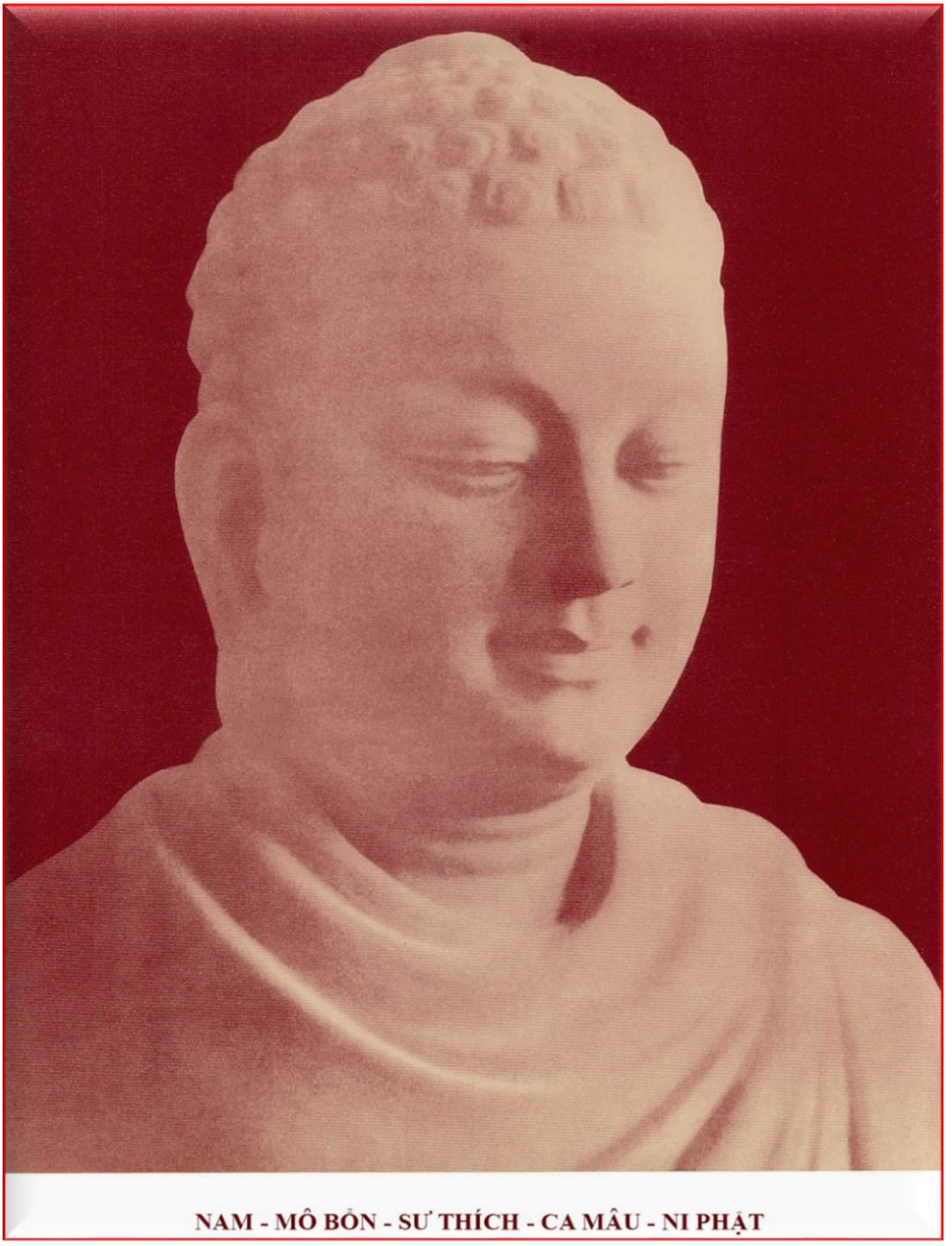

BỘ TRUNG QUÁN LUẬN 1 – T103

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

BỘ TRUNG QUÁN LUẬN

I

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

Lời Giới Thiệu

Ngày nay, có thể nói, đại đa số Tăng Ni và Phật tử Việt Nam đều nhận thấy, một bộ Đại Tạng Kinh bằng chữ Việt là nhu cầu hết sức bức thiết, vì hai lý do:

Thứ nhất, hầu hết các nước Phật giáo châu Á, kể cả Lào và Campuchia, đều đã có Đại Tạng Kinh riêng của họ, lẽ ra Phật giáo Việt Nam cũng đã phải có từ lâu rồi, nhưng cho đến nay vẫn chưa: điều này chứng tỏ Phật giáo Việt Nam đã thua kém Phật giáo các nước bạn rất xa. Đó là điều mà giới Phật giáo Việt Nam, đặc biệt giới xuất gia, cần quan tâm suy nghĩ.

Thứ hai, khả năng học tập, nghiên cứu Phật giáo trực tiếp qua Đại Tạng Kinh chữ Hán, có thể sẽ mỗi ngày một sút giảm dần; như vậy, nếu không có được bộ Đại Tạng Kinh chữ Việt hoàn chỉnh và gấp rút, thì e các thế hệ học Phật tương lai sẽ gặp nhiều khó khăn trong việc nghiên cứu, học hỏi; và về lâu về dài, sự phát huy tinh thần Phật pháp ở Việt Nam cũng sẽ bị ảnh hưởng, nếu không nói bị hạn chế.

