

Tsongkhapa
Giải thích Trung luận
Khảo sát về các duyên (Chương 1)

Bản dịch Việt: Đặng Hữu Phúc

Bản Anh: Tsong Khapa. OCEAN of REASONING. A Great Commentary on Nagarjuna's
Mulamadhyamakakarika. Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield.
Oxford University Press 2006

Nội dung chương 1 (bản Việt ghi thêm vị trí các tụng trong chương)

*1. Giải thích về chương 1

1.1 Sự bác bỏ tự tính của sự sinh khởi của các hiệu quả

1.1.1 Bác bỏ bốn cực đoan quan liên sinh khởi

1.1.1.1 Luận đề bác bỏ sinh khởi

1.1.1.1.1 Điểm chính yếu

1.1.1.1.2 Các điểm quan liên

1.1.1.1.2.1 Trình bày các đặc điểm của hai phủ định

1.1.1.1.2.2 Khảo sát kết luận là phủ định loại gì

1.1.1.1.2.2.1 Biểu thị kết luận là một phủ định phi khẳng định

1.1.1.1.2.2.2 Bác bỏ các luận bác

1.1.1.1.2.2.2.1 Luận bác biện luận nhận thức phân tích có thể an lập vô tự tính là hiện hữu

1.1.1.1.2.2.2.2 Bác bỏ biện luận nếu nhận thức hợp lí an lập vô tự tính, nó sẽ là hiện hữu thực hữu

1.1.1.2 Biện luận bác bỏ sinh khởi

1.1.1.2.1 Biện luận bác bỏ sinh khởi từ nó

1.1.1.2.1.1 Trình bày lập trường của chúng tôi

*Tụng 1

1.1.1.2.1.2 Cách thức các người khác quy trách lỗi lầm cho chúng tôi

1.1.1.2.1.3 Các biện luận rằng hệ thống của chúng tôi không phạm các lỗi lầm đó

1.1.1.2.2 Biện luận luận bác sự sinh khởi từ các duyên khác, v.v...

1.1.1.2.2.1 Luận bác về ba cực đoan quan liên tới sinh khởi

1.1.1.2.2.2 Kết luận rút ra từ sự luận bác về bốn cực đoan và sự bác bỏ các tổ cáo chống lại nó.

1.1.2 Bác bỏ phát biểu cho là ngài Long Thọ mâu thuẫn với các bản kinh khi bác bỏ sinh khởi từ một cái khác

1.1.2.1 Trình bày biện luận rằng điều này mâu thuẫn kinh văn.

*Tụng 2

1.1.2.2 Luận bác biện luận sinh khởi từ cái khác mâu thuẫn với kinh văn

*Tụng 3

1.2 Luận bác về tự tính của các duyên trong đó duyên làm sinh khởi các sự vật

1.2.1 Luận bác chung về tự tính của các duyên

1.2.1.1 Luận bác về quan niệm về các duyên theo phương diện tác giả.

1.2.1.1.1 Luận bác quan niệm các duyên trên cơ sở các duyên thi hành hoạt động sinh khởi

*Tụng 4

1.2.1.1.2 Luận bác quan niệm các duyên trên cơ sở chúng làm sinh khởi các hiệu quả

*Tụng 5

1.2.1.2 Luận bác quan niệm các duyên theo phương diện tác hành

*Tụng 6

1.2.2 Luận bác mỗi duyên

1.2.2.1 Luận bác về tướng trạng của nhân duyên

*Tụng 7

1.2.2.2 Luận bác về tướng trạng của sở duyên duyên

*Tụng 8

1.2.2.3 Luận bác về tướng trạng của đấng vô gián duyên

*Tụng 9

1.2.2.4 Luận bác tướng trạng của tầng thượng duyên

*Tụng 10

1.2.3 Các cách khác để luận bác các duyên theo một cách chung

1.2.3.1 Luận bác về luận đề các duyên có tự tính trên các cơ sở mà các hiệu quả sinh khởi

*Tụng 11, Tụng 12

1.2.3.2 Luận bác về hiệu quả hoặc có hoặc không có bản chất của các duyên một cách tự tính

*Tụng 13, Tụng 14 a

1.2.3.3 Luận bác về tiêu chuẩn phân biệt giữa có bản chất của các duyên và có bản chất của các phi duyên

*Tụng 14b

*2. Sự xác nhận bởi các dẫn chứng từ các bản kinh liễu nghĩa

*3. Tóm tắt về chương và tên chương

Bây giờ chúng ta bắt đầu phần thứ nhì bộ luận này là phần giải thích ý nghĩa mỗi chương. Phần này có 3 phần: sự biểu thị duyên khởi là rỗng thông không có hiện hữu tự tính (essentially empty), trình bày sự kiện dù bạn vẫn còn trong luân hồi, hoặc thoát khỏi luân hồi, điều đó tùy thuộc vào bạn có hoặc không lí hội thông hiểu duyên khởi rỗng thông không có hiện hữu tự tính, và các tri kiến sai lầm được buông bỏ theo cách nào, một khi bạn lí hội thông hiểu duyên khởi.

Chúng ta giờ đây bắt đầu phần thứ nhất của ba phần đó: sự biểu thị duyên khởi thì rỗng thông không có tự tính. Phần này có hai phần: điểm chính yếu và phản biện về các luận bác. Mục thứ nhất của các mục này có 2 phần: trình bày tóm tắt về hai vô ngã và các giải thích mở rộng. Trình bày tóm tắt cũng có hai phần: sự luận bác về tự tính (essence) của các hiện tượng xuyên qua sự khảo sát về tác giả (agency) và tác hành của nguyên nhân và hiệu quả (action of cause and effect) và sự luận bác về tự tính của cá nhân (essence of the person) xuyên qua sự khảo sát về tác hành và tác giả của tiến trình đi và đến (action and agent of going and coming). Chương này tạo thành phần thứ nhất của hai phần đó. Chương này có ba phần: giải thích về các nội dung của chương thứ nhất bộ luận, sự xác nhận bằng các trích dẫn từ các kinh liễu nghĩa, và tóm tắt về chương và tên của chương.

1. Giải thích chương

Để giải thích các sự vật bất diệt, bất sinh... được trình bày bên trên, chúng ta nên mở đầu với ý niệm bác bỏ sinh khởi, thì sau đó bác bỏ diệt tận sẽ dễ hơn. Mục này có hai phần: **sự bác bỏ tự tính của sự sinh khởi các hiệu quả và sự bác bỏ tự tính của các duyên làm sinh khởi các sự vật** (the refutation of the essence of the arising of effect and the refutation of the essence of conditions in that gives rise to things).

1.1 Sự bác bỏ tự tính của sự sinh khởi của các hiệu quả

Mục này có hai phần: bác bỏ bốn cực đoan quan liên sinh khởi, và bác bỏ phát biểu nói ngài Long Thọ mâu thuẫn với kinh điển khi ngài bác bỏ sinh khởi từ một cái khác.

1.1.1 Bác bỏ bốn cực đoan quan liên sinh khởi

Mục này có hai phần: luận đề bác bỏ sinh khởi và biện luận để bác bỏ sinh khởi.

1.1.1.1 Luận đề bác bỏ sinh khởi (the thesis of the denial of arising).

Mục này có hai phần: điểm chính yếu và các điểm quan liên

1.1.1.1.1 Điểm chính yếu

1. Không có các sự vật nào hiện hữu ở bất kì thời điểm nào, ở bất kì nơi nào, bằng cách sinh khởi từ chính chúng, từ các cái khác, từ chính chúng và cái khác, hoặc từ không nguyên nhân.

Chú thích bản Việt - Minh cú luận, bản Anh dịch:

1. Không hiện hữu các sự vật bất kì là gì, ở bất kì thời điểm nào, trong bất kì nơi chốn nào, sinh khởi từ chính chúng, từ một cái khác, từ cả hai hoặc không có nguyên nhân.

"No things whatsoever exist, at any time, in any place, having arisen of themselves, from another, from both or without cause".

In paraphrase: "No things whatsoever exist, having arisen spontaneously from self-generation, or from what is other than themselves, from both these sources or at random, from no cause at all".

Các hiện tượng đối nội và đối ngoại, tương trưng bởi bất kì sự vật (Skt. kecan; Tibetan: gangdag; anything), đồng nghĩa với bất kì sự vật (Skt. kecit; Tib. su dag; anything) chỉ định các hiện tượng này đều được đặt căn cứ trên một sự vật khác -- không bao giờ sinh khởi trong bất kì một vị trí không gian, thời gian, hoặc siêu hình -- được tương trưng bởi bất kì ở đâu (Skt. kvacana; Tib. ga zhi na; anywhere), nó đồng nghĩa với bất kì chỗ nào (Skt. kvacit; Tib. gang na yang; any place) chỉ định rằng những trú sở này là các căn cứ (bases). Điều này nên được áp dụng tương tự cho ba đề khởi khác (other assertions). Từ ngữ "có thể hiện hữu" không là từ vô nghĩa khi "trong bất kì vị trí thời không" gợi ý một câu trả lời phủ định cho câu hỏi sau đây: Nó không phải như thế này sao? Bởi vì đặc tính của vài nơi chốn, cây nghệ tây sẽ không mọc ở đó. Bởi vì đặc tính của vài mùa, mùa màng sẽ không tăng trưởng thời điểm đó.

Bạn có thể nghĩ theo triết học Trung Quán không có sự sinh khởi, và Minh cú luận nói ý niệm sinh khởi này bị luận bác "trong bất kì hệ thống triết học" [Prasannapada 5a; Minh cú luận]. Nhưng theo triết học của nhà chủ trương thường hằng (reificationist / eternalist) thì có sự sinh khởi. Thế nên nó không có nghĩa là trong hệ thống của nhà chủ trương thường hằng không có sinh khởi. Ở đây, hãy xem một bản dịch khác:

Bất kì sự vật gì, bất kì là cái gì sinh khởi

thì cũng không sinh khởi từ nó, cũng không từ cái khác,

cũng không từ cả hai, cũng không từ không cả hai.

Nếu nói rằng bản dịch trên với "cũng không sinh khởi từ nó, cũng không từ cái khác, cũng không từ cả hai, cũng không từ không cả hai (neither from self, nor from other, nor from both or neither) thì khá hơn bản dịch tiêu chuẩn trước, thì không hợp lí. Đây là bởi vì Bát nhã đấng luận thích [Prajnapradipa] của Thanh Biện (Bhavaviveka) giải thích khi nói "Cũng không từ chính nó" để trả lời cho câu hỏi "Cái gì không?", thì cụm từ "có sinh khởi bất kì thời điểm nào, bất kì ở đâu" được áp dụng, và cũng áp dụng cho ba khả hữu khác [từ cái khác, từ cả hai, từ không nguyên nhân]. Điều rõ ràng là theo bản tiếng Phạn, có cả hai phủ định cho từ trước và từ sau.

Giải thích về "Không có các sự vật nào hiện hữu" ở đầu kệ tụng, Nguyệt Xứng trong Giải thích về Nhập Trung Luận (Madhyamakavataṛabhasya) nói, "Không có các sự vật nào hiện hữu" quan liên sinh khởi từ nó (self-arising) là một biện luận cho hiện hữu, nhưng nó không thuộc về "hiện hữu", bởi vì ý nghĩa của hiện hữu được ám thị quan liên với sinh khởi từ nó. Theo cách đọc này, bạn không nên chấp thuận lời giải thích rằng phần đầu của kệ tụng 1 cung cấp các tiền đề (premises), và phần hai trình bày kết luận. Cả ba chọn lựa thay thế khác [từ cái khác, từ chính chúng và cái khác, hoặc từ không nguyên nhân] cũng nên xem xét tương tự thế.

Nếu sự sinh khởi được hiện hữu xuyên qua tự tính của nó, trong trường hợp đó (then) bạn sẽ chấp thuận bất kì một trong bốn sinh khởi chọn lựa thay thế (any of alternative arisings) là một bằng chứng về sự hiện hữu của nó. Thế nên nó được gọi là một biện luận về hiện hữu (argument for existence). Luận bác về bốn lựa chọn thay thế quan liên sinh khởi đưa tới kết quả tất yếu luận bác hiện hữu có tự tính của sinh khởi.

[Chú thích của dịch giả bản Anh: Dưới đây sẽ nói rõ hơn, giải thích này được nhằm vào Bhavaviveka / Thanh Biện, người biện luận rằng nhà Trung quán phải minh chứng một cách khẳng định sự phi hiện hữu xuyên qua tự tính của sự sinh khởi từ nó, và không thể chỉ minh chứng một cách phủ định sự sinh khởi từ nó không hiện hữu xuyên qua tự tính của nó.]

Áp dụng nó trong cách đó, nhóm từ đầu của kệ tụng 1 này không có lỗi lầm trong sự không minh chứng sự phi hiện hữu xuyên qua tự tính của nó về sự sinh khởi. Thế nên trái hẳn với đề khởi (assertion) trong Trung Đạo Quang Chiếu (Madhyamakaloka*: Illumination of the Middle Way) của Liên Hoa Giới (Kamalasila), khi nhận các phủ định của bốn lựa chọn thay thế là các tiền đề và bằng cách đó an lập sự không sinh khởi xuyên qua tự tính của nó (nonarising through its own essence), thì đó là một điều sai. Bản văn Trung luận không bị phá vỡ do đề nghị trên.

Cụm từ “không từ nó” (“not from self”) có ý nghĩa nhấn mạnh về tự tính và được nhấn mạnh như thế, và sự nhấn mạnh nên được áp dụng cho cụm từ “hoàn toàn không sinh khởi từ nó” (“just not arising from self”). Kết quả, nếu nó được đọc “hoàn toàn không sinh khởi từ nó” câu hỏi có thể nảy sinh, “Đây sẽ là một đề khởi rằng **có** sự sinh khởi từ một cái khác?” Không có điều gì sai ở đây bởi vì chữ “hoàn toàn” (“just”) diễn tả một phủ định phi khẳng định (nonaffirming negation), chỉ phủ định sự sinh khởi từ nó. Sự sinh khởi từ một cái khác thì cũng được phủ định bằng cách nói “không từ một cái khác”. Ba đề khởi khác thì cũng tương tự. *Điểm chủ yếu là tất cả bốn đề khởi đều là các phủ định phi khẳng định, cách thức biệt thù này diễn tả phủ định, nhấn mạnh từ ngữ phủ định, loại bỏ đối tượng của phủ định, và không đề nghị [phủ định] bất kì một đối tượng khác.*

Một điều cần xác định là sự sinh khởi có là nguyên nhân hoặc không. Nếu có một nguyên nhân, thì cũng hoàn toàn chắc chắn có ba lựa chọn thay thế: nguyên nhân và hiệu quả phải có tự tính đồng nhất, hoặc các tự tính khác biệt, hoặc có cả hai. Thế nên, bốn lựa chọn thay thế này phủ định sinh khởi xuyên qua tự tính đều là đầy đủ.

1.1.1.1.2 Các điểm quan liên

Mục này có hai phần: trình bày các tướng trạng của hai phủ định, và sự khảo sát về kết luận là phủ định loại gì.

1.1.1.1.2.1 Trình bày các đặc điểm của hai phủ định

Ngài Thanh Biện đề khởi (asserts) “Cũng không từ nó” và ba lựa chọn thay thế còn lại đều là các phủ định phi khẳng định. Ngài Nguyệt Xứng cũng chủ trương rằng “Cũng không từ nó” là một phủ định phi khẳng định, và ba đề khởi khác cũng là phi khẳng định. Nói chung, vì sự phủ định là cái được thông hiểu xuyên qua **minh thị** loại bỏ đối tượng của phủ định, sự **chỉ thuần** loại bỏ của đối tượng của phủ định -- tỉ dụ, sự loại bỏ của cái gì khác với nó quan liên các thực thể -- thì **không** là sự phủ định

[Ý nói: “cũng không từ nó” chỉ thuần phủ định “từ nó”, và là phủ định phi khẳng định, nghĩa là nó không phủ định bất kì gì ở bên ngoài ý niệm “từ nó”. Có lẽ để dễ nhớ: phủ định phi khẳng định = phủ định điều này nhưng phi an lập/phi khẳng định điều khác. ĐHP].

“Tính thật tại”/ “pháp tính” (“Reality”; dharmata) và “chân lí tối hậu” và các thuật ngữ như thế không loại bỏ **một cách minh thị** đối tượng của phủ định. Nhưng khi ý nghĩa của chúng hiện diện nơi tâm trí, nó hiện diện **trong vai trò của** sự loại bỏ sự hiển lộ của các đối tượng đó và như vậy chúng **là** các phủ định (But

when their meaning is present to mind it is present **qua** elimination of the manifestations of those objects and thus they **are** negations).

Có hai loại phủ định. Phủ định phi khẳng định là như sau: minh thị loại bỏ đối tượng của phủ định, nhưng không phóng chiếu hoặc an lập một hiện tượng khác. Tỉ dụ, nếu bạn được hỏi "Một bà la môn uống rượu, chuyện này có hợp quy định không?" bạn trả lời "Không hợp quy định" Điều này chỉ loại bỏ chuyện uống rượu. Nhưng điều này không nói nên uống một cái gì khác hoặc không nên. Ngài Thanh Biện nói trong Trung quán tâm quang minh biện luận (Tarkajvala/ Madhyamakahrdayavrttitarkajvala; Blaze of Reasoning, Commentary on the "Heart of the Middle Way"):

Sự phủ định phi khẳng định thì hoàn toàn là một chỉ thuần loại bỏ một thực thể của một sự vật nhưng không an lập bất kì sự vật khác của loại đó. Tỉ dụ, nếu chúng ta nói một bà la môn không nên uống rượu, điều này chỉ thuần loại bỏ, nhưng không nói rằng ông ta sẽ uống hoặc sẽ không uống một thứ gì khác [dBu ma dza 59b]

Phủ định khẳng định, loại bỏ đối tượng của phủ định, **dự phóng hoặc an lập** các hiện tượng khác. Tỉ dụ, nếu bạn muốn chỉ rõ một cá nhân là một Chiến sĩ (Kshastria) và nói, "Đây không là một Bà la môn", điều này không chỉ thuần loại bỏ trạng thái Bà la môn, nhưng phóng chiếu một cái gì khác hơn cái đó -- là chiến sĩ -- là thấp hơn khi quan liên đến học thức, v.v...Trong Trung quán tâm quang minh biện luận có nói:

Phủ định khẳng định, phủ định một căn cước tính (identity) của một sự vật, an lập một căn cước tính quan liên khác của một sự vật. Tỉ dụ, sự phủ định, "Đây không là một Bà la môn" phóng chiếu một cái gì khác quan liên, nhưng khác hẳn trạng thái Bà la môn - là chiến sĩ - là thấp hơn về phương diện tu tập khổ hạnh và sự học thức, v.v...[Tarkajvala 59b]

Có ba loại phóng chiếu của các sự vật khác: minh thị, ám thị, và ngữ cảnh (explicit, implicit, and contextual). Loại thứ nhất (minh thị) thì tương tự "có vô ngã" (there is selflessness), nó loại bỏ đối tượng của phủ định và phóng chiếu các sự vật khác ngay trong cùng một cụm từ đó. Loại thứ nhì (ám thị) thì tương tự "Lhejin mập không ăn khi trời còn sáng", nó diễn tả ý nghĩa của nó một cách ám thị. Hai loại này, theo thứ tự, phóng chiếu một cách minh thị và ám thị. Một kết hợp cả hai thì tương tự "Lhejin mập không ăn khi trời còn sáng, và nó thì không gầy". Loại thứ ba (ngữ cảnh) thì giống như nói, trong một ngữ cảnh nhất định một cá nhân thì hoặc là một người hoàng gia hoặc là một Bà la môn, nhưng không nhất định ông ta là gì, ông ta không là một Bà la môn. Nó thì không được diễn tả hoàn toàn bởi các từ ngữ. Vì chắc chắn là chỉ có ba loại phóng chiếu của các hiện tượng thể nên những cái này là ba loại phủ định khẳng định. Nếu không có phóng chiếu của ba loại này, cái thay thế vào đó, nó là phủ định phi khẳng định. Như Avalokitavrata (Quan Âm Cấm, đệ tử của Thanh Biện) trong (Prajnapradipatika) Quan Âm Cấm Giải Thích "Bát nhã đặng luận của Thanh Biện" nói,

Phủ định được diễn tả một cách ám thị; Hoàn tất bởi một cụm từ đơn;

Cả hai không được xác định trong cụm từ đó:

*Chúng là các phủ định khẳng định; bất kì cái gì khác biệt là một phủ định phi khẳng định **

[Prajnapradipatika;dBu ma Wa 63b]

Thế nên, nếu các hiện tượng khác được phóng chiếu một cách ám thị hoặc là các quy chiếu của các từ ngữ hoặc là các đối tượng của tâm niệm, [chúng là các phủ định khẳng định], nên đây không là phủ định phi khẳng định. Nếu nói, một phủ định đi chung với với một cốt lõi được khẳng định (affirmed substratum) thì không thể là phi khẳng định, thì phát biểu này sai. Tỉ dụ, mặc dù "người Bà la môn" là khẳng định [cốt lõi], nó sẽ không làm cho câu nói "Người Bà la môn không uống rượu" [phủ định phi khẳng định] không còn là một phủ định phi khẳng định. [Để dễ nhớ: một phát biểu là một phủ định phi khẳng định, nghĩa là ý niệm phủ định chỉ nằm trong phát biểu -- mà phi khẳng định thêm bất kì điều gì nằm ngoài phát biểu. ĐHP].

Hoặc hãy lấy một tỉ dụ khác, chỉ vì **âm thanh** là hiển lộ, nó không đưa đến kết quả *âm thanh trong vai trò của hiện tượng vô thường* là phi hiển lộ. Nó cũng không hữu lí khi nói, như có người khác nói, rằng khi sự phủ định đi chung với một nền tảng căn bản, đó là sự phóng chiếu của một sự vật khác. Trong trường hợp này người Bà la môn là căn bản trên đó các hiện tượng khác có thể được phóng chiếu hoặc không, nhưng không là hiện tượng được phóng chiếu.

1.1.1.1.2.2 Khảo sát kết luận là phủ định loại gì

Mục này có hai phần: biểu thị rằng kết luận là một phủ định phi khẳng định và bác bỏ các luận bác.

1.1.1.1.2.2.1 Biểu thị kết luận là một phủ định phi khẳng định

Trong Minh cú luận có nói rằng bất kì tranh luận các người khác chấp nhận có một kết luận [11a]: Đồng thời với sự bác bỏ do suy luận phản chứng (the reductio) thì sự luận bác bốn cực đoan chứng tỏ sự bất sinh (even the reductio refuting the four extremes proves non-arising). Ngài Nguyệt Xứng trong Giải thích Nhập Trung luận (Madhyamakavatara-bhasya; Commentary on the 'Supplement to (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle Way"; Nhập Trung Luận Thích) có nói,

Đã tuyên bố bốn kết luận, tôi sẽ an lập chúng xuyên qua biện luận [247a]

Vì tất cả 4 kết luận được đề khởi là các phủ định phi khẳng định, kết luận là một phủ định phi khẳng định trong mỗi ngữ cảnh ở nơi ngài Nguyệt Xứng phủ định tự tính. Trong Minh cú luận cũng nói như thế,

Tất cả các suy luận này chỉ thuần có hiệu quả bác bỏ các kết luận của các người khác [dBu ma 'a 11a]

Điều này nghĩa là những biện luận này an lập sự chỉ thuần xoá bỏ hiện hữu của tự tính, nhưng không an lập bất kì cái gì khác; **thế nên** nó có nghĩa rằng* chúng bác bỏ sự hiện hữu của tự tính, nhưng không an lập sự phi hiện hữu của nó.

(This means that these arguments establish the mere elimination of the existence of essence, but do not establish anything else; it therefore does **not** mean that they refute the existence of essence, but do not establish its nonexistence. // bản Anh (does not mean) và bản Việt dịch theo nghĩa "does mean"-- vì không đồng ý với bản dịch Anh)

Những loại tuyên bố này biểu thị rằng các nguồn kinh điển trình bày sự vô tự tính làm chủ đề của kinh điển, chủ đề của các trào lưu tư tưởng tìm kiếm xác định vô tự tính và xem sự chỉ thuần xoá bỏ tự tính làm đối tượng của chủ đề kinh điển, và bởi vì chúng không phóng chiếu các hiện tượng khác, những cái đó được trình bày là các phủ định phi khẳng định **.

(These kinds of statements demonstrate that the scriptural sources presenting essencelessness take it as their subject, the thought that ascertains it takes as its object the mere elimination of essence, and that since they project no other phenomena , those are presented as external negations)

Trong Giải thích Bốn trăm tụng của Thánh Thiên (Commentary to Catuhsataka) ngài Nguyệt Xứng nói,

Thấy các hữu tình bị trói buộc bởi khái niệm cấu trúc của tướng về tự tính (Seeing sentient beings bound by the conception that fabricates essence), để cứu thoát chúng, chư như lai và chư bồ tát, không mâu thuẫn với duyên khởi, dạy rằng các sự vật đều chỉ thuần là vô tự tính (without contradicting dependent arising, teach that things merely are essenceless). Và thế nên, bộ Trung luận này do ngài Long Thọ giải thích, chính là một bản ý nghĩa tinh yếu các giáo pháp của Đức Phật [dBu ma ya 238a].

Và ngài Nguyệt Xứng nói trong Minh cú luận,

Tất cả các từ ngữ trong thế giới này được nói là

không có bản chất tự tính và không là sự vật.

[*Samadhiraja-sutra; Chính định vương kinh; Nguyệt đăng tam muội kinh*]

Bởi vì các tuyên bố như thế được tìm thấy, và vì chúng có ý trình bày các phủ định phi khẳng định, **ý nghĩa của tính vô tướng (entitlelessness) thì đồng nhất với ý nghĩa của vô tự tính (essencelessness)** [93b]

Điều này nghĩa là “chỉ thuần” trong “biểu thị rằng các sự vật chỉ thuần là vô tự tính” loại bỏ bất kì một hàm chứa khác của những từ ngữ này ngoại trừ sự chỉ thuần loại bỏ tự tính [Giải thích Bốn trăm tụng 238a]. Làm cách nào nó có thể loại bỏ ngay chính sự tượng trưng của vô tự tính? Và một cách tương tự, “Sự biện luận chỉ thuần luận bác lập trường tự tính đó hiện hữu” bác bỏ sự an lập của bất kì hiện tượng nào khác hơn sự chỉ thuần phủ định về tự tính. Nhưng điều này trong bất kì cách nào không bác bỏ cái bằng chứng chỉ thuần phủ định tự tính. Như vậy các phát biểu này phải được lí hội thông hiểu là trình bày các phủ định phi khẳng định.

Hơn nữa, không có một cách nào để phủ định bằng phương tiện của một sự phân tích các đối nghịch đối xứng, truy hỏi một sự vật có hoặc không hiện hữu, hoặc là một hay là nhiều, v.v... trừ khi chúng ta có thể biểu thị với tính chắc chắn tuyệt đối rằng trong thực tế những điều này là các đối nghịch đối xứng bằng cách loại bỏ một chọn lựa thay thế thứ ba. Nếu chúng ta **có thể** biểu thị rằng những những điều này là hỗ tương loại trừ và đã hoàn tất (mutually exclusive and exhaustive), trong trường hợp đó thì sự phủ định nói là không có cái này/cái kia là khả thi nếu không có sự khẳng định của cái kia/cái này (If we can demonstrate that these are mutually exclusive and exhaustive, then the negation of neither opposite is possible without the affirmation of the other). Kamalasila (Liên Hoa Giới) có nói trong Trung Đạo Quang Chiếu (Madhyamakaloka; Illumination of the Middle Way),

Các hiện tượng có đặc tính hỗ tương loại trừ và hoàn tất đều những cái mà phủ định một cái sẽ không khả thi nếu không có sự khẳng định về cái kia. Thế nên thật là không hợp lí khi hình dung về khả hữu của một sự vật khi mà nó không thuộc về một cặp các tiêu chuẩn hỗ tương loại trừ và hoàn tất [dBu ma sa 191a]

[hỗ tương loại trừ và hoàn tất (mutually exclusive and exhaustive): có cái này thì không thể có cái kia; và tỉ dụ có 4 chọn lựa thay thế, thì xem xét liệt kê 4 trường hợp xong là hoàn tất, không có cái thứ 5. ĐHP]

Và ngài cũng nói,

*Đặc tính của hỗ tương loại trừ là một sự vật được xác định là hiện hữu khả thi, nếu có sự phi hiện hữu của cái bị loại bỏ ** (The impossibility of the existence of that which is affirmed without the nonexistence of that which is eliminated is the characteristic of being mutually exclusive and exhaustive)*

Đặc tính này có thể được áp dụng cho mỗi sự vật hỗ tương loại trừ và hoàn tất. Mỗi sự vật mà đặc tính này áp dụng loại bỏ bất kì chọn lựa khác. Điều này thì tương tự, tỉ dụ, sự khác biệt được tìm thấy giữa các hữu tình và các phi hữu tình. [dBu ma sa 219a]

Các nhà Trung Quán Hệ Quả và Tự Trị không khác biệt nhau đối với các vấn đề sau: các đặc tính của hai phủ định, kết luận về bằng chứng bác bỏ tự tính là một phủ định phi khẳng định, khi một cái trong cặp hỗ tương loại trừ và hoàn tất bị loại bỏ, thì cái kia sẽ được khẳng định; và khi một cái trong hai cái bị bác bỏ, cái kia sẽ được an lập. Khi sự hiện hữu của tự tính bị loại bỏ bởi nhận thức giá trị chính xác (authoritative cognition), nó là một sự khẳng định. Ngài Di Lặc (Maitreya) trong Trung biên phân biệt luận (Madhyantavibhanga; Discrimination of the Middle Way and the Extremes) có nói, “khẳng định là chỉ định” (affirmation is indicative) [IV: 9] Và như thế, mặc dầu “mầm không có tự tính” là kết luận, sự khẳng định của nó thì không là kết luận.

Xem tất cả khẳng định là xác định rõ ràng (positive) là thông hiểu sai lầm ý nghĩa của “khẳng định”. Sự khẳng định của “sự vật này thì không đồng nhất với hiện tượng đó” và về “sự vật này không sở hữu đặc tính đó” thì khả thi quan liên tới mọi đối tượng của trí tuệ/tri thức, và phủ định là cái được tìm thấy xuyên qua sự loại bỏ minh thị của đối tượng của phủ định.

Trong quan điểm về sự kiện vô tự tính hiện hữu, nhận thức giá trị chính xác quy ước thể tục không thể bác bỏ sự hiện hữu của tự tính; nhưng trong khi vô tự tính không được an lập bởi nhận thức giá trị chính xác quy ước thể tục, nó được tri nhận xuyên qua nhận thức phân tích. Nếu điều này (quy ước thể tục) không đúng, hai phủ định sẽ biểu thị sự khẳng định; như vậy nó sẽ đưa tới kết quả rằng tất cả các hiện tượng đều có tự tính. Ngài Long Thọ trong Hồi tránh luận (Vigrahavyavartani; Refutation of Objections; Luận bác các chống đối) nói rõ,

Nếu các sự vật vô tự tính bị bác bỏ bởi một sự vật vô tự tính, khi cái là vô tự tính bị buông bỏ, tự tính sẽ được an lập [XXVI]

Giả sử một cá nhân nói, “Xuyên qua nhận thức phân tích, chỉ thuần tự tính bị loại bỏ; nhưng vô tự tính thì không được xem là một đối tượng, và thế nên sự suy lí cũng không biểu thị nó”. Vậy thì ông sẽ phải nói rằng các nguồn kinh điển chỉ thuần loại bỏ tự tính và ngã mà không trình bày vô tự tính hoặc vô ngã. Nhưng trong trường hợp đó ông không thể nói rằng tất cả các kinh điển trình bày chân lí tối hậu là liễu nghĩa, hoặc rằng các bộ luận Trung Quán trình bày tính không là duyên khởi cách tuyệt các cực đoan. Như vậy sự hiện hữu thực hữu của mầm và sự hiện hữu thực hữu của sự không có hiện hữu thực hữu cả hai sẽ bị phủ định; nhưng sự hiện hữu thực hữu và sự không có của nó cả hai sẽ không bị phủ định. Điều này cũng như vậy với hiện hữu tối hậu và sự không có của nó.

1.1.1.1.2.2.2 Bác bỏ các luận bác

Mục này có hai phần: luận bác biện luận rằng nhận thức phân tích có thể an lập vô tự tính là hiện hữu và luận bác biện luận rằng nếu một nhận thức hữu lí an lập vô tự tính, nó sẽ hiện hữu thực hữu.

1.1.1.1.2.2.2.1 Luận bác biện luận nhận thức phân tích có thể an lập vô tự tính là hiện hữu

Hãy xem xét tranh luận sau đây: Một nhận thức phân tích phải an lập sự hiện hữu vô tự tính của mầm bởi vì **không có** một nguồn tri thức luận giá trị chính xác **khác** có thể an lập nó, và bởi vì nhận thức phân tích **có thể** an lập vô tự tính. Và nếu một nhận thức phân tích tìm thấy một sự vật hiện hữu, trong trường hợp đó nó sẽ tìm thấy nó hiện hữu thực hữu, bởi vì xuyên qua khảo sát nó phải được xác định hoặc là sự vật hiện hữu hoặc là nó không hiện hữu; hoặc là nó **như thế**, hoặc là nó **không như thế**, là thật tướng của sự vật. Trong trường hợp này, biện luận tiếp tục, tất cả các biện luận bác bỏ đối tượng thực hữu của phủ định sẽ có thể áp dụng tương tự đối với chân lí, chân lí thì rỗng thông không có đối tượng của phủ định. Thế nên đối tượng của phủ định vẫn ở lại không bị bác bỏ.

