

## DUYÊN KHỞI

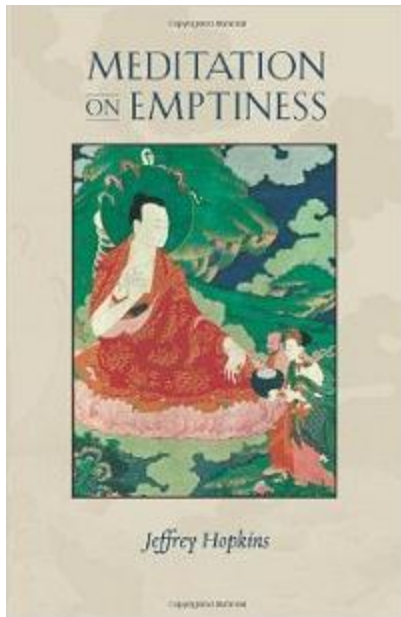
Jeffrey Hopkins

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-arising; pratīyasamutpāda). Xuyên qua lý 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; Sagaramatipariṣchha) 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; Anavataptanagarajaparipṛchha) 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, lý 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 pratīyasamutpāda. Nó có hai phần: pratīya, một tiền hành từ (a continuative) ngụ ý ‘tùy thuộc’ (having depended), và samutpāda, một danh từ tác hành ý nói ‘sinh khởi’ (arising)...[lược không dịch 1+1/2 trang về cách thành lập pratīyasamutpāda]

Các nhà Trung Quán Hệ Quả nói rằng samutpāda 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 pratitya 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 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 thế 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 đấng 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 bất 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).

Prapyasamutpada, apekshyasamutpada, và pratiyasamutpada là các từ đồng nghĩa; tuy thế, đôi khi chúng được giải thích với các ý nghĩa riêng cho mỗi từ. Prapyasamutpada, “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 ti 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.

Pratiyasamutpada, ‘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.

(Pratiyasamutpada, ‘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 / pratiyasamutpada 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 tí 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 đoạn [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-arising.

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 bảy 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 đạt 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 dầu 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 (mushitasmrtita; 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 trong quan điểm Phật là Thân Chân lí thì không khác biệt với bản chất của duyên khởi.

**Phụ bản cho bài Duyên khởi**

**5. Giã 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. 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: prajnapitvat : giả thiết hữu.

Nay 8/7/2014:

imputation: sự thiết lập giả định

designation: sự thiết lập nhiệm chức

\*Ngài Nguyệt xướng, 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”***

*Nguồn: Thư Viện Hoa Sen*