Chúng tôi nhấn mạnh, "Đại Tạng Kinh chữ Việt hoàn chỉnh", có nghĩa là trước nay ở Việt Nam tuy cũng đã có một số lớn kinh điển Hán văn được dịch sang chữ Việt rồi, nhưng số đó còn rời rạc, lẻ tẻ, chứ chưa được tổ chức thành hệ thống hẳn hoi cho đúng với danh nghĩa Đại Tạng Kinh như tạng chữ Hán, để truyền trì cho đời sau. Hơn nữa, "hoàn chỉnh" còn có nghĩa là Đại Tạng Kinh chữ Việt phải gồm đủ Kinh, Luật, Luận và những tác phẩm chú thích, sớ giải v.v... của các bậc Tổ sư tiền bối cũng như của các học giả cận đại.

Nay, chúng tôi được biết, Hòa thượng Thích Tịnh Hạnh –Tiến sĩ Triết học– hiện đang ở bên Đài Loan, phát nguyện đứng ra tổ chức phiên dịch và ấn hành Đại Tạng Kinh chữ Việt. Hòa thượng đã hoạch định một chương trình phiên dịch và ấn loát quy mô, công việc đang được tiến hành một cách thuận lợi và đều đặn. Chúng tôi vô cùng hân hoan và xin nhất tâm tùy hỷ.

Nhưng đây là sự nghiệp lớn lao, công đức cũng vô lượng, không phải sức của một người có thể chu toàn được, mà phải cần sự hỗ trợ của nhiều người. Cái khó trước kia là ở chỗ đã chưa có ai đề xướng và đứng ra gánh vác trách nhiệm, cho nên dù có người muốn hỗ trợ cũng không biết hướng về đâu. Thì nay đã có Hòa thượng Tịnh Hạnh, tương đối đủ năng lực và điều kiện, đứng ra cán đáng công việc to lớn này, nên chúng tôi chí thành tha thiết thỉnh cầu chư tôn Hòa thượng, chư Đại đức Tăng Ni, Phật tử Việt Nam trong và ngoài nước, hãy phát đại tâm hộ trì Phật pháp, giúp đỡ Hòa thượng Tịnh Hạnh bằng hai cách:

– Tích cực tham gia công trình phiên dịch, hiệu đính, chứng nghĩa, góp ý v.v...

–Hỗ trợ tài chính, tùy theo khả năng, cho công trình ấn loát, xuất bản v.v...

Đây là việc chung, có ảnh hưởng rất lớn đối với tiền đồ Phật giáo Việt Nam, chúng tôi ước mong quí vị sốt sắng tham gia, để phúc quả to tát này mau được viên mãn.

Sự nghiệp phiên dịch và xuất bản Đại Tạng Kinh chữ Việt, khi được hoàn thành, sẽ góp phần quan trọng trong việc phát triển nền văn học Phật giáo Việt Nam, đồng thời, giúp nâng cao địa vị của Phật giáo Việt Nam lên ngang tầm địa vị của các nước Phật giáo trên thế giới.

Nguyện cầu chư Phật, Bồ-tát, Thánh tăng, Hộ pháp thiện thần gia bị cho Hòa thượng Tịnh Hạnh và toàn thể quí vị Mạnh thường quân hộ trì Chánh pháp mau thành tựu đại nguyện.

Nam mô Hộ Pháp Chư Thiên Bồ-tát tác đại chứng minh.

Sài Gòn ngày 16 - 12 - 1998

Hội đồng Chứng minh

Lời Nói Đầu

Ba tạng giáo điển là kho tàng của trí tuệ Bát-nhã, là chìa khóa của sự thành tựu đạo nghiệp. Hơn mười ba thế kỷ trước, thấu triệt lẽ này, Đại sư Huyền Tráng đã phát đại hùng tâm phiên dịch kiện toàn ba tạng giáo điển, giúp Trung Quốc hồng phước sở hữu Trung văn Đại Tạng Kinh.

Trải năm mươi năm ấp ủ một hoài bão tương tự, mãi đến ngày nay, chúng tôi, mới tạm hội đủ nhân duyên để thực hiện bộ Việt tạng; thành tựu ấy chẳng thể, chẳng phải do một cá nhân: nó là thành quả của một công đức cộng đồng, do nhiều trái tim, bộ óc hợp lại.

Xưa kia, sự hiện diện của Hán tạng đã góp phần to lớn vào sự nghiệp nâng cao đời sống văn hóa, tâm linh của Trung Hoa, giúp nước này đủ sức mạnh gốc rễ để đứng vững trước bao phong ba, thử thách. Nhận định về điều này, ông Phùng Hữu Lan, giáo sư Viện đại học Bắc kinh đã viết:

"Vào thời đại Nam Bắc triều, giới tư tưởng Trung Quốc lại có sự chuyển mình lớn lao. Bởi vì lúc đó tư tưởng Phật giáo truyền vào Trung Quốc có hệ thống, người Trung Quốc đối với Phật giáo cũng thâm nhập hiểu được những huyền diệu sâu xa. Từ đó cho đến thời sơ diệp nhà Tống, những người có tư tưởng lỗi lạc nhất của Trung Quốc đều là những người nghiên cứu tư tưởng đạo Phật (khoảng năm sáu trăm năm). Tư tưởng Phật giáo vốn là sản vật của Ấn Độ nhưng được người Trung Quốc giảng giải, phần nhiều đem tư tưởng đó thâm nhập vào khuynh hướng tư tưởng người Trung Quốc, biến thành tư tưởng Phật giáo của Trung Quốc." *

Sự hiện diện của Việt tạng đối với dân tộc ta đương nhiên cũng là như thế.

Về mặt nội dung, Việt tạng tiếp nạp cả Đại tạng Bắc truyền và Đại tạng Nam truyền. Về phần Đại tạng Bắc truyền, quan trọng nhất được chọn từ Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh, Tục Tạng Kinh...; thêm vào những sắc thái đặc biệt của Đại tạng Tây Tạng, Nhật Bổn; những văn bản tư tưởng Phật giáo của các vị Cao tăng học giả Đông, Tây cận đại và hiện đại: tất cả vào khoảng một ngàn tập, mỗi tập dày một ngàn trang khổ 17 x 24 cm, như

---

* Trung Quốc Triết Học Sử, trang 661, xb. 1970 tại Đài loan:
"Nam Bắc triều thời, Trung Quốc tư tưởng giới hựu hữu đại biến động. Cái ư thị thời Phật giáo tư tưởng hữu hệ thống đích du nhập, nhi Trung Quốc nhơn đối chi diệc năng hữu thậm thâm liễu giải. Tự thử dĩ hậu, dĩ chí Tống sơ Trung Quốc chi đệ nhất lưu tư tưởng gia, giai vi Phật học gia. Phật học bổn vi Ấn Độ chi sản vật, đản Trung Quốc nhơn giảng chi, đa tương kỳ gia nhập Trung Quốc tư tưởng chi khuynh hướng, dĩ sử thành vi Trung Quốc chi Phật học."

qúy vị đang có trước mắt.

Chỉ nói sơ qua, đã mường tượng được công việc thực hiện Việt tạng là khó khăn như thế nào. Thử liếc nhìn qua nước Nhật Bổn chẳng hạn: chỉ mỗi phần việc biên tập tu đính dành cho bộ Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh (vì toàn bộ Đại Tạng Trung văn và Đại Tạng Nhật Bổn đã hoàn thành từ lâu), do hai học giả Phật giáo lỗi lạc của Nhật Bản là Cao Nam Thuận Thứ Lang (Junjiro Takakusu) và Độ Biên Hải Húc (Watanabe) chủ trì, cùng với sự cộng tác của nhiều học giả Phật giáo và Đông phương học mà phải cống hiến ròng rã mười ba năm trí tuệ tâm huyết, mới tạm gọi là hoàn chỉnh.

Việc đã đành là khó, ngàn khó vạn khó, nhưng lẽ nào thấy khó mà không làm. Tự lượng sức mình có hạn, nhưng vì mỗi chút lòng thao thức cho sinh mệnh, tiền đồ của Phật giáo và dân tộc Việt Nam, chúng tôi đã mạo muội đứng lên khởi xướng, những mong một gọi nghìn thưa: mỗi Phật tử người Việt, xin ý thức trách nhiệm của mình, tự nguyện góp phần công đức vào sự nghiệp thực hiện bộ Việt tạng này, chẳng những là một phương tiện thù thắng để hoằng dương Chánh pháp, mà còn là đối với nền văn hóa dân tộc được cống hiến vô cùng sâu rộng, cũng xứng đáng là một tôn giáo đã có mặt trên đất nước Việt Nam ngót hai ngàn năm lịch sử.

Hôm nay Việt tạng bắt đầu xuất bản, vì là lần đầu, mặc dầu chúng tôi cố gắng đến mức tối đa, nhưng chắc cũng khó tránh khỏi những khuyết điểm về hình thức lẫn nội dung; hy vọng những vị cao kiến chỉ dạy để kịp thời sửa lại trong những tập sau cũng như lần tái bản. Ở đây chúng tôi xin ghi ơn những vị tiền bối đã âm thầm góp sức, cũng như nhiều vị phụng hiến trí tuệ và mồ hôi qua sáu năm và những ngày sắp tới vào công việc gian lao này. Sau hết, không quên cảm ơn Chính phủ Việt Nam trong thời gian qua, đã dành cho chúng tôi nhiều sự dễ dàng trong khi thực hiện Đại Tạng Kinh chữ Việt.

Kính chúc Quý vị vô lượng cát tường.

Viết tại chùa Pháp Bảo Quận THỦ ĐỨC
Ngày 06 tháng giêng năm Canh thìn
P.L: 2544 (2000)
Sa môn THÍCH TỊNH HẠNH

NHỮNG QUY ƯỚC THỐNG NHẤT TRONG LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

I- <u>Viết hoa toàn bộ</u>:

1. Tên người: (Phật) Vô Lượng, (vua) Tự Đức, (Thiền sư) Vạn Hạnh, (Bồ-tát) Quán Thế Âm…

2. Tên nước: Việt Nam, Trung Hoa, Thái Lan, Đài Loan...

3. Tôn xưng danh hiệu Phật: Đức Như Lai, Bậc Chúng Hựu, Đấng Tối Chánh Giác…

4. Tác phẩm, kinh sách: luận Trung Quán, kinh Diệu Pháp Liên Hoa, kinh Trường A-hàm…

II- <u>Viết hoa chữ đầu</u>:

1. Địa danh: thành Vương xá, chùa Ấn quang, rừng Thi lợi…

2. Thuật ngữ Phật học được nhấn mạnh: bốn Niệm xứ, bốn Chánh cần, Khổ xuất yếu thánh đế…

3. Phẩm bậc, quả vị tôn kính: Hòa thượng, Thanh văn, Duyên giác, Thái tử (nói về Phật, Bồ-tát thị hiện độ sanh; ví dụ: Thái tử Tỳ-bà-thi), Tôn giả…

4. Chủng loại: chư Thiên

5. Phương hướng: phương Đông nam, hướng Tây bắc, phía Đông thành Vương xá…

III- <u>Viết hoa chữ đầu + gạch nối</u>: (những từ được phiên âm từ Pāli)

1. Nhân danh: Mãn-độ-ma, Xà-ni-sa, Xá-lợi-phất…

2. Địa danh: nước Bạt-kỳ, thành Xá-vệ, cõi Diêm-phù-đề…

3. Thuật ngữ Phật học được nhấn mạnh: A-lại-da, Tam-phật-đà, Ba-la-đề-mục-xoa…

4. Phẩm bậc, quả vị: Tỳ-kheo, Ưu-bà-di, A-la-hán…

5. Chủng loại: A-tu-la, La-sát, Càn-thát-bà…

IV- <u>Gạch nối</u>: (danh từ chung được phiên âm từ Pāli)

<u>ví dụ</u>: đàn-việt, na-do-tha, do-tuần…

V- <u>Số:</u>

1. Viết thành chữ: (những số quá lớn nên chú thích thêm số) <u>ví dụ</u>: hai trăm năm mươi (giới), ba mươi hai (tướng tốt), mười lăm ức bảy ngàn sáu mươi vạn (1.570.600.000)…

2. Viết thành số: số hiệu kinh, số trang dẫn
<u>ví dụ</u>: Đại I, trang 15, cht. 52 …

VI- <u>Đặc biệt:</u>

Âm "y" và "i": dù đứng một mình, đứng đầu từ hoặc ở giữa từ, hoặc sau các phụ âm: K, L, M, T, Q vẫn viết theo thói quen cũ.

ví dụ: kỷ cương, lý luận, hoàn mỹ, quy định, li ti, hoan hỷ…

梵 viết là "**Phạm**" không viết là "**Phạn**" (phát âm theo chữ Brahma).

慧 viết là "**Tuệ**" không viết là "**Huệ**".

Chùa Pháp Bảo-Thủ Đức, ngày 8 tháng 9 năm 2000

*Sa môn **THÍCH TỊNH HẠNH***

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

TRUNG QUÁN LUẬN
I

SỐ 1564 → 1578

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

MỤC LỤC
TRUNG QUÁN LUẬN 1 – T103

SỐ 1564 ..... **3**
TRUNG QUÁN LUẬN **3**
QUYỂN 1 ..... **3**
Phẩm 1: QUÁN VỀ NHÂN DUYÊN 3
Phẩm 2: QUÁN VỀ ĐI LẠI 17
Phẩm 3: QUÁN VỀ SÁU TÌNH (CĂN) 29
Phẩm 4: QUÁN VỀ NĂM ẤM 33
Phẩm 5: QUÁN VỀ SÁU CHỦNG 39
Phẩm 6: QUÁN VỀ Ô NHIỄM NGƯỜI Ô NHIỄM 44
QUYỂN 2 ..... **51**
Phẩm 7: QUÁN VỀ BA TƯỚNG 51
Phẩm 8: QUÁN VỀ TÁC, TÁC GIẢ 73
*Ph*ẩm 9: QUÁN VỀ BẢN TRỤ 80
Phẩm 10: QUÁN VỀ ĐỐT CHÁY, BỊ ĐỐT CHÁY 87
Phẩm 11: QUÁN VỀ BẢN TẾ 98
Phẩm 12: QUÁN VỀ KHỔ 101
PHẨM 13: QUÁN VỀ HÀNH 106
Phẩm 14: QUÁN VỀ HỢP 117
QUYỂN 3 ..... **124**
Phẩm 15: QUÁN VỀ CÓ, KHÔNG 124
Phẩm 16: QUÁN VỀ TRÓI, MỞ 130
Phẩm 17: QUÁN VỀ NGHIỆP 135
Phẩm 18: QUÁN VỀ PHÁP 150
Phẩm 19: QUÁN VỀ THỜI 162
Phẩm 20: QUÁN VỀ NHÂN QUẢ 166
Phẩm 21: QUÁN VỀ THÀNH HOẠI 176
QUYỂN 4 ..... **189**
Phẩm 22: QUÁN VỀ NHƯ LAI 189
Phẩm 23: QUÁN VỀ ĐIÊN ĐẢO 198
Phẩm 24: QUÁN VỀ TỨ ĐẾ 207
Phẩm 25: QUÁN VỀ NIẾT BÀN 223
Phẩm 26: QUÁN VỀ MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN 234
Phẩm 27: QUÁN VỀ TÀ KIẾN 237
SỐ 1565 ..... **259**
QUYỂN THƯỢNG **259**
QUYỂN HẠ **289**
SỐ 1566 ..... **327**