Trả lời cho biện luận này là nhận thức phân tích đó chỉ thuần thông hiểu không có hiện hữu xuyên qua tự tính, nhưng không phải là có sự hiện hữu của sự vật tỉ dụ vô tự tính (The response to this argument is that analytic cognition merely grasps that there is no existence through essence, but not the existence of such things as essenceless). Như vậy sự phủ định phi khẳng định là đối tượng duy nhất để nhận thức. Nếu những sự vật tỉ dụ sự hiện hữu của vô tự tính được chấp thủ, trong trường hợp đó các hiện tượng khác sẽ được phóng chiếu là các đối tượng của nhận thức phân tích và như thế kết luận và đối tượng của sự nhận thức sẽ là một sự phủ định khẳng định. **Thế nên thức phân tích (analytical consciousness) không trực tiếp an lập sự hiện hữu của vô tự tính.**

Tuy nhiên, giả sử một cá nhân nghĩ rằng nhận thức phân tích lí hội một cách ám thị sự hiện hữu của vô tự tính, và rằng điều đó phải được an lập bởi nhận thức phân tích. Nếu như thế, câu “mầm thì không có tự tính” sẽ cũng trình bày một cách ám thị sự hiện hữu của vô tự tính bởi vì nhận thức đi theo câu đó sẽ lí hội một cách ám thị sự hiện hữu của vô tự tính. Thế nên, không chỉ thuần loại bỏ đối tượng của phủ định,

nhưng dự phóng một cách ám thị các hiện tượng khác, nó sẽ là một phủ định khẳng định, và sẽ không còn là một phủ định phi khẳng định.

Hãy xem xét một tí dụ khác -- về một người đàn ông mập không ăn ban ngày. Vì ông vẫn mập, là do ông ăn. Vì ông ăn hoặc ban đêm hoặc ban ngày là chuyện hoàn toàn không liên hệ, do vì sự loại bỏ minh thị chuyện ông ăn ban ngày, nội dung ám thị của câu vẫn là ông ăn ban đêm, và đây là đối tượng ám thị của nhận thức. Tuy nhiên, câu "mập thì không có tự tính" không có loại diễn tả ám thị đó, và điều đó không xuất hiện trong nhận thức. Thế nên, không có lí do cho điều đó được hiểu một cách ám thị.

Nếu bạn không tùy thuộc phương tiện một tiến trình nhận thức giá trị chính xác khác, bạn có thể, xuyên qua năng lực của tâm niệm phân tích, tăng trưởng một nhận thức nó là đối nghịch trực tiếp trong cách thể nhận thức đối với cái cấu trúc của tướng tạo ra sự chấp thủ vô tự tính là phi hiện hữu thể. Và do thế, nhận thức được tăng trưởng như thế loại bỏ sự cấu trúc của tướng đó. Thế nên, tùy thuộc vào tâm niệm phân tích đó, sự cấu trúc của tướng bị loại bỏ. Tuy nhiên sự cấu trúc của tướng không bị loại bỏ **chỉ** bởi chính tâm niệm phân tích. Tỉ dụ, khi bạn tăng trưởng nhận thức giá trị chính xác minh định bằng chứng ba cách [tông, nhân, dụ trong nhân minh] (threefold proof) về sự vô thường của âm thanh mà không sử dụng phương tiện của một trạng thái nhận thức luận, hoàn toàn chỉ tùy thuộc vào điều đó, bạn có thể tăng trưởng nhận thức đối nghịch trực tiếp trong thể cách nhận thức với cái cấu trúc của tướng tạo ra sự thường hằng của âm thanh. Tuy thế, nó cũng không phải là trường hợp sự vô thường của âm thanh được thiết lập một cách ám thị bởi nhận thức giá trị chính xác theo trường hợp thứ nhất, cũng không phải cấu trúc của tướng xuyên qua nó bạn chấp thủ âm thanh là thường hằng bị loại bỏ bởi nhận thức giá trị chính xác đó. Và đó là điều ngài Pháp Xứng (Dharmakirti) nói đến trong "Giải thích [bộ luận Trần Na] về nhận thức giá trị chính xác" (Lượng thích luận; Pramanavartika; Commentary on (Dinaga's) 'Compendium of Valid Cognition'),

Âm thanh được tạo ra

Bằng cách nói rằng tất cả các sự vật loại này đều là vô thường

Ám thị chúng được hiểu là chủ thể cho sự hoại diệt [IV:22]

Mặc dù điều đó nói "một cách ám thị", có nghĩa là "do sức mạnh của", **thế nên**, nó không là một sự thông hiểu ám thị.

Bạn có thể trả lời như sau: Sự kiện "sự hiện hữu của vô tự tính" thì được nhận thức bởi một nhận thức giá trị chính xác. Vậy, vì sự hiện hữu của vô tự tính được an lập bởi một nhận thức phân tích, do đó sự kiện vô tự tính hiện hữu thì được an lập. Nhưng bằng chứng ba cách thì không là chính nó mà sự kiện đó được an lập trong kết luận, và thế nên các trường hợp không song hành.

Đối với điều này chúng tôi trả lời: Nhà Trung Quán người chấp thuận **nhận biết chủ thể/tính giác quang chiếu** (reflexive awareness) tin một cách quy ước thế tục rằng sự nhận thức vô tự tính bởi nhận thức giá trị chính xác thì được thiết lập một cách ám thị xuyên qua một nhận biết chủ thể, nó là một tri nhận về nhận thức đó. Tuy vậy, vì "nhận biết chủ thể" thì được thông hiểu trong cảm nhận giác quan hàng ngày, sự hiện hữu của vô tự tính thì không được thiết lập bởi nhận thức phân tích.

Hơn nữa, trong quan điểm của ngài Nguyệt Xứng, sự kiện rằng nó hiện hữu thì không được thiết lập bởi nhận thức phân tích. Đây là bởi vì xuyên qua nhận thức phân tích bạn khám phá một sự vật hiện hữu hoặc không, hoặc nó thì như thế hoặc không như thế, xuyên qua sự khảo sát thật tướng của sự vật, và nếu nhận thức phân tích khám phá rằng một sự vật hiện hữu, kết quả nó sẽ phải là hiện hữu thể thực hữu. Và ngài không đề khởi rằng điều này có thể được thiết lập một cách ám thị bởi phương tiện của nhận biết chủ thể. Như thế làm cách nào sự hiện hữu của vô tự tính có thể được thiết lập như thế?

Như vậy ở đây tính chẳng dối gạt (nondeceptiveness), nó là đặc tính của nhận thức giá trị chính xác, thì được thông hiểu trong quan niệm thể tục: Một người bình thường trên đường phố không phân biệt giữa tính chẳng dối gạt và tính dối gạt quan liên **nhận thức sơ thủy** (initial cognition), và nói chung nhận tính chẳng dối gạt là nhận thức khách thể giá trị chính xác (authoritative recognition) được suy diễn bởi tri nhận giá trị chính xác vô phân biệt (nonconceptual authoritative perception). Thế nên, chúng ta thấy rằng ngài chủ trương rằng **nhận thức khách thể /tính giác cảnh chiếu** (recognition) được suy diễn bởi tri nhận giá trị chính xác vô phân biệt thì cũng là giá trị chính xác. Như vậy, có các tâm niệm phân biệt giá trị chính xác đó cũng là các tri nhận trực tiếp giá trị chính xác, bởi vì đối tượng của **nhận thức khách thể** được đề khởi luận đề là hiển lộ, và những tâm niệm này là chẳng dối gạt trong quan liên đối tượng hiển lộ [Theo dịch giả bản Anh, recognition = an awareness of an object].

Bởi vì chúng ta không khảo sát nó hiện hữu hoặc không trong sự kiện thực tế hay trong quy ước thể tục, để an lập vô tự tính là căn bản của chủ trương của người lập luận /chủ thể của sự tranh luận/sở lập (predication) là không định an lập nó bằng tiến trình lí luận (Since we have not examined whether or not it exists in fact or in convention, to established essencelessness as a basis of predication is not to have established it by reasoning).

Hơn thế nữa, bởi vì cấu trúc của tướng (fabrication) nên xuyên qua nó, bạn thông hiểu vô tự tính là phi hiện hữu, nhưng cấu trúc của tướng vẫn có thể bị loại bỏ không có sự tùy thuộc vào lí luận, thế nên **sự hiện hữu** của vô tự tính là một đối tượng hiển lộ. (Moreover, since the fabrication through which one grasps essencelessness as nonexistent can be eliminated without depending on reasoning, the **existence** of essencelessness is a manifest object). Bởi vì trong khi **sự hiện hữu của vô tự tính có thể** là hiển lộ mặc dầu **vô tự tính** là một hiện tượng phi hiển lộ (occult), đối với bất kì ai hiện tượng đó thì được an lập một cách giá trị chính xác **sự hiện hữu của vô tự tính** là **hiển lộ**

(Since while its existence can be manifest although essencelessness is an occult phenomenon, for whomever that phenomenon is authoritatively established the existence of essencelessness is manifest).[Dịch giả bản Anh: occult/bí ẩn. Bản Việt dịch là phi hiển lộ /unmanifest]

Tỉ dụ, bởi vì tính sát na biến dịch (momentariness) là phi hiển lộ, ngay cả dù âm thanh và màu xanh lam đều là hiển lộ, tính sát na biến dịch của hai cái này là phi hiển lộ. Như vậy, khi một tiến trình nhận thức quy ước thể tục minh chứng sự hiện hữu thì chẳng dối gạt về quan liên cái gì là hiển lộ, nó là tri nhận trực tiếp giá trị chính xác. Như vậy bạn nên nhận biết cách nào các sắc tướng của các sự vật tỉ dụ các mầm xuất hiện là vô tự tính đối với bạn là người đã thông hiểu vô tự tính của các sự vật tỉ dụ các mầm xuyên qua sự phân tích duy lí.

1.1.1.1.2.2.2.2.2 Bác bỏ biện luận nếu nhận thức hợp lí an lập vô tự tính, nó sẽ là hiện hữu thực hữu

Khi vô tự tính của các sự vật, tỉ dụ các mầm được an lập bởi nhận thức hợp lí, thấy nó hình như nó kháng cự lí luận tiến hành phân tích tối hậu, vài người nói rằng sự không có hiện hữu thực hữu hiện hữu một cách thực hữu (some say that the absence of true existence truly exists). Vài người khác, phân biệt giữa tâm trí hợp lí (rational mind) và nhận thức suy diễn giá trị chính xác (authoritative inferential cognition) là hai khuôn mặt khác nhau, nói rằng tâm trí hợp lí không có một đối tượng, nhưng nhận thức suy diễn giá trị chính xác có một đối tượng.

Nhưng cả hai lập trường này cũng không bảo vệ được. Cuộc điều tra phân tích vào các sự vật tỉ dụ các mầm có hoặc không hiện hữu một cách thực hữu là một cuộc điều tra phân tích chúng có hoặc không hiện hữu trong vai trò chúng được chấp thủ bởi tiến trình nhận thức bẩm sinh của chấp thủ các sự vật như là hiện hữu thực hữu đã được giải thích trước đây. Nhưng nó không là một cuộc điều tra vào chúng có hoặc không đứng vững trước lí luận chỉ huy sự phân tích tối hậu. Nó cũng không là cuộc điều tra vào chúng có hoặc không được an lập bởi nhận thức hợp lí. Thế nên, trong khi chúng ta chấp thuận rằng một sự vật hiện

hữu nó chỉ thuần được an lập bởi nhận thức hợp lí, điều này không có nghĩa rằng kết quả chúng ta chấp thuận nó sẽ là một đối tượng hiện hữu thực hữu (a truly existent object).

Một cá nhân có thể biện luận như sau: Giả sử bạn không chấp thuận nó là một đối tượng hiện hữu thực hữu. Nhưng bởi vì một sự vật có thể được an lập bởi nhận thức hợp lí nó phải hiện hữu giống như một cách có thể đứng vững trước lí luận chỉ huy phân tích tối hậu, bởi vì nếu nó không đứng vững trước lí luận phân tích đó, điều này sẽ mâu thuẫn với sự được an lập bởi nó. Và nếu nó hiện hữu giống như một cách có thể đứng vững trước sự phân tích hợp lí, nó phải hiện hữu một cách thực hữu.

Khái niệm sai lạc này đến từ xem "có khả năng đứng vững trước phân tích bởi nhận thức hợp lí" và "được an lập bởi nhận thức hợp lí" là nói về cùng một sự vật. Nói rằng một sự vật được an lập bởi nhận thức hợp lí là nhận lấy ý nghĩa rằng nó hiện hữu một cách thực hữu. Như vậy điều này hiểu sai tiêu chuẩn về hiện hữu thực hữu. Thế nên, tính bất khả bảo vệ (untenability) có thể được thông hiểu một cách dễ dàng hoàn toàn chỉ bởi sự trình bày tiêu chuẩn về chấp thủ các sự vật là hiện hữu thực hữu đã được giải thích trước đây.

Khởi đầu, tâm trí hợp lí truy tìm để minh định các sự vật tỉ dụ các mầm có hoặc không hiện hữu thực hữu, và kể đến tìm thấy sự không có hiện hữu thực hữu của chúng. Và khi nó truy tìm trở lại một lần nữa để minh định sự-không-có-hiện-hữu-thực-hữu có hoặc không hiện-hữu-một-cách-thực-hữu, sự-không-có-hiện-hữu-thực-hữu **đó** thì không được tìm thấy. Tuy nhiên điều này không có nghĩa rằng sự-không-có-hiện-hữu-thực-hữu không được tìm thấy.

Khi tiến hành một cách sơ khởi cuộc tìm kiếm để minh định các sự vật tỉ dụ các mầm có thể hay không có thể đứng vững trước lí luận chỉ huy sự phân tích tối hậu, điều được tìm thấy là chúng không thể đứng vững trước một sự phân tích tối hậu như thế. Nhưng khi truy tìm được tiến hành trở lại để minh định cái tính vô năng đó (that inability) có hay không đứng vững trước sự phân tích, có thể đứng vững trước sự phân tích, thì điều được tìm thấy là **nó** không thể. Thế nên được tìm thấy bởi nhận thức phân tích và đứng vững trước sự phân tích về nó không là cùng một sự vật.

Điều cần thiết, xuyên qua sự trình bày kết luận và đối tượng để được thông hiểu là các phủ định phi khẳng định, để loại bỏ sự hoài nghi này để thông hiểu tới mức độ nào một sự vật phải hiện hữu để bằng qua cản trở thấp nhất một sự vật phải bằng qua để xem là hiện hữu thực hữu. Trước khi loại bỏ được tâm niệm nhận thức hợp lí có thể an lập sự hiện hữu của vô tự tính, thì chúng ta không thể an lập đối tượng để được thông hiểu là là một phủ định phi khẳng định. Theo Bát nhã đảnh luận (Prajnapradipa [48b]) của ngài Thanh Biện (Bhavaviveka), nếu tiền đề (proposition) duyên khởi cách tuyệt bốn cực đoạn (một phủ định khẳng định. ĐHP), không được xem là một phủ định phi khẳng định, và thay vào đó được nhận là một phủ định khẳng định, điều đó sẽ mâu thuẫn với phát biểu trong Mother Sutra (Kinh Bát nhã) rằng

Nếu bạn can dự mọi sự theo quan niệm sắc là vô sinh, thì bạn không can dự mọi sự trong trí tuệ siêu việt.

Và Sancayagatha nói [49]

"Mặc dù bỏ tất cấu trúc theo tưởng (fabricates) các uẩn này là rỗng thông,

Bất kì ai vận dụng với các biểu tượng (representations) [vẫn] không có chánh tín (confidence) trong hiện hữu của pháp vô sinh". [Sher phyin ka 2a]

[Ý nói : có những vị xem tiền đề duyên khởi cách tuyệt bốn cực đoạn là một phủ định khẳng định ĐHP]

Có nhiều đoạn văn tương tự, tất cả đều nói rằng về nhận thức hợp lí chấp thủ vô ngã và tính không của tự tính (=tự tính không) (selflessness and emptiness of essence), không xem chúng là chỉ thuần loại bỏ cấu trúc của tưởng về đối tượng của phủ định, và thay vào đó xem các hiện tượng khác tỉ dụ sự hiện hữu của vô ngã được phóng chiếu, là sử dụng sự hình dung / biểu tượng (is to engage with representation), chấp thủ hiện hữu thực hữu, nhưng không thiên định trên ý nghĩa của trí tuệ siêu việt.

Điều này có ý nói chỉ khi bạn thấu hiểu sự phủ định của đối tượng cấu trúc của tướng của phủ định (fabricated object of negation), nhưng không sử dụng các sự hình dung/biểu tượng bạn sử dụng với trí tuệ siêu việt, điều được nói trong Tâm Kinh "Năm uẩn này nên được tri nhận hoàn toàn là rỗng thông không có tự tính" [Sher phyin ka 145a]. Và Nhập Trung Luận nói,

Thế nên thấy ngã và ngã sở là rỗng thông

Thiền giả đạt giải thoát [VI:165cd]

Thế nên nên thông hiểu sự vụ các kinh văn thường nói cần thiết thấy vô ngã và tính không chẳng hề mâu thuẫn (inconsistent). Nói cách khác, sẽ là mâu thuẫn khi nói cả hai "bất kì ai vận dụng các sự hình dung /biểu tượng mà không xác tín (confidence) trong sự hiện hữu của sự vô sinh" và "Nếu bạn sử dụng sắc tướng là vô sinh, bạn không vận dụng trong trí tuệ siêu việt"

Khi bạn thất bại không phân biệt giữa hai loại phủ định trong vai trò các cách loại bỏ cấu trúc của tướng và thông hiểu sai lầm về một số biểu từ (statements) trong kinh văn nói rằng bạn không nên chấp thủ bất kì sự vật gì là không hoặc bất không (empty or nonempty; rỗng thông hoặc không rỗng thông), là có một ngã hoặc là vô ngã, v.v... được thấy là các che lấp rất lớn ngăn ngừa nhiều người [làm họ khó] đi theo chủ trương tri kiến vô ngã.

Hơn nữa, như [ngài Long Thọ nói] trong Lokapariksa [Quán thế gian (?)],

Điều này sẽ bác bỏ hiện hữu

Nó sẽ không thông hiểu phi hiện hữu

Nói rằng một sự vật không có màu đen

không là nói nó có màu trắng.

Thế nên, một cá nhân có thể nghĩ rằng trong khi đối tượng của phủ định thì chỉ thuần bị phủ định, không thể bảo vệ (tenable) phủ định của nó là kết luận của biện luận. Nhưng Bát nhã đấng luận của ngài Thanh Biện trích dẫn những dòng này để ủng hộ lời tuyên bố, "Đây chỉ là một thuần phủ định về hiện hữu có tự tính; tuy nhiên, vô tướng (entitylessness) thì không được khẳng định," và "Quan Âm Cấm. Giải Thích "Thanh Biện. Bát nhã đấng luận" [Bản Anh chỉ viết subcommentary: nên hiểu là tác phẩm này] cũng giải thích rằng nó hỗ trợ tuyên bố rằng đây là một phủ định phi khẳng định [94a].

** Hãy xem một tỉ dụ vừa mới được trình bày: Bạn nói rằng "Cái này thì không đen" chỉ thuần phủ định trạng thái đen, nhưng không có ý nói xa, cái đó thì trắng.

Thế nên, khi bạn bác bỏ đề khởi nói một sự vật là trắng, làm cách nào để không nói là bạn đang chỉ thuần phủ định màu đen của nó ? Trong cùng một cách, điều đó giải thích nói một sự vật là vô tự tính là một sự thuần bác bỏ sự hiện hữu của tự tính; không thể vượt xa phát biểu đó để xác định sự hiện hữu của vô tự tính. ** Như vậy câu phát biểu đó cũng không trình bày sự thuần phủ định một sự vật là vô tự tính, cũng không trình bày vô tự tính không là đối tượng của tâm, và cũng không trình bày vô tự tính không được an lập xuyên qua biện luận. Cũng không đề khởi vô tự tính là phi thực thể (** Thus it is neither stated that that the mere negation of the existence of essence is not presented by that sentence, nor that it is not an object of mind, nor that it is not established through argument. Nor does this assert that it is a nonentity). Trong Trung quán tâm quang minh biện luận (Bản Anh chỉ viết: Tarkajvala) nói rằng câu "đất đó về phương diện tối hậu không có bản chất là một nguyên tố" chỉ thuần trình bày đất, nước, lửa, v.v... là không có một cách tối hậu bản chất của các nguyên tố; nhưng không trình bày bất kì bản chất khác hoặc bản chất của một phi thực thể [dBu ma dza 59b]. Điều này có nghĩa không đi ra ngoài sự chỉ thuần loại bỏ tự tính, [nên] nó không an lập vô tự tính cũng là bản chất. Đây là bởi vì trong bản văn đó nó nói rằng xuyên qua phương

pháp về phủ định hiện hữu, phi hiện hữu thì không được an lập; thay vào đó, nó giải thích rằng điều này trình bày đạo lộ loại bỏ hai cực đoan [120b]. Một cách tương tự, Minh cú luận nói,

Chúng tôi cũng không khẳng định rằng cái này là hiện hữu hoặc phi hiện hữu; nhưng chúng tôi luận bác các cấu trúc của tưởng về hiện hữu và phi hiện hữu của các người khác; chúng tôi chủ trương rằng xuyên qua sự loại bỏ hai cực đoan, trung đạo được an lập. [127 b]

** Bản Việt chú thích -- Long Thọ. Bảo vương chính luận / Vòng hoa quý báu (Ratnavali):

Cũng giống như thế khi mê lầm

chấp thủ thế giới giống như ảo ảnh sáng nắng này

trong trạng thái hoặc hiện hữu hoặc không hiện hữu

Nếu mê lầm, kẻ đó sẽ không đạt giải thoát. (I: 56)

“Bảo vương chính luận” nói:

*“Thế nên, trong thế giới giống như huyễn tượng này
Sinh và diệt có thể xuất hiện
Nhưng một cách tối hậu, sinh và
diệt chẳng hiện hữu trong thực tại tính (II:11)*

Bảy mươi bài tụng về tính không (Sunyatasaptati), tụng 64, ngài Long Thọ nói:

“Tuyên bố khẳng định sự-sự vật-vật sinh khởi do các nhân và các duyên

trong trạng thái thật

là cái mà đạo sư gọi “vô minh”

Mười hai chi duyên khởi phát sinh từ đó”.(64)

To posit things arisen through causes and conditions

As real

Is what the teacher calls “ignorance”

The twelve limbs arise from that. (64)

Long Thọ. “Bảo vương chính luận” (Ratnavali)

(Nagarjuna. Precious Garland. J.Hopkins. trang 34-35) (Chú thích bản Việt)**

Tuyên bố này cũng ngụ ý khi chúng ta loại bỏ chỉ thuần các khẳng định về hai cực đoan của hiện hữu và phi hiện hữu của các người khác, chúng ta không an lập bất kì sự vật gì khác hẳn ngoài hai cái này. Nhưng điều này không ngụ ý chúng ta không an lập sự thuần phủ định về hai cực đoan, bởi vì [kinh văn nói] xuyên qua sự loại bỏ hai cực đoan, trung đạo thì được an lập.

1.1.1.2 Biện luận bác bỏ sinh khởi

Mục này có hai phần: biện luận bác bỏ sự sinh khởi từ nó và biện luận bác bỏ sinh khởi từ một cái khác.

1.1.1.2.1 Biện luận bác bỏ sinh khởi từ nó

Mục này có ba phần: trình bày lập trường của chúng tôi, cách thức các người khác trách cứ chúng tôi lỗi lầm, và các biện luận về hệ thống của chúng tôi không phạm vào các lỗi lầm đó.

1.1.1. 2.1.1 Trình bày lập trường của chúng tôi

1. Không có bất kì sự vật nào hiện hữu ở bất kì thời điểm nào, ở bất kì nơi nào, đã sinh khởi từ chính chúng, từ cái khác, từ cả hai, và từ không nguyên nhân

[1. Cũng không từ nó cũng không từ một cái khác

Cũng không từ cả hai

Cũng không từ không nguyên nhân

Bất kì sự vật gì, bất kì thời điểm, bất kì ở đâu sinh khởi.][Bản Anh dịch Tsong Khapa]

Các nhà Số luận (Samkhyas) thấy các sự vật như sau: chủ trương các hiện tượng đối nội tỉ dụ mắt, hoặc các hiện tượng đối ngoại tỉ dụ các mầm, sinh khởi không thể bảo vệ được, trừ khi chúng đã hiện hữu rồi vào thời điểm của các nguyên nhân của chúng. Hệ quả là họ chủ trương các sự vật hiện hữu bên trong chúng trong một sắc tướng phi hiển lộ, vào thời điểm khi các nguyên nhân như thế trong trạng thái các phôi bào và các hạt giống hiện hữu, sinh khởi từ chúng. Họ không chủ trương chúng sinh khởi sau khi được hiển lộ.

Để luận bác điều này, chúng ta quy dẫn hệ quả phi lí rằng sẽ không có mục đích để sinh khởi. Sẽ không có mục đích trong một sự vật tỉ dụ một mầm sinh khởi trở lại, bởi vì mục đích của sinh khởi là để thành tựu địa vị của nó. Bởi vì mục đích của sinh khởi là để thành tựu địa vị của một sự vật, khi điều này đã được thành tựu rồi sẽ không có nhu cầu cho nó sinh khởi trở lại. Nhà Số luận có thể nói một sự vật đã thành tựu địa vị của nó mà vẫn cần sinh khởi thì không có mâu thuẫn. Nhưng điều này bị luận bác bởi vì nó sẽ đem đến kết quả một sự thoái bộ về trước vô tận (infinite regress): Hệ quả phi lí sẽ xảy ra là sẽ không bao giờ có sự kiện các sự vật tỉ dụ mầm sẽ không sinh khởi trở lại, bởi vì một khi nó bắt đầu hiện hữu nó sẽ phải sinh khởi trở lại.

Đối với điều này nhà Số Luận có thể trả lời: Một sự vật hiện hữu là một thực thể tiềm năng phi hiển lộ sẽ phải sinh khởi để được hiển lộ, và một khi nó được hiển lộ sẽ không có nhu cầu cho một sinh khởi thêm nữa. Thế nên cũng không có cái kết quả tất yếu hệ quả vô lí thứ nhất hoặc thứ hai. Tuy nhiên điều này không thể chứng minh sự phê phán là sai lầm, bởi vì nếu cái được hiển lộ mà đã ở đó từ trước, sự thoái bộ về trước vô tận sẽ là kết quả tiếp theo. Nếu về một phương diện khác, họ đã nói rằng cái được hiển lộ đã không hiện hữu từ trước, trong trường hợp đó bạn sẽ buông bỏ lập trường rằng cái hiện hữu từ trước ở trong nguyên nhân làm sinh khởi.

Vài học phái Số Luận khác khẳng định rằng không có sinh khởi, nhưng chỉ có sự hiển lộ. Tuy nhiên, những biện luận này cũng có bằng chứng để bác bỏ chúng. Trong các chương thứ hai mươi [Khảo sát về tính hoà hợp toàn thể của các duyên, nguyên nhân và hiệu quả ; Bản Hán ngữ, Bản Tạng ngữ: Quán nhân quả] và chương thứ bảy [Khảo sát về tam tướng sinh, trụ, diệt], các biện luận khác cũng được trình bày để luận bác về lập trường này. Tuy nhiên, có nhiều luận bác khác trong bộ Trung luận này tương tự với loại hai biện luận này của ngài Phật Hộ.

1.1.1.2.1.2 Cách thức các người khác quy trách lỗi lầm cho chúng tôi

Ngài Phật Hộ nói,

Các sự vật không sinh khởi từ chúng, bởi vì sự sinh khởi của chúng sẽ là vô mục đích. Một sự thoái bộ về trước vô tận của sự sinh khởi sẽ xảy ra. [161b]

Trả lời điều này, ngài Thanh Biện viện lí (alleges) điều này không hợp lí bởi vì biện luận này cũng không cung cấp lí luận, cũng không cung cấp một tỉ dụ để chứng tỏ sự phi hiện hữu của sinh khởi từ nó. Thế nên nó chỉ thuần tuyên bố luận đề (thesis).

Ngài Thanh Biện tuyên bố rằng bởi vì ngài Phật Hộ không khảo sát luận đề của các nhà Số Luận nên không trực xuất được các lỗi lầm họ vi phạm, nói nếu ý nghĩa của "từ nó theo nhà Số Luận là **từ một hiệu quả được hiển lộ chính nó** (from a manifested effect itself), trong trường hợp đó cái đó sẽ an lập cái đã được an lập rồi. Nếu trên một phương diện khác nó có nghĩa là **từ một nguyên nhân phi hiển lộ chính nó** trong trường hợp đó mỗi sự vật được sinh khởi sẽ sinh khởi cách đó. Và điều này sẽ là mâu thuẫn. [49a]

Ngài Thanh Biện cũng nói nó không hợp lí bởi vì biện luận thì mở ra để tranh luận từ một đối thủ khác. Câu văn được dịch trong bản Tạng ngữ Minh cú luận là "Nó là một phát biểu dẫn đến một hệ quả phi lí" (Skt. prasangavakyatvat) được dịch trong ấn bản Tạng ngữ của Bát nhã đăng luận (Prajnapradipa) [49a] là "Nó là một phát biểu cung cấp cơ hội cho tranh luận". Quan Âm Cấm "Giải Thích Bát nhã đăng luận của Thanh Biện" giải thích nó theo cách đó [Bản dịch Anh chỉ viết: The subcommentary comments on it that way.// subcommentary trong ngữ cảnh này: Quan Âm Cấm "Giải Thích Bát nhã đăng luận của Thanh Biện". ĐHP]. Nó cũng giải thích cũng vì lí do này nó không hợp lí." [Skt. Prajnapradipatika; Tạng ngữ :dBu ma wa 74a].

Làm cách nào điều này bị giả thiết trình bày một cơ hội cho các người khác tranh luận? Bằng cách đảo ngược biện luận quan liên vấn đề sắp đến (the matter at hand). Cách thức tạo cơ hội trình bày tranh luận xuyên qua đảo ngược biện luận quan liên vấn đề sắp đến là như sau: Bạn thấy có thể đảo ngược kết luận, "Các sự vật không được sinh khởi từ chúng", để đưa ra, "Các sự vật được sinh khởi từ một sự vật khác", và bạn thấy có thể đảo ngược tiền đề (premise), đưa ra, "Sẽ có một mục đích để sinh khởi và một kết thúc của sinh khởi". Thế nên ngài Thanh Biện nói, ngài Phật Hộ sẽ phạm một lỗi lầm về mâu thuẫn với lập trường của chính ngài.

Nhưng "Sẽ không có một mục đích và sẽ có sự thoái bộ vô tận" thì không là một tiền đề. "Nếu có sinh khởi từ nó sẽ không có mục đích để nó sinh khởi và sẽ là một sự thoái bộ vô tận" cũng không thể là một tiền đề. Điều này là bởi vì nếu nó được an lập cái quy chiếu của cuộc tranh luận thoả mãn những điều này, kết luận sẽ phải đã được an lập. Ngài Thanh Biện nói, như vậy hai hình thức đảo ngược này là các tiền đề của ngài.

Nếu các tiền đề hiển nhiên bị đảo ngược, kết luận hiển nhiên cũng sẽ bị đảo ngược, câu văn có đổi nhưng ý chính vẫn như thế (mutatis mutandis). Nhưng nó không thể bị đảo ngược trong cùng một cách các tiền đề đã bị đảo ngược. Thế nên, hình thức đảo ngược của nó sẽ là "Không có sự **thuần** loại bỏ sinh khởi từ nó." Đây không phải là sự đảo ngược của tiền đề của hệ quả phi lí, bởi vì người ta nói rằng nó là sự đảo ngược của hệ quả phi lí và sự phi hiện hữu của sinh khởi từ nó thì không được nói là tiền đề.

Nếu chấp thuận điều đó (Given that), bởi vì sự sinh khởi là hữu hạn và có một mục đích, và bởi vì sự sinh khởi từ nó của các sự vật thì không thuần bị loại bỏ, nó đưa đến kết quả là chúng sẽ sinh khởi từ một cái khác. Trong trường hợp đó, ý nghĩa của "Chúng không sinh khởi từ nó" sẽ mâu thuẫn quan điểm/ tri kiến rằng chỉ có sự thuần loại bỏ sinh khởi từ nó. Quan Âm Cấm Giải thích "Bát nhã đăng luận của Thanh Biện" [dBu ma wa 74b] nói điều này mâu thuẫn tri kiến triết học được diễn tả trong bản văn Trung Luận của ngài Long Thọ theo đó sinh khởi từ một cái khác, sinh khởi vô mục đích và sinh khởi vô tận cũng đều không được chấp thuận.

Giả sử bạn nói bởi vì "sinh khởi vô mục đích" ("pointless arising") và "sự thoái bộ vô tận của sinh khởi" được chấp thuận là các tiền đề, nên không thể nói lí luận đã không được trình bày. Câu trả lời là câu nói đó

quy chiếu sự kiện không có lí luận được cung cấp nào **có khả năng chứng tỏ rằng không có sự sinh khởi từ nó**. Thế nên điều này không mâu thuẫn với hệ thống của họ.

1.1.1.2.1.3 Các biện luận rằng hệ thống của chúng tôi không phạm các lỗi lầm đó.

Đây là cách ngài Nguyệt Xứng luận bác những sự dẫn chứng này: Khi chứng tỏ có một sự mâu thuẫn giữa sinh khởi trở lại có một mục đích và sự hiện hữu của nó, thì hệ quả phi lí này có thể luận bác sự sinh khởi từ nó (The absurd consequence that shows there is a contradiction between further arising having a point and its existence can refute arising from self). Nếu nó không thể, trong trường hợp đó trình bày các biện luận tự trị vẫn không thể luận bác nó. Thế nên, không cần trình bày các biện luận tự trị hoặc các tỉ dụ. Bởi vì các nhà Trung quán thấy đệ trình luận điểm các biện luận tự trị là không hợp lí, nên họ không cần bác bỏ các quy trách mà các người khác thành lập quan liên tới các tiền đề tự trị hoặc các kết luận tự trị.

Tuy nhiên, bạn có thể biện luận như sau: Thấy rằng (since: seeing that) sự mâu thuẫn phải được hiển thị sử dụng các suy diễn được chấp thuận bởi chính các nhà Số Luận. Ngài Phật Hộ phải sử dụng các tỉ dụ, các tiền đề, và các kết luận được chấp thuận bởi các nhà Số Luận để loại bỏ các lỗi lầm của chính họ. Nhưng bởi vì điều này không được kết hợp với nhau và các lỗi lầm đó không bị loại bỏ, các sai lầm trước đây vẫn còn lại.

Tuy nhiên, trình bày một biện luận được mỗi đối thủ phía bên kia chấp thuận thì không cần thiết. Khi cần thì sẽ trình bày. Ngài Phật Hộ tuyên bố "cái nó hiện hữu là nó, nó không cần sinh khởi trở lại một lần nữa" ("that which exists as itself does not need to arise once again") [161b] khi ngài giải thích câu "Sự sinh khởi của chúng sẽ là không mục đích" ("Their arising would be pointless") [161b]. Thế nên sự hiện hữu của nó là tiền đề và sự không mục đích của sự sinh khởi của nó là kết luận. Điều này trình bày các tiền đề, tính chất được xem là lí do bởi kết luận, và tỉ dụ có tính khẳng định, tất cả chúng đều được chấp thuận bởi phía bên kia. Như thế tại sao ông bị tố cáo về không trình bày các tiền đề và các tỉ dụ? Cái bình hiển lộ nó không được nói là sinh khởi trở lại là tỉ dụ. Sự bác bỏ về sự sinh khởi của thực thể tiềm năng phi hiển lộ là kết luận. Thế nên sẽ không có hoài nghi chúng ta cũng tránh né giải quyết vấn đề (beg the question), hoặc mâu thuẫn. Như vậy ngài không phạm vào hai lỗi thứ nhất thứ nhì mà chúng ta bị tố cáo.

Sự tố cáo ngài phạm lỗi do chấp thuận "mệnh đề đảo ngược" là không có giá trị, lí do là như sau: Minh cú luận nói rằng, "Ý nghĩa của quy dẫn kết luận phi lí về cái đảo ngược (the meaning of reversed reduction) thuộc về đối thủ, nhưng không thuộc về chúng ta bởi vì chúng ta không đề khởi một luận đề (thesis) [Prasannapada 7b-8a]. Điều này không quy chiếu tới **tất cả** các quy dẫn kết luận phi lí (the reductios) được trình bày bởi các nhà Trung Quán, nhưng nó quy chiếu tới sự quy dẫn kết luận phi lí được trình bày trên đây luận bác sự sinh khởi từ nó.

Sự phi lí được hiển thị bởi những biện luận quy dẫn kết luận phi lí này không chỉ thuần có hệ quả phi lí rằng sự sinh khởi sẽ là không mục đích và không chấm dứt; nhưng **sự sinh khởi thêm nữa** (additional arising) sẽ là vô mục đích và vô tận (pointless and endless). Sự lật ngược của sự phi lí -- rằng một sự sinh khởi có một mục đích và một chấm dứt chỉ có các nhà Số Luận chủ trương. Thế nên, bởi vì chúng ta không chấp thuận điều này, làm cách nào người ta nói họ có thể đúng khi họ nói các quan điểm của chúng ta mâu thuẫn bởi vì chấp thuận nó? Cách thức này không chứng tỏ hình thức lật ngược của các hệ quả phi lí bất kì là gì do nhà Trung Quán trình bày thì các đối thủ quan liên chấp thuận, trong khi chúng ta không chấp thuận chúng; hoặc, nói chung, nhà Trung Quán không đưa ra các khẳng định (assertions).

Ngài Phật Hộ sử dụng "lại" nói rằng "sinh khởi lại một lần nữa là không mục đích" [161b] và điều này nghĩa là sự sinh khởi của mầm mà họ chấp thuận -- sau khi nó đạt được vị thế của chính nó vào thời gian khi nguyên nhân của nó thì hiện diện -- không hiện hữu. Minh cú luận cũng sử dụng "lại" [5b]. Nhập Trung Luận nói,

Nếu bạn đề khởi cái đã sinh khởi rồi sinh khởi lại

Sự sinh khởi của mầm và các thứ khác không xảy ra trong thế giới

Và các hạt giống sẽ tiếp tục sinh ra hạt giống cho tới sự chấm dứt của thời gian

Làm cách nào các mầm có thể phá hủy các hạt giống [VI: 9]

[hạt giống không biến mất, mầm không xuất hiện]

Do thế sự hiện hữu và sự sinh khởi **lại** đều là mâu thuẫn, nhưng sự hiện hữu và **sự sinh khởi** đều không mâu thuẫn, "câu văn có đối, ý chính vẫn như thế" (mutatis mutandis) vì sự hiện hữu và sự sinh khởi có một chấm dứt (an end).

Sự hiển thị của ngài Nguyệt Xứng rằng sự lật ngược của các biện luận quy dẫn kết luận phi lí không thuộc về chúng ta chứng tỏ ngài Thanh Biện nói ngài Phật Hộ phải chấp thuận sự lật ngược của quy dẫn kết luận phi lí, nếu ngài Phật Hộ không có nhận biết các hệ quả phi lí thực sự được trình bày -- **sự sinh khởi lại đó** sẽ là vô mục đích và vô tận -- và nhận lấy quy dẫn kết luận phi lí để chứng tỏ sự sinh khởi nói chung sẽ là vô mục đích và vô tận.

Giả sử bạn biện luận như sau: Khi một hệ quả phi lí được hiển thị, mà người kia không chấp thuận, kẻ nêu lập luận (proponent of argument) phải chấp thuận cái đối nghịch của mục tiêu của quy dẫn kết luận phi lí. Ông ta không chấp thuận sự kiện nó sẽ là đối nghịch của mục tiêu của quy dẫn kết luận phi lí của chính ông ta, thế nên ông ta không thể bảo vệ lập luận được. Về điều này, Nguyệt Xứng trả lời,

"Nếu một người nêu lập luận đề khởi vô tự tính trình bày một quy dẫn kết luận phi lí tới một người đề khởi rằng các sự vật có tự tính, làm cách nào nó đưa đến kết quả rằng kẻ nêu lập luận chấp thuận sự kiện nó sẽ là cái lật ngược của hệ quả?" [8a]

Hệ quả phi lí trong ngữ cảnh này thì không là hệ quả phi lí nói chung, nhưng là hai hệ quả phi lí bác bỏ sinh khởi từ nó. Khi hai cái quy dẫn kết luận phi lí này an lập cái hệ quả không thể chấp thuận được, kẻ nêu lập luận của cuộc biện luận không được để xảy ra chuyện chấp thuận sự kiện đối nghịch. Đây là bởi vì sự trình bày ý nghĩa xuyên qua từ ngữ không cam kết người nói xác nhận họ định nói gì. Thay vào đó chúng phục vụ ý định của người nói. Kẻ trình bày quy dẫn kết luận phi lí làm như thế với ý định chỉ thuần luận bác sự sinh khởi lại có một mục đích và một kết thúc.

Trên phương diện khác, bạn có thể biện luận như sau: Bởi vì nhà Số Luận có ý định chứng tỏ ý nghĩa của "sinh khởi" chỉ thuần sự hiển lộ xuyên qua các duyên của một sự vật hiện hữu sẵn rồi, khi họ nói "mầm sinh khởi" ý nghĩa của "mầm sinh khởi" thì chỉ là cái đó. Nhưng như Minh cú luận nói trong câu "Nếu chúng có khả năng đó" [8a], thì sẽ có cả hai khả năng của các từ ngữ để quy chiếu tới sự vật hiện hữu rồi và ý định của người nói để diễn tả điều đó. Thế nên không bị phạm lỗi lầm. [Đây là lỗi lầm về đưa ra kết luận một hệ quả vô lí mà nó không là cái đối nghịch với cái đối thủ phải bảo vệ. Chú thích của dịch giả bản Anh]. Ngài Nguyệt Xứng nói,

"Thế nên, an lập quy dẫn kết luận phi lí đưa đến kết quả chỉ thuần luận bác luận đề của đối thủ; nó không an lập cái đối nghịch của hệ quả phi lí. [Minh cú luận 8a]

Phát biểu này có nghĩa là quy dẫn kết luận phi lí được trình bày trước đây không minh chứng sự chẳng có sinh khởi từ nó xuyên qua tiền đề rằng sự sinh khởi thêm nữa có một mục đích và một chấm dứt, nó là cái đối nghịch của tính phi lí được hiển thị bởi quy dẫn kết luận phi lí. Nhưng nó không là vô mục đích, bởi vì bằng an lập sự vô mục đích và sự vô tận của sự sinh khởi, cái mà nhà Số Luận không chấp thuận, nó phục vụ cho mục đích an lập thuần bác bỏ sinh khởi từ nó, luận đề chủ trương bởi các nhà Số Luận.

Giả sử một người chủ trương rằng mầm có bản chất hiện hữu tự tính. Hãy xem xét quy dẫn kết luận phi lí tương tự như thế này: Mầm không sinh khởi tùy thuộc vào hạt giống, bởi vì nó là hiện hữu có tự tính. Chúng ta có thể chuyển đổi quy dẫn kết luận phi lí thành một biện luận xác định bằng cách phản đề khởi

(contraposing) nó như sau: "Mầm không hiện hữu một cách có tự tính bởi vì nó sinh khởi trong sự tùy thuộc vào hạt giống." Có nhiều trường hợp giống như trường hợp này. Chúng đều tương tự nhau trong sự việc luận đề (thesis) được đề xuất bởi đối thủ rằng các sự vật hiện hữu có tự tính thì chỉ bị bác bỏ, nhưng không một sự vật nào khác được an lập.

Điều này trình bày một hình thức lật ngược của quy dẫn kết luận phi lí, nhưng không phải là một hình thức lật ngược có tính **tự trị** của quy dẫn kết luận phi lí (not an autonomous reversed form of the reductio). Quy dẫn kết luận phi lí cũng có hai loại: Những cái phóng chiếu các hình thức lật ngược và những cái không. Như thế, mặc dù chúng ta chấp thuận cả hai các tiền đề và các kết luận để an lập hệ thống của chính chúng ta, chúng ta không chấp thuận các kết luận tự trị hoặc các tiền đề tự trị.

Bạn có thể nêu câu hỏi: "Như thế ý nghĩa của "tự trị" (autonomous) là gì" ? Trong Bát nhã đảnh luận, bản dịch Tạng ngữ của Cog ro [ở thế kỉ thứ 9], mục liên quan sự luận bác quan điểm của một đối thủ, đọc như sau: "Tự trị được nói **trong khả năng** của sự xác định độc lập hoặc **trong khả năng** của luận bác?" ("Is it said **qua** independent assertion or **qua** refutation?"). Như thế ý nghĩa của "tự trị" là **độc lập** [152a].

Một đối thủ của kẻ cần chứng minh vô tự tính, khảo sát cách thức sự vật tạo nên một đối tượng của nhận thức giá trị chính xác như sau: Một sự vật tạo thành một đối tượng của nhận thức giá trị chính xác duy chỉ nếu nó thì hiện hữu có tự tính, nhưng nếu bạn không quyết định có hoặc không có hiện hữu tự tính nó không tạo thành một đối tượng của nhận thức giá trị chính xác. Thế nên, khi nhận thức giá trị chính xác tri nhận các sự vật không có hiện hữu tự tính an lập cả hai các cơ sự (instances) và cấu trúc của biện luận, kết luận thì được an lập. Đã an lập điều đó, ông ta sẽ không còn đề khởi sự hiện hữu của tự tính.

Nếu nó có thể được an lập bởi một nhận thức giá trị chính xác tri nhận một đối tượng hiện hữu tự tính, đối tượng của phủ định không thể bị luận bác. Thế nên, nhận thức giá trị chính xác, nếu không có dẫn đến một cái [nhận thức giá trị chính xác] khác bởi phương tiện của luận đề của chính chúng quan liên đến cách thể hiện hữu của các sự vật, sẽ không có khả năng một cách độc lập để an lập cấu trúc của cuộc biện luận. Bởi vì những lí do này, sự tự trị thì không được chấp thuận.

Về phương diện khác, đối thủ nên chấp thuận các sự kiện đã không bị phá hủy bởi nhận thức giá trị chính xác. Điều này đã được chứng tỏ xuyên qua sự lí luận có thể chấp thuận bởi đối thủ. Thế nên nó được an lập bởi một sự suy diễn hoặc đối thủ chấp thuận hoặc sự suy diễn các người khác chấp thuận -- đó là, bởi một người khác với người đề xướng/ biện luận. Bởi vì điều này là cực kì khó hiểu, nó phải được lí hội thông hiểu xuyên qua các giải thích sâu rộng trong "Tsongkhapa. The Essence of Eloquence" [đọc Geshe Yeshe Thab khas [2000] and Thurman [1984]] và các bản văn khác về cùng chủ đề.

1.1.1.2.2 Biện luận luận bác sự sinh khởi từ các duyên khác, v.v...

Mục này có hai phần: luận bác về ba cực đoan quan liên tới sinh khởi; và kết luận được rút từ luận bác bốn cực đoan và sự bác bỏ các tổ cáo chống lại nó.

1.1.1.2.2.1 Luận bác về ba cực đoan quan liên tới sinh khởi

Mặc dù có nhiều biện luận khác nhau luận bác sinh khởi từ một cái khác được trình bày trong bộ luận, Phật Hộ [254a] đã luận bác nó xuyên qua biện luận trong chương thứ hai mươi theo vấn đề nếu sinh khởi từ các nguyên nhân khác, và từ không nguyên nhân sẽ là tương tự. Nguyệt Xứng cũng sử dụng chính biện luận này là một luận bác trong Nhập Trung Luận [VI:14]

Trong Minh Cú Luận [12a] Nguyệt Xứng quy chỉ "tự tính của các thực thể..." [I: 3a] là một luận bác về sinh khởi từ một cái khác và sử dụng các biện luận có trước cũng là các luận bác.

Phật Hộ nói,

"Các sự vật cũng không sinh khởi từ các cái khác, bởi vì nếu từ các cái khác, kết quả bất kì sự vật có thể sinh khởi từ bất kì sự vật. [161b]

Ở đây, lí do tại sao hệ quả phi lí "nếu có sự sinh khởi từ một cái khác, bất kì sự vật có thể sinh khởi từ bất kì sự vật" thì được trình bày là "cái khác" trong "sinh khởi từ một cái khác" thì không phải chỉ là một sự vật nó thì khác bởi vì là quy chiếu của một danh từ khác, nhưng một sự vật nó hiện hữu có tự tính là khác hẳn (but something that is inherently existent as different). Nếu nó hiện hữu trong cách đó, trong trường hợp đó sự tùy thuộc của mầm vào hạt giống sẽ là mâu thuẫn; như vậy sự tương quan của chúng sẽ bị luận bác. Nếu nó sinh khởi từ một đối tượng khác không liên quan, trong trường hợp đó nó có thể sinh khởi từ bất kì sự vật gì!

Thế nên nếu quan niệm trong hạt giống thì khác biệt về tự tính với mầm và quan niệm trong hạt giống thì khác biệt về tự tính với than củi là như nhau, trong trường hợp đó nó sẽ không khác nhau bất kể hạt giống có hoặc không sinh khởi từ một trong hai cái này. Nhập Trung Luận nói,

Nếu một sự vật có thể sinh khởi từ một sự vật khác

Trong trường hợp đó, cái đen tối thâm sâu có thể sinh khởi từ các ngọn lửa

Và bất kì sự vật gì có thể sinh khởi từ bất kì sự vật gì.

Vì phi năng sinh (nonproducer) thì cũng như năng sinh (producer) đều là cái khác

(Nhập Trung Luận VI:14)

Và

Các hiện tượng khác nhau do các tướng trạng không hợp thành một tương tục đơn biệt (Nhập Trung Luận VI: 61cd)

Như vậy quan điểm các sự vật chúng là khác biệt xuyên qua các tướng trạng của chính chúng thuộc về cùng một tương tục hoặc là nguyên nhân và hiệu quả đã bị luận bác; chúng ta đã nói nhiều lần: nếu các sự vật hiện hữu một cách khác biệt xuyên qua các tướng trạng của chính chúng [nghĩa là chúng hiện hữu có tự tính], mà vẫn xem chúng là tùy thuộc, đây là điều không hợp lí.

[Bất kì cái gì tùy thuộc vào các duyên, cái đó không có hiện hữu tự tính. Whatever depends upon conditions / That is empty of intrinsic existence. (Tsongkapa trong Ca tụng Duyên khởi) - ĐHP]

Có người nói nó có tính quyết định (decisive) bởi vì nó làm sụp đổ ngay bước đầu của một diễn tiến. Các người khác nói rằng bất kì cái gì là nguyên nhân và hiệu quả đều có thứ tự, và về sự khác biệt, tính đồng thời là cần thiết, và vì chính lí do **này** sự quy dẫn kết luận phi lí có tính quyết định thì được trình bày. Nhưng đó không phải là chủ đề của biện luận này.

Ở đây Thanh Biện nghĩ rằng chủ đề của biện luận này là như sau: Nếu kết luận minh thị và các tiền đề đều không bị lật ngược và vẫn giữ nguyên, trong trường hợp đó "bất kì sự vật gì có thể sinh khởi từ bất kì sự vật gì" không thể hoạt động theo chức năng như là một tiền đề. Nó đưa đến kết quả lập trường của chính chúng ta không thể được an lập. Nó không trình bày bất kì sự vật gì tỉ dụ tri nhận trực tiếp/trực quan sẽ phá hủy khẳng định / đề khởi của các đối thủ rằng có sự sinh khởi từ một cái khác. Thế nên, lập trường của người khác / bên kia sẽ không bị luận bác. Cuộc biện luận sẽ thành không quan liên tới vấn đề, chỉ giống như một chuỗi các phát biểu không quan liên. Về mặt khác, nếu chúng được lật ngược, trong trường hợp đó ý nghĩa của tiền đề bị lật ngược sẽ là một sự vật gì đó có thể sinh khởi từ một sự vật gì đó. Nhưng ý nghĩa của câu lật ngược của "Không có sự sinh khởi từ một cái khác" không thể là "**có** sự sinh khởi từ một cái khác", bởi vì đây là trong ngữ cảnh của sự trình bày sự phi hiện hữu tối hậu của sinh khởi từ một cái khác [50a].

Nếu điều này là như thế, vậy thì vì tiền đề một sự vật sinh khởi từ một sự vật sẽ phải chứng tỏ các thực thể có sinh khởi -- không chỉ thuần loại bỏ sinh khởi từ các cái khác-- sẽ phải là sinh khởi từ nó, từ cả hai, và sinh khởi không nguyên nhân. Thế nên mục giải thích này về ý nghĩa của "Không có sự sinh khởi từ các cái khác" sẽ mâu thuẫn với lập trường trước kia theo đó nó **chỉ thuần** là sự loại bỏ sự sinh khởi từ các cái khác. Lời giải thích chi tiết trong -- Quan Âm Cấm "Giải thích Bát nhã đặng luận của Thanh Biện. [dBu ma wa 77b] * giải thích rằng nó cũng mâu thuẫn trong hai dòng:

Cũng chẳng do không nguyên nhân

bất kì sự vật gì, bất kì ở đâu, sinh khởi [I:1cd]

Ngay cả ở đây, mặc dù lập trường này không được an lập xuyên qua một biện luận tùy thuộc, không có lỗi lầm nào bị vi phạm. Đề khởi của đối thủ quan liên đến sinh khởi từ một cái khác có thể bị luận bác xuyên qua các biện luận đã được giải thích trước đây. Như vậy đây chỉ là một sự luận bác xuyên qua quy dẫn kết luận phi lí. Ở đây biện luận xác quyết tính liên hệ nguyên nhân và hiệu quả (causality) có thể an lập rằng không có sinh khởi từ một cái khác, thế nên, mặc dầu cái phản tích cực/phản xác định (contrapositive) được phóng chiếu, chúng ta không phạm vào lỗi lầm về mâu thuẫn quan điểm Trung Quán. Đây là bởi vì điều này chỉ trình bày sự thuần phủ định về sinh khởi từ các cái khác.

Các nhà Trung Quán chủ trương rằng các sự vật hiện hữu một cách quy ước thể tục xuyên qua các tướng trạng của chính chúng, chủ trương rằng có sự sinh khởi một cách quy ước thể tục từ một cái khác. Nhưng hai vị thầy (Phật Hộ và Nguyệt Xứng) không chủ trương điều này ngay cả một cách quy ước thể tục. Họ chủ trương rằng xuyên qua chấp thủ bảm sinh bạn cũng chấp thủ các sự vật tỉ dụ ngã là hiện hữu xuyên qua tướng trạng của chính chúng; nhưng rằng bạn không chấp thủ nguyên nhân và hiệu quả là khác nhau xuyên qua các tướng trạng của chính chúng xuyên qua một tiến trình nhận thức bảm sinh. Nhập Trung Luận nói,

"Người bình thường nói, "Tôi gieo hạt giống này

Tôi làm cha đứa bé này"

Cũng như người ta nghĩ "Cây này là cái tôi đã trồng"

Như vậy không có sinh khởi từ cái khác ngay cả theo người bình thường."[VI: 32].

Như vậy Nguyệt Xứng đã chú giải giải thích của Phật Hộ [161a].

Trong đời sống hàng ngày, chỉ thuần bởi vì có gieo tinh trùng -- đó là hạt giống cho thân của đứa con, người ta nói, "Tôi sinh ra đứa bé này" [60]. Và chỉ thuần bởi vì có gieo trồng hạt giống, họ nói, "Tôi đã trồng cây này". Thế nên trong đời sống hàng ngày, hạt giống của đứa con và đứa con, và hạt giống của cái cây và cái cây, chúng không được xem là khác nhau xuyên qua các tướng trạng của chính chúng. Nói cách khác, người ta đã thường nói rằng chính chúng làm sinh ra các người khác và các cây khác.

Mặc dầu các hạt giống được gieo không là đứa con hoặc cái cây, bởi vì có gieo chúng bạn có thể xem chính bạn đã làm sinh ra đứa con và đã trồng cái cây. Đây là, tỉ dụ, mặc dù tay và mắt không phải là con người, nhưng khi tay bị tổn thương hoặc bạn nhìn thấy các sắc tướng vật chất với con mắt bạn có thể đề khởi rằng "Tôi bị đau" hoặc "Tôi thấy hình sắc vật chất". Trong đời sống hàng ngày bình thường, không có quy ước thể tục quy chỉ về cha mẹ và các con giống như điều đó, thế nên, hai sự vật nói đến trong tỉ dụ trước đều là các nguyên nhân và các hiệu quả là bởi vì thuộc về cùng một tương tục. Mặc dầu trong sự chấp thủ bảm sinh bình thường không có sự chấp thủ về sinh khởi từ một cái khác, nó thì không được an lập bởi nhận thức giá trị chính xác quy ước thể tục rằng không có sinh khởi từ một cái khác.

Bây giờ về sinh khởi từ cả hai: Các nhà Số Luận đề khởi rằng sự sinh khởi của mầm từ hạt giống là sự sinh khởi từ nó; và sự sinh khởi của nó từ các sự vật khác, tỉ dụ các duyên, là sinh khởi từ các cái khác. Những

nhà Kì na giáo (Jains) nói sự sinh khởi của cái bình bằng đất hiện hữu trong hình thức đất sét là sinh khởi từ nó với quan liên tới đất sét, và là sinh khởi từ một cái khác với quan liên tới người làm bình và cái vòng quay, v.v... Sự sinh khởi của Choeijin kẻ hiện hữu trong hình thức một hữu thể tiếp tục từ đời sống trước là sinh khởi từ nó với quan liên tới hữu thể đó và là sinh khởi từ một cái khác với quan liên tới các sự vật tỉ dụ cha mẹ của nó và nghiệp. Điều này có thể bị luận bác bởi các biện luận đã được giải thích trước đây chúng luận bác sinh khởi từ nó và sinh khởi từ một cái khác.

Những người đề xướng sự sinh khởi không nguyên nhân là Thế Nhãn (Lokacaksus) [người thành lập học phái Carvaka chủ trương duy vật. Chú thích của bản Anh], người dựa vào một trong 25 tiêu chuẩn về các đối tượng của trí tuệ của học phái Số Luận, viết một trăm ngàn tụng đề xướng học thuyết Carvaka, và các tín hữu của ông. Nếu có sự sinh khởi không nguyên nhân, sinh khởi, do bản chất của nó là bị giới hạn về thời-không, sẽ là không nguyên nhân. Nó sẽ đưa đến kết quả rằng nếu một sự vật có thể sinh khởi từ bất kì **một** sự vật, nó sẽ có khả năng sinh khởi từ **bất kì sự vật**, và nó sẽ đưa đến kết quả rằng tất cả các nỗ lực sẽ vô mục đích (pointless).

Thanh Biện nói rằng có hai loại sinh khởi không nguyên nhân, và trường hợp có một nguyên nhân, nhưng nó không có chức năng là một nguyên nhân, như trong trường hợp sinh khởi từ các sự vật giống như Ishvara là một trong chúng [Bát nhã đặng luận 51a-51b]. Nguyệt Xứng bác bỏ điều này, nói rằng nó thì không thể giữ vững được bởi vì sự sinh khởi như thế thì được gồm trong cả ba loại sinh khởi trước đây [12b]. [Chú thích của bản Anh : Ở đây Thanh Biện đưa ra một diễn dịch chọn lựa thay thế cho "sinh khởi "không nguyên nhân", biện luận rằng nó nên gồm cả các trường hợp về sinh khởi từ các sự vật không là các nguyên nhân một cách chính xác, tỉ dụ thời gian và các chư thần thủ hộ (deities), v.v... -- những sự vật này làm cho sinh khởi xảy ra, nhưng không theo cách thức các nguyên nhân làm. Nguyệt Xứng trả lời rằng phải xem xét sự kiện các chọn lựa thay thế nói trước đây gồm cả sinh khởi từ cái khác và các yếu tố này -- nguyên nhân hoặc không -- là cái khác, và làm sinh khởi cho các sự vật , [do thế nên]cách đọc chọn lựa thay thế này là sai lầm]

1.1.1.2.2 Kết luận rút ra từ sự luận bác về bốn cực đoan và sự bác bỏ các tổ cáo chống lại nó.

Bốn luận bác này an lập sự khẳng định rằng không có sinh khởi. Theo Minh Cú Luận, bởi vì không có sinh khởi, duyên khởi được an lập để cung cấp đầy đủ các đòi hỏi các sở lập/các phát biểu về chủ từ tỉ dụ bất sinh, bất diệt, ... " [12b] (According to Prasannapada, since there is no arising, dependent origination is established as satisfying such predicates as "non-arisen"). Mặc dù các biện luận cung cấp các luận bác xuyên qua quy dẫn về kết luận phi lí, chúng an lập sự phi hiện hữu của sinh khởi có tự tính. An lập duyên khởi chứng tỏ cách tám thuộc tính [sinh diệt, đến đi, một khác, thường đoạn] trong tụng kính lễ mở đầu được cung cấp đầy đủ các đòi hỏi/xác định rõ ràng: Cái gì không sinh thì không diệt; thế nên sự diệt tận có tự tính có thể bị luận bác. Như Bốn trăm tụng nói,

Cái được sinh khởi không đến

Tương tự cái bị diệt tận không đi [XV:10ab]

**

Bản dịch Việt trích dẫn đầy đủ kệ tụng này:

Chẳng có cái đến của cái được sinh

Cũng như thế, chẳng có cái đi của cái đã diệt tận

Bởi vì nó là như thế, tại sao hiện hữu

Chẳng giống như các huyền tượng của huyền thuật sư ? [XV: 10]

Long Thọ - Bồ đề tâm luận:

"Tôi đề khởi tất cả các hoạt động duyên khởi đều giống như các chiêm bao và các huyền tượng của các nhà huyền thuật" (I assert dependently arising activities to be like dreams and magicians' illusions).

Long Thọ - Sáu mươi kệ tụng Như lí (Sixty satanzas of Reasoning) nói:

Những kẻ đề khởi các hiện tượng tùy thuộc
Là giống như các mặt trăng trong nước,
Là chẳng thực và chẳng phi thực
Đều không bị lừa gạt bởi các tri kiến

(Chú thích của bản Việt)

Như vậy nó được an lập cái đã đến và cái đã đi đều là vô tự tính. Như nó sẽ được chứng tỏ rõ trong "Chương 18 -- Khảo sát về ngã và các hiện tượng", bằng cách luận bác nguyên nhân và hiệu quả có các tự tính đồng nhất hoặc dị biệt, cả hai sự thường hằng hoá/cụ thể hoá và chủ nghĩa đoạn diệt/hư vô đều bị loại bỏ.

Ở đây Minh cú luận có trả lời cho biện luận sau đây: Nếu các thực thể đều không được sinh khởi từ nó, từ cái khác, từ cả hai, và cũng không vô nguyên nhân, do thế sự khẳng định /đề khởi trong kinh rằng hành nghiệp sinh khởi từ vô minh là một duyên sẽ không thể đứng vững được. Minh cú luận trả lời bằng cách nói điều đó có thể đứng vững được về phương diện quy ước thế tục, nhưng không về phương diện tối hậu [18b]. Nếu hành nghiệp sinh khởi **một cách tối hậu** từ vô minh là một duyên, cả hai cái này **sẽ** là mâu thuẫn. Nhưng bởi vì chúng được đề khởi luận đề (posit) một cách quy ước thế tục nên không có mâu thuẫn. **Bởi vì đây là ý nghĩa của đề khởi (assertion), các biện luận luận bác bốn cực đoan quan liên tới sinh khởi không luận bác sự sinh khởi quy ước thế tục. Thế nên, về phương diện quy ước thế tục, sự phi hiện hữu của bốn cực đoan quan liên tới sinh khởi và sự hiện hữu của sinh khởi đều không mâu thuẫn.**[62]

Kế tiếp, trong trả lời tới câu hỏi "Điều này nói về cái gì? Có phải điều này giải thích vị thế bản thể của quy ước thế tục?" Minh Cú Luận nói rằng nó thì được đề khởi rằng quy ước thế tục hiện hữu xuyên qua chỉ thuần được duyên hội. Nhưng nó không hiện hữu trên phương diện các đề khởi về bốn cực đoan (từ nó, từ cái khác, từ nó và cái khác, từ vô nhân). Như thế sự phân ranh giới giữa đề khởi xác định và không đề khởi xác định chúng đã được xếp đặt một cách rõ ràng [18b]. Lí do cho hai sự kiện này là sự không khẳng định đòi hỏi bạn cũng đề khởi rằng các sự vật phải hiện hữu một cách có tự tính. Nhưng để đề khởi sự khẳng định sẽ không là đề khởi rằng các sự vật hiện hữu một cách có tự tính, bởi vì theo kết quả của sự tùy thuộc hỗ tương của nguyên nhân và hiệu quả chúng không hiện hữu một cách tự nội/tự tính. Như vậy nó được giải thích rằng chính là không hợp lí khi đề khởi các sự vật hiện hữu một cách tự nội, và chính là hợp lí khi nói rằng các sự vật không có tự tính. Để chứng minh thêm điều này, Nguyệt Xứng trích dẫn từ "Ca tụng Đức Phật siêu việt thế giới" (Lokatitastava; Hymn to the Buddha transcending the world) [của Long Thọ]*:

"Các nhà ngụy biện chủ trương rằng đau khổ thì được kiến tạo bởi nó, bởi một cái khác, bởi cả hai, hoặc bởi không nguyên nhân; nhưng Đức Phật đã khẳng định đau khổ sinh khởi do duyên hội. [21] (Trích dẫn 1)

Và từ chính bản văn Trung Luận này:

Tác giả tùy thuộc vào tác nghiệp và tác nghiệp tùy thuộc vào tác giả. Chúng ta không thể tri nhận một nguyên nhân khác ngoại trừ duyên khởi cho sự kiến lập hoặc hoàn thành của chúng [Trung Luận VIII:12] (trích dẫn 2)

Và từ kinh:

Đức Phật đã nói như vậy: Đây là giải thích về pháp tính của các hiện tượng: Khi cái này hiện hữu, cái kia sẽ hiện hữu; khi cái này sinh khởi, cái kia sinh khởi. Bị duyên hội bởi vô minh, hành nghiệp sinh khởi; bị duyên hội bởi hành nghiệp, thức được an lập. [Minh cú luận 18b] [ĐHP: Xem Kinh Duyên sinh. Thích Tâm Châu dịch. thuvienhoasen] (trích dẫn 3)

Điểm chủ yếu của trích dẫn thứ nhất (trích dẫn 1) là **bốn đề khởi cực đoan quan liên tới sinh khởi không hợp lí, và duyên khởi hợp lí**. Điểm chủ yếu của trích dẫn thứ hai (trích dẫn 2) là điều này: Cụm từ “ngoại trừ” (apart from) có nghĩa cái đó bắt đầu hiện hữu xuyên qua sự tùy thuộc hỗ tương là cách thức các sự vật hiện hữu, nhưng không có cách thức hiện hữu một cách có tự tính. Điểm chủ yếu của trích dẫn cuối (trích dẫn 3) là để chứng minh thêm sự kiện bất kì sự vật gì có thể được đề khởi là sinh khởi thì nó sinh khởi một cách tùy thuộc, và bất kì sự vật gì có thể được đề khởi là hiện hữu thì nó hiện hữu một cách tùy thuộc.

Phát biểu của Nhập Trung Luận rằng chính cuộc điều tra hợp lí phân tích vào có hoặc không có sinh khởi từ nó hoặc từ cái khác trong như tính của thật tại (reality) chứng tỏ sự sinh khởi không hợp lí ngay cả một cách quy ước thế tục [VI: 36]. Phát biểu này thì được Nguyệt Xứng giải thích rõ ràng trong Giải thích Nhập Trung Luận [Madhyakavatarabhashya; Commentary to the Supplement to (Nagarjuna’s) “Treatise on the Middle Way”] luận bác sự hiện hữu xuyên qua các tướng trạng của chính nó hoặc sự hiện hữu có tự tính của sinh khởi trong quy ước thế tục [259a]. Như vậy chính sự sinh khởi của các hiệu quả tỉ dụ các mầm trong sự tùy thuộc vào các nguyên nhân tỉ dụ các hạt giống tỏ rõ rằng không có sự sinh khởi trong bất kì bốn cách thức cực đoan. Đây là bởi vì sự luận bác về sự sinh khởi vô nhân là dễ dàng, và, nếu chúng có cùng một tự tính, một cái sinh ra cái khác sẽ là mâu thuẫn như đã được chỉ rõ trước đây. Nếu chúng có các tự tính khác biệt, chúng sẽ không quan liên, và sự sinh khởi của chúng sẽ là mâu thuẫn. Như vậy cũng không thể là sự sinh khởi từ cả hai.

Thế nên chỉ có một cách bạn phải chủ trương rằng mầm sinh khởi tùy thuộc trên hạt giống làm cho nó có khả năng để luận bác bốn cực đoan [sinh khởi từ nó, từ cái khác, từ cả hai, và vô nhân]. Đây là nét nổi bật của vua của các biện luận -- biện luận từ duyên khởi. Bạn không nên hạ giá trung đạo của duyên khởi là không giá trị bằng cách hỏi, “Nếu không có bốn cực đoan, làm cách nào bất kì sự vật có thể sinh khởi?” Nếu bạn lí hội thông hiểu sự phi hiện hữu của sinh khởi có tự tính là ý nghĩa của câu tụng “Cũng không từ nó...” bạn sẽ không bị tước đi các sự vật mà bạn thiền quán. Thế nên, những ai mong muốn thiền quán bằng cách lí hội thông hiểu như tính của thật tại của chính tâm của họ là vô sinh/không sinh khởi nên đặt tiêu điểm tu tập của họ trên hoàn toàn điểm chủ yếu này (If one understands the nonexistence of essential arising as the meaning of the verse “Neither from itself, ...” one will not be bereft of things on which to meditate. Therefore, those who aspire to meditate by understanding the reality of one’s own mind as non-arisen should focus their practice on thus this point)

1.1.2 Bác bỏ phát biểu cho là ngài Long Thọ mâu thuẫn với các bản kinh khi bác bỏ sinh khởi từ một cái khác

Mục này có hai phần: trình bày biện luận rằng điều này mâu thuẫn kinh văn, và bác bỏ biện luận rằng điều này mâu thuẫn kinh văn.

1.1.2.1 Trình bày biện luận rằng điều này mâu thuẫn kinh văn.

Đối với những người thuộc các học phái [Phật giáo] của chúng ta mà họ chấp thuận hiện hữu tự tính, chúng ta thấy rằng bởi vì sự sinh khởi từ nó vô mục đích (pointless), nên sự sinh khởi từ nó thành không hợp lí; và vì điều này không hợp lí, sự sinh khởi từ cả hai (từ nó và cái khác) cũng không hợp lí. Bởi vì sự sinh khởi vô nhân là hoàn toàn không hợp lẽ thường, nó cũng bị bác bỏ. Tuy nhiên theo họ, nói rằng “Cũng không sinh khởi từ một cái khác” để bác bỏ sinh khởi từ một cái khác thì cũng không hợp lí. [Họ nói:] Đây là bởi vì Đức TỐI THẮNG dạy rằng bốn duyên, chúng là các cái khác, chúng là cái làm sinh khởi cho tất cả các sự vật.

**2. Chỉ có bốn duyên, gọi tên là nhân duyên (nguyên-nhân duyên), sở-duyên duyên, đẳng-vô -
gián duyên, và tăng-thượng duyên. Không có duyên thứ năm.**

Như vậy bốn duyên là nhân duyên, sở duyên duyên, đẳng vô gián duyên (thứ đệ duyên), và tăng thượng duyên.

Quan liên tới sự nhận diện bốn duyên, vài học phái Phật giáo chủ trương các duyên là các duyên được miêu tả trong Luận A tì đạt ma câu xá.

Nhân duyên (efficient cause) quy chỉ cho năm nhân [II: 64d].

Đó là năm nguyên nhân ngoại trừ các Năng tác nhân (facilitating causes).

Sở duyên duyên (objective condition) là như sau:

Sở duyên duyên gồm tất cả các hiện tượng [II: 62c]

Đó là, tất cả các hiện tượng chúng là các đối tượng tri nhận của sáu thức (Abhdharmakosa-bhasya; Giải thích Luận Câu xá).

Đẳng vô gián duyên (immediate cause) là như sau:

Các tiến trình sinh khởi tinh thần và các biến cố tinh thần (Arisen mental processes and mental episodes);

Các trạng thái tâm lí trong các sát na đứng trước, ngoại trừ các trạng thái sát na cuối cùng hiện tiền [II: 62ab]

Đó là các tiến trình và các biến cố tinh thần sinh khởi các sát na trước, ngoại trừ những tiến trình và biến cố tinh thần của kẻ nhập niết bàn vô dư [Giải thích Luận Câu xá] (That is, the previously arisen mental processes and episodes, other than those of one entering nonresidual nirvana. Abhidharmakosa-bhasya).

Tăng thượng duyên (facilitate condition) là như sau:

"Các duyên làm cho dễ dàng hơn được giải thích là tăng thượng [62d]

Chúng như vậy được nói là các duyên làm cho dễ dàng hơn [Giải thích Luận Câu xá].

Sáu loại nguyên nhân theo Luận Câu xá là:

*Năng tác nhân (facilitative cause), Câu hữu nhân (simultaneous cause),
Đồng loại nhân (homogenous cause), Tương ứng nhân (psychological causes),
Biến hành nhân (ubiquitous causes), Dị thực nhân (ripening causes). [II: 49]*

Nhưng vài học phái nói "Cái làm cho một sự vật duyên hội xảy ra là nguyên nhân/nhân của nó" ("that which brings something about is its cause") trình bày định nghĩa (definition), và, thế nên, cái có bản chất của một hạt giống nó làm cho một sự vật bắt đầu hiện hữu là nhân duyên của nó. Cũng như một cây gậy giúp một người già đứng dậy, cái làm khởi lên các tiến trình tinh thần và các biến cố tinh thần là đối tượng, và cái đó là sở-duyên duyên. Nguyên nhân vừa mới chấm dứt là đẳng vô gián duyên của sự sinh khởi của hiệu quả. Tỉ dụ hạt giống nó vừa mới chấm dứt hiện hữu là duyên của sự sinh khởi của mầm.

Nguyệt Xứng- Giải thích Nhập Trung Luận nói,

Đúng ngay khi hạt giống vừa mới chấm dứt là đẳng vô gián duyên của mầm...[dBu ma 'a 249a]

Cũng trong Minh cú luận, trong ngữ cảnh của sự luận bác về đẳng vô gián duyên, đồng loại đẳng vô gián duyên (homogeneous immediate cause) của mầm bị luận bác [29a]. Phật Hộ cũng nói cùng điều đó [166b]. Thế nên đây là hệ thống theo nó các sắc tướng vật chất cũng có đồng loại đẳng vô gián duyên.

Cái mà khi nó hiện hữu, nó làm cho sinh khởi một cái khác, là tăng thượng duyên. Minh cú luận nói rằng cái này gồm có các sự vật tỉ dụ cái sinh khởi trước đó, và cái sinh khởi đồng thời, cũng như cái sinh khởi sau đó [26a]. Điều này thì tương tự với phát biểu trong bản dịch khá tốt (more felicitous) của Bát nhã đẳng luận rằng các duyên theo nhận thức của các học phái khác là những cái chúng được sinh khởi trước mắt chúng ta, những cái chúng là hiện hữu và những cái chúng không còn hiện hữu nữa [53b]. Điều này có nghĩa là, theo bản Giải thích Bát nhã đẳng luận, thì theo thuật ngữ danh pháp của học phái Thượng Tọa Bộ (Stharavadin School), duyên được sinh khởi trước chúng ta, nói cách khác (viz.), cái được sinh khởi và hiện diện trong tri nhận trực tiếp bởi các quan năng (các căn), thì được gọi là "sở duyên duyên" ("objective condition"); các duyên hiện hữu được gọi là "các nhân duyên và tăng thượng duyên" ("efficient and dominant conditions"); và các duyên không còn hiện hữu nữa thì được gọi là "đẳng vô gián duyên" (no-longer-existent conditions are called "immediate conditions") [dBu ma wa 157a].

Những điều này chỉ thuần là các khác biệt trong danh pháp (nomenclature); sự quan tâm về các định nghĩa chúng tỏ chúng quy chỉ về cùng bốn duyên. Bởi vì những sự vật tỉ dụ Ishvara (một Thượng đế của Ấn Giáo) không phải là các duyên, điều được xác định là không có duyên thứ năm. Như Luận Câu xá có nói,

Từ bốn duyên, các tiến trình tinh thần và các biến cố tinh thần sinh khởi

Từ ba duyên (nhân duyên, đẳng vô gián duyên, tăng thượng duyên), hai chính định hiện tiền (samapatti) -- trong sắc và vô sắc -- sinh khởi.

Các cái còn lại (ngoài tinh thần, gồm sắc chất và các pháp hữu vi phi tinh thần) sinh khởi từ hai duyên (nhân duyên, tăng thượng duyên)

Nhưng các sự vật tỉ dụ Ishvara không là các duyên bởi vì chỉ có bốn duyên, v.v... [II: 64]

Thế nên, khi phát biểu, bởi vì các hiệu quả sinh khởi từ các duyên này-- chúng là cái khác đối với các hiệu quả đó -- các sự vật **sinh khởi** từ một cái khác thì bị luận bác, những đối thủ này nói điều này mâu thuẫn với các bản kinh, và thế nên, có sinh khởi từ một cái khác.

1.1.2.2 Luận bác biện luận sinh khởi từ cái khác mâu thuẫn với kinh văn

Sự sinh khởi từ một cái khác được miêu tả như thế can dự cả hai nguyên nhân và hiệu quả là khác nhau một cách tự tính từ một cái khác và sự sinh khởi một cách tự tính của chúng. Có hai biện luận cùng luận bác sinh khởi từ một cái khác trong vai trò toàn thể xuyên qua luận bác mỗi phương diện này một cách cá nhân. Chúng ta bắt đầu với sự luận bác về sự sinh khởi từ một cái khác xuyên qua sự luận bác về sinh khởi.

3. Các sự vật /các quả không hiện hữu tự tính trong các duyên. Không hiện hữu tự tính trong các duyên, nên cũng không hiện hữu từ tha tính/phi duyên.

(In these relational conditions the self-nature of the entities cannot exist. From the non-existence of self-nature, other-nature too cannot exist. Bản dịch K.K. Inada)

"Không hiện hữu" [Kệ tụng 1. Không có bất kì sự vật nào hiện hữu...] là nền tảng của sự giải thích này. Cái gì không hiện hữu? Tự tính, hoặc bản chất của các thực thể của các hiệu quả tỉ dụ các mầm. Nó không hiện hữu trong cái gì? Cũng không trong các tập hợp tỉ dụ các hạt giống: không trong các phương diện cá nhân cũng không trong chung cả hai. Cũng không trong bất kì sự vật gì khác chúng, vì được chỉ định bởi từ v.v...Nó không hiện hữu trong cách nào? Hoàn toàn giống như một trái táo ta trong một cái giỏ thì tùy

thuộc vào nó. Trong ngữ cảnh này, như Giải thích Nhập Trung Luận nói chữ **"trong"** ("in") chỉ thị cái trường hợp thứ bảy -- vị trí-- [250b]. Thế nên nó nên được đọc theo cách đó.

Khi nào nó không hiện hữu? Trước khi sự sinh khởi của nó (Prior to its own arising). Mặc dầu nói chung các sự vật không hiện hữu và sinh khởi vào hai thời điểm khác biệt, có nhiều trường hợp cần thiết luận bác hai điều này một cách cá biệt, theo cùng đường lối với quan niệm của đối thủ. Thế nên cuộc điều tra vào việc có hoặc không có mầm mà nó sinh khởi hiện hữu trước đối với sự sinh khởi của nó thì khác hẳn với cuộc điều tra vào việc có hoặc không mầm hiện hữu trước đối với sự hiện hữu của chính nó.

(Therefore, the investigation into whether or not the sprout which is to arise exists prior to its arising is different from the investigation into whether or not the sprout exists prior to its own existence).

Thời điểm khi hiệu quả ở điểm sinh khởi là thời điểm của sự sinh khởi của nó. Thời gian nó đã sinh khởi rồi là thời điểm nó đã sinh khởi.

[The time when the effect is about to be arisen is the time of its arising. The time when it has already arisen is the time when it has arisen // about to: on the point of (doing something)].

Thế nên, nếu nó hiện hữu trước đối với sự sinh khởi của nó, nó sẽ phải hiện hữu vào thời điểm khi nó ở điểm được sinh khởi.

(Therefore, if it existed prior to its arising, it would have to exist at the time when it is about to be arisen).

Nếu chúng hiện hữu trong các thời điểm và nơi chốn, chúng sẽ phải được tri nhận. Nhưng chúng không được tri nhận. Chúng sẽ không có mục đích trong sự sinh khởi trở lại của chúng [Tỉ dụ: đứa bé được sinh rồi thì không được sinh trở lại. ĐHP] (There would be no point in their arising again). Nhưng chúng phải sinh khởi. Thế nên chúng không hiện hữu.

Bởi vì hiệu quả cái sẽ sinh khởi không hiện hữu trước đối với sự sinh khởi của nó, đó là, của thực thể nó là nó, một thực thể/quả là cái đã sinh khởi trong hiện tại. Thế nên không có sự sinh khởi có hiện hữu tự tính từ một cái khác (Since the effect that is to arise does not exist prior to its arising, that is, of the entity that is itself, an entity is that which has arisen in the present. Therefore, there is no inherently existent arising from another). Làm cách nào bạn có thể thiết lập rằng nếu sự sinh khởi từ một cái khác hiện hữu một cách tự tính, hiệu quả sẽ phải hiện hữu trước đối với sự sinh khởi của chính nó? Nếu các biện luận này không thể an lập điều đó, kết quả là tất cả các biện luận đều chỉ thuần là các từ ngữ. Thế nên điều này phải được an lập. Không có điều gì liên quan đến ngữ cảnh này được tìm thấy trong Minh cú luận. Nhưng thảo luận này được tìm thấy trong Nguyệt Xứng. Giải thích Nhập Trung Luận trong ngữ cảnh của sự luận bác về sự sinh khởi từ một cái khác [250a]. Thế nên điều đó nên được xem là một bổ túc . [Danh đề Nhập Trung Luận, cũng có thể dịch là Bản bổ túc cho Trung Luận. ĐHP].

Trong bao lâu bạn chấp thuận sự sinh khởi, sự diệt tận của nguyên nhân và hiệu quả của **hiện thể ở điểm sinh khởi** sẽ được xem là đồng thời (As long as one accepts arising, the cessation of the cause and the effect's **being about to arise** should be taken to be simultaneous). Mặc dù điều này sẽ hợp lí cho những ai chấp thuận chỉ thuần sinh khởi và sinh khởi quy ước thế tục, nó sẽ là mâu thuẫn (inconsistent) cho những ai chấp thuận sinh khởi tối hậu hoặc sinh khởi xuyên qua tướng trạng của chính nó, bởi vì ở trong trường hợp trước, mặc dù hai hoạt động của sinh khởi của hiệu quả và sự diệt tận của nguyên nhân là đồng thời, [nhưng] nguyên nhân và hiệu quả không cần hiện hữu một cách đồng thời. Trong trường hợp sau, nếu hai hoạt động là đồng thời, nguyên nhân và hiệu quả sẽ phải là đồng thời.

Hoạt động của sinh khởi của hiệu quả phải tùy thuộc trên các sự vật tỉ dụ mầm là tác giả, mà "cái này sinh khởi" quy chỉ. Thế nên, những cái này là cái tùy thuộc, và cái nó tùy thuộc trên đó. Nếu cái tùy thuộc và cái mà nó tùy thuộc hiện hữu một cách tối hậu, chủ trương chúng có tự tính khác nhau không thể đứng vững được (Therefore, these are dependent one and that on which it depends. If the dependent and that on

which it depends existed ultimately, it would not be tenable for them to have different essences). Thế nên, vì sự hoạt động luôn luôn cần một căn bản, ngay cả vào thời gian khi mầm ở điểm sinh khởi, mầm sẽ phải có sẵn ở đó là căn bản của hoạt động sinh khởi. Kết quả là nguyên nhân và hiệu quả sẽ phải là đồng thời. Hai biện luận trước cũng phá hủy điều này. Thế nên sự hiện hữu của nó vào thời điểm đó sẽ không bảo vệ được.

Trong ngữ cảnh của sinh khởi quy ước thế tục, chỉ vì hai sự vật ở vào cùng thời điểm cái tùy thuộc và cái mà nó tùy thuộc, điều đó thì không tất yếu chúng luôn luôn như thế. Thế nên, những trường hợp này thì không tương tự. Nhập Trung Luận giảng

Nói về sở sinh (quả), mà không có năng sinh (tác giả), là một điều vô lí . [VI:19d]

** Phụ chú của bản Việt: Nhập Trung Luận cũng nói:

Hạt giống và mầm không hiện hữu đồng thời ở một thời điểm đơn biệt

Do thế, nếu không có cái khác, làm sao hạt giống có thể là "cái khác"?

Thế nên không chứng minh được sự sản sinh các mầm từ các hạt giống.

Quan điểm các sự vật sản sinh từ cái khác phải bị buông bỏ. [VI:17]

Mầm không hiện hữu vào thời gian của hạt giống. Làm cách nào hạt giống có thể là cái khác khi không có cái khác. Thế nên không thể nói mầm là quả từ hạt giống nghĩa là không thể nói quả từ cái khác.

Hạt giống và mầm không hiện hữu đồng thời, thế nên làm cách nào hạt giống có thể là cái khác trong khi cả hai không tương quan?

Thế nên quan điểm các sự vật bắt nguồn từ cái khác với chúng (từ tha tính) bị bác bỏ.[VI: 17]

[Bản dịch Anh -- Tsongkhapa. Ocean of Reasoning. Samten &Garfield -- như sau

Nếu một thực thể không được sinh khởi

Hiện hữu bất kì ở đâu,

Thực thể đó phải sinh khởi.

Nhưng nếu nó thì phi hiện hữu, cái gì có thể sinh khởi? [VI: 17]

Khi sự sinh khởi từ một cái khác (từ tha tính) bị luận bác xuyên qua các biện luận này, từ ngữ Phạm ngữ cho sự vật /hữu (bhava) trong " sự vật nó là cái khác" cũng có thể được giải thích theo ngữ nguyên theo nghĩa **bắt đầu hiện hữu** (coming into existence). Trong trường hợp đó, sự phi hiện hữu của sự vật mà nó là ngã/tự tính (self) - cái mà nó sắp sinh khởi -- là không được xem là lí do cho **sự phi hiện hữu** của cái khác, nhưng nó **là** một căn bản cho sự luận bác về **sự sinh khởi**.

Trong ngữ cảnh của sự luận bác về sinh khởi từ một cái khác xuyên qua sự luận bác về hữu thể hiện hữu có tự tính của cái khác, thì sự phi hiện hữu được giải thích như trước đây. Khi nào nó thì phi hiện hữu? Khi các sự vật, tí dụ các hạt giống là các duyên không được chuyển hoá. Trong ngữ cảnh này, từ ngữ "trong" tiêu biểu cho trường hợp vị trí cách thứ bảy (seventh locative case) được giải thích trong Giải thích Nhập Trung Luận (Madhyamakavatara-bhasya) là vị trí cách tạm thời (temporal locative) như trong "khi cái này hiện hữu, cái kia sẽ sinh" [250b]. Nếu hiệu quả đã hiện hữu khi các nguyên nhân và các duyên chưa được chuyển hoá, nó sẽ không có một nguyên nhân và thế nên phi hiện hữu.

Vào thời gian khi nguyên nhân hiện hữu, vì hiệu quả không có bất kì thực thể của chính nó, sẽ không có sự vật gì quan liên tới cái mà các duyên sẽ là cái khác. Thế nên, các sự vật tỉ dụ các hạt giống sẽ không có bất kì thực thể là một cái khác. Đó là, bởi vì chúng không sở hữu tha tính (otherness) không có sinh khởi từ cái khác. Ở đây, Jampa và Nyerbeh, là đồng thời, đều là cái khác trong tùy thuộc hổ tương. Hạt giống và mầm là không đồng thời. Thế nên cũng không có một **cái khác**. Lí do cho phát biểu này là rằng nếu chúng là cái khác xuyên qua tướng trạng của chính chúng, chúng sẽ phải là đồng thời; nhưng phát biểu này không chứng tỏ **chỉ thuần** tha tính cần đến tính đồng thời. Hơn thế nữa, nếu nguyên nhân và các duyên, là khác nhau trong quan liên tới hiệu quả, đã hiện hữu xuyên qua tướng trạng của chính nó, trong trường hợp đó hiệu quả trên cái mà chúng tùy thuộc sẽ phải hiện hữu vào thời gian của nguyên nhân, như đã được chứng tỏ trong biện luận trước đây.

Giả sử bạn tranh luận như sau: hoàn toàn giống như hai hoạt động lên và xuống của cán cân là đồng thời, sự chấm dứt của hạt giống và sự sinh khởi của mầm là đồng thời. Như vậy hạt giống và mầm là đồng thời, và do thế chúng là khác nhau.

Đối với điều này chúng ta hồi đáp như sau: Hạt giống trong tiến trình hoại diệt thì ở điểm bắt đầu hoại diệt và là hiện tại. Mầm, nó trong tiến trình sinh khởi là điểm bắt đầu sinh khởi và là trong tương lai. Thế nên, mặc dầu hai hoạt động sinh khởi và hoại diệt là đồng thời, hạt giống và mầm không là đồng thời. Hai cán cân là đồng thời. Thế nên tỉ dụ và cái mà ứng dụng bởi tỉ dụ thì không tương tự.

Giả sử lúc đó bạn biện luận bằng cách trả lời: Trong Kinh Duyên sinh (Salistambha sutra; Kinh Lúa nếp) có nói rằng cũng như hai cán cân của cái cân lên và xuống trong cùng một thời điểm, thế nên trong mỗi chính thời điểm các hạt giống hoại diệt, mầm sinh khởi [Giải thích Nhập Trung Luận 251b, viết lại từ kinh văn]. Thế nên nó không phải là tỉ dụ về cái cân hay sao? Trả lời điều này, nó được giải thích là, mặc dù điều này đã được trình bày như thế, nhưng điều này không chứng tỏ **nguyên nhân** và **hiệu quả** là đồng thời.

Bạn có thể nghĩ rằng mặc dù nó không chứng tỏ điều này, thay vào đó nó không chứng tỏ có sự sinh khởi thứ tự từ một cái khác và rằng ngay cả trong trường hợp không đúng, bạn phải chấp thuận sự sinh khởi như nó được trình bày trong tỉ dụ. Nhưng bởi vì Nguyệt Xứng - Giải thích Nhập Trung Luận nói rằng nó không được trình bày cho mục đích hiển thị sự sinh khởi xuyên qua các tướng trạng của chính nó (hiện hữu tự tính), mặc dù sự sinh khởi được chấp thuận, nhưng sự sinh khởi xuyên qua hiện hữu tự tính thì không được chấp thuận. Trong trường hợp đó, điều đó chứng tỏ cái gì? Nó chứng tỏ rằng sự sinh khởi của các sự vật chúng là đồng thời và sự sinh khởi một cách tùy thuộc có thể được xem là hiện hữu trong bao lâu nó không được phân tích, và thế nên nó được xem như tương tự huyễn tượng (illusionlike). "Đồng thời" nghĩa là sự sinh khởi của hiệu quả tùy thuộc vào các hoạt động của sinh khởi và hoại diệt xảy ra vào cùng một thời gian.

Sự luận bác xuyên qua biện luận thứ nhì [về tha tính có hiện hữu tự tính] tiến hành như sau [Biện luận thứ nhất về hiện hữu tự tính của sinh khởi]. Quan liên tới sự trình bày ý nghĩa của từ ngữ "thực thể"/ "quả" (entity) trong cụm từ "thực thể mà nó là cái khác" ("entity which is other"): sự phi hiện hữu của thực thể (sự vật) mà nó là ngã/tự tính là một cơ sở (a ground) để luận bác cái khác/ tha tính, nhưng nó không là cơ sở để luận bác **sự sinh khởi**. Thế nên, bởi vì sự sinh khởi từ một cái khác đã được phá hủy bởi biện luận, mặc dù nó được nói trong kinh văn rằng các sự vật sinh khởi từ bốn loại duyên, Đức Phật không khẳng định rằng có sự sinh khởi từ một cái khác [không xem bốn loại duyên là cái khác], bởi vì ngài không chủ trương các sự vật mâu thuẫn với lí tính (reason). Ý thâm mật (intent) của các bản kinh này, như được nói là không hành nghiệp (action) nào sinh khởi với vô minh là/trong vai trò một duyên **một cách tối hậu** (as a condition ultimately), nhưng rằng nó sinh khởi như thế **một cách quy ước thế tục**. Như vậy ngay cả các kinh văn nói rằng các sự vật sinh khởi từ bốn loại duyên không trình bày sự sinh khởi từ một cái khác.

Tính cho tới điểm chủ yếu này, ba biện luận đã được trình bày luận bác sự sinh khởi từ một cái khác. Cái thứ nhất luận bác sự sinh khởi và là cái khác cũng cùng là tỉ dụ (being other being co-instantiated); cái thứ nhì luận bác sự sinh khởi; cái thứ ba luận bác điều này bằng cách phá hủy tha tính của nguyên nhân và

hậu quả. Mỗi một cách thể luận bác này thì khác biệt với cách thể khác, và chúng phải được phân biệt rõ ràng. Trong các ngữ cảnh khác, nên thông hiểu điều này.

Nếu chúng không được phân biệt rõ ràng, kết quả sẽ chỉ tăng trưởng chút ít về trí tuệ điều tra thật tướng các sự vật, và bạn sẽ không tăng trưởng được lòng xác tín được cảm ứng do thấy các tính đức của vị thầy giảng dạy ý nghĩa liễu nghĩa (ý nghĩa quyết định) và trong các vị thầy suy diễn các giáo pháp (giảng dạy bất liễu nghĩa); bạn sẽ không tăng trưởng được tiềm năng ẩn dấu làm không lạc đường xa khỏi đạo lộ trong các đời sống tương lai; bạn sẽ không tham dự một tí chút nào vào các giáo pháp minh mông về vô ngã cho các bồ tát. Thế nên bạn nên tìm kiếm với lòng tôn kính đối với mỗi phân biệt tinh tế về lí luận để xác định được các biện luận đại sư Long Thọ đã trình bày quan liên đến ý nghĩa quyết định.

1.2 Luận bác về tự tính của các duyên trong đó duyên làm sinh khởi các sự vật

Phần này có 3 phần: sự luận bác chung về tự tính của các duyên; luận bác mỗi duyên, và trình bày các cách khác để luận bác chúng trong cách chung.

1.2.1 Luận bác chung về tự tính của các duyên

Phần này có hai phần: luận bác về quan niệm về các duyên theo phương diện tác giả, và luận bác về các duyên theo phương diện tác hành.

1.2.1.1 Luận bác về quan niệm về các duyên theo phương diện tác giả.

Phần này có hai phần: luận bác về quan niệm về các duyên trên cơ sở chúng thi hành các hoạt động về sinh khởi, và sự luận bác về quan niệm về các duyên trên cơ sở chúng làm sinh khởi các hiệu quả.

1.2.1.1.1 Luận bác quan niệm các duyên trên cơ sở các duyên thi hành hoạt động sinh khởi

4. Tác dụng chức năng (quả) không có sẵn trong các duyên, cũng không phải không có sẵn.

Ngược lại các duyên không có sẵn tác dụng chức năng (quả), cũng không phải không có sẵn.

Những người chủ trương rằng sinh khởi đến từ các hoạt động biện luận như sau:

Ngữ cảnh trong luận bác sinh khởi là lập trường theo đó hiệu quả sinh khởi trực tiếp từ các duyên. Luận bác đó không phá hủy điều này! Chúng ta không chủ trương thức sinh khởi trực tiếp từ các sự vật tỉ dụ các sắc thể, nhưng đúng hơn chúng [các sắc thể] được gọi là "các duyên" bởi vì chúng có thể hoàn thành một tác hành mà nó làm sinh khởi thức*. Và thấy rằng tác hành đó làm sinh khởi thức, tác hành đó nó làm sinh khởi thức và có các duyên là cái làm sinh khởi thức một cách trực tiếp, [nhưng tác hành đó] không là các duyên, cũng giống như tác hành của nấu cơm*. Họ chủ trương rằng các duyên làm sinh khởi một cách tối hậu cho tác hành, và cái đó tối lượt nó làm sinh khởi ra hiệu quả.

Khi thức ở điểm sinh khởi, thức thì không ở đó, nhưng tác hành của sự sinh khởi của nó thì ở đó. Tác hành của sinh khởi nó hiện hữu vào thời gian đó hiện hữu trong các duyên tỉ dụ mắt, và nó có bản chất của các duyên. Thế nên sự sinh khởi từ các tác hành như thế là chủ trương do các nhà Kinh Lượng Bộ (Sautrantikas) thêm vào.

Ngay cả hai học phái thanh văn không chủ trương khi thức ở điểm sinh khởi, nếu không có các duyên tỉ dụ mắt, tác hành hiện hữu; hoặc ngay cả khi mắt, và các duyên khác thuộc cùng loại hiện hữu, thức không sinh khởi một cách trực tiếp từ chúng. Sự giải thích hai học phái thường hằng biện luận tuân theo các chỉ thị của các nhà văn phạm học là không xác đáng. Thế nên nói điều này là để khởi của của các nhà văn phạm học là hợp lí.

Mặc dầu vào thời điểm khi hiệu quả ở điểm sinh khởi tác hành của sinh khởi là nguyên nhân của hiệu quả, trong tổng quát, sẽ không mâu thuẫn khi nói tác hành của sinh khởi và hiệu quả, theo thứ tự tương ứng, được giải thích là căn bản và nó thì được đặt trên căn cứ nó là tác giả và tác hành. Điều này thì hoàn toàn giống như trường hợp sau: Mặc dù tính vô thường của vô ốc tù-và làm sinh khởi âm thanh, nhưng vẫn không mâu thuẫn khi nói vô ốc tù-và và tính vô thường của nó, theo thứ tự tương ứng, là căn bản (basis) và tính vô thường là căn bản sở lập (that which is based upon it). Như vậy nếu có một tác hành của sinh khởi nó đã hiện hữu một cách có tự tính, nó sẽ được sản sinh bởi các duyên và có thể làm sinh khởi thức. Nhưng không có một sự vật như thế, bởi vì nếu tác hành được chủ trương hiện hữu vào thời gian khi thức ở điểm bắt đầu sinh khởi, kết quả là khi thức đã sinh khởi rồi, nó sẽ không còn cần thiết, bởi vì không hợp lí khi một sự vật đã sinh khởi rồi lại sinh khởi trở lại. Nó cũng không hợp lí rằng tác hành hiện hữu nếu thức không được sinh khởi rồi. Cũng giống như một biện luận trước đây đã được chứng minh, nếu không có một tác giả sẽ không có căn bản.

Nói chung, vào thời gian khi nó ở điểm bắt đầu sinh khởi, thức được sinh khởi và tác hành của sinh khởi, một cách thứ tự tương ứng, không tạo nên cái căn bản và cái căn bản sở lập. Nhưng nếu tác hành của sinh khởi đã hiện hữu xuyên qua tướng trạng của chính nó, ngay cả vào thời gian đó, thức sẽ phải hiện hữu là căn bản cho tác hành của sinh khởi. Thế nên bởi vì nó không hiện hữu, tác hành cũng không hiện hữu.

Mặc dầu sự sinh khởi của thức không hiện hữu vào thời điểm khi thức ở điểm bắt đầu sinh khởi, khi quan sát về sự kiện nó thì ở điểm bắt đầu đi vào hiện hữu, nó được gọi là "sự sinh khởi **của nó**". Hơn thế nữa, trong sự tùy thuộc vào sự hiện hữu của sự sinh khởi đó, thức ở điểm bắt đầu đi vào hiện hữu thì được xem là hiện hữu (as existent). Thế nên, điều này không mâu thuẫn khi nói thức -- tác giả -- và tác hành -- sự sinh khởi -- đều là căn bản và căn bản sở lập, một cách thứ tự tương ứng. Cũng như [Nguyệt Xứng] Nhập Trung Luận và [Nguyệt Xứng] Giải thích Nhập Trung Luận nói, hiện hữu xuyên qua sự tùy thuộc hổ tương là cái mà nó là vô tự tính và là một giả thiết hữu/hiện hữu được thiết lập giả định (an imputed existent) (VI: 58 và 267a). Điều này nên được thông hiểu với quan liên tới các sự vật khác, gồm cả các tác hành của sinh khởi và cũng cả các tác giả của chúng.

Khi chủ trương rằng tác hành là ở trong cái ở trong tiến trình sinh khởi, đó là điều không hợp lí, bởi vì cái ở trong tiến trình sinh khởi thì chẳng thể gọi là được sinh khởi hoặc là không được sinh khởi (It make no sense to maintain that the action is in that which is in the process of arising, because there is nothing that is in the process of arising that is neither arisen nor unarisen). Bây giờ giả sử bạn nói, "Tác hành của sinh khởi -- cái mà nó được bắt đầu, nhưng chưa hoàn tất -- là không được sinh khởi. Nó cũng chẳng là không sinh khởi, vì có đã bắt đầu rồi. Thế nên nó ở trong tiến trình sinh khởi, và điều này được xem là tác hành". Điều này sẽ không thể bảo vệ được, bởi vì trong cách nói, "Đây là trong tiến trình của sinh khởi", căn bản của thiết lập nhiệm chức (the basis of designation) -- thức -- phải được xem là đang trong tiến trình sinh khởi; và nếu vài bộ phận của nó được sinh khởi và vài bộ phận của nó không sinh khởi, kết quả nó sẽ là một nửa sinh khởi, và một nửa không sinh khởi. Thế nên, không một sự vật nào chẳng là được sinh khởi, chẳng là bất sinh khởi (Therefore, there is nothing that is neither arisen nor non-arisen). Nếu, về phương diện khác, bạn sắp tưởng tượng rằng một sự vật có thể có được sinh khởi và bất sinh khởi, trong trường hợp đó bởi vì hiện tại và tương lai sẽ là trong tiến trình sinh khởi, nó sẽ đem đến kết quả rằng tất cả ba kì thời gian sẽ là trong tiến trình sinh khởi. Như Bốn trăm tụng nói,

Bởi vì một sự vật trong tiến trình sinh khởi được sinh khởi một nửa

Cái trong tiến trình sinh khởi chẳng là sinh khởi.

Hoặc đưa đến kết quả phi lí rằng

Mọi sự vật sẽ trong tiến trình sinh khởi [XV: 16]

Thế nên, tác hành làm cho sinh khởi cái chưa sinh khởi không hiện hữu một cách tối hậu. Cũng không có bất kì tác hành làm cho sinh khởi một cái đã được sinh khởi rồi. Thế nên một cách tối hậu không có một tác

hành như thế. Thế nên, tác hành không hiện hữu một cách tự tính mà không có các duyên tỉ dụ mắt, cũng như người con trai của người đàn bà vô sinh không hiện hữu, anh ta không thể có một con bò. “Tác hành có một duyên” có nghĩa **một tác hành có các duyên và tác hành được sản sinh bởi các duyên** (“Action has a condition” means an action that has condition has been produced by them).

Một người có thể nói, “Nhưng có tác hành không có các duyên”. Tuy nhiên, không có tác hành mà không được tạo bởi các duyên, tỉ dụ mắt, đó là, không có bất kì một duyên. Đây là bởi vì nếu có, vì nó sẽ sinh khởi một cách không nguyên nhân, nó sẽ đem đến kết quả là bất kì sự vật gì có thể sinh khởi từ bất kì sự vật gì, và tất cả các nỗ lực sẽ là vô mục đích.

Trên một phương diện khác, bạn có thể nghĩ, “Vì không có tác hành, các duyên chính nó sản sinh các hiệu quả.” Tuy nhiên, không có tác hành về sinh khởi là không có tác hành về sinh khởi một cách tối hậu. Thế nên sẽ không có sự vật gì sản sinh ra chúng. Nó đem đến kết quả là các sự vật tỉ dụ mắt không là các duyên của một tác hành hiện hữu một cách tối hậu của sinh khởi. Trong trường hợp đó, làm cách nào chúng có thể là các duyên một cách tối hậu? Chúng không thể là! Nếu, mặc dù chúng không là các duyên của tác hành của sinh khởi, chúng vẫn là các duyên, nó sẽ đem đến kết quả rằng bất kì một sự vật gì có thể là duyên của bất kì một sự vật gì. Trong Minh Cú Luận, khi giải thích quan liên về ý nghĩa “không có tác hành” (“not having action”), ngài Nguyệt Xứng không miêu tả sự phân biệt giữa tác hành được sản sinh bởi các duyên và tác hành không được sản sinh bởi các duyên, do thế nên không có sự chọn lựa ngoại trừ nhận lấy trường hợp đầu trong cách này. Thế nên sự giải thích này là theo sự diễn dịch của ngài Phật Hộ [163b-164a].

Mặc dầu ngay trong chính hệ thống của chúng ta không chấp thuận rằng các duyên và các hiệu quả được điều giải bởi tác hành, các sự vật tỉ dụ mắt là các duyên sản sinh ra tác hành của sự sinh khởi của hiệu quả. Trong hệ thống của chúng ta, cần thiết chủ trương rằng chúng ta chấp thuận rằng cuối cùng hiệu quả sinh khởi từ một tác hành chuyên biệt được sản sinh bởi các duyên. Điều này được tỏ rõ bởi các biện luận trong -- *các duyên không có sẵn tác dụng chức năng (quả)*.

Giả sử bạn nói, “Chỉ các duyên có tác hành làm sinh khởi các hiệu quả.” Chúng ta trả lời rằng điều đó được nói trong -- các duyên không có sẵn tác dụng chức năng (quả), “Không”, điều này phải được đem sang “cũng không phải không có sẵn.” Như thế không có các duyên với các hoạt động hiện hữu tự tính. Tuy nhiên, Minh cú luận giải thích “có bất kì” nhấn mạnh “Không” [27b]. Nó đã được giải thích rằng không có tác hành bất kể có hoặc không có các duyên.

Theo Bát nhã đấng luận /Prajnapradipa, nó nên được đọc như thế này: trước giòng thứ ba -- “các duyên không có sẵn tác dụng chức năng (quả)”, nó được chứng tỏ bất kể có hoặc không, trước sự sinh khởi của hiệu quả, các duyên có tác hành. Kế đó nối dòng 3 và dòng 4, cụm từ “có bất kì” được giải thích để quy chi tới cuộc điều tra này [56a-56b].

Do thế nên biện luận bởi vì bất kì sự vật tỉ dụ mắt có tác hành làm sinh khởi hiệu quả, chúng là các duyên, thì bị luận bác trong dòng thứ nhất và dòng thứ tư. Dòng thứ hai luận bác tuyên bố rằng mặc dù không có tác hành nào có các duyên, tác hành không có các duyên. Dòng thứ ba luận bác quan niệm rằng mặc dầu các duyên không có tác hành, tuy thế chúng được xem là các duyên.

Vì lí do đó, bất kì một duyên, bất kể có hoặc không nó có tác hành, một cách tối hậu là phi hiện hữu. Kết quả là một điều không hợp lí khi nghĩ về các duyên là có tự tính hiện hữu tự tính, và theo như ngài Phật Hộ, đây là hệ quả của tất cả các biện luận này [163a-163b].

1.2.1.1.2 Luận bác quan niệm các duyên trên cơ sở chúng làm sinh khởi các hiệu quả

Giả sử bạn biện luận như sau: Sự khảo sát này về có hoặc không các duyên có tác hành thì có ý nghĩa gì đối với bất kì cá nhân nào? Tùy thuộc vào các duyên bất kì cái gì tỉ dụ mắt, bất kì cái gì, tỉ dụ thức sinh khởi. Vì lí do đó bất kì cái gì tỉ dụ mắt được xem là có hiện hữu tự tính có bản chất của các duyên.

5. Một sự vật sinh khởi tùy thuộc vào những cái được gọi là các duyên. Trong thời kì không có sinh khởi, theo cách nào những cái này không là các phi duyên?

Từ ngữ “được gọi” chứng tỏ tác giả không chấp thuận điều này. Bất nhã đăng luận giải thích điều này phản ảnh quan điểm của các nhà Kinh Lượng Bộ (Sautrantikas) những người chủ trương ở vào thời gian khi hiệu quả ở vào điểm sinh khởi các duyên có tác hành, nhưng chúng không có nó sẵn trước [56b]. Bởi vì trước đây chúng ta đã luận bác tác hành của sinh khởi, chúng ta vừa mới chứng tỏ rằng không thể bảo vệ được quan điểm những cái này là các duyên. Thế nên phát biểu này là không hợp lí; khẳng định nó là phạm một sai lầm. Đây là bởi vì trong thời gian mà bất kì các hiệu quả tỉ dụ các mầm không sinh khởi từ bất kì sự vật tỉ dụ các hạt giống, không hoạt động của sinh khởi nào là hiển lộ. Trong thời kì điều đó đúng, tại sao nó không thể đúng khi những cái này không là các duyên của các hiệu quả kia? Đó là, chúng chỉ không là các duyên!

Bạn phải chấp thuận điều này trên căn cứ rằng **một sự vật được gọi là một duyên chỉ bởi vì có tác hành làm sinh khởi hiệu quả**. Nếu một sự vật không là một duyên, trong trường hợp đó một hiệu quả không thể sinh khởi từ nó, cũng như đầu cây cải đen không thể sinh khởi từ cát.

Bạn có thể nghĩ rằng trước thời điểm khi hiệu quả ở điểm sinh khởi, bất kì sự vật gì tỉ dụ hạt lúa không là các duyên, nhưng ở thời điểm khi nó ở điểm sinh khởi, chúng trở thành các duyên. Điều này sẽ không hợp lí, bởi vì trong trường hợp đó, bất kì sự vật gì có thể là duyên của bất kì sự vật gì.

Bây giờ, giả sử bạn trả lời rằng điều này thì không sai, trên các căn cứ ngay cả các sự vật đó chúng không là các duyên và trở thành các duyên trong sự tùy thuộc vào các duyên khác. Bất kì các sự vật tỉ dụ các hạt lúa trước đây không là các duyên; nhưng tùy thuộc vào các duyên khác, chúng trở thành các duyên của sự sinh khởi bất kì các sự vật, tỉ dụ các mầm. Các duyên khác kia cũng không là các duyên khi chúng không có tướng trạng làm sinh khởi các hiệu quả của chính chúng mà chúng không ở điểm sinh khởi. Thế nên chúng cũng tùy thuộc vào các duyên khác, và nó cũng giống như các duyên kia. Như vậy nó sẽ có sự trở ngược vô tận (infinite regress). Trong trường hợp đó, duyên khởi thủy (original condition) không bao giờ có thể hiện hữu.

Nếu chủ trương rằng tiêu chuẩn để là một duyên là có tác hành làm cho sinh khởi các hiệu quả, nó sẽ đưa đến kết quả rằng ở các giai đoạn trước, không có nó, không một sự vật gì có thể là một duyên. Trong trường hợp đó, về sau, ngay cả ở thời gian các hiệu quả ở điểm sinh khởi, sẽ không là các duyên, và do thế hiệu quả sẽ là không có các duyên.

Đây là lập trường của chúng tôi: Các sự vật được đề khởi là các duyên bởi vì thi hành tác hành làm sinh khởi các hiệu quả (Here is our position: Things are posited as conditions in virtue of performing the action of giving rise to effects). Tác hành đó được thi hành trong hai cách: một cách trực tiếp và gián tiếp.

1.2.1.2 Luận bác quan niệm các duyên theo phương diện tác hành

Giả sử bạn nói rằng sự quan liên được quy chỉ bởi phát biểu, “Cái này sinh khởi tùy thuộc vào cái kia” mình giải câu nói, “**Cái này** là duyên của **đối tượng này**”

6. Nói về giá trị chính xác, một duyên cũng không khả thi với một pháp hiện hữu hoặc phi hiện hữu: Nếu một pháp hiện hữu, sử dụng duyên cho cái gì? Nếu pháp không hiện hữu, duyên cho ai/cái gì sử dụng?

Sự quan liên /tương quan phải được khảo sát liên quan với hoặc một đối tượng hiện hữu hoặc một đối tượng phi hiện hữu. Với một đối tượng phi hiện hữu, có một duyên là bất khả thi. Không chỉ thế, nhưng với

một đối tượng hiện hữu, có một duyên cũng là bất khả thi. Nhưng “cũng không...cũng không” (neither ...nor) chỉ rõ rằng một duyên sẽ phải được khảo sát liên quan tới cả hai cái hiện hữu và cái phi hiện hữu. Dấu: chỉ rõ rằng cái sau và cái trước dấu: được nối kết.

Đây là lí do tại sao điều này không khả thi: Không một ai chủ trương rằng bất kì sự vật gì không là một hiện hữu thể sinh khởi từ một nguyên nhân (Nobody maintains that anything that is not an existent arises from a cause). Thế nên, vào thời gian của nguyên nhân thì không có hiệu quả. Nhưng điều này cũng không đề khởi sự sinh khởi của phi thực thể -- chỉ thuần sự phủ định về sự hiện hữu của hiệu quả -- vào thời gian của nguyên nhân. Thế nên điều này luận bác cái đề khởi rằng bất kì sự vật tỉ dụ các mầm chúng không hiện hữu ở thời gian của nguyên nhân sinh khởi.

Để trả lời cho câu hỏi, “Bởi vì trước khi nó được sinh khởi thì không có hiệu quả, duyên của nó sẽ là duyên của cái gì?” chúng ta sẽ nêu câu hỏi, “Làm cách nào cái này có thể là một duyên, bởi vì sẽ không có một đối tượng của cái mà nó là duyên?” Điều không hợp lí khi nói rằng các duyên của một tấm vải phi hiện hữu là sợi chỉ dọc và ngang (warp and weft).

Bây giờ, giả sử bạn biện luận như sau: Tấm vải sinh khởi từ sợi chỉ dọc và ngang. Thế nên, ngay dù tấm vải chưa hiện diện, bởi vì nó sẽ bắt đầu hiện diện về sau, điều hợp lí khi nói rằng sợi chỉ dọc và ngang là các duyên của tấm vải. Về mức độ mà vải sự vật sinh khởi ở một nơi nào đó, điều đó là đúng. Nhưng trong ngữ cảnh của sự luận bác về sự sinh khởi có hiện hữu tự tính, không bao giờ có bất kì sự sinh khởi trong quan niệm hiện hữu tự tính đó (But in the context of the refutation of inherently existent arising, there is never any arising in that sense). Thế nên, làm cách nào có thể nói rằng chúng là các duyên của nó trong sự tùy thuộc vào tấm vải mà nó bắt đầu hiện hữu về sau?

Một cách bình thường, thấy tấm vải ló ra từ sợi dọc và sợi ngang, với tấm vải về sau trong tâm trí, bạn nói rằng sợi dọc và sợi ngang hiện hữu trước đây là các duyên của nó. Trong các đề khởi như thế, bạn xem sợi dọc và sợi ngang là các duyên trong sự tùy thuộc vào tấm vải. Cũng tùy thuộc vào chúng, tấm vải được xem là hiệu quả. **Trong vai trò các đối tượng tương liên, chúng hiện hữu chỉ thuần là các thiết lập nhiệm chức tùy thuộc và chúng là vô tự tính/ tự tính không** (As interrelated objects, they exist merely as dependent designations, and they are essenceless).

Thế nên, bởi vì sợi dọc và sợi ngang hiện hữu trước đây được xem là các duyên trong sự tùy thuộc vào tấm vải nó bắt đầu hiện hữu về sau, bạn phải chấp thuận điều này là được thiết lập nhiệm chức tùy thuộc (dependently designated). Nhưng với quan liên tới sự hiện hữu tự tính, điều này sẽ không hợp lí chút nào. Đây là một biện luận luận bác đối thủ nhưng điều đó không áp dụng trong cùng một cách đối với chúng ta.

Điều này cũng không thể bảo vệ khi biện luận bởi vì các hiệu quả đã hiện hữu trước khi đối với các duyên đang sinh khởi, chúng là các duyên của một hiện hữu thể (an existent), bởi vì nếu hiệu quả là hiện hữu thể, trong trường hợp đó các duyên sẽ làm cái gì một khi sinh khởi trở lại? Điều này thì hoàn toàn giống như một tấm vải hiện hữu sẵn rồi: nó không cần đến sợi dọc và sợi ngang đem nó vào hiện hữu.

Bây giờ giả sử bạn nói, “Chúng tôi gọi sợi dọc và sợi ngang là các duyên của tấm vải hiện hữu, nhưng chúng tôi không nói về quan liên cái nó hiện hữu rồi, có thêm một tác hành của các duyên.” Theo tất cả các học phái của chúng ta ngoại trừ các nhà Đại Tì bà sa (Vaibhasikas), một hiệu quả hiện hữu rồi (an already-existent effect) không cần được làm cho sinh khởi lại. Nhưng họ (các nhà Đại Tì bà sa) đề khởi rằng một nguyên nhân đã làm sinh khởi hiện hữu thể đó. Một cách tương tự, mặc dù nó không phải tùy thuộc một lần nữa vào một nguyên nhân, sự hiện hữu của nó là tùy thuộc vào một cái khác, mà cái đó là một nguyên nhân; thế nên nó tùy thuộc vào một nguyên nhân. Chúng ta cũng chấp thuận điều này. Thế nên, lập trường của chúng ta có cái đặc biệt là chúng ta chứng tỏ rằng nếu bất kì sự vật hiện hữu có tự tính sinh khởi từ một nguyên nhân, điều này sẽ đem theo một hệ quả sai lầm rằng cái gì nó hiện hữu rồi sẽ phải sinh khởi trở lại. Đó là lí do tại sao trong ngữ cảnh của sự tranh luận rằng cái gì nó hiện hữu rồi không cần đến một nguyên nhân, cả trong Giải thích Trung luận [Phật Hộ] và Minh cú luận [Nguyệt Xứng] từ ngữ “một

lần nữa" ("again") được sử dụng. Bởi vì hai cuộc tranh luận này xảy ra nhiều lần, bạn nên lưu ý những gì được nói ở đây trong tâm trí trong tất cả các ngữ cảnh.

1.2.2 Luận bác mỗi duyên

Phần này có 4 phần: luận bác về tướng trạng của nhân duyên, luận bác về tướng trạng của sở duyên duyên, luận bác về tướng trạng đẳng vô gián duyên, luận bác về tướng trạng của tăng thượng duyên.

1.2.2.1 Luận bác về tướng trạng của nhân duyên

Giả sử bạn biện luận như sau: "Bởi vì người ta nói: các hiện tượng hiện hữu bởi vì có các tướng trạng, và các nguyên nhân là các cái làm cho chúng hiện hữu", tướng trạng của nhân duyên được trình bày. Bởi vì tướng trạng của nó hiện hữu, nhân duyên hiện hữu một cách có tự tính".

7. Một hiện tượng không được sinh ra từ hiện hữu, phi hiện hữu, và cả hai. Làm cách nào một nhân duyên (nguyên nhân làm duyên) làm hiện tượng sinh ra là hợp lí?

*GTTL

Nếu tướng trạng này hiện hữu một cách tối hậu, nhân duyên sẽ cũng hiện hữu một cách tối hậu. Nhưng điều này không thể bảo vệ được, bởi vì khi chúng ta điều tra để thấy hoặc một hiện tượng nó là một hiệu quả hiện hữu, không hiện hữu, hoặc cả hai hiện hữu và không hiện hữu vào thời gian khi nguyên nhân của nó hiện hữu, chúng ta tìm thấy nó thì không được sinh ra bởi một nguyên nhân. Trong trường hợp đó làm cách nào bạn có thể đề nghị rằng tướng trạng hiện hữu tự tính -- cái làm nó hiện hữu -- là tướng trạng của một nhân duyên? Bạn không thể.

Thế nên, thật là không hợp lí khi nói rằng bởi vì tướng trạng của nhân duyên hiện hữu, nhân duyên hiện hữu một cách tối hậu. Biện luận về điều này đã được trình bày trước đây. Tuy nhiên giải thích của ngài Phật Hộ như sau: Nếu hiệu quả, hiện hữu vào thời gian khi nguyên nhân hiện hữu, được một nguyên nhân làm sinh ra, sẽ không có mục đích trong sự sinh khởi của nó, và sẽ là một sự thoái bộ vô tận (infinite regress). Nếu, trong khi không hiện hữu vào thời gian khi các nguyên nhân của nó hiện hữu, bất kì sự vật tỉ dụ một mầm là được sinh ra bởi các nguyên nhân của chúng, trong trường hợp đó, ngay cả mặc dù chúng cùng không hiện diện vào thời gian khi nguyên nhân của nó hiện diện, mầm **sinh khởi**, trong khi sùng thờ **không** sinh khởi. Điều này sẽ không thể bảo vệ, bởi vì các thực thể hiện hữu tự tính không bao giờ hiện hữu, và quan liên tới chúng, bạn không thể miêu tả một phân biệt bằng cách nói, "Cái này là, và cái này không là, nguyên nhân của cái kia". Nó cũng không thể đúng khi nói nó là cả hai hiện diện và không hiện diện vào thời gian khi nguyên nhân hiện hữu. Đây là bởi vì một đối tượng không thể có các tướng trạng mâu thuẫn một cách hổ tương, và cả hai sai lầm trước đây sẽ bị vi phạm [165a].

1.2.2.2 Luận bác về tướng trạng của sở duyên duyên

Giả sử một người nào đó nói, "Sở duyên duyên hiện hữu một cách tự tính bởi vì nó là căn bản của bất kì sự vật tỉ dụ thức."

8. [Đối thủ hỏi:] Tâm sở hữu pháp có sở duyên

Ông khẳng định điều đó không đúng.

Như thế các tâm sở hữu pháp không có các sở duyên

Làm cách nào có thể có một sở duyên duyên?

Có phải sở duyên duyên là duyên của trạng thái của thức (= tâm sở hữu pháp) nó hiện hữu trước khi có đối tượng, hoặc là một trạng thái phi hiện hữu của thức? Đối với cái hiện hữu trước khi có tri nhận về một đối

tượng, trong trường hợp đó bởi vì nó sẽ hiện hữu, một sở duyên duyên sẽ là không cần thiết. Đây là bởi vì sở duyên duyên được nghĩ là cái làm trạng thái của thức (=hiện tượng) sinh khởi, nhưng hiện tượng đó sẽ hiện hữu trước khi có tri nhận của đối tượng.

Nếu hiện tượng [nội tâm] thành tựu vị thế của chính nó không tùy thuộc vào đối tượng, vậy thì tại sao bạn sẽ tưởng tượng rằng nó có một đối tượng? Thế nên, các hiện tượng hiện hữu tỉ dụ thức không có các đối tượng. Điều này chỉ thuần là một tuyên bố do chính bạn tạo ra! Thức này không có ngay cả liên hệ chút ít tới một đối tượng.

Nếu bạn nghĩ rằng trạng thái của thức là phi hiện hữu trước khi có tri nhận về đối tượng, trong trường hợp đó trạng thái của thức, nó là phi hiện hữu vào thời gian khi đối tượng của thức hiện hữu, sẽ phải không có một sự nối kết nào tới một sở duyên duyên. Đây là bởi vì vào thời gian khi đối tượng hiện hữu không có thức tri nhận (perceptual consciousness), và vào thời gian có thức tri nhận, không có đối tượng.

Mặc dầu sự hiện hữu của sự tương quan không thể bị luận bác một cách quy ước thể tục, ở đây sự hiện hữu tối hậu của sở duyên duyên bị luận bác. Một điều khả thi là luận bác sự hiện hữu tối hậu của sự nối kết, bởi vì nếu có một sự nối kết tối hậu nó sẽ phải hiện hữu trong bản chất của hai hiện tượng, và bởi vì bản chất của một sự vật là không thể li cách với sự vật (inextricable from it), chúng sẽ phải luôn luôn có quan liên và quan liên mọi nơi. Như vậy các bạn đã trình bày các hiệu quả -- các tiến trình tinh thần và các biến cố tinh thần -- chúng tất cả đều không có các đối tượng -- đó là, chúng đều hoàn toàn vô đối tượng, trong vai trò có đối tượng (Thus, you have presented the effects -- the mental processes and mental episodes -- which are all without objects -- that is, which are utterly objectless, as having objects).

Trong kệ tụng trước động từ về sự hiện hữu [yod pa] được sử dụng trong bản dịch Tạng ngữ, và trong kệ tụng hiện thời tiếp từ liên kết (copula) [yin pa] được sử dụng. Đây là bởi vì dịch giả bản Tạng ngữ nghĩ rằng điều này là trong ngữ cảnh về luận bác các sở duyên duyên của một phi hiện hữu thể.

Ngoài sự khác biệt chuyên biệt trong hai dòng này, các bản dịch Giải Thích Trung Luận của Phật Hộ và Bát Nhã Đẳng Luận của Thanh Biện đều tương tự. Chúng cũng khác biệt trong đó ngài Nguyệt Xứng sử dụng "bởi vì" ("since"). Trong Bát Nhã Đẳng Luận có nói bất kỳ sự vật gì tỉ dụ thức mắt đều là không có đối tượng chi hết một cách tối hậu và đó là lí do tại sao "Bạn đã tuyên bố mạnh mẽ rằng điều đó không đúng", và tại sao "chi hết" (at all) ở trong văn bản. Thế nên bởi vì các chủ thể tri nhận (perceivers) không hiện hữu trước khi có tri nhận của đối tượng, đối tượng không hiện hữu một cách tối hậu.

"Như thế" giới thiệu một câu hỏi. Nói, "Làm cách nào có thể có" trình bày biện luận. Bây giờ, giả sử có một người biện luận như sau: Đức Phật có nói "Các hiện tượng nào có các đối tượng? Tất cả các tiến trình tinh thần và các biến cố tinh thần." Thế nên chúng có các đối tượng, điều này được giảng. Sự luận bác của bạn về các đối tượng không mâu thuẫn với điều đó hay sao? Trả lời cho điều này là, nó không vi phạm một sai lầm như thế bởi vì **Đức Phật đã nói rằng về phương diện quy ước thể tục chúng có đối tượng, nhưng không có đối tượng về phương diện tối hậu.** Đây là bởi vì sự luận bác xuyên qua biện luận quan liên hiện hữu tối hậu. Các bản kinh này đang nói về hiện hữu quy ước thể tục. Do thế nên không có mâu thuẫn, bởi vì bạn phải ứng dụng thuật ngữ tu chính (modifying term: "nhìn từ tam ma địa"/nhìn từ trí tuệ siêu việt) để có đối tượng của phủ định.

1.2.2.3 Luận bác về tướng trạng của đẳng vô gián duyên

Bây giờ bạn có thể nói rằng một sự vật, nó chấm dứt tức thời, là đẳng vô gián duyên của sự sinh khởi của một thực thể khác. Thế nên, đẳng vô gián duyên hiện hữu một cách có tự tính.

9. Các tâm sở hữu pháp (hiện tượng) không sinh khởi, nên sự đi đến hoại diệt không xảy ra. Bởi vì điều đó, đẳng vô gián duyên là không hợp lí: làm cách nào cái đã đi đến hoại diệt là một duyên?

Kệ tụng dịch trong bản Anh-- Giải Thích Trung Luận như sau:

Bởi vì các hiện tượng không sinh khởi

nên không thể có hoại diệt.

Thế nên đấng vô gián duyên không hợp lí

Nếu một sự vật hoại diệt, làm cách nào nó có thể là một duyên.

Các quả (resultant entities) bất kì cái gì, tỉ dụ các mầm "không được sinh khởi". Đó là, trước khi chúng sinh khởi, sự hoại diệt của các nguyên nhân bất kì cái gì, tỉ dụ các hạt giống, đó là "hoại diệt" là không thể đứng vững được. Thế nên, thật là không hợp lí khi nói rằng một sự vật vừa mới hoại diệt là đấng vô gián duyên của một sự vật khác. Nếu trước khi có sự sinh khởi của hiệu quả, hạt giống, đã hoại diệt, không hiện hữu, vậy thì cái gì sẽ là duyên của sự sinh khởi của mầm? Không một cái gì cả, bởi vì ngay tức thời trước khi có sự sinh khởi của mầm không có hạt giống.

Thật cũng không hợp lí khi nói rằng hạt giống, đã hoại diệt, là duyên của một mầm chưa sinh khởi, bởi vì hạt giống đã hoại diệt và mầm đã sinh khởi hiện hữu một cách đồng thời. Cái gì sẽ là duyên của hạt giống đã hoại diệt? Không một sự vật gì, bởi vì, trước khi hạt giống đã hoại diệt không có sự sinh khởi của mầm. Thế nên, nếu bạn tưởng tượng rằng sự sinh khởi của mầm xảy ra sau khi hạt giống đã hoại diệt, kết quả là cả hai sẽ là không nguyên nhân/ vô nhân (causeless). Và điều này cũng không thể được khẳng định/đề khởi.

"Bởi vì điều đó" [trong kệ tụng 9] được sử dụng vì lí do sau đây: Nếu nguyên nhân không đoạn diệt và hiệu quả chưa sinh khởi, trong trường hợp đó không những chỉ đấng vô gián duyên không hợp lí, nhưng nó không hợp lí ngay cả nếu nguyên nhân **đã** đoạn diệt, và "bởi vì đó" áp dụng trong trường hợp này.

Đấng vô gián duyên cũng phải bị luận bác trong trường hợp nguyên nhân đoạn diệt sau khi hiệu quả sinh khởi. Một cá nhân có thể biện luận như sau: Hạt giống hoại diệt một cách tức thời sau khi mầm sinh khởi. Tuy nhiên, đấng vô gián duyên hiện hữu, bởi vì một cách tức thời sau khi mầm sinh khởi nó trở thành đấng vô gián duyên của hạt giống bị hoại diệt.

Điều này có thể bị luận bác bằng cách thay thế nhóm từ "Cái gì đã đi đến hoại diệt ..., " với "Cái gì đã đi đến sinh khởi, làm cách nào nó có thể là một duyên?". Nếu hạt giống hoại diệt khi tác hành của sự sinh khởi của mầm được hoàn tất, cái gì sẽ là duyên cho sự hoại diệt của nó và cho sự sinh khởi của mầm? Cả hai sẽ là vô nhân! Lí do cho điều này là tác hành của sự sinh khởi của mầm nó thì ở điểm bắt đầu xảy ra, không hiện diện một cách tức thời trước khi có sự hoại diệt của hạt giống; cũng không là tác hành của sự hoại diệt của hạt giống, nó [hạt giống] cũng ở điểm bắt đầu xảy ra, hiện diện một cách tức thời trước khi có sự sinh khởi của mầm.

Giả sử bây giờ bạn biện luận như sau: Khi hạt giống ở trong tiến trình hoại diệt thì mầm sinh khởi. Thế nên, trạng thái trong tiến trình hoại diệt của hoạt động của hạt giống là trạng thái ở trong tiến trình sinh khởi của duyên của mầm; và trạng thái trong tiến trình sinh khởi của hoạt động của mầm là duyên của trạng thái trong tiến trình hoại diệt của hạt giống. Thế nên, cả hai cũng không cái nào là vô nhân (When the seed is in the process of ceasing the sprout arises. Therefore, the activity of the seed's being in the process of ceasing is the condition of the sprout's being the process of arising, and the activity of the sprout's being in the process of arising is the process of the seed's being in the process of ceasing. Therefore, neither is causeless!)

Điều này cũng không hợp lí, vì các lí do sau: Trong ngữ cảnh của hiện hữu tự tính của nguyên nhân và hiệu quả, mầm phải hiện hữu trong khi nó ở trong tiến trình sinh khởi. Trong trường hợp đó, hạt giống đang hoại diệt và mầm đang sinh khởi sẽ hiện hữu một cách đồng thời. Thế nên không có sự đứng trước có sẵn

đẳng vô gián trong trường hợp này (Therefore there is no immediate precedence in this case). Ngay cả nếu bạn nghĩ rằng hai tác hành xảy ra đồng thời, điều không thể thuyết phục được là cái nào là một đẳng vô gián duyên. Đây là bởi vì trong ngữ cảnh của hiện hữu xuyên qua tướng trạng của chính nó (=hiện hữu tự tính), nếu hai tác hành đồng thời, sẽ phải là hai hiện tượng đồng thời.

Đây là điều không bảo vệ được: các nguyên nhân đã hoại diệt hoặc các nguyên nhân chưa hoại diệt trước khi có sự sinh khởi của hiệu quả đều là các đẳng vô gián duyên. Thế nên không hợp lí khi nói nguyên nhân vừa mới hoại diệt là đẳng vô gián duyên hiện hữu tự tính của sự sinh khởi của hiệu quả (Therefore it does not make sense to say that the cause has just ceased is the essentially existent immediate condition of the arising of effect). Ở đây chúng ta đang quy chỉ về dòng thứ ba [ở bản Việt tức là: Bởi vì điều đó, đẳng vô gián duyên là không hợp lí]. Đây là dòng thứ ba do các lí do về tiết vận; nhưng ở đây chúng ta đang giải thích trong trật tự phản ảnh ý nghĩa của kệ tụng "Thế nên một đẳng vô gián duyên là không hợp lí" nên được đặt trong dòng thứ tư [bản Tạng ngữ]. Nhưng chúng ta không bắt đồng về vị trí của nó đặt sau hai dòng đầu [bản Tạng ngữ] [tức là sau câu đầu bản Việt ngữ].

Có thể chọn một cách khác, quy chỉ tới luận bác sự sinh khởi đã được trình bày trước đây [I:1 của chương này], kệ tụng "các hiện tượng" được thảo luận hai lần [trong Minh cú luận]. Do luận bác hiện hữu tự tính của sinh khởi và hoại diệt, sự hiện hữu tối hậu của các đẳng vô gián duyên đã bị luận bác. Theo như sự giải thích trước đây, sự trình bày cả hai sự không sinh khởi và sự không hoại diệt là từ quan điểm quy ước thế tục. Hai thảo luận về "Nếu một sự vật đã hoại diệt" ("If something has ceased") nên được lí hội thông hiểu là tương tự biện luận trước đây [166b]. Bởi vì điều này được giải thích sâu rộng trong Phật Hộ Giải thích Trung luận (Phật Hộ căn bản trung số), chúng ta theo sự trình bày này.

Hệ thống của chính chúng ta nói gì về có hoặc không có nguyên nhân hoại diệt hoặc không hoại diệt trước khi có sự sinh khởi của hiệu quả? Theo Nhập Trung Luận, trạng thái/hữu thể trong các tiến trình hoại diệt của hạt giống và trạng thái/hữu thể trong tiến trình sinh khởi của mầm được nói là xảy ra đồng thời [Nhập Trung Luận VI:18]. Và ngài Phật Hộ giải thích nó cùng một cách [166b]. **Thế nên nguyên nhân đã bị hoại diệt và tiến trình được sinh khởi là đồng thời** (Therefore, the ceased cause and the arisen effect are simultaneous). Như vậy, trước khi mầm sinh khởi, hoạt động của sự hoại diệt trong nguyên nhân trong tiến trình hoại diệt xảy ra; một cách tương tự, trước khi nguyên nhân hoại diệt, hoạt động sinh khởi trong hiệu quả trong tiến trình sinh khởi xảy ra; và những cái này là nguyên nhân và hiệu quả. Do thế nên có chủ trương bởi vì sự hoại diệt của nguyên nhân và hiệu quả là đồng thời, một đẳng vô gián duyên sẽ vô mục đích (pointless)

Giả sử có một người hỏi, trong ngữ cảnh về chứng tỏ sự chấm dứt của nguyên nhân là nguyên nhân của sự chấm dứt của hiệu quả, làm cách nào ngài Nguyệt Xứng có thể nói trong Nguyệt Xứng. Luận giải Luận Lục thập tụng như lí (của Long Thọ) [Yuktisastikavrtti; Commentary on (Nagarjuna's) 'Sixty Stanzas of Reasoning'] ,

Hạt giống thì không được xem là nguyên nhân của mầm ở vào ngay thời gian hiện hữu của hạt giống; nhưng khi hạt giống trở thành phi hiện hữu, nó được xem là nguyên nhân của mầm. Bằng cách tương tự, khi một trạng thái của thức đi trước của thức trở thành phi hiện hữu, nó được xem là đẳng vô gián duyên của một trạng thái thức đi sau. Nếu nó là một nguyên nhân của một trạng thái khác của thức vào thời gian khi nó hiện hữu cả hai cái này phải hiện hữu một cách đồng thời. Người ta nói nguyên nhân vừa mới hoại diệt là duyên của sự sinh khởi của hiệu quả. Phi hiện hữu thể này cũng là một nguyên nhân. (Chú thích của bản dịch Anh: tụng này được nhắc đến hai lần trong thảo luận về chủ đề này trong Minh cú luận , và nó được nhắc đến ba lần trong thảo luận trong tác phẩm của ngài Phật Hộ).

Nhưng ở đây không có lỗi lầm ở đây. Như Bốn trăm tụng (Catuhsataka) nói,

Khi một nguyên nhân thực hiện biến dịch

Nó trở thành nguyên nhân của một cái khác [IX: 9ab]

Bất cứ sự vật gì thực hiện biến dịch

Không nên được gọi là thường hằng [IX: 9cd]

Nguyệt Xứng nói trong Giải thích Bốn trăm tụng, “nếu không buông bỏ vị thế trước của nó, hạt giống không trở thành nguyên nhân của mầm” (without relinquishing its previous status the seed does not become the cause of the sprout). Ngài cũng nói rằng vào thời gian khi hiệu quả xảy ra, nếu nguyên nhân không buông bỏ vị thế của nó, thì cái được chủ trương là nguyên nhân không thể là nguyên nhân của hiệu quả đó. Như vậy, nếu không trở thành phi hiện hữu, hạt giống lúc trước và trạng thái của thức lúc trước không thể trở thành các nguyên nhân. Chúng ta có thể lí hội thông hiểu điều này trên căn bản biểu từ của ngài rằng nếu bạn không nhận chúng theo cách này, nguyên nhân và hiệu quả sẽ là đồng thời, và cho tới khi nó biến hoá thành một cái khác thì không một cái chi có thể trở thành một nguyên nhân; khi nó được biến hoá nó không còn là một nguyên nhân nữa, do thế, **cái đó** cũng không thể trở thành nguyên nhân nữa.

Bát nhã đăng luận (Prajnapradipa) luận bác cái đề khởi rằng sát na đi trước, nó là ở trong tiến trình hoại diệt -- giữa sát na đi sau và nó thì không có sự gián đoạn (= đẳng vô gián) -- làm thành chỗ cho sự sinh khởi của sát na đi sau và do thế nên là đẳng vô gián duyên. Tác giả luận bác như thế bằng cách nói, “Các sự vật đó chúng không có sắc tướng vật chất không có các vị trí (locations). Thế nên chúng không tạo chỗ cho bất kì sự vật gì (Therefore they cannot make room for anything). Luận A tì đạt ma câu xá cũng nói,

Các trạng thái mới qua tức thời của thức tri nhận:

Chính nó là tâm [I: 15ab]

The immediately past of perceptual consciousness:

That itself is mind [I:15ab]

Bởi vì các trạng thái của tâm chúng vừa mới hoại diệt là các duyên, quan điểm của đối thủ thành không hợp lí. Như vậy ngài Thanh Biện luận bác nó [60a]. Ngài cũng luận bác tuyên bố của ngài Phật Hộ rằng một sự vật nó không hoại diệt không thể là một duyên [166a]. Ngài Thanh Biện nói trong “Thanh Biện. Trung quán tâm quang minh biện luận” -- [Chú giải Trung quán tâm luận tụng] (Tarkajvala):

Bất kì các sự vật gì, tỉ dụ các mầm, được thấy sinh khởi từ các hạt giống đã hoại diệt. Nếu mầm ở điểm sinh khởi mà không có hạt giống đã hoại diệt, hệ quả phi lí sẽ đưa đến rằng nó sẽ sinh khởi từ các hạt giống trong kho chứa.

Người ta cũng nói rằng bởi vì cái đang hoại diệt và cái đang sinh khởi là đồng thời, chúng không là các duyên của mỗi cái khác. Thấy rằng những lập trường này đem đến kết quả tất yếu hệ quả sai lầm không khả thi cho các mầm sinh khởi một cách trực tiếp từ các hạt giống và cho các trạng thái đi trước của thức là các đẳng vô gián duyên trực tiếp của các trạng thái đi sau của thức, các vị thầy đã đề cập trước đây đã cho công bố các phát biểu vừa mới được trình bày.

Do đó, bạn diễn dịch các biểu từ sau đây như thế nào, “Trạng thái quá khứ tức thời của thức tri nhận...” ; “Cái vừa mới hoại diệt là các tiến trình tinh thần và các biến cố tinh thần, đó là, ngoại trừ cái cuối cùng” [Thể Thân. Giải thích Luận Câu Xá; Vasubandhu. Abhidharmakosabhasya; Explanation of ‘The Treasury of Knowledge’]. Biểu từ “vừa mới hoại diệt...” thành lập trong tâm vào thời gian khi hiệu quả xảy ra nguyên nhân đã hoại diệt, và hiệu quả sinh khởi một cách tức thời; nhưng nó không có nghĩa là nguyên nhân đã hoại diệt một cách tức thời trước khi hiệu quả xảy ra. Nói cách khác, điều sẽ không hợp lí khi nói các trạng thái quá khứ một cách tức thời của thức tri nhận là tâm, bởi vì các trạng thái không tích hợp của thức không thể tạo thành tâm (Otherwise, it would not make sense to say that the immediately past states of perceptual consciousness are mind, because disintegrated states of consciousness cannot constitute mind). Thế nên, nói “đã hoại diệt” cho cái duyên này chứng tỏ rằng các nguyên nhân và các hiệu quả phải

được hiểu theo là có trật tự thứ tự, và bằng cách nói rằng “ tức thời/ đấng vô gián” nó chứng tỏ rằng sự liên hệ nguyên nhân và hiệu quả là trực tiếp.

1.2.2.4 Luận bác tướng trạng của tăng thượng duyên

Ở đây, bạn có thể nói cái nó là như thế khi nó hiện hữu, một cái khác sinh khởi, và khi nó không hiện hữu, một cái khác không sinh khởi, là tăng thượng duyên, và nó hiện hữu một cách có tự tính

10. Các sự vật không có hiện hữu tự tính chẳng bao giờ là thực hữu; thế nên nguyên lí “cái này hiện hữu, cái kia sinh” thì không thể dễ hiểu dù theo bất kì cách nào.

Bởi vì chúng sinh khởi một cách tùy thuộc, tất cả các hiện hữu đều là vô tự tính. Thế nên, sự hiện hữu của chúng là không có tự tính. Thế nên, cũng không thể nói “khi cái này hiện hữu” quy chỉ cái nguyên nhân, cũng không thể nói “cái kia sinh” quy chỉ hiệu quả chính là quy chỉ hiện hữu một cách có tự tính. Bởi vì điều đó là không thể bảo vệ, làm sao có một cái gì có thể là một tăng thượng duyên? Thế nên, tăng thượng duyên không hiện hữu một cách có tự tính. Thế nên, các duyên cũng không hiện hữu một cách có tự tính, ngay cả bởi vì các tướng trạng của chúng.

Phụ bản của bản Việt: Ngài Nguyệt Xứng trong Minh cú luận, giảng kệ tụng 10 như sau:

Và bây giờ ngài Long Thọ, với tri kiến để luận bác, một cách độc lập, ý niệm về duyên trong vai trò yếu tố quyết định (= tăng thượng) nói:

10. Các sự vật không có hiện hữu tự tính thì không bao giờ là thực hữu; thế nên nguyên lí “cái này hiện hữu, cái kia sinh”(= tăng thượng duyên) không thể nhận thức bằng lí trí trong bất kì cách nào.

Định nghĩa về duyên là yếu tố quyết định/tăng thượng (adhipateyam) được chấp thuận ở đây là cái này: một yếu tố, khi hiện diện, một sự vật sinh khởi, là yếu tố quyết định của cái nói thứ nhì. Nhưng không sự vật nào có hiện hữu tự tính, tất cả các sự vật sinh khởi trong sự hổ tương tùy thuộc, làm cách nào có thể “cái này” được thể hiện vai trò một nguyên nhân (karanatva)? Và làm cách nào “cái kia” được thể hiện vai trò một hiệu quả (karyatva)? Do thế, dẫu “yếu tố quyết định” được định nghĩa, nó không được an lập.
[Minh cú luận]

1.2.3 Các cách khác để luận bác các duyên theo một cách chung

Mục này có 3 phần: luận bác về luận đề các duyên có tự tính trên các cơ sở mà các hiệu quả sinh khởi, luận bác về hiệu quả hoặc có hoặc không có bản chất của các duyên một cách có tự tính; và luận bác về tiêu chuẩn phân biệt giữa có bản chất của các duyên và có bản chất của các phi duyên.

1.2.3.1 Luận bác về luận đề các duyên có tự tính trên các cơ sở mà các hiệu quả sinh khởi

Giả sử một người nói mặc dầu người ta không thể nói các thực thể bắt đầu hiện hữu xuyên qua các duyên, bởi vì chúng ta thấy các sự vật tỉ dụ tấm vải sinh khởi từ các sự vật tỉ dụ sợi chỉ, chúng ta biết những cái này là các duyên của hiệu quả.

11. Hiệu quả (nghĩa là quả được sinh khởi) thì không ở trong các duyên của nó, hoặc duyên đơn biệt hoặc tập hợp các duyên. Làm cách nào một sự vật không ở trong các duyên có thể sinh khởi từ các duyên?

Hiệu quả -- tấm vải -- thì hoàn toàn không ở trong các duyên, các sự vật tỉ dụ sợi chỉ, cái kéo, con thoi, kim hoặc khung cửi một cách cách biệt hoặc nối kết chung, nghĩa là bất kì cách nào. Làm cách nào tấm vải, nó không ở trong các duyên tỉ dụ sợi chỉ, v.v... có thể sinh khởi một cách tự tính từ chúng? Đó là, nó không thể, cũng giống như dầu không thể sinh khởi từ cát. Tại sao nó không thể? Nếu tấm vải hiện hữu trong mỗi duyên của các duyên, nó ở một cách toàn thể trong mỗi duyên, hoặc một cách bộ phận trong mỗi duyên? Trong trường hợp thứ nhất, nó sẽ không cần nhiều nguyên nhân như thế, bởi vì mỗi duyên, nếu không tùy thuộc vào các cái khác, có thể làm sinh khởi nó. Trong trường hợp thứ nhì, mỗi duyên, cũng không tùy thuộc vào các cái khác, có thể làm sinh khởi một phần của nó. Bởi vì chủ trương điều này là không khả thi, thế nên nói mỗi duyên có toàn thể hoặc có một phần của nó cũng là điều không đúng. Thế nên nói các duyên được hội hiệp lại (united conditions) cũng là không đúng.

Minh cú luận trình bày một luận bác đơn giản: Tấm vải không ở trong mỗi duyên riêng biệt bởi vì nếu điều đó đúng, bạn sẽ thấy nó, và từ tính đa nguyên của các nguyên nhân (plurality of causes) nó sẽ đem đến kết quả là sẽ có một tính đa nguyên của các hiệu quả. Sau đó ngài Nguyệt Xứng trình bày một luận bác khác: Nó thì không ở trong tập hợp của sợi chỉ, v.v..., bởi vì nó không ở trong mỗi bộ phận cá biệt và bởi vì hiệu quả đơn biệt sẽ sinh khởi trong những mảnh vải. Biện luận thứ nhì như sau: Nếu tấm vải ở trong sự tập hợp của các sợi chỉ, trong trường hợp đó các phần tử của tập hợp sẽ mỗi cái có một phần của tấm vải. Trong trường hợp đó, như chúng ta đã thấy trước đây, bởi vì mỗi cái sẽ có khả năng làm sinh khởi một phần, tấm vải sẽ sinh khởi trong các mảnh vải.

Giả sử bạn nói mặc dù các hiệu quả tỉ dụ tấm vải không ở trong các duyên, chúng sinh khởi từ các duyên; do thế các biện luận trước đây của bạn không áp dụng.

12. Nếu quả / hiệu quả không có trong các duyên này, nhưng quả / hiệu quả từ trong các duyên này sinh ra. [Đối thủ hỏi:] Tại sao quả/hiệu quả không sinh ra từ các phi duyên?

Nếu điều đó đúng, vậy thì tại sao các sự vật tỉ dụ tấm vải lại không sinh khởi từ các sự vật tỉ dụ cỏ ? Nó phải sinh từ cỏ! Các biện luận này đã được giải thích trước đây.

**** Phụ bản của bản Việt:** Ngài Nguyệt Xứng trong Minh cú luận giảng:

Đây là ý kiến của đối thủ của chúng ta.

12cd. [Đối thủ hỏi:] Tại sao hiệu quả/quả không sinh ra từ các phi duyên?

Một hiệu quả không thể hiện hữu sẵn trước (pre-exist) trong phi duyên. Thế nên vải không thể sinh ra từ rơm và các cái khác tỉ dụ các phi duyên. Không một hiệu quả hiện hữu tự tính từng sinh khởi.

Bạn có thể phản đối: Nếu hiệu quả (phala) là một sự vật, và các duyên của nó hoàn toàn một cái khác trong trường hợp đó câu hỏi hiệu quả có hiện hữu sẵn trước trong các duyên của nó hoặc không sẽ là cái có thể hiểu được. Nhưng hiệu quả thì không khác biệt hoàn toàn các duyên của nó. Trái lại nó chính là các duyên.

Ngài Long Thọ trả lời: Tụng 13 >>

1.2.3.2 Luận bác về hiệu quả hoặc có hoặc không có bản chất của các duyên một cách tự tính

Giả sử một người biện luận như sau: Nếu hiệu quả và các duyên khác biệt, vậy thì thật là hợp lí khi quyết định một cách phân tích xem hiệu quả có ở hoặc không ở trong các duyên. Nhưng hiệu quả hoàn toàn có bản chất của các duyên.

13. [Ngài Long Thọ trả lời:] Nếu hiệu quả/quả sinh ra từ các duyên của nó, nhưng các duyên không có tự tính (không thực hữu); vậy từ cái không có tự tính sinh ra, làm cách nào nói sinh ra từ các duyên?

Thật là không hợp lí khi nói hiệu quả có bản chất của các duyên hoặc là nó là một chuyển hoá của các duyên, bởi vì các sự vật tỉ dụ sợi chỉ thì hiện hữu có tự tính, người ta có thể nói tấm vải có bản chất đó; nhưng các duyên đó về phương diện tự tính không có bản chất của chính chúng, bởi vì chúng chỉ thuần được đề khởi luận để xuyên qua sự thiết lập giả định (merely posited through imputation) được đặt căn bản trên các bộ phận của chúng. Thế nên, làm cách nào có thể một hiệu quả -- tỉ dụ tấm vải -- của một sự vật mà nó về phương diện tự tính nếu không có bản chất của chính nó, có bản chất của các duyên tỉ dụ sợi chỉ? Nó không thể!

Về điều này, Bốn trăm tụng nói:

Tấm vải bắt đầu hiện hữu từ các nguyên nhân

Các nguyên nhân bắt đầu hiện hữu từ các cái khác

Làm cách nào một sự vật không hiện hữu do tự nó

Làm sinh khởi một sự vật khác? (XIV:13)

[“Bốn trăm tụng” sử dụng tỉ dụ cái bình; ngài Tsongkhapa đổi tỉ dụ bình thành tấm vải]

Do thế không có các hiệu quả mà chúng có bản chất của các duyên. Bây giờ giả sử bạn nói hiệu quả có bản chất của nó là một sự vật phi duyên, bởi vì, trong khi nó có một bản chất thì không thể bảo vệ quan điểm nó có các duyên là bản chất của nó.

14a Thế nên quả không sinh từ các duyên, cũng không sinh từ các phi duyên

Hiệu quả không hiện hữu từ các duyên, bởi vì không thể bảo vệ quan điểm tấm vải hiện hữu từ sợi chỉ; cũng không hợp lí khi nói là từ phi duyên, đề khởi nó hiện hữu từ rơm. Mặc dù chúng ta trước đây đã luận bác xong về nguyên nhân và hiệu quả có cùng bản chất, nhưng các biện luận bác bỏ chúng có cùng bản chất (hiện hữu tự tính) thì không giống nhau.

1. 2. 3. 3 Luận bác về tiêu chuẩn phân biệt giữa có bản chất của các duyên và có bản chất của các phi duyên

Bây giờ một người có thể biện luận như sau: Mặc dù bạn đã luận bác sự hiện hữu của các hiệu quả có một tiêu chuẩn rõ ràng về là một duyên hoặc là một phi duyên. Nó cũng giống như chỉ có bột vừng nhào đến từ một hạt mè giống, nhưng bơ thì không, và cũng như chỉ bơ đến từ sữa chua, nhưng bột vừng nhào thì không; và chúng cũng không đến từ cát. Chính bạn [là đối thủ] đã nói rằng “từ các phi duyên” [I:12cd]. Nếu không có hiệu quả được gọi là “bơ” và “bột vừng nhào”, thật là không hợp lí khi nói các hạt mè giống và sữa chua là các duyên và không là các phi duyên (conditions as opposed to nonconditions). Thế nên các hiệu quả và các duyên hiện hữu một cách có tự tính.

14 b Vì hiệu quả/ quả là phi hiện hữu, làm cách nào có thể là các duyên hoặc các phi duyên?

Ở đây bạn đã nói rằng có một cơ sở về tiêu chuẩn phân biệt giữa là một duyên và là phi duyên của các hiệu quả, tỉ dụ bột vừng nhào sinh khởi hoặc không sinh khởi. Nhưng bởi vì trước đây đã chứng tỏ không hiệu quả nào có bản chất là các duyên hoặc là các phi duyên, làm cách nào có thể có một tiêu chuẩn về tự tính mà nó sẽ quyết định hoặc đây là hoặc không là duyên của cái kia?

2. Sự xác nhận bởi các dẫn chứng từ các bản kinh liễu nghĩa

Có những kẻ không có khả năng lí luận và những kẻ chỉ thuần tin cậy vào kinh sách, và những kẻ nói các biện luận diệu nghĩa của ngài Long Thọ chứng tỏ các sự vật không sinh khởi về phương diện tự tính, tất cả đều chỉ thuần là các triết lí ngụy biện được trình bày trong các bộ luận khó hiểu. Để luận bác chúng, và để

chúng tỏ tất cả các bản kinh trình bày các sự vật là bất sinh được giải thích bởi chương này, một chỉ định vẫn tất được làm vững mạnh thêm bằng các dẫn chứng từ các bản kinh liễu nghĩa được trình bày. Kinh Thánh giả bảo sinh (Aryaratnakara sutra) nói,

Bất kì cái gì là rỗng thông (chân không diệu hữu) và không thể tri nhận được

Thì giống như các đường bay của một con chim trong phương trời vô tận.

[mDo sde tha 285b]

Điều này chứng tỏ tuệ tri cách tuyệt cấu trúc của tướng, nó thì tương ứng với tính thật tại, thì giống như sự tương tự này. Tính thật tại / pháp tính (Reality) giống như thế này:

Cái mà không có quả/hiệu quả (entitihood) bất kì ở đâu

Không bao giờ có thể là nguyên nhân của bất kì cái gì khác.

Cái mà quả của nó thì không được tìm thấy, cái đó thì vô tự tính

Làm cách nào nó có thể là duyên của một cái khác [mDo sde tha 285b]

Các nguyên nhân và các duyên về phương diện tự tính không có bản chất của các năng sinh (Causes and conditions do not essentially have the nature of being producers).

Làm cách nào một sự vật vô tự tính có thể được sinh khởi bởi một cái khác?

Đức Như Lai đã trình bày như thế về sự liên hệ nguyên nhân và hiệu quả. [như đã dẫn 285b]

Như vậy Đức Tối Thắng đã khẳng định và biện luận rằng các hiệu quả là rỗng thông (chân không diệu hữu) -- rằng chúng không có bản chất của cái sở sinh về phương diện tự tính (Thus it is said that the Victor has stated and argued tat the effects are empty -- that they do not have the nature of being essentially produced).

Tất cả các hiện tượng đều bất biến và ổn định;

Bất biến, chẳng động và chẳng tĩnh

Cũng như hư không rỗng thông thì không được thấy

Kẻ vô minh thì nhầm lẫn về điều này [như đã dẫn, 285b]

Phát biểu này chứng tỏ thật tướng của các hiện tượng thực sự là bất biến, v.v... Cũng như hư không thì không được hiểu là bất kì sự vật gì, nhưng chỉ là sự chỉ thuần không có các chướng ngại, tỉ dụ các núi non, tính thật tại / pháp tính nên được hiểu là chỉ thuần là sự không có các cấu trúc của tướng, tỉ dụ tính chủ thể biến dịch (mutability) và tính bất ổn định (instability). Nếu các hữu tình không thật chứng pháp tính, họ lang thang trong luân hồi sinh tử.

Cũng như núi non là bất khả động

Các hiện tượng là bất khả động,

Không có chết, biến dịch hoặc sinh

Đức Tối Thắng đã trình bày các hiện tượng đều như thế [nđd, 285 b]

Biểu từ này chứng tỏ tính không (tự tính không) của các hiện tượng không thể được diễn dịch theo bất kì một cách nào khác; các hiện tượng không có hoại diệt, biến hoá, v.v...

Các hiện tượng cũng không được sinh khởi, cũng không bắt đầu hiện hữu

Cũng không diệt tận, cũng không biến dịch, cũng không già

Vị sư tử của loài người đã chứng tỏ điều này

Và đã dẫn hàng trăm các hữu tình thấy điều này. [nđd 261b]

Đoạn văn này chứng tỏ ngài đã làm cho các học trò của ngài có khả năng hiểu thấu được dữ kiện bất sinh bất diệt về phương diện tự tính. Phát biểu này cũng ngụ ý minh bạch các kẻ khác cũng nên dẫn dắt các hữu tình thấy điều đó.

Quả/hiệu quả không hiện hữu ở bất kì đâu,

Cũng không là bất kì một sự vật khác, và không thể được tìm thấy.

Nó thì không ở trong; cũng không được tìm thấy ở bên ngoài.

Đấng thủ hộ (Đấng giữ gìn che chở) đã dẫn dắt chúng thấy điều này. [nđd, 262a]

Đoạn văn này chứng tỏ rằng bất kì các hiện tượng nào, ai tìm kiếm chúng không thành vấn đề, sẽ tìm thấy là cũng không có quả của chúng hoặc quả của bất kì cái khác. Ngài đã dẫn dắt hữu tình thấy sự kiện này. Điều này chứng tỏ làm cách nào các học trò nên tăng trưởng sự lí hội thông hiểu của họ về ý nghĩa liễu nghĩa.

Như Lai đã nói về những người đi tìm tịch tĩnh

Không một người đi nào có thể được tìm thấy

Họ đều được tuyên bố là không đi

Xuyên qua sự giải thoát của họ, nhiều hữu tình được giải thoát [nđd 262a]

Ý nghĩa của đoạn văn này như sau: Nếu bạn truy tìm những kẻ bắt đầu tịch tĩnh, bạn không tìm thấy. Tuy nhiên, họ thì cách tuyệt năm cõi chuyển cư tái sinh, và họ được giải thoát, và họ được nói là có khả năng giải thoát nhiều người khác. Khi phân tích một cách hợp lí, bạn không tìm thấy họ, nhưng sự giải thoát của họ không do thế mà bị luận bác.

Do thế các biện luận này trong chương thứ nhất nên được xem là con mắt nhìn vào tất cả các kinh văn trình bày sự không sinh khởi trong cách này và các cách tương tự.

3. Tóm tắt về chương và tên chương

Đây là các tóm tắt về ba vấn đề sau: 1. hiểu thấu cách thức luận bác đối tượng của phủ định trong chương này, 2. cái gì được an lập sau khi nó bị luận bác xuyên qua các biện luận, 3. và trong ánh sáng của điều đó, làm cách nào để khởi luận đề các nguyên nhân, các duyên, và các hiệu quả. Khi các sự vật tỉ dụ các hạt giống và nhiên liệu được thấy hoặc được nghe là đang thi hành tác hành làm sinh khởi các sự vật tỉ dụ mầm và lửa, theo thứ tự, xem cả hai nguyên nhân và hiệu quả không chỉ thuần là được thiết lập giả định định danh (nominally imputed), nhưng là các đối tượng mà chúng cũng là các căn bản của sự thiết lập giả định định danh (nominal imputation), bị chấp thủ là năng sinh và sở sinh có hiện hữu tự tính (grasped as inherently existent produced and producer), là để hiểu thấu đối tượng của phủ định

Khi đối tượng bị chấp thủ như thế được chủ trương hiện hữu trong cách thức đó, xuyên qua một sự phân tích tìm hỏi xem cái hiệu quả được sinh khởi này có tự tính đồng nhất hoặc một tự tính khác biệt đối với các nguyên nhân và các duyên của nó, quan liên với hiệu quả tự tính của cái sở sinh thì bị luận bác, và khi bạn phân tích các duyên mà chúng sản sinh ra hiệu quả, tìm hỏi xem chúng hiện hữu hoặc không hiện hữu khi nguyên nhân xảy ra, và sau đó quan liên tới nguyên nhân thì tự tính của các năng sinh bị luận bác. Đây là bởi vì ngài Long Thọ trình bày một lập trường, tiêu điểm quan trọng của nó thì bị luận bác, theo nó một quả/thực thể hiện hữu có tự tính không thể được đề khởi luận đề là có các nguyên nhân, các duyên, hoặc các hiệu quả.

Đây là lí do tại sao ngài Long Thọ làm điều này: Bởi vì từ thời gian vô thủy, chúng ta bị quen thói chấp thủ các nguyên nhân và các hiệu quả là hiện hữu có tự tính, đây là điều khó trục xuất. Khi tự tính đó bị luận bác, tính có thể bảo vệ của tác hành và tác giả trong ngữ cảnh của vô tự tính có thể được an lập một cách dễ dàng. Ngài Long Thọ không đặt tiêu điểm ở đây một cách chủ yếu trên cách nào chúng ta xếp đặt tác hành và tác giả một cách quy ước thể tục trong chính hệ thống của chúng ta.

Các biện luận tí như "Cũng không từ nó cũng không từ cái khác" diễn tả các luận bác chúng luôn luôn can dự sự phân tích làm cách nào các đối tượng được xem là là căn bản của sự thiết lập giả định theo quy ước thể tục hiện hữu (the bases of conventional imputation exist). Thế nên chúng bác bỏ bất kì sinh khởi mà nó không chỉ thuần được thiết lập giả định, nhưng chúng không bác bỏ sự **thuần** sinh khởi. **Có điều này minh bạch trong tâm trí, trong đa số các chương ngài Long Thọ không sử dụng thuật ngữ tu chính cho đối tượng của phủ định** (modifying term to the object of negation). Thuật ngữ tu chính thì thực sự được áp dụng trong nhiều nơi [trong Trung Luận]. Ngài thường không trực tiếp nói rõ (explicitly) đang áp dụng nó, nghĩ rằng, nó thì dễ thấy khi nó được vận dụng trong bất kì một ngữ cảnh nào, khi mà các căn bản đều là giống nhau, nó nên được sử dụng trong các trường hợp khác ngay cả ở nơi nó không được trực tiếp nói rõ đang áp dụng.

Tôi đã giải thích trong Lam rim chen mo [580, bản dịch bởi Cutler và các cộng tác viên, III pp.128-129] rằng, theo Minh cú luận, khi các biểu từ tí dụ "duyên khởi là bất diệt, bất sinh" [4a] đã được chứng tỏ là không mâu thuẫn với các bản kinh nơi mà các sự hiện hữu của các sự vật tí dụ diệt tận được đề khởi, chúng được xem là diễn tả sự không có bất kì sự vật tí dụ diệt tận và sự sinh khởi quan liên tới bản chất của đối tượng của trí tuệ không bị như nhuộm (trí tuệ hữu lậu). **Chúng luận bác sự sinh khởi tối hậu, nhưng chúng không luận bác sự sinh khởi quy ước thể tục. Nó cũng được giải thích rằng đây là sự thâm mật (intention) đằng sau các biểu từ trong các bản kinh rằng các sự vật sinh khởi từ bốn duyên.** Ngay cả sự luận bác về sở duyên duyên thì được nói là quan liên tới cái tối hậu và không quan liên tới cái quy ước thể tục [Minh cú luận, 28b]. **Thế nên, thật là hiển lộ trong sáng rằng thuật ngữ tu chính nên được áp dụng cho đối tượng của phủ định, và loại trường hợp này xảy ra thường xuyên. Nhưng bạn không nên bị dẫn dắt sai lầm bởi các phản chiếu từ ngữ (lexical glosses) ở nơi mà điều này không được áp dụng thường xuyên.**

Ngài Nguyệt Xứng trong Giải thích Bốn trăm tụng viết rõ ràng về điểm này:

Nếu bạn chủ trương rằng bởi vì kết quả của sự luận bác hoàn toàn về sự sinh khởi sử dụng sự phân tích này, các hiện tượng hữu vi được trình bày là vô sinh/ bất sinh, kết quả là nó sẽ không tương tự một huyễn tượng, nhưng sẽ giống như một sự vật được tri nhận bởi con trai của một thạch nữ (người đàn bà không có khả năng sinh con) và cái tương tự. Để tránh cái hiệu quả vô lí đem đến là sẽ không có duyên khởi, bạn không nên nhân nhượng với những người nói điều này [nói các hiện tượng hữu vi giống như con trai của thạch nữ. ĐHP]. Thay vào đó, bạn nên sử dụng một cách vững chắc sự phân tích theo đó chúng đều là tương tự huyễn tượng [mà chúng không giống như con của thạch nữ. ĐHP] [dBu ma ya 225a].

Minh cú luận [88b] trích dẫn biểu từ sau đây trong kinh Nhập Lăng già (Lankavatara sutra):

"Tôi nói tất cả các sự vật là vô sinh nghĩa là chúng là vô sinh về phương diện tự tính."

Nếu nguyên nhân và hiệu quả bị luận bác trong ngữ cảnh về hiện hữu xuyên qua tướng trạng của chúng, nguyên nhân và hiệu quả có thể được xem là chỉ thuần được thiết lập giả định danh (merely nominal imputed), và chỉ thuần được đề khởi luận đề xuyên qua sức mạnh của quy ước thể tục định danh. Như sách ngài Phật Hộ nói, trong chương thứ nhất, "Nói rằng một sự vật sinh khởi là thuần quy ước thể tục" (To say that something arises is merely convention) [161b], và sách nói vào ngay cuối chương "Nói một sự vật sinh khởi là nói nó chỉ thuần hiện hữu một cách quy ước thể tục" (To say that something arises is to say that it merely exists conventionally) [168b].

Như vậy, khi bạn thấy trong ngữ cảnh của hiện hữu tự tính thật là không hợp lí để chấp thuận nguyên nhân và hiệu quả, bởi vì các nguyên nhân và hiệu quả có tính lợi ích và tổn hại đều không thể bác bỏ được, chúng hiện hữu; và bởi vì thật là không hợp lí khi được đề khởi nguyên tắc (posit) là hiện hữu chỉ thuần xuyên qua sức mạnh của quy ước thể tục định danh. Bởi vì các người bình thường đều hoàn toàn quen thuộc đặt ra nguyên tắc năng sinh và sở sinh là hiện hữu xuyên qua các tướng trạng của chính nó (producer and produced as existing through their own characteristics), khi điều này bị luận bác, chúng tìm thấy nó khó mà đặt ra nguyên tắc chúng là hiện hữu chỉ thuần xuyên qua sức mạnh của quy ước thể tục định danh. Tuy nhiên, bởi vì chỉ có 2 cách thể (modes) để đề khởi chúng, và bởi vì cái thứ nhất thì không thể bảo vệ được, bạn nên thúc tâm trí trong chiều hướng cái thứ nhì, bởi vì nó là điều không thể tránh được.

Nói rằng bởi vì năng sinh và sở sinh hiện hữu, nguyên nhân và hiệu quả hiện hữu, điều này không thể bảo vệ được vì không hợp lí; và thế nên chúng đều là được thiết lập giả định danh. Lí do mà điều này không hợp lí là điều đó, như đã được giải thích, từ ngữ "một cách chỉ thuần" (merely) cũng không có nghĩa là không đối tượng nào hiện hữu bên cạnh các cái tên, cũng không phải cái được nhận thức của chúng bởi nhận thức chính xác thì bị loại trừ. (The reason that this makes no sense is that, as has been explained, the word "merely" means neither that no objects exist besides names nor that their being cognized by authoritative cognition is precluded). Trên phương diện khác, mặc dầu nhóm từ ngữ "các sự vật hiện hữu chỉ thuần kết quả của sự thiết lập giả định danh" ngụ ý điều bất khả thi đó là chúng hiện hữu mà không được đề khởi bởi quy ước thể tục định danh, và nó không ngụ ý mọi sự vật được đề khởi bởi quy ước thể tục định danh đều hiện hữu.

Do thế nên, khi lấy bất kì cái gì của các nguyên nhân và các duyên đối nội và đối ngoại là rõ ràng nhất làm tỉ dụ -- các sự vật tỉ dụ các hạt giống và các mầm, hoặc thức sinh khởi tùy thuộc vào các căn và các đối tượng (sense faculties and objects) -- và thấy cách nào nó bị chấp thủ trong cách thức được giải thích trước đây, và tiếp đến đặt tiêu điểm trên hoặc nguyên nhân hoặc hiệu quả, xuyên qua biện luận luận bác hiện hữu tự tính của chúng, bạn nên luận bác tất cả tự tính còn lại. Nếu ngay cả một mảy tí chút không bị luận bác, trong trường hợp đó bị trói buộc bởi chấp thủ đó, giải thoát không thể được thành tựu. Trong trường hợp các nguyên nhân và các hiệu quả sẽ được thấy chỉ thuần là được thiết lập giả định danh (nominally imputed). Trong trường hợp đó, bởi vì các lợi ích và các tổn hại của các nguyên nhân và các hiệu quả đều là không thể bác bỏ, bạn nên tăng trưởng sự xác định chắc chắn (ascertainment), nghĩ như sau: "Mặc dầu trong ngữ cảnh của thuần thiết lập giả định (mere imputation), các nguyên nhân làm sinh khởi các hiệu quả, tôi sẽ sai lầm khi chấp thủ chúng trong ngữ cảnh của hiện hữu xuyên qua các tướng trạng của chính chúng." Bạn không nên tạo cơ hội phương tiện (One should not allow) cho điều này phá hủy sự xác định chắc chắn của bạn về duyên khởi của các nguyên nhân và các hiệu quả. **Theo hệ thống của chính chúng ta, nếu những sự vật này đều được đề khởi nguyên tắc là hiện hữu theo quy ước thể tục trong ý nghĩa của hiện hữu chỉ thuần từ lập trường của huyền tượng, và không được đề khởi trong một khuôn khổ mà theo nó có các nguyên nhân và các hiệu quả, điều này sẽ là một sai lầm lớn lao và là một sự mạnh mẽ chống lại tính thật tại** (According to our own system, if these things are posited as existing conventionally in the sense of existing merely from the standpoint of illusion, and are not posited in a framework according to which there are causes and effects, this would be a great error and a great deprecation of reality).

Đây là bản giải thích về chương thứ nhất, có 14 kệ tụng, được đặt tên là "khảo sát về các duyên".

Tụng kính lễ mở đầu Trung Luận

Tôi kính lễ đức Phật toàn giác

Vị thầy tối thắng trong các vị thầy, ngài đã dạy rằng

Cái gì do duyên khởi là

Không diệt, không sinh

Không đoạn, không thường

Không đến, không đi

Không khác, không một

Và tịch tĩnh -- cách tuyệt cấu trúc của tướng.

Chương 1. Khảo sát về các duyên

1. Không có các sự vật nào hiện hữu ở bất kì thời điểm nào, ở bất kì nơi nào, bằng cách sinh khởi từ chính chúng, từ các cái khác, từ chính chúng và cái khác, hoặc từ không nguyên nhân.

2. Chỉ có bốn duyên, gọi tên là nhân duyên (nguyên-nhân duyên), sở-duyên duyên, đẳng-vô

-gián duyên, và tăng-thượng duyên. Không có duyên thứ năm.

3. Các sự vật /các quả không hiện hữu tự tính trong các duyên. Không hiện hữu tự tính trong các duyên, nên cũng không hiện hữu từ tha tính/phi duyên.

4. Tác dụng chức năng (quả) không có sẵn trong các duyên, cũng không phải không có sẵn.

Ngược lại các duyên không có sẵn tác dụng chức năng (quả), cũng không phải không có sẵn.

5. Một sự vật sinh khởi tùy thuộc vào những cái được gọi là các duyên. Trong thời kì không có sinh khởi, theo cách nào những cái này không là các phi duyên?

6. Nói về giá trị chính xác, một duyên cũng không khả thi với một pháp hiện hữu hoặc phi hiện hữu: Nếu một pháp hiện hữu, sử dụng duyên cho cái gì? Nếu pháp không hiện hữu, duyên cho ai/cái gì sử dụng?

7. Một hiện tượng không được sinh ra từ hiện hữu, phi hiện hữu, và cả hai. Làm cách nào một nhân duyên (nguyên nhân làm duyên) làm hiện tượng sinh ra là hợp lí?

8. [Đối thủ hỏi:] Tâm sở hữu pháp có sở duyên

Ông khẳng định điều đó không đúng.

Như thế các tâm sở hữu pháp không có các sở duyên

9. Các tâm sở hữu pháp (hiện tượng) không sinh khởi, nên sự đi đến hoại diệt không xảy ra. Bởi vì điều đó, đẳng vô gián duyên là không hợp lí: làm cách nào cái đã đi đến hoại diệt là một duyên?

Làm cách nào có thể có một sở duyên duyên?

10. Các sự vật không có hiện hữu tự tính chẳng bao giờ là thực hữu; thế nên nguyên lí "cái này hiện hữu, cái kia sinh" thì không thể dễ hiểu dù theo bất kì cách nào.

11. Hiệu quả (nghĩa là quả được sinh khởi) thì không ở trong các duyên của nó, hoặc duyên đơn biệt hoặc tập hợp các duyên. Làm cách nào một sự vật không ở trong các duyên có thể sinh khởi từ các duyên?

12. Nếu quả / hiệu quả không có trong các duyên này, nhưng quả / hiệu quả từ trong các duyên này sinh ra. [Đối thủ hỏi:] Tại sao quả/hiệu quả không sinh ra từ các phi duyên?

13. [Ngài Long Thọ trả lời:] Nếu hiệu quả/quả sinh ra từ các duyên của nó, nhưng các duyên không có tự tính (không thực hữu); vậy từ cái không có tự tính sinh ra, làm cách nào nói sinh ra từ các duyên?

14. Thế nên quả không sinh từ các duyên, cũng không sinh từ các phi duyên. Vì hiệu quả/ quả là phi hiện hữu, làm cách nào có thể là các duyên hoặc các phi duyên?

Vài dòng giới thiệu Giải Thích Trung Luận - Bản dịch Việt

Bản dịch Việt Giải Thích Trung Luận căn cứ vào bản dịch Anh ngữ của Geshe Ngawang Samten và Jay L.Garfield: Tsong Khapa. Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nagarjuna Mulamadhyamakakarika. Oxford University Press 2006. Giải thích Trung Luận giảng giải 27 chương Trung Luận của ngài Long Thọ . Bản Anh ngữ 603 trang.

Về chương 1 (Bản Anh dài 99 trang), kính mời độc giả đọc theo thứ tự như sau:

*Giải thích Trung Luận. Các giải thích mở đầu (Bài 1) [Bản Anh dài 19 trang]

<http://hoagiacngo.com/Mgiaithichtrungluan1dhp.html>

<http://thuvienhoasen.org/a16739/giai-thich-trung-luan-cac-giai-thich-mo-dau-bai-1>

*Giải thích Trung Luận. Bài tụng kính lễ mở đầu Trung luận (Bài 2) [Bản Anh dài 24 trang]

<http://hoagiacngo.com/Mgiaithichtrungluan2dhp.html>

<http://thuvienhoasen.org/a16778/giai-thich-trung-luan-bai-tung-kinh-le-mo-dau-trung-luan-bai-2>

*Giải thích Trung Luận. Chương 1. Khảo sát các duyên [Bản Anh dài 54 trang]

Về Bản dịch Anh, hai dịch giả giải thích nguyên bản Tạng ngữ giảng triết lí Phật học cho độc giả bậc cao, bút pháp độc đáo của Tsongkhapa rất khó dịch sang Anh ngữ thành một bản văn sáng tỏ và dễ đọc. Hai dịch giả dịch theo sát nguyên bản, không chú thích, không giải thích, không viết lại câu văn dịch: There are three reason for this. First we are lazy. Thứ nhì muốn trình bày bản văn như Tsongkhapa trình bày -- hai dịch giả không thêm các ghi chú, giải thích vì nếu làm như thế sách sẽ dày gấp đôi. Ba, không muốn ghi chú giải thích, vì e ngại hai dịch giả có thể sai.

Người dịch bản Việt nhận thấy bản dịch Anh cũng khó đọc, khả năng bản thân đọc hiểu, và dịch Anh Việt còn rất kém, nhưng cũng cố gắng thực hiện bản dịch Việt, để người dịch và người đọc có thể có một bản tiếng Việt để cùng học với nhau.

Bản Việt có các điểm chính sau:

1. Các tụng Trung Luận rất khó dịch. Bản Việt không dịch theo bản dịch Anh "Ocean of Reasoning" vì các kệ tụng này dịch từ bản Tạng ngữ sang Anh ngữ thành các kệ tụng 4 dòng, nên có nhiều hạn chế.

2. Các tụng Trung Luận được dịch theo 3 bản Anh dịch từ bản Sanskrit:

* Kenneth K.Inada. Nagarjuna. A translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay. Sri Satguru Publications. 1970.1993.

* Louis de La Vallé Poussin. Mulamadhyamakakarika (Madhyamakasutra). 1970

[with variations from J W de Jong 1977]

*Mervyn Sprung. Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapada of Candrakirti. Translated from the Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T. R. V. Murti and U.S. Vyas. Routledge &Kegan Paul. (Nguyệt Xứng. Minh cú luận)

3. Các tụng của ngài Long Thọ, Thánh Thiên, Phật Hộ, Thanh Biện, Nguyệt Xứng, Tịch Thiên, Tịch Hộ, ... có dẫn trong bản Ocean of Reasoning (Giải thích Trung Luận), khi dịch, thường được đối chiếu với các bản dịch Anh của các dịch giả khác.

4. Có các chú thích, và giải thích một số điểm

Người dịch kính mong các độc giả tử bi chỉ giáo, xin hoan hỉ thư về

phucdang143@hotmail.com

Trung Luận có tất cả 27 chương và theo bản Poussin là 448 kệ, nhưng theo J.W. de Jong [1977] thì chỉ có 447 kệ mà thôi, vì kệ 7 chương 3 của bản Poussin chính là dẫn dụng từ kệ 55

Phụ bản

Phụ Bản: Bốn Vô = Chân Như

Đại sư Tăng Triệu (384 - 414) trong Triệu luận, phần Tông Bản Nghĩa:

“Bốn vô, Thật tướng, Pháp tánh, Tánh không, Duyên hội, năm danh từ trên vốn chỉ có một nghĩa.

Để vạch ra tông chỉ chánh pháp là căn bản của bốn Luận, hai chữ Bốn Vô chỉ ngay tâm tịch diệt vốn không một pháp, là tất cả tướng, dứt bắt Thánh phàm, nên gọi là Bốn Vô, chẳng phải có ý làm thành vô. (có nghĩa là chẳng phải từ hữu lần biến thành vô, vì Bốn Vô này nó vượt ngoài cái có và không tương đối. Thích Duy Lực).

Vì tất cả pháp đều do vọng tâm tùy duyên biến hiện mà có, tâm vốn vô sanh, chỉ do nhân duyên hội hợp mà sanh nên gọi là **Duyên Hội**.

Vì duyên sanh ra các pháp, vốn không có thật thể, do nhân duyên sanh ra nên nói không, nên gọi là **Tánh Không**, vì pháp thể là chơn như biến hiện nên gọi là **Pháp Tánh**.

Do chơn như pháp tánh mà thành các pháp, chơn như không có tướng, nên bản thể các pháp tịch diệt, nên gọi là **Thật Tướng**.

Vì bốn vô là thể của tâm, duyên hội là dụng của tâm, thật tướng, pháp tánh, tánh không, đều là cái nghĩa do tâm tạo thành vạn pháp nên nói là một nghĩa vậy ...

Tại sao vậy? Tất cả các pháp đều do nhân duyên hội hợp mà sanh, **duyên hội** mà sanh thì khi chưa sanh không có, duyên lìa thì diệt, nếu mà thật có, có thì chẳng diệt. Theo đó mà suy ra thì biết, dù nay hiện ra có, cái có ấy tánh thường tự không, vì tánh thường tự không, nên gọi là **Tánh Không**, bởi vì tánh không nên gọi **Pháp Tánh**, pháp tánh chân thực như thế nên gọi là **Thật Tướng**, thật tướng vốn không có tự thể, chẳng phải do suy lường mà cho đó là không, nên gọi là **Bổn Vô**.”

(Trích từ [Triều Luân Lược giải](#). Thích Duy Lực dịch, in trong Chư Kinh Tập Yếu, trang 470 - 471).

Chú thích 1- 9 trích từ Phật quang đại từ điển, Thích Quảng Độ dịch.

1. Chân Như: Sanskrit: bhuta-tathata hoặc tathata.

Chỉ bản thể chân thực tràn khắp vũ trụ; là nguồn gốc của hết thảy muôn vật.

Còn gọi Như như, Như thực, Pháp giới, Pháp tính, Thực tế, Thực tướng, Như lai tạng, Pháp thân, Phật tính, Tự tính thanh tịnh thân, Nhất tâm, Bất tư nghị giới.

Trong sách Phật Hán dịch ở thời kì đầu dịch là **Bản vô**. Chân, chân thật không hư dối; Như, tính của sự chân thật ấy không thay đổi.

2. Như thị: Mười như thị: Như thị tướng, Như thị tính, Như thị thể, Như thị lực, Như thị tác, Như thị nhân, Như thị duyên, Như thị quả, Như thị báo, và Như thị bản mạt cứu cánh đẳng.

Phẩm Phương tiện kinh Pháp hoa nói:

“Chỉ có Phật với Phật mới thấu suốt được thực tướng các pháp. Nghĩa là các tướng như thể, tính như thể, thể như thể, lực như thể, tác như thể, nhân như thể, duyên như thể, quả như thể, báo như thể và đầu cuối rốt ráo như thể.”

Tức tướng trạng (Thực tướng) của hết thảy các pháp xưa nay đều có đủ 10 thứ Như thị.

(Phật Quang Đại Từ Điển, Thích Quảng Độ dịch, trang 5526)

3. Si, Ngu si. Si, Ngu si, Vô trí: delusion; Skt. moha; mudha.

Ngu si. Cũng gọi Si, Vô minh.

Không có trí sáng suốt, ngu tối mê muội, gặp việc không thể phán đoán đúng đắn, là 1 trong 6 phiền não căn bản [tham, sân, si, mạn, nghi, kiến (=ác kiến)].

Kiến chấp có 5 kiến: thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ kiến.

Si. Đồng nghĩa Vô minh, Vô trí. Ngu si, tên 1 tâm sở, là tác dụng tinh thần của sự ngu muội vô trí, không rõ sự lí.

Theo luận Du già sư địa quyển 86 thì **Si còn có các tên gọi khác nữa là: Vô trí, Vô kiến, Phi hiện quán, Hôn muội, Ngu si, Vô minh, Hắc ám,...** (Phật quang đại từ điển. xb 2000.Thích Quảng Độ dịch.7374 trang)

Si ở trong nhóm 5 phiền não căn bản: tham, sân, si, mạn, nghi. Năm thứ phiền não này thường sai khiến tâm thần hành giả, làm cho trôi nổi, lặn lội trong ba cõi nên gọi là sử (ngũ độn sử). Trì độn, khó dứt trừ nên gọi là độn sử, tức là phiền não mê lầm với thế giới hiện tượng.

Tham, sân, si, mạn, nghi: attachment, aversion, delusion, pride, doubt.

4. Thi thiết: prajnapiti. Luận thi thiết: bản dịch cũ gọi là -- Luận phân biệt giả danh.

Thể gian thi thiết, nhân thi thiết, nghiệp thi thiết

5. Giả danh Sanskrit: Prajnapti. Pali: Pannatti

Danh từ được tạm đặt ra để gọi các pháp do nhân duyên hoà hợp mà có. Đại thừa tuy có sâu, cạn khác nhau, nhưng tư tưởng nhân và pháp đều là giả danh thì như nhau. Phái Trung quán cho rằng, đứng về phương diện tục đế mà nói, thì các pháp duyên sinh tuy là có giả, nhưng, đứng về mặt chân đế mà bàn, thì các pháp đều là không. Còn phái Duy giả chủ trương, nếu y cứ vào nghĩa tụ tập, thì các pháp được tập thành đều có tính tụ tập, tương tục, phần vị, cho nên gọi là giả có, còn các pháp tập thành như tâm, tâm sở, sắc, v.v...do nhân duyên sinh thì là, dựa vào pháp thật có này mà nói là giả có, bởi thế, tính y tha khởi gồm chung cho cả giả và thật.

Đại thừa nghĩa chương giải thích Giả danh có 4 nghĩa: 1. Các pháp không có tên, giả đặt tên cho, nên gọi là giả danh Như người nghèo hèn, giả gọi là giàu sang. 2. Nhờ những vật khác mà có tên, nên gọi là giả danh. Như nhờ các uẩn mà có tên chúng sinh, nhờ dài mà có tên ngắn, nhờ lớn mà có tên nhỏ...v.v... 3. Tên giả gọi là giả danh, các pháp thế tục đều không có tính cố định, nhờ những cái khác mà có, rồi đặt cho cái tên giả, nên gọi giả danh. 4. Các pháp mượn tên gọi mà có nên gọi là giả danh.

6. Giả danh hữu. Gọi tắt: Giả hữu

Các pháp tồn tại đều do nhân duyên tập hợp mà có. Một trong ba loại hữu.

Như thân người do bốn đại, năm uẩn hoà hợp mà thành, không có tự thể, chỉ có tên giả, cho nên gọi là giả danh hữu.

7. Giả hoà hợp .Gọi tắt: giả hợp. Nhờ các nhân duyên tụ tập lại mà thành một vật, khi nhân duyên li tán thì vật ấy không tồn tại nữa. Vì không có tự tính, chẳng phải thật có, nên gọi là Giả hoà hợp.

8. Hư không. Skt.akasa

1. Hư không: Chỉ cho pháp vô vi thanh tịnh, không bị chướng ngại.

2. Hư không: Khoảng không bao la gồm có năm nghĩa: Trùm khắp, thường hằng, không bị ngăn ngại, không phân biệt, dung nạp hết thảy muôn vật.

Còn theo Tông kính lục quyển 6 thì Hư không có 10 nghĩa:

Không chướng ngại, cùng khắp, bình đẳng, rộng lớn, vô tướng, thanh tịnh, bất động, hữu không, không không, vô đặc.

3. Hư không: Tên khác của Không giới. Chỉ cho khoảng không gian, nơi tồn tại của tất cả các pháp, 1 trong 6 giới.

***Kinh Lăng già giảng vô sinh, vô nhị.**

- Đức Phật giảng về không có tự tính và pháp tu tập vô tự tính trong kinh Lăng Già (trích Lăng Già Nhập Đại Thừa Kinh, bản dịch Thích Chơn Thiện, Trần Tuấn Mẫn trang 164-165):

[76] Lại nữa, này Mahàmati, không phải các sự vật là không được sinh ra, mà chúng không được sinh ra từ chính chúng, trừ phi chúng được quán sát trong trạng thái Tam-ma-địa, đấy là ý nghĩa của “các pháp đều vô sinh”.

Này Mahàmati, theo ý nghĩa thâm sâu nhất thì không có tự tính là vô sinh. Tất cả các pháp không có tự tính nghĩa là có một sự trở thành luôn luôn có và liên tục, một sự thay đổi từng sát na từ trạng thái hiện hữu này sang trạng thái hiện hữu khác; này Mahàmati, thế thì tất cả các pháp đều không có tự tính. Đấy gọi là tất cả các pháp đều không có tự tính.

Lại nữa, này Mahàmati, vô nhị là gì? Này Mahàmati, đấy nghĩa là ánh sáng và bóng tối, dài và ngắn, đen và trắng là những biểu từ tương đối và cái này không độc lập đối với cái kia; như Niết-bàn và luân hồi, tất cả các sự vật là không-hai, không có Niết-bàn ngoài nơi có luân hồi; không có luân hồi ngoài nơi có Niết-bàn; vì cái điều kiện hiện hữu không có đặc tính độc lập đối với nhau. Do đó mà bảo rằng tất cả các pháp là vô nhị như Niết-bàn và luân hồi vậy. Vì vậy, này Mahàmati, ông phải tu tập (thể nghiệm) cái không, vô sinh, vô nhị và vô tự tánh. (Mahamati: Đại Huệ)

Chú thích

1. Tác phẩm

Nguyệt Xứng. Minh cú luận. *Chandrakirti. Mulamadhyamakavrttiprasannapada. Clear Words, Commentary on (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle Way"*

Nguyệt Xứng. Nhập Trung Luận. *Chandrakirti. Madhyamakavatara. Supplement to (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle Way"*.

Nguyệt Xứng. Giải Thích Nhập Trung Luận. *Chandrakirti. Madhyamakavatarabhashya. Commentary on the "Supplement to (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle Way"*

Nguyệt Xứng. Giải thích Bốn trăm kệ tụng của Thánh Thiên về Các hạnh Du già của chư Bồ Tát. *Chandrakirti. Bodhisattvayogacharyachatuhsatakatika. Commentary on (Aryadeva's) 'Four hundred Stanzas on the Yogic Deeds of Bodhisattvas'*.

Phật Hộ. Phật Hộ Giải Thích Trung Luận (Phật Hộ Căn Bản Trung Sớ). *Buddhapalita. Buddhapalitamulamadhyamakavrtti. Buddhapalita's Commentary on (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle Way"*

Thanh Biện. Bát nhã đăng luận. Giải thích Trung Luận của Long Thọ. *Bhavaviveka. Prajnapradipamulamadhyamakavrtti; Prajnapradipa; Lamp for (Nagarjuna's) 'Wisdom', Commentary on the Treatise on the Middleway*

Thanh Biện. Quang Minh Biện Luận. *Bhavaviveka. Madhyamakahrdayavrttitarkajvala. Blaze of Reasoning, Commentary on the "Heart of the Middle Way"*.

Quan Âm Cấm. Giải thích “Bát nhã đăng luận của Thanh Biện”. *Avalokitavrata. Prajnapradipatika. Commentary on (Bhavaviveka's) 'Lamp for (Nagarjuna's) Wisdom'*.

2. Từ ngữ Anh Việt:

nhân duyên: efficient condition/ cause condition

sở duyên duyên: objective condition /perceptual object condition /objective basis condition /supporting condition

đẳng vô gián duyên: immediate condition/ contiguous condition/immediately preceding condition

tăng thượng duyên: dominant condition/ decisive factor condition

nonaffirming negation ; Skt. prasajyapratishedha: phủ định phi khẳng định

affirming negation; Skt. paryudasapratishedha: phủ định khẳng định

without fail: for certain; no matter what the difficulties are

reductio: quy dẫn kết luận phi lí.

substantial existence: hiện hữu tự tính

eternalism: the reification of what exists: chủ nghĩa thường hằng

imputation: sự thiết lập giả định

designation: sự thiết lập nhiệm chức

“Trước khi loại bỏ được tâm niệm nhận thức hợp lí có thể an lập sự hiện hữu của vô tự tính, thì chúng ta không thể an lập đối tượng được thông hiểu là là một phủ định phi khẳng định.”

(Until the thought that the rational cognition can establish the existence of essencelessness is eliminated, it is impossible to establish the object to be comprehended as an external negation.)

Dịch giả bản Anh giải thích chọn external negation/ internal negation -- quen thuộc với ngôn ngữ triết học Tây Phương --và không chọn nonaffirming negation /phủ định phi khẳng định và affirming negation/phủ định khẳng định-- là thuật ngữ chung trong Phật học . Bản dịch Việt theo thuật ngữ chung của Phật học.

3. Từ ngữ Phật học

tam ma bát đề: tam ma bạt đề, đẳng chí, chính thụ, chính định hiện tiền samapatti: meditative absorption-- chỉ cho cảnh giới thiền định do xa lìa các phiền não hôn trầm trạo cử... mà thân tâm hành giả đạt đến trạng thái bình đẳng an hoà (Tứ điển Phật Quang)

tâm vương: vua tâm , tức chỉ cho chủ thể của 6 thức hoặc 8 thức, là Tâm pháp trong 5 vị theo cách phân loại của Hữu bộ và tông Pháp tướng.

Thuyết nhất thiết hữu bộ cho thể tính của 6 thức: Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý là một nên chủ trương tâm vương chỉ có một; còn tông Pháp tướng thì cho 8 thức (ngoài 6 thức còn thêm thức Mạt na, thức Alại da) , mỗi thức đều có thể tính riêng, cho nên chủ trương Tâm vương là 8.

tâm sở: Skt. Caitta; Caitasika.

Cũng gọi: Tâm sở, Tâm sở hữu pháp, Tâm sở pháp, Tâm sở pháp.

Những tác dụng của tâm, tương ứng và tồn tại cùng lúc với tâm, 1 trong 5 vị.

Về mối quan hệ tương ứng giữa tâm vương(tâm) và Tâm sở thì có 5 nghĩa bình đẳng (sở y bình đẳng, sở duyên bình đẳng, hành tướng bình đẳng, thời bình đẳng, và sự bình đẳng), vì thế nên Tâm sở cũng gọi Tương ứng pháp, Tâm tương ứng pháp.

Sở duyên: Skt, Pali: Alambana [Đổi lại: Năng duyên]

Chỉ cho đối tượng của sự nhận thức, là nhân sinh ra các pháp tâm, tâm sở, và lại bị các thứ tâm ấy chấp lấy.

Tông Câu xá kiến lập thuyết “Sáu thức” cho nên chủ trương cảnh Sở duyên là 6 cảnh: Sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Tông Pháp tướng kiến lập thuyết “Tám thức” cho nên ngoài các thức và các cảnh sở duyên nói ở trên, còn nói đến cảnh sở duyên của thức thứ 7 và thức 8. Tức là thức thứ 7 lấy Kiến phần của thức thứ 8 làm cảnh sở duyên. Thức thứ 8 thì lấy 3 cảnh là chủng tử, hữu căn thân và khí thể giới làm cảnh sở duyên.

Sở duyên duyên: Skt. Alambana-pratyaya

Cũng gọi Duyên duyên. Duyên của sở duyên

4. Ngã/Vô ngã

Ngài Nguyệt Xứng trong “Luận giải về Bốn trăm tụng của ngài Thánh Thiên” viết:

“Ở đây “ngã” là một hiện-hữu tự-tính (svabhava) của các hiện tượng, đó là, không tùy thuộc vào cái khác. Sự phi hiện-hữu của ngã này là vô-ngã. Vô ngã này được thực chứng hai cách xuyên qua một phân chia thành con người và các hiện tượng (khác) -- một vô ngã của các nhân thể và một vô ngã của các hiện tượng (khác) [nhân ngã và pháp ngã].”

(trích theo J.Hopkins. Meditation on Emptiness -- trang 637)

5. Luận đề của nhà Trung quán (Thesis of a Madhyamika)

(Trích từ J.Hopkins. Meditation on Emptiness)

Một nhà Trung quán không có luận đề (thesis) mâu thuẫn với hệ thống Trung quán.

Hồi tranh luận (Refutation of Objection) của ngài Long Thọ nói:

Nếu tôi có bất cứ một luận đề nào [hiện-hữu tự-tính],

Lúc đó tôi sẽ có lỗi đó [lỗi về mâu thuẫn với chính luận đề của tôi rằng chẳng có hiện-hữu tự-tính].

Bởi vì tôi không có luận đề [hiện-hữu tự-tính],

Tôi thì không lầm lỗi.

(If I had any [inherently existent] thesis,

Then I would have that fault [of contradict my own thesis that there were no inherent existence]

Because I have no [inherently existent] thesis,

I am only faultless).

[Nhiều tác giả đã diễn dịch sai phát biểu trên, do không hiểu hệ thống Trung quán, nên phát biểu đại ý như sau: Ngài Long Thọ nói ngài không tuyên bố (= không chọn) một lập trường nên không ai có thể bắt lỗi ngài trong cuộc tranh luận được, không thể tấn công ngài được. ĐHP]

Không thể nói rằng một nhà Trung Quán không có các luận đề (theses). Ngài Long Thọ chỉ thuần nói rằng không có các luận đề nào chủ trương hiện-hữu tự-tính. Các nhà Trung Quán có những luận đề phủ định và xác định (negative and positive theses).

Định nghĩa về một nhà Trung Quán theo nghĩa tổng quát (không phân biệt giữa nhà Trung quán Cụ duyên hoặc Trung quán Y tự khởi) là:

Một người kính trình học giới thẩm định các kết quả cuối cùng của người đó trong khi nghiên cứu các giáo pháp Phật giáo: bác bỏ một cách toàn diện tất cả các cực đoan của thường hằng, nghĩa là, bất cứ một hiện tượng nào hiện hữu một cách tối hậu, và bác bỏ tất cả các cực đoan của đoạn diệt, nghĩa là, các hiện tượng không hiện hữu một cách quy ước thể tục.

(A proponent of Buddhist tenets who totally refutes all extremes of permanence, i.e., that any phenomenon ultimately exists, and refutes all extremes of annihilation, i.e., that phenomena do not exist conventionally.)

Thế nên, tất cả các nhà Trung Quán -- Cụ duyên và Y tự khởi -- xa tránh cực đoan của thường hằng hoặc hiện hữu/tồn tại xuyên qua bác bỏ các hiện tượng hiện-hữu một cách tối hậu, hiện-hữu thực-hữu, hoặc hiện-hữu trong tính thật-tại của chính nó. Họ tránh xa cực đoan của đoạn diệt hoặc phi hiện-hữu xuyên qua đề khởi rằng tất cả các hiện tượng hiện-hữu một cách quy ước thể tục, hoặc một cách mệnh danh.

Từ madhyama quy chiếu tới trung đạo mà sự-sự vật-vật là, ý nghĩa thâm thâm của duyên khởi cách tuyệt hai cực đoan, thường hằng và đoạn diệt. Các cực đoan ở đây là các tượng trưng sai lạc của hiện-hữu và phi hiện-hữu. Bởi vì các hiện tượng không hiện-hữu một cách tối hậu, hiện-hữu tối-hậu của các hiện tượng là một cực đoan của hiện-hữu. Bởi vì các hiện tượng hiện-hữu một cách quy ước thể tục, sự phi hiện-hữu của các hiện tượng một cách quy ước thể tục là một cực đoan của phi hiện-hữu. Tuy nhiên tránh xa các cực đoan của hiện-hữu và phi hiện-hữu không có nghĩa là các nhà Trung Quán tự ngăn không đề khởi các luận đề về hiện-hữu và phi hiện-hữu bởi vì họ luận đề rằng các hiện tượng hiện-hữu một cách quy ước thể tục nhưng không phải một cách tối hậu, ngay cả nếu các luận đề này hiện-hữu một cách mệnh-danh.

6. Huyền tượng do huyền thuật -- và phi hiện hữu

Ngài Nguyệt Xứng viết bình giải "Bốn trăm tụng của Thánh Thiên":

Khi sự vật duyên khởi được thấy trong thật-tướng, Chúng hiện hữu giống như các huyền-tượng do huyền-thuật, không phi hiện hữu giống như đứa con của người đàn bà không khả năng sinh con.

When the dependently arisen are seen as they are, They are [existent] like magical illusions, not [nonexistent] like the child of a barren woman.

* Khi nghe nói rằng tất cả các hiện tượng đều không có hiện hữu tự tính, một số học viên kết luận một cách sai lầm rằng hiện-hữu tự-tính hiện-hữu, (vì họ tưởng có hiện hữu tự tính nên mới có phát biểu chẳng có hiện hữu tự tính. ĐHP) nên họ xem lời thầy là chẳng có giá trị.

** Ngài Nguyệt Xứng, Bồ tát Địa thứ mười, Pháp vân địa. Ngài Thánh Thiên, Địa thứ bảy, Viễn hành địa. Ngài Vô Trước, Địa thứ ba, Phát quang địa. Ngài Long Thọ, có kinh ghi địa thứ nhất, Hoan hỉ địa, nhưng ngài Atisa trong "Lamp for the Path to Enlightenment", do chính ngài luận giải ghi Ngài Atisa có đọc bản kinh ghi Ngài Long Thọ địa thứ tư, Diệm huệ địa (ĐHP). Vua Pasedena (Ba tư nặc) một bản kinh ghi tiền thân của vua ở địa thứ tư, Diệm huệ địa (ĐHP) .

7. Thức phân tích (analytical consciousness)

(Trích từ A.C. Klein. Path to the Middle. Oral Madhyamika Philosophy in Tibet. The Spoken Scholarsip of Kensur Yeshey Tupden. Sri Satguru Publications. 1994-- page 49)

Thức phân tích -- chủ thể phân tích về tối hậu -- phá hủy hoặc biện bác hiện hữu của một hiện tượng hiện hữu thực hữu.

Mặc dầu, tỉ dụ các căn nhà hiện-hữu thực-hữu không hiện-hữu, hiện tượng của một căn nhà hiện- hữu thực-hữu hiện-hữu. Căn nhà giả-thiết-hữu hoặc quy-ước thể-tục thì không bị bác bỏ trong khi căn nhà hiện-hữu tự-tính bị biện bác.

(This analytical consciousness -- an analyzer of the ultimate -- undermines or refutes the existence of a truly existent phenomenon.

Although truly existent houses, for example, do not exist, the appearance of a truly existent house does exist. The conventional or imputedly existent house is what is left over once the inherently existent house is refuted)

Căn nhà hoặc cá nhân giả-thiết-hữu hiện-hữu một cách quy ước thể tục. Căn nhà hoặc cá nhân hiện-hữu tự-tính, không hiện hữu gì cả, ngay cả trên phương diện quy ước thể tục. Như vậy, căn nhà giả-thiết-hữu là một cái duyên khởi theo nghĩa ở trạng thái (1) tùy thuộc vào các nhân và các duyên, (2) tùy thuộc vào các bộ phận của chính nó, và (3) được giả thiết / giả danh bởi tâm niệm. Hơn nữa, chính hiện hữu của các hiện tượng thì được luận chứng (được đề khởi là đúng: posit) tùy thuộc vào một chủ thể nhận thức hiệu quả (a valid cognizer) (tỉ dụ không nhận thức sai lạc do bệnh tật, say sưa nhìn không rõ. ĐHP). Đây là ý nghĩa hiện hữu một cách quy ước thể tục hoặc được giả thiết/ giả danh. Như vậy theo nhà Trung quán Cự duyên, tất cả các hiện tượng -- quy ước thể tục và tối hậu -- đều được luận chứng trong sự tùy thuộc vào nhận thức có hiệu quả.

(This imputedly existent house or person conventionally exists. The inherently existent house or person does not exist at all, even conventionally. Thus, the imputedly existent house is a dependent arising in the sense of being (1) dependent on causes and conditions, (2) dependent on its own parts, and (3) imputed by thought. Moreover, the very existence of phenomena is posited in dependence on a valid cognizer; this is what being conventionally or imputedly existent means. Thus according to Prasangika Madhyamika, all phenomena -- conventional and ultimate -- are posited in dependence on valid cognition)

8. Ý nghĩa các từ imputation / designation

*impute (v), imputed, imputedly, imputation: tạm dịch chung là: giả thiết, giả danh, thi thiết, mệnh danh tạm thời, tưởng tượng, tượng trưng, biểu tượng, thiết lập tạm thời: vì cùng diễn ý prajnapiti (Skt).

Prajnapiti trong kệ tụng 18 chương 24 Trung Luận, K.K.Inada dịch là provisional name (i.e. thought construction) (= tên tạm thời nghĩa là cấu trúc tâm niệm)

*design (v), designed, designated, designation: tạm dịch như trên, vì cùng diễn ý Prajnapti (Skt).

imputedly existent: prajnapitisaṅg : giả thiết hữu.

