'i dka' ba'i gnad mams mchan bu bzhi'i sgo nas legs par bshad pa theg chen lam gyi gsal gsron (abbreviated title Lam rim mchan bzhi sbrags ma). New Delhi: Chophel Lekden.
Nag-tsho (Nag-tsho-lo-tsa-ba-tshul-khrims-rgyal-ba). Khams gsum chos kyi rgyal po dpal Idan mar me mdzad ye shes la bstod pa'i rab tu byed pa tshigs bead bryad cu pa. In Legs par bshad pa bka' gdams rin po che'i gsung gi gees btus nor

Jo bo rje dpal Idan mar me mdzad ye shes kyi mam thar rgyas pa. Varanasi: E. Kalsang, 1970. The Tibetan tradition attributes this work to Nag-tsho, although the colophon states that Nag-tsho's account was gathered by dGe-bshes-rong-pa-phyang-sor-ba and written down by dGe-bshes-zul-phu-ba.

Bo-do-wa's (Po-to-ba) Be'u bum sngon po (Be'u bum) arranged by Dol-pa Shes-rab-rgya-mtsho.


Tsongkhapa. 1985. sKyes bu gsum gyi rnyams su blang ba'i rim pa tlwms cad shang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa Byang chub lam rim che ba. Zi-ling (Xining): Tso Ngon (mTsho sngon) People's Press. Also: Ganden Bar Nying, early fifteenth century; and Dharamsala, 1991.


—. dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa'i mam bshad rig pa'i rgya mtsho. Also added rTsa she tlk chen. In The Complete Works of Tsongkhapa. Vol. Ba: 1-282. dGa' Idan phun tshogs gling woodblocks, gTsang, Tibet, n.d.

—. Byang chub lam gyi rim pa chung ba. Also called Lam rim 'bring. In The complete Works of Tsongkhapa. Vol. Pha: 1-
201. dGa' ldan phun tshogs gling woodblocks, gTsang, Tibet, n.d.


bLo-ldan-shes-rab. sPring yig bdud rtsi'i thigs pa.
Shas-rab/Shar-ba-pa Yon-tan-grags. Be'u bum dinar po.

Ye-shes-don-grub-bstan-pa'i-rgyal-mtshan. See Nag-tsho, bKa' gDams bees btus.


gSer-mdog-pan-chen Shakya mChog ldan. sPring yig bdud rtsi'i thigs pa'i mam bshad dpag bsam yong 'du'i ljon phreng.


D. Các Nghiên Cứu Gần Đây


Takasaki, Jikido. 1966. *A Study on the Ratnagotravibhaga (Uttaratantra).* Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente