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH **327**
QUYỂN 1 ..... **327**
Phẩm 1: QUÁN DUYÊN 327
QUYỂN 2 ..... **351**
Phẩm 1: QUÁN DUYÊN (Tiếp) 351
QUYỂN 3 ..... **375**
Phẩm 2: QUÁN KHỨ LAI 375
QUYỂN 4 ..... **407**
Phẩm 3: QUÁN SÁU CĂN 407
Phẩm 4: QUÁN NĂM ẤM 423
Phẩm 5: QUÁN LỤC GIỚI. 435
QUYỂN 5 ..... **446**
Phẩm 6: QUÁN NHIỄM NHIỄM 446
Phẩm 7: QUÁN TƯỚNG HỮU VI. 455
QUYỂN 6 ..... **482**
Phẩm 8: QUÁN TÁC GIẢ NGHIỆP 482
Phẩm 9: QUÁN THỦ GIẢ 497
QUYỂN 7 ..... **507**
Phẩm 10: QUÁN CỦI LỬA 507
Phẩm 11: QUÁN SINH TỬ 520
QUYỂN 8 ..... **530**
Phẩm 12: QUÁN KHỔ 530
Phẩm 13: QUÁN HẠNH 539
Phẩm 14: QUÁN HỢP 549
QUYỂN 9 ..... **556**
Phẩm 15: QUÁN HỮU VÔ 556
Phẩm 16: QUÁN PHƯỢC - GIẢI 568
QUYỂN 10 ..... **586**
Phẩm 17: QUÁN NGHIỆP 586
QUYỂN 11 ..... **614**
Phẩm 18: QUÁN PHÁP 614
Phẩm 19: QUÁN THỜI 640
QUYỂN 12 ..... **652**
Phẩm 20: QUÁN NHÂN QUẢ HÒA HỢP 652
Phẩm 21: QUÁN THÀNH HOẠI 670
QUYỂN 13 ..... **684**
Phẩm 22: QUÁN NHƯ LAI 684
QUYỂN 14 ..... **708**
Phẩm 23 : QUÁN ĐIÊN ĐẢO 708

Phẩm 24: QUÁN THÁNH ĐẾ 723
QUYỂN 15 743
Phẩm 25: QUÁN NIẾT BÀN 743
Phẩm 26: QUÁN THẾ ĐẾ DUYÊN KHỞI 761
Phẩm 27: QUÁN TÀ KIẾN 771
SỐ 1567 789
ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN 789
QUYỂN 1 789
Phẩm 1: QUÁN DUYÊN (Phần 1) 789
Quy y Đấng Nhất Thiết Trí 789
QUYỂN 2 803
Phẩm 1: QUÁN DUYÊN (Phần 2) 803
Phẩm 2: QUÁN KHỨ LAI (Phần 1) 809
QUYỂN 3 818
Phẩm 2: QUÁN KHỨ LAI (Phần 2) 818
Phẩm 3 : QUÁN SÁU CĂN 826
QUYỂN 4 832
Phẩm 4: QUÁN NĂM UẨN 832
Phẩm 5: QUÁN SÁU GIỚI 838
QUYỂN 5 845
Phẩm 6: QUÁN PHÁP NHIỄM NGƯỜI NHIỄM 845
Phẩm 7: QUÁN HỮU VI (Phần 1) 852
QUYỂN 6 858
Phẩm 7: QUÁN HỮU VI (Phần 2) 858
QUYỂN 7 871
Phẩm 9: QUÁN PHẦN VỊ ĐẦU TIÊN 871
Phẩm 10: QUÁN CỦI LỬA (Phần 1) 877
QUYỂN 8 886
Phẩm 7: QUÁN HỮU VI (Phần 3) 886
Phẩm 8: TÁC GIẢ, TÁC NGHIỆP 891
QUYỂN 9 902
Phẩm 10: QUÁN CỦI LỬA (Phần 2) 902
Phẩm 11: QUÁN SINH TỬ 904
Phẩm 12: QUÁN KHỔ 908
Phẩm 13: QUÁN HÀNH 912
SỐ 1568 921
LỜI TỰA LUẬN THẬP NHỊ MÔN 921
SỐ 1568 924
LUẬN THẬP NHỊ MÔN 924

Môn Thứ 1: QUÁN NHÂN DUYÊN 924
Môn thứ 2: QUÁN CÓ QUẢ KHÔNG CÓ QUẢ 929
Môn thứ 3: QUÁN DUYÊN 940
Môn thứ 4: QUÁN TƯỚNG 942
Môn thứ 5: QUÁN CÓ TƯỚNG KHÔNG TƯỚNG 949
Môn thứ 6: QUÁN MỘT, KHÁC 951
Môn thứ 7: QUÁN CÓ, KHÔNG CÓ 954
Môn thứ 8: QUÁN TÁNH 957
Môn thứ 9: QUÁN NHÂN QUẢ 961
Môn thứ 10: QUÁN TÁC GIẢ 961
Môn thứ 11: QUÁN BA THỜI GIAN 968
Môn thứ 12: QUÁN SINH 970
SỐ 1569 977
LỜI TỰA BÁCH LUẬN 977
SỐ 1569 980
BÁCH LUẬN 980
QUYỂN THƯỢNG 980
Phẩm 1: XẢ TỘI PHƯỚC 980
Phẩm 2: PHÁ THẦN 995
Phẩm 3: PHÁ NHẤT 1012
QUYỂN HẠ 1019
Phẩm 4: PHÁ DỊ 1019
Phẩm 5: PHÁ TÌNH 1025
Phẩm 6: PHÁ TRẦN 1029
Phẩm 7: PHÁ TRONG NHÂN CÓ QUẢ 1035
Phẩm 8: PHÁ TRONG NHÂN KHÔNG QUẢ 1040
Phẩm 9: PHÁ THƯỜNG 1047
Phẩm 10: PHÁ KHÔNG 1057
SỐ 1570 1067
QUẢNG BÁCH LUẬN BỔN 1067
Phẩm 1: PHÁ CHẤP THƯỜNG 1067
Phẩm 2: PHÁ CHẤP NGÃ 1071
Phẩm 3: PHÁ CHẤP VỀ THỜI 1074
Phẩm 4: PHÁ KIẾN CHẤP 1078
Phẩm 5: PHÁ CĂN CẢNH 1082
Phẩm 6: PHÁ BIÊN CHẤP 1085
Phẩm 7: PHÁ TƯỚNG HỮU VI 1089
Phẩm 8: GIÁO GIỚI ĐỆ TỬ 1093
SỐ 1571 1101