Nay 8/7/2014:

imputation: sự thiết lập giả định

designation: sự thiết lập nhiệm chức

*Ngài Nguyệt xứng, trong Minh cú luận, nhiều lần khẳng định không vị Phật nào dùng ngôn ngữ ngoại trừ khi có mục đích hướng dẫn hữu tình đi tới giác ngộ.

9. Khái niệm giả danh, giả thiết, thi thiết, tượng trưng (prajnapiti) rất quan trọng được diễn tả trong nhiều bản kinh, tỉ dụ Kinh Kim Cương:

<< _ Tu Bồ Đề! Ý người thế nào? Bồ tát có trang nghiêm Phật độ chăng?

_ Bạch Thế Tôn, không. Tại sao? Nói trang nghiêm Phật độ, tức phi trang nghiêm, thị danh trang nghiêm.

_ Cho nên Tu Bồ Đề! Chư Bồ tát ma ha tát nên sanh tâm trong sạch như thế, là chẳng nên khởi tâm trụ sắc, chẳng nên khởi tâm trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp, ưng vô sở trụ mà sanh kì tâm >

Thầy Duy Lực lược giải, trong Chư Kinh Tập Yếu:

Nói trang nghiêm Phật độ, tức phi trang nghiêm, thị danh trang nghiêm.

*Đây là nghĩa ba câu trong kinh này: Câu thứ nhất cho trang nghiêm Phật độ là thật; câu thứ nhì dùng chữ phi để phá cái chấp thật của câu thứ nhất; câu thứ ba cho tất cả tên gọi đều là giả danh. Câu thứ nhất "trang nghiêm Phật độ" là giả danh, câu thứ nhì "phi trang nghiêm" cũng là giả danh, câu thứ ba "thị danh trang nghiêm" cũng là giả danh. Vậy thì giả danh thì chẳng có nghĩa thật, cho nên Phật nói: "**Phàm là lời nói đều chẳng phải nghĩa thật**"*

10. Duyên khởi là gì?

Ngài Nguyệt Xứng trong " Bản diễn giải Bốn trăm bài tụng của Thánh Thiên Đề bà" / "Commentary on Aryadeva's Four Hundred " viết

Hỏi: Ngài đề nghị học thuyết gì vậy?

Trả lời: Tôi đề nghị học thuyết duyên khởi.

Hỏi: Vậy thì, ý nghĩa của duyên khởi là gì?

Trả lời: Duyên khởi có nghĩa là chẳng có hiện hữu có tự tính. Nó có nghĩa là sự sinh khởi của những hiệu quả mà chúng có một bản chất giống như bản chất của những huyễn tượng, những ảo ảnh sáng nắng, những phản chiếu, những thành phố huyễn thuật của những kẻ sống bằng mùi hương (càn thất bà), những hoá hiện, và những chiêm bao. Nó nghĩa là tính không và vô ngã."

(Jeffrey Hopkins. Meditation on Emptiness. p. 674)

Phụ Bản

Jeffrey Hopkins

Duyên Khởi

Bản dịch Việt: Đặng Hữu Phúc

Bản Anh: Jeffrey Hopkins. Meditation on Emptiness. Wisdom 1996 (p161-173)

Trong hệ thống Trung Quán tất cả các hiện tượng, cả vô thường và thường hằng, đều là các sự duyên khởi (dependent- arisings; pratiyasamutpada). Xuyên qua lí luận về trạng thái hiện hữu duyên khởi của chúng, tính không của chúng thì được an lập. Kinh Các câu hỏi của Hải Huệ (The Questions of Sagaramati Sutra; Sagaramatipariprchcha) nói:

Những gì sinh khởi một cách tùy thuộc

Chúng đều chẳng có hiện hữu tự tính.

Those which arise dependently

Are free of inherent existence.

Kinh Các câu hỏi của Anavatapta, Vua của Loài Rồng (The Questions of the King of Nagas, Anavatapta, Sutra; Anavataptanagarajapariprchchha) nói:

Những gì được sinh từ các nguyên nhân thì không được sinh.

Chúng không có bản chất tự tính của sinh

Những gì tùy thuộc trên các nguyên nhân được nói là rỗng thông (chân không diệu hữu);

người tuệ tri tính không đều ý thức chúng.

Those which are produced from the causes are not produced.

They do not have an inherent nature of production.

Those which depend on causes are said to be

Empty; those who know emptiness are aware.

Trong trích dẫn này, lí do an lập tính không của các sở sinh thì được chỉ định bởi 'được sinh từ các nguyên nhân'. Ý nghĩa của không được sinh thì được làm sáng tỏ chi tiết hơn bởi dòng kế tiếp "Chúng không có bản chất tự tính của sinh"; nó không là một thuần sinh (mere production), nhưng sinh có hiện hữu tự tính là cái bị loại bỏ. Đức Phật cũng đã giảng chi tiết trong giáo pháp của ngài về vô sinh (no production) trong Kinh Nhập Lăng già (Descent into Lanka Sutra; Lankavatara), "Này, Đại Huệ, tư duy về sinh không có hiện hữu tự tính, tôi đã nói rằng tất cả các hiện tượng đều là bất sinh /vô sinh".

Trong trích dẫn từ Kinh Các câu hỏi của Anavatapta các chữ "những gì mà" / "those which" chỉ định các hiện tượng chúng đều là các chủ thể được chứng minh chẳng có sự sinh có hiện hữu tự tính; chúng là các hiện tượng đối ngoại, tỉ dụ các mầm, và các hiện tượng đối nội, tỉ dụ các hành nghiệp (actions). Dòng thứ ba, "Những cái mà tùy thuộc trên các nguyên nhân được nói là rỗng thông (chân không diệu hữu)" chỉ định sự nương nhờ (reliance) và sự tùy thuộc trên các nguyên nhân là ý nghĩa của trạng thái rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính (being empty of inherent existence). Một tính không của hiện hữu tự tính (= tự tính không) là ý nghĩa của duyên khởi; tính không chẳng hề ngụ ý sự phủ định của sự thuần sinh hoặc một sự chẳng có trong các hiện tượng một năng lực/khả năng thi hành một chức năng (emptiness does not mean the negation of mere production or absence in phenomena of an ability to perform a function). Lí luận là:

Các mầm và các thứ đều không được sinh ra một cách có tự tính bởi vì là các cái duyên khởi.

Sở lập của luận đề (the predicate of the thesis) ["không được sinh ra một cách có hiện hữu tự tính"] loại bỏ cực đoan của thường hằng; lí do ["là các sự duyên khởi"] loại bỏ các cực đoan của đoạn diệt / ngoan không (annihilation). Thấy rằng lí tính của duyên khởi bác bỏ tất cả các cực đoan và thấy rằng phẩm tính giáo pháp này hiển thị Đức Phật cao hơn tất cả các vị thầy khác, Long Thọ ca tụng Đức Phật trong các kệ tụng mở đầu Trung Luận:

*Tôi kính lễ Phật toàn giác
Vô thượng Đạo sư đã dạy
Cái gì do duyên khởi
Chẳng diệt, chẳng sinh,
Chẳng đoạn, chẳng thường,*

*Chẳng đến, chẳng đi,
Chẳng khác, chẳng một,
Chẳng có các cấu trúc của tướng (chẳng có hiện hữu có tự tính và nhị nguyên đối đãi) và tịch tĩnh.*

I bow down to the perfect Buddha,
The best of propounders, who taught
That what dependently arises
Has no cessation, no production,
No annihilation, no permanence, no coming,
No going, no difference, no sameness,
Is free of the elaborations [of inherent existence and of duality] and is at peace.
(Meditation on emptiness. p.162)

Từ ngữ duyên khởi (dependent-arising) trong Phạn ngữ là pratiyasamutpada. Nó có hai phần: pratiya, một tiến hành từ (a continuative) ngụ ý 'tùy thuộc' (having depended), và samutpada, một danh từ tác hành ý nói 'sinh khởi' (arising)...[lược không dịch 1+1/2 trang về cách thành lập pratiyasamutpada]

Các nhà Trung Quán Hệ Quả nói rằng samutpada không chỉ có nghĩa "sinh khởi" (arising; literal: going out) theo nghĩa của sinh khởi từ các nguyên nhân và các duyên theo cách thức mà một mầm sinh khởi từ một hạt giống. Nó cũng có nghĩa 'thiết lập /an lập/thành tựu' (establishment; Skt. siddha) và "hiện hữu" (Existence; Skt. sat), hai từ ngữ thường được dùng thay đổi cho nhau trong thuật ngữ Phật học. Thuật ngữ duyên khởi /pratiyasamutpada do đó không chỉ quy chỉ các sản phẩm, sở sinh hoặc các sự vật (products or things) mà chúng sinh khởi từ các nguyên nhân, nhưng cũng còn cho các bất sinh (nonproducts) bởi vì sự hiện hữu của chúng là hiện hữu quan liên (their existence is relative)(relative:existing or considered only in comparison or connection with something else). Tất cả các hiện tượng đều là các cái duyên khởi (All phenomena are dependent-arisings).

Thuật ngữ 'duyên khởi' không chỉ quy chỉ một tiến trình của sinh (process of production) và của tiến trình bắt đầu hiện hữu (process of coming into existence) nhưng cũng quy chỉ tới các sự vật này mà chúng được sinh thành và bắt đầu hiện hữu. Các hiện tượng đều là các cái duyên khởi; một cái bình là một cái duyên khởi; một ý thức (consciousness) là một cái duyên khởi; một tính không là một cái duyên khởi, và v.v...

Các nhà Văn phạm học phi Phật giáo chống đối thuật ngữ này (the term) và ý nghĩa của nó, nói rằng bởi vì pratiya là một từ tiến hành, hành động của sự tùy thuộc phải đứng trước hành động của sự sinh khởi. Nếu cái mà nó tùy thuộc hoặc hội hiệp các nguyên nhân của nó đều hiện hữu trước sự sinh khởi của nó, trong trường hợp đó nó sẽ mâu thuẫn với lời vàng ngọc của chính Phật giáo (Buddhist's own dictum) rằng một hiệu quả không hiện hữu vào thời gian của nguyên nhân. Thế nên các nhà Văn Phạm học bác bỏ cả hai sự chính xác về văn phạm của thuật ngữ, và sự chính xác triết học về ý nghĩa của nó. Tuy thế, theo các nhà Phật giáo một hiệu quả không phải hiện hữu vào thời gian của các nguyên nhân của nó bởi vì nó tùy thuộc trên các nguyên nhân này; sự chỉ thuần sinh của một hiệu quả bởi các nguyên nhân là ý nghĩa của "sự tùy thuộc".

Thanh Biện, thực sự, từ chối ngữ nguyên hoá thuật ngữ trong chi tiết, do đó đề nghị rằng pratiyasamutpada thành đạt ý nghĩa của nó xuyên qua ngôn ngữ đại chúng sử dụng và không bị trói buộc tới ý nghĩa ngữ nguyên học. Nguyệt Xứng suy đoán rằng Thanh Biện so sánh nó với từ kết hợp aranyetilaka mà theo nghĩa nguyên văn ngụ ý "hạt mè trong khu rừng" ("sesame in the forest") nhưng được dùng để chỉ định bất kì sự vật gì không đáp ứng tới sự mong cầu của bạn. Cũng như hạt mè mọc hoang không sinh ra dầu, do thế các biến cố không sản sinh ra các mong cầu của bạn đều được gọi "hạt mè trong khu rừng". Ngữ nguyên học, mặc dầu được nối kết với ý nghĩa từ ngữ, nhưng nó thì thu hẹp nhiều hơn so với ý nghĩa từ ngữ đạt được xuyên qua quy ước thể tục phổ biến chung. Nguyệt Xứng suy xét rằng đối với ngài Thanh Biện thì ngữ nguyên học của thuật ngữ pratiyasamutpada cũng không được khảo sát chi tiết chặt chẽ; theo quy ước chung, bất cứ cách nào, duyên khởi chỉ có nghĩa là 'tính duyên hội ('conditionality'), nghĩa là, 'khi cái này hiện hữu, cái kia sinh (by convention, however, it just means 'conditionality', that is "when this is, that arises")'.

Nguyệt Xứng không đồng ý, ngài đưa ra một quy chiếu tới một kệ tụng trong "Sáu mươi kệ tụng về lí tính" (Sixty Stanzas of Reasoning; Yuktishashtika), nơi đó ngài Long Thọ minh thị ngữ nguyên hoá pratiyasamutpada:

"Cái mà được sinh ra do có hội hiệp cái này và cái kia [tập hợp của các nguyên nhân và các duyên] thì không được sinh ra một cách hiện hữu tự tính "

(Tat tat prapya yadutpannam notpannamtat svabhavatah; "That which is produced having met this and that [collection of causes and conditions] is not inherently produced").

Từ ngữ thay thế cho pratitya là một tiến hành từ khác, prapya (hội), nó ngụ ý "đang đạt" (hoặc "đang hội" theo bản dịch Tạng ngữ trong ngữ cảnh này đối với prapya, Tạng ngữ = phrad nas). Do đó kệ tụng này bác bỏ luận điểm (contention) của Thanh Biện rằng Phật Hộ đã sai lầm trong khi xem prapya (hội) là từ nghĩa của pratiya (tùy thuộc). Luận điểm của Thanh Biện, như được minh giải bởi luận sư Quan Âm Cấm (Avalokitavrata), người viết luận giải tác phẩm Bát nhã đăng luận của Thanh Biện -- thì cũng giống như luận điểm của các nhà Văn Phạm Học. Quan điểm của Quan Âm Cấm là nếu tỉ dụ, một nhãn thức hiện hữu, nó sẽ hội hiệp với nhãn cảnh (eye sense) và sắc trần (form); nhãn cảnh và sắc trần là các nguyên nhân của nhãn thức. Tuy nhiên nếu nó hiện hữu vào thời gian của các nguyên nhân của nó, điều này không hợp lí khi xem xét các nguyên nhân để sinh ra nó. Theo Quan Âm Cấm, sự phản đối của Thanh Biện thì được căn cứ trên nguyên tắc là các hiện tượng khi chúng hội hiệp chúng phải hiện hữu một cách đồng thời, nhưng chính Thanh Biện không minh thị các lí do cho các phản đối của ngài. Nguyệt Xứng phỏng đoán có lẽ Thanh Biện ngụ ý chỉ có các sự vật vật lí có thể hội hiệp; sự diễn dịch của Quan Âm Cấm thì rộng rãi hơn, nhưng sự đòi hỏi về sự hiện hữu đồng thời thì cũng hiện diện đối với một sự hội hiệp vật lí.

Giải đáp của Nguyệt Xứng đối với sự phản đối của Thanh Biện là hai phần:

Thứ nhất, Phật đã khẳng định, tỉ dụ, "Vị sư này đã hội hiệp với (đó là, đã đạt) kết quả đó" (This monk met with (that is, attained) the fruit). Thứ nhì, chính Long Thọ đã sử dụng prapya (hội) là một từ ngữ thay thế cho pratitya (tùy thuộc).

Câu giải đáp của Nguyệt Xứng thực sự quan liên tới chủ đề đặc biệt bởi vì Thanh Biện không muốn bắt đồng với Long Thọ.

Đáng chú ý, trong ngữ nguyên học dòng kệ tụng của Long Thọ, prati có vẻ như được ngữ nguyên hoá là "cái này và cái kia" (Skt. tat tat; this and that); điều này sẽ khẳng định quan điểm prati là được xem là ngụ ý "số lượng lớn" (multiplicity), hoặc "được lập nên do các loại khác nhau" (diverse = made up of different kinds), hoặc "cái này và cái kia" (this and that), trái nghịch với luận điểm của Nguyệt Xứng trên điểm này. Tuy nhiên, Nguyệt Xứng có thể trả lời rằng Long Thọ đang cho một tỉ dụ về các sự vật được dựa vào, nương nhờ vào (relied upon), mà không đưa ra một ngữ nguyên học của prati. Bởi vì chính prati ngụ ý prapti, "hội hiệp" (meeting) hoặc "đạt được/thành tựu" (attainment), và nó làm biến đổi i, mà i luôn luôn ngụ ý "đi" (go), làm cho nó thành ngụ ý prapti. Prapti ngụ ý apeksha, "sự nương nhờ" (reliance), và như vậy từ kép pratiyasamutpada ngụ ý "sự sinh khởi trong sự nương nhờ" ("arising on reliance") và "sự sinh khởi trong sự tùy thuộc" ("arising in dependence"), hoặc một cách khả năng thuyết phục, "sự sinh khởi tùy thuộc"/ "duyên khởi" ("dependent-arising"). Nó ngụ ý sự sinh khởi của các sự vật trong sự tùy thuộc trên các nguyên nhân và các duyên, một tướng trạng chính xác của sự hiện hữu vô tự tính của chúng (It means the arising of things in dependence on causes and conditions, a very sign of their non-inherent existence).

Prapya-samutpada, apekshya-samutpada, và pratiyasamutpada là các từ đồng nghĩa; tuy thế, đôi khi chúng được giải thích với các ý nghĩa riêng cho mỗi từ. Prapya-samutpada, "sinh khởi xuyên qua sự hội hiệp" (arising through meeting) [Tăng Triệu: duyên hội], được sử dụng trong vai trò quy chiếu tới sự sinh khởi tùy thuộc mà nó là sự sinh của các sự vật bởi các nguyên nhân của chúng. Đây là ý nghĩa các nhà Đại tỉ bà sa (Vaibhashikas), các nhà Kinh lượng bộ (Sautrantikas), và các nhà Duy thức học (Chittamatrins) trao cho "sự sinh khởi tùy thuộc"/ "duyên khởi"; tuy thế, đối với họ, sự sinh khởi tùy thuộc là một tướng trạng của

sự hiện hữu thực hữu của các sự vật, không là một tướng trạng của sự hiện hữu phi thực hữu của chúng (for them, however, dependent - arising is a sign of things's true existence, not a sign of their non-true existence). "Sự hội hiệp" có thể được chấp nhận một cách nguyên văn trong ý nghĩa chỉ định rằng sự diệt tận đang đến gần hơn của một nguyên nhân và sự sinh đang đến gần hơn của hiệu quả của nó là đồng thời ("Meeting" can even be taken literally in the sense of indicating that a cause's approaching cessation and its effect's approaching production are simultaneous).

Apekshyasamutpada, "sự hiện hữu trong sự nương nhờ" ("existing in reliance") hoặc " sự hiện hữu quan liên" ("relative existence") được chấp thuận để quy chiếu tới sự sinh khởi - tùy thuộc mà nó là sự thành tựu bởi các cái được sinh (products), và các cái bất sinh (non-products) của các thực thể của chúng trong sự nương nhờ nơi các bộ phận của nó. Ý nghĩa này của sự sinh khởi tùy thuộc là một nét đặc trưng nổi bật của hệ thống Trung Quán và được tường thuật là các nhà Trung Quán Tự Trị rất ưu đãi phương pháp hữu hiệu này để chứng minh không có hiện hữu thực hữu, nhưng chúng cũng được các đại sư Trung Quán Hệ Quả (Prasangika masters) như Thánh Thiên (Aryadeva) cũng sử dụng phương tiện này. Các sự vật được thấy một cách không thể phủ nhận là tách khỏi các bộ phận của chúng vào thời gian khi nó được nghĩ đến. "Nhà này có 10 phòng". Căn nhà được thấy là một sự vật và mười phòng được thấy là một sự vật khác.

Pratityasamutpada, 'hiện hữu tùy thuộc', được nhận là quy chiếu tới sự duyên khởi tùy thuộc mà nó là thiết lập nhiệm chức (designation) của tất cả các hiện tượng trong sự tùy thuộc tâm niệm mà nó chỉ định nhiệm chức (designate) chúng. Nếu không có tâm niệm để chỉ định nhiệm chức sự hiện hữu của các hiện tượng, sự sinh khởi của các hiện tượng không xảy ra.

(Pratityasamutpada, 'dependent-existence', is taken as referring to dependent-arising which is the designation of all phenomena in dependence on the thought that designates them. Without thought to designate the existence of phenomena, the arising of phenomena does not occur)

Tuy thế, các hiện tượng được thấy một cách không thể phủ nhận đối với các người bình thường như là chúng hiện hữu trong và được sinh bởi chính chúng, được thấy từ phía đối tượng hướng về chủ thể nhiều hơn là được thấy nó được quy gán (imputed) bởi chủ thể hướng vào đối tượng. "Hiện hữu trong tùy thuộc trên một tâm thức thiết lập nhiệm chức" là ý nghĩa đặc biệt của duyên khởi trong hệ thống Trung Quán Hệ Quả. ('Existing in dependence on a designating consciousness' is the special meaning of dependent-arising in the Prasangika system). Hai nghĩa khác cũng được các nhà Trung Quán Hệ Quả chấp thuận một cách toàn tâm, nhưng sự diễn dịch đặc biệt của riêng họ là xem nhận duyên khởi / pratityasamutpada là sự quy chỉ tới sự thiết lập nhiệm chức của các hiện tượng (designation of phenomena) tùy thuộc không chỉ trên các bộ phận hoặc các căn bản của thiết lập nhiệm chức nhưng cũng trên tâm niệm mà nó chỉ định nhiệm chức chúng (the thought that designates them).

Khi Nguyệt Xứng nói rằng duyên khởi là sự sinh khởi của các sự vật tùy thuộc trên các nguyên nhân và các duyên, từ ngữ "các nguyên nhân và các duyên" không quy chiếu chỉ tới các nguyên nhân và các duyên quen dùng tỉ dụ như các hạt giống hoặc vô minh. "Các nguyên nhân và các duyên" cũng quy chỉ tới các bộ phận của một đối tượng -- một căn bản của thiết lập nhiệm chức của một đối tượng-- và tới tâm niệm mà nó chỉ định nhiệm chức hiện hữu của một đối tượng. Từ ngữ 'sinh khởi' ('arising') không có nghĩa chỉ là 'sản sinh' (production) nhưng cũng còn là 'sự hiện hữu' ('existence') và 'sự thiết lập' ('establishment'); tất cả các hiện tượng đều là các hiện hữu thể tùy thuộc hoặc các hiện hữu thể quan liên (all phenomena are dependent existents or relative existents). Trung luận (VIII:12) của Long Thọ nói:

Một tác giả sinh khởi tùy thuộc trên một tác hành,

Và một tác hành hiện hữu tùy thuộc trên một tác giả.

Ngoại trừ cái đó, chúng ta không thấy

Một nguyên nhân khác để thiết lập chúng.

A doer arises dependent on doing

And a doing exists dependent on a doer.

Except for that, we do not see

Another cause for their establishment.

Điều sáng tỏ là Long Thọ không có ý nói hai cái này (tác giả và tác hành) làm cho cả hai và mỗi cái sinh khởi sau một cái khác; điều như thế là bất khả thi. Tác giả và tác hành đều hỗ tương tùy thuộc trên các phương diện của sự thành tựu của các quả/ thực thể của chúng xuyên qua một sự thiết lập nhiệm chức bởi tâm niệm.

Duyên khởi là vua của các lí luận (king of reasonings) bởi vì nó có thể, không có tàn dư, vượt ngoài hai cực đoan [thường hằng, đoạn diệt]. Lí luận là:

Tất cả các hiện tượng không hiện hữu một cách tự tính bởi vì là các cái duyên khởi.

Hoặc trong hình thức năng lực cao nhất của nó:

Tất cả các hiện tượng không hiện hữu một cách tự tính bởi vì được quy về một cách tùy thuộc.

All phenomena do not inherently exist because of being dependent-arisings.

Or, in its most powerful form:

All phenomena do not inherently exist because of being dependently imputed.

Ở đây, "tất cả các hiện tượng" ngụ ý "mỗi một và mỗi mỗi/mỗi tất cả hiện tượng" ("each and every phenomenon"). Xuyên qua sự xác định chắc chắn lí luận-- rằng tất cả các hiện tượng đều là các cái duyên khởi -- cực đoan của sự đoạn diệt/ ngoan không (extremes of annihilation) thì được xa lìa, và sự thật chứng về duyên khởi của các nguyên nhân và các hiệu quả thì đạt được. Xuyên qua sự xác định chắc chắn luận đề -- rằng tất cả các hiện tượng đều không hiện hữu một cách có tự tính/ nhất thiết pháp không -- cực đoan của thường hằng thì được xa lìa, và sự thật chứng của tính không của tất cả các hiện tượng thì đạt được.

Hơn thế nữa, xuyên qua sự xác định chắc chắn lí luận/lí tính -- rằng tất cả các hiện tượng đều là các sự duyên khởi -- cực đoan của thường hằng thì được xa lìa bởi vì các hiện tượng đều chỉ là hiện hữu một cách tương liên, không hiện hữu một cách tự tính, điều này được thật chứng. Xuyên qua sự xác định chắc chắn luận đề -- rằng tất cả các hiện tượng không hiện hữu một cách có tự tính -- cực đoan của đoạn diệt thì được xa lìa bởi vì một điều được thật chứng là duy chỉ hiện hữu có tự tính bị phủ định, không phải hiện hữu theo nghĩa tổng quát. Vào thời điểm mà (as) thiền gia tiến bộ trong sự lí hội thông hiểu duyên khởi, sự thật chứng về làm cách nào lí do và luận đề mỗi cái đều xa lìa hai cực đoan [thường hằng, đoạn diệt] trở thành mỗi lúc càng vi tế hơn.

Tất cả các sự lí luận khác minh chứng không có hiện hữu tự tính đều dẫn phát (derive) từ vua của các lí luận này, duyên khởi. Trong hệ thống Trung Quán Hệ Quả các lí luận chính yếu minh chứng không có hiện hữu tự tính là các luận bác về bốn loại cực đoan của sinh [sinh từ nó, từ cái khác, từ cả hai nó và cái khác, và từ vô nhân], được gọi là các phiến mỏng kim cương (diamond slivers), và sự phân tích bày cách về sự quan liên của cá nhân và phức hợp thân-tâm sẽ được giải thích trong chương tiếp theo. Một cách tối hậu, các phiến mỏng kim cương hoàn toàn hỗ trợ duyên khởi như Nguyệt Xứng nói trong Nhập Trung Đạo (VI.114):

Bởi vì các sự vật không được sinh khởi một cách vô nhân,

Hoặc từ Ishvara và các thứ tương tự

Hoặc từ cái khác, từ nó, hoặc từ cả hai (cái khác và nó),

Chúng đều được sinh khởi một cách tùy thuộc.

Chính sự kiện các hiện tượng đối ngoại, tỉ dụ các mầm, và các hiện tượng đối nội, tỉ dụ các hành nghiệp (actions), sinh khởi tùy thuộc trên các nguyên nhân của chúng (các hạt giống và vô minh) thiết lập sự sinh của chúng là rỗng thông chẳng có hiện hữu bản tính (empty of natural existence) và loại bỏ sự vụ chúng được sản sinh từ nó, cái khác, cả hai, hoặc một cách vô nhân. Điều này thì chủ yếu được căn cứ trên sự lí luận về sự sản sinh tùy thuộc (reasoning of dependent-production), và trong ý nghĩa này các phiến kim cương phát nguồn từ sự sinh khởi tùy thuộc.

Các phiến kim cương cũng phát nguồn từ sự thiết lập nhiệm chức tùy thuộc (dependent -designation), mà nó thì khó để nhận thức thực chứng hơn sự sản sinh tùy thuộc (dependent-production). Khi một thiền gia (yogi) truy tìm để tìm thấy cái đối tượng mà nó được đặt tên trong biểu từ , "Một mầm đang tăng trưởng", ông đặt sự xác định chắc chắn rằng nó không tăng trưởng từ nó, cái khác, cả hai, hoặc một cách vô nhân. Xuyên qua sức mạnh của sự thật chứng này ông tăng trưởng một sự xác định chắc chắn rằng sự sản sinh của các mầm và các thứ thì chỉ là một sự thiết lập nhiệm chức quy ước thể tục và xuyên qua điều này tăng trưởng một sự xác định chắc chắn rằng nếu đối tượng được quy gán (imputed) trong biểu từ "sự sản sinh" được truy tìm, nó không thể được tìm thấy. Đây là cách sự lí luận luận bác sự sản sinh của bốn loại cực đoan phát nguồn từ sự sinh khởi tùy thuộc, hoặc sự thiết lập nhiệm chức tùy thuộc.

Một cách tối hậu, lí luận bảy cách (sevenfold reasoning) luận bác một cá nhân hiện hữu có tự tính cũng phát nguồn từ sự sinh khởi tùy thuộc.

Như Nguyệt Xứng nói (Nhập Trung Đạo VI.158)

[Cá nhân] thì không được thiết lập trong sự kiện

Hoặc trong thế giới trong bảy cách thức,

Nhưng nếu không có sự phân tích, ở đây trong thế giới

Thì được quy gán trong sự tùy thuộc trên các bộ phận của nó.

Sự không tìm thấy của một cá nhân là hoặc đồng nhất trong vai trò tâm và thân, hoặc là khác biệt với chúng, hoặc là căn bản của chúng, hoặc là được căn cứ trên chúng, hoặc là sở hữu chúng, hoặc là hình dáng của chúng, hoặc là các hợp phần của chúng dẫn dụ sự tìm xác định chắc chắn rằng một cá nhân thì chỉ được quy gán vào (imputed to) các tập hợp tinh thần và thể chất. Một cách tương tự, một sự thật chứng rằng một cá nhân thì chỉ được quy gán vào sự tùy thuộc trên các tập hợp /các uẩn dẫn dụ sự xác định chắc chắn rằng một cá nhân thì không thể được tìm thấy trong bảy cách này. Như vậy sự phân tích bảy cách có thể được thấy là được quy gọn trong một cuộc điều tra về sự thiết lập nhiệm chức tùy thuộc, ý nghĩa vi tế nhất của sự sinh khởi tùy thuộc.

Tính không và duyên khởi là các từ đồng nghĩa, tuy đây là điều thường được nói, nhưng điều này không cùng một nghĩa như "cái bình" và định nghĩa của nó "cái có hình bầu và có khả năng chứa nước" là các từ đồng nghĩa. Cũng vậy, tính đồng nghĩa của tính không và duyên khởi không ngụ ý rằng một thức mà nó xác định chắc chắn rằng các hiệu quả sinh khởi tùy thuộc trên các nguyên nhân và các duyên cũng xác định chắc chắn ý nghĩa của sự sản sinh rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính của chúng (their being empty of inherently existent production). Hơn thế nữa, ý nghĩa của thuật ngữ "duyên khởi" thì không được đề khởi là ý nghĩa của tính không. Một sự xác định chắc chắn có tính minh thị của duyên khởi vẫn không mang theo với nó một ý nghĩa xác định chắc chắn có tính ám thị của tính không. Nói đúng hơn, tính không thì đồng

nghĩa với duyên khởi đối với các nhà Trung Quán những người xuyên qua nhận thức giá trị chính xác đã bác bỏ hiện hữu tự tính.

Hoàn toàn không phải bất kì ai thật chứng/thấu hiểu (realizes) duyên khởi có thể thật chứng/thấu hiểu tính đồng nghĩa của nó với tính không bởi vì nhiều người mặc dù thấy duyên khởi là một lí do cho sự đề khởi hiện hữu tự tính. Tuy nhiên khi nhà Trung Quán xác định chắc chắn các sự vật đối nội và đối ngoại đều là các cái duyên khởi, ông thật chứng, căn cứ trên sức mạnh của chính sự lí hội thông hiểu này, rằng trạng thái rỗng thông chẳng có hiện hữu tự tính là ý nghĩa của trạng thái là một cái duyên khởi. Bởi vì ông đã thật chứng cái gì hiện hữu một cách có tự tính không nương nhờ trên bất kì một sự vật gì, và ông đã thật chứng rằng sự hiện hữu tự tính và duyên khởi là mâu thuẫn với nhau.

Bởi vì xuyên qua duyên khởi ông đã tìm thấy sự thật chứng về tính không phủ định hiện hữu có tự tính, khi ông thấy, nghe hoặc chánh niệm rằng các mầm cây và các thứ tùy thuộc trên các nguyên nhân và các duyên. Ông đi đến tư duy về cách thức trong đó các mầm cây không hiện hữu có tự tính. Tâm trí của ông đã được huấn luyện trọn vẹn để quán sát tính không thể tìm thấy được của các hiện tượng xuyên qua chỉ thuần tri nhận rằng các hiện tượng sinh khởi tùy thuộc trên các nguyên nhân và các duyên. Ông cũng do được duyên hội để tư duy về tính không ngay khi ông chú ý tới tính duyên hội trong vai trò nguyên nhân mà trong một đời sống tương lai, ngay đầu tính không không được giảng dạy cho ông, sự chỉ thuần nghe về học thuyết về nguyên nhân và hiệu quả tái ý thức hoá (revivify) sự lí hội thông hiểu trước đây của ông. Sự thám xét về tính chẳng thể tìm thấy được của các hiện tượng thì được làm mới lại, và tiến bộ của ông trên đạo lộ hướng về nhận thức trực tiếp về tính không thì được nâng cao. Ông vượt thắng được các trói buộc của thất niệm (mushitasmrta; forgetfulness) mà nó cùng đi với hành trình từ đời này sang đời khác bởi vì các khó khăn của sinh và sự quen thuộc với một thân thể mới. Bởi vì nguyên nhân và hiệu quả được giảng dạy một cách thực tế mọi nơi, thiền gia có thể "tinh khôn hơn" (outwit) các lực trái nghịch chúng sẽ làm ông lạc hướng xa hẳn sự tiếp tục thâm nhập tính không bằng cách nhận lấy học thuyết về nguyên nhân và hiệu quả và sử dụng nó là phương tiện thâm nhập tính không.

Xuyên qua thực chứng làm cách nào các loại lí luận khác cũng đi đến duyên khởi, chúng ta thấy rằng khi làm việc đúng cách với bất kì một lí luận nào trong nhóm, cũng có thể đem đến sự lí hội thông hiểu ý nghĩa của tất cả các loại lí luận khác. Xuyên qua thấy duyên khởi, kinh sách nói rằng một thiền gia thấy Phật quan điểm Phật là Thân Chân lí thì không khác biệt với bản chất của duyên khởi.

Thư Viện Hoa Sen chuyển qua định dạng PDF ngày 30/10/2014