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN 1101
QUYỂN 1 1101
Phẩm 1: PHÁ THƯỜNG (Phần 1) 1101
QUYỂN 2 1134
Phẩm 1: PHÁ THƯỜNG (Phần 2) 1134
Phẩm 2: PHÁ NGÃ (Phần 1) 1147
QUYỂN 3 1170
Phẩm 2: PHÁ NGÃ (Phần 2) 1170
QUYỂN 4 1208
Phẩm 3: PHÁ THỜI (Phần 1) 1208
QUYỂN 5 1244
Phẩm 3: PHÁ THỜI (Phần 2) 1244
QUYỂN 6 1280
Phẩm 4: PHÁ KIẾN 1280
QUYỂN 7 1323
Phẩm 5: PHÁ CĂN, CẢNH 1323
QUYỂN 8 1375
Phẩm 6: PHÁ BIÊN CHẤP 1375
QUYỂN 9 1419
Phẩm 7: PHÁ TƯỚNG HỮU VI 1419
QUYỂN 10 1462
Phẩm 8: GIÁO GIỚI ĐỆ TỬ 1462
SỐ 1572 1517
BÁCH TỰ LUẬN 1517
SỐ 1573 1537
LUẬN NHẤT LUÂN LƯ CA 1537
SỐ 1574 1543
LUẬN ĐẠI THỪA PHÁ HỮU 1543
SỐ 1575 1547
LUẬN LỤC THẬP TỤNG NHƯ LÝ 1547
SỐ 1576 1559
LUẬN ĐẠI THỪA NHỊ THẬP TỤNG 1559
SỐ 1577 1565
LUẬN ĐẠI TRƯỢNG PHU 1565
QUYỂN THƯỢNG 1565
Phẩm 1: THÍ THẮNG 1565
Phẩm 2: THÍ THẮNG VỊ 1569
Phẩm 3: CHỦ THỀ THÍ 1571
Phẩm 4: THÍ CHỦ KHẤT GIẢ TĂNG TRƯỞNG 1573

Phẩm 5: GIẢI THOÁT THÙ THẮNG 1581
Phẩm 6: THÍ CHỦ TĂNG TRƯỞNG 1583
Phẩm 7: CUNG KÍNH NGƯỜI XIN 1585
Phẩm 8: THÍ CHO KẺ BỎN XẺN 1586
Phẩm 9: TÀI VẬT THÍ 1589
Phẩm 10: XẢ NHẤT THIẾT 1591
Phẩm 11: XẢ ẤM THỌ ẤM 1596
Phẩm 12: XẢ THÂN MẠNG 1597
Phẩm 13: HIỆN BI 1598
Phẩm 14: PHÁP THÍ 1599
QUYỂN HẠ 1603
Phẩm 15: PHÁT TÂM BỒ ĐỀ 1603
Phẩm 16: CÔNG ĐỨC THÙ THẮNG 1605
Phẩm 17: THẮNG GIẢI THOÁT 1607
Phẩm 18: TẠO LỢI ÍCH CHO NGƯỜI KHÁC 1610
Phẩm 19: THÍ THÙ THẮNG ĐỐI VỚI KHỔ CỦA KẺ KHÁC 1613
Phẩm 20: ÁI BI 1616
Phẩm 21: HÀNG TRƯỢNG PHU GIÁC NGỘ 1618
Phẩm 22: ĐẠI TRƯỢNG PHU 1619
Phẩm 23: NÓI VỀ BI 1620
Phẩm 24: THÍ BI TỊNH 1621
Phẩm 25: ÁI BI THẮNG 1623
Phẩm 26: TRÍ BI GIẢI THOÁT 1624
Phẩm 27: PHÁT NGUYỆN 1625
Phẩm 28: ĐẲNG ĐỒNG PHÁT NGUYỆN 1630
Phẩm 29: PHÁT NGUYỆN THÙ THẮNG 1634
SỐ 1578 1641
LUẬN ĐẠI THỪA CHƯỞNG TRÂN 1641
QUYỂN THƯỢNG 1641
QUYỂN HẠ 1673

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 71

TRUNG QUÁN LUẬN

I

SỐ 1564

(QUYỂN 1 → 4)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1564
TRUNG QUÁN LUẬN

Tác giả: Bồ-tát Long Thọ. Giải thích: Phạm chí Thanh Mục. Hán dịch: Đời Diêu Tần, Tam Tạng Pháp sư Cưu-Ma-La-Thập.

QUYỂN 1

Phẩm 1: QUÁN VỀ NHÂN DUYÊN

(Gồm 16 Kệ)

Chẳng sinh cũng chẳng diệt
Chẳng thường cũng chẳng đoạn
Chẳng một cũng chẳng khác
Chẳng đến cũng chẳng đi.
Nói pháp nhân duyên ấy
Khéo trừ các hý luận
Con cúi đầu lễ Phật
Bậc thuyết pháp đệ nhất.

Hỏi: Vì sao tạo luận này?

Đáp: Vì có người nói vạn vật từ trời Đại tự tại sinh. Có người nói từ trời Vĩ nữu sinh. Có người nói từ sự hòa hợp sinh. Có người nói từ thời sinh. Có người nói từ thế tánh sinh. Có người nói từ biến hóa sinh. Có người nói từ tự nhiên sinh. Có người nói từ vi trần sinh. Có các sai lầm như vậy nên bị

rơi vào tà kiến như: không nhân, tà nhân, đoạn, thường v.v... và các thuyết ngã, ngã sở, không hiểu được chánh pháp.

Phật muốn đoạn trừ các tà kiến ấy để làm cho hiểu được Phật pháp, nên trước hết đối với hàng Thanh-văn, Phật nói mười hai nhân duyên, sau lại vì những người đã tu tập hành trì, có tâm trí lớn, có khả năng lãnh thọ giới pháp thâm diệu, Ngài mới dùng pháp Đại thừa, nói rõ thật tướng của pháp nhân duyên, nghĩa là hết thảy pháp chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng một, chẳng khác v.v... rốt ráo không, không có gì của chính nó. Như trong kinh Bát Nhã Ba-la-mật nói: Phật bảo với Tu-bồ-đề: "Bồ-tát khi ngồi ở đạo tràng, quán mười hai nhân duyên như hư không, không thể cùng tận". Năm trăm năm sau Phật diệt độ, vào thời tượng pháp, con người căn tánh trở nên ám độn, chấp trước sâu các pháp, đi tìm tướng quyết định thật có của mười hai nhân duyên, năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới. Không hiểu ý của Phật, chỉ chấp vào văn tự, nghe trong pháp Đại thừa nói "rốt ráo không", nhưng không biết vì nhân duyên gì mà không, liền sinh tâm chấp kiến và nghi ngờ: "Nếu tất cả rốt ráo không, làm sao phân biệt có tội phước báo ứng, và như vậy sẽ không có Thế đế, và Đệ nhất nghĩa đế?". Chấp giữ lấy tướng không ấy, nên khởi lên lòng tham đắm, sinh ra nhiều điều sai lầm đối với

nghĩa rốt ráo không. Vì những lý do như vậy, nên Bồ-tát Long Thọ tạo Trung Luận này.

Kệ 1:

Chẳng sinh cũng chẳng diệt
Chẳng thường cũng chẳng đoạn
Chẳng một cũng chẳng khác
Chẳng đến cũng chẳng đi.

Kệ 2:

Nói pháp nhân duyên ấy
Khéo trừ các hý luận (1)
Con cúi đầu lễ Phật (2)
Bậc thuyết pháp đệ nhất.

Với hai kệ tán thán Phật này là đã nói tóm tắt Đệ nhất nghĩa đế.

Hỏi: Các pháp vô lượng, vì sao chỉ lấy tám việc (chẳng sinh, chẳng diệt v.v...) này để phá?

Đáp: Pháp tuy vô lượng, song lược nói tám việc cũng đủ phá hết tất cả pháp.

Chẳng sinh là, vì các Luận sư có nhiều chủ trương khác nhau về tướng sinh. Có người nói nhân và quả là một. Có người nói nhân và quả là khác, hoặc cho trong nhân trước đã có quả, hoặc cho trong nhân trước không có quả, hoặc cho chính tự thể sinh, hoặc cho cái khác sinh, hoặc cho do tự và tha cộng sinh, hoặc cho do hữu sinh hoặc cho do không sinh (tự nhiên sinh, không có nguyên nhân). Những thuyết nói về tướng sinh của vạn vật

như vậy, không đúng. Việc này sau sẽ nói rộng. Vì tướng sinh nhất định không thể có được nên nói chẳng sinh.

Chẳng diệt là, nếu không có sinh thì đâu có cái gì diệt. Vì không có sinh diệt nên sáu việc kia cũng không có.

Hỏi: Không sinh không diệt đã phá hết tất cả pháp, vì sao còn nói thêm sáu việc kia?

Đáp: Vì để thành tựu ý nghĩa chẳng sinh chẳng diệt. Có người không lãnh nhận nghĩa chẳng sinh chẳng diệt, mà chỉ tin nhân nghĩa chẳng thường chẳng đoạn. Nếu tìm hiểu sâu nghĩa chẳng thường chẳng đoạn tức là nghĩa chẳng sinh chẳng diệt. Vì sao? Vì các pháp nếu thật có, không thể không có, trước có mà nay không, tức là đoạn, nếu trước sẵn có tánh, tức là thường. Thế nên nói chẳng thường chẳng đoạn, liền nhập vào nghĩa chẳng sinh chẳng diệt.

Có người tuy nghe nói bốn môn (chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng thường, chẳng đoạn) phá trừ các pháp, song còn bốn môn (một, khác, đến, đi) thành lập các pháp, việc ấy không đúng. Nếu là một thì không có nhân duyên, nếu là khác thì không có tương tục nhau. Sau đây sẽ phá từng loại. Thế nên lại nói chẳng một, chẳng khác.

Có người tuy nghe nói sáu môn (chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng thường, chẳng đoạn, chẳng một,

chẳng khác) phá trừ các pháp, song còn dùng đến và đi để thành lập các pháp. Đến là cho các pháp đến từ trời Tự Tại, hoặc thể tánh hoặc vi trần v.v... Đi là trở về lại chỗ cũ.

Lại nữa, vạn vật không có sinh. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy kiếp ban sơ lúa chẳng sinh. Vì sao? Vì lìa lúa trong kiếp ban sơ thì lúa hiện nay không thể có được. Nếu lìa lúa trong kiếp ban sơ mà lúa có hiện nay mới gọi là có sinh ra, song kỳ thật không như vậy. Thế nên chẳng sinh.

Hỏi: Nếu chẳng sinh thì phải diệt?

Đáp: Chẳng diệt. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy lúa trong kiếp ban sơ chẳng diệt, nếu diệt thì nay không thể có lúa, song kỳ thật có lúa. Thế nên chẳng diệt.

Hỏi: Nếu chẳng diệt thì phải thường?

Đáp: Chẳng thường. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật chẳng thường, như khi hạt lúa mọc mầm, thì hạt lúa biến hoại. Thế nên chẳng thường.

Hỏi: Nếu chẳng thường thì phải đoạn?

Đáp: Chẳng đoạn. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật chẳng đoạn, như từ hạt lúa có mầm. Thế nên chẳng đoạn. Nếu đoạn thì không thể tiếp nối.

Hỏi: Nếu vậy vạn vật là một chăng?

Đáp: Chẳng một. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật chẳng một, như hạt lúa không làm mầm, mầm không làm hạt lúa. Nếu hạt lúa làm mầm, mầm làm hạt lúa mới là một, song kỳ thật không như vậy. Thế nên chẳng một.

Hỏi: Nếu chẳng một thì phải khác?

Đáp: Chẳng khác. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật chẳng khác. Nếu khác thì cớ sao phân biệt đây là mầm lúa, cành lúa, lá lúa mà không nói đây là mầm cây, cành cây, lá cây? Thế nên chẳng khác.

Hỏi: Nếu chẳng khác thì phải có đến?

Đáp: Chẳng đến. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật không đến. Như mầm trong hạt lúa không từ đâu đến. Nếu đến thì mầm ấy phải từ chỗ khác đi đến, như chim đến đậu trên cây, song kỳ thật không như vậy. Thế nên chẳng đến.

Hỏi: Nếu chẳng đến thì phải có đi?

Đáp: Chẳng đi. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật chẳng đi. Nếu có đi thì phải thấy mầm từ hạt lúa đi ra, như rắn từ trong hang bò ra, kỳ thật không như vậy. Thế nên chẳng đi.

Hỏi: Tuy ông đã giải thích ý nghĩa chẳng sinh chẳng diệt v.v... song tôi muốn nghe luận thuyết của người tạo luận?

Đáp:

Kệ 3:

Các pháp chẳng tự sinh
Chẳng do cái khác sinh
Chẳng cộng, chẳng vô nhân
Vì vậy biết vô sinh.

Chẳng tự sinh là vạn vật không sinh ra từ chính tự thể nó, mà nhất định phải chờ đủ các nhân duyên mới sinh ra.

Lại nữa, nếu pháp sinh ra từ chính tự thể nó, thì một pháp có hai thể, một là đối tượng được sinh, hai là chủ thể sinh. Nếu không cần các nhân, chỉ từ chính tự thể nó sinh ra, thì thành ra không có nhân duyên và sinh ra lại sinh nữa, không cần nhân duyên, thì sinh sinh mãi vô cùng.

Vì tự không có, nên tha cũng không có. Vì sao? Vì có tự nên mới có tha. Nếu không sinh từ chính nó, thì cũng không sinh từ cái khác (nên tha sinh).

(Tự và tha) cộng sinh thì bị hai lỗi là lỗi tự sinh và lỗi tha sinh như trên.

Nếu không có nguyên nhân mà có vạn vật thì đó là thường, việc ấy không đúng, vì không có nhân thì không có quả. Nếu không có nhân mà có quả, thì làm việc bố thí, giữ giới lại bị đọa vào địa ngục, mà làm mười điều ác, năm tội nghịch lại được sinh cõi trời, vì không có nguyên nhân.

Lại nữa,

Kệ 4:

Như tự tánh các pháp
Không ở trong các duyên
Vì tự tánh: không có
Nên tha tánh cũng không.

Tự tánh của các pháp không có sẵn ở trong các duyên (tức các điều kiện tương quan) chỉ do các duyên hòa hợp lại nên có được tên gọi (là pháp này pháp kia). Tự tánh chính là tự thể. Trong các duyên không có tự tánh, vì tự tánh trong các duyên không có, nên không tự sinh. Tự tánh không có nên tha tính cũng không có. Vì sao? Vì nhân nơi tự tánh mà có tha tánh, tha tánh đối với cái khác cũng là tự tánh. Nếu phá tự tánh là phá tha tánh. Thế nên không thể từ tha tánh sinh. Nếu phá nghĩa tự tánh sinh, tha tánh sinh, tức là phá nghĩa (tự tánh tha tánh) cộng sinh. Còn nói không nhân sinh thì có lỗi lớn. Nói có nhân sinh còn bị phá, huống gì nói không nhân sinh. Ở trong bốn cách (tự sinh, tha sinh, cộng sinh, vô nhân sinh) trên, tìm tướng sinh không thể có được. Thế nên nói vô sinh.

Hỏi: Học giả A-tỳ-đàm nói: Các pháp từ bốn duyên sinh, nay vì sao nói không sinh? Bốn duyên là gì? Là:

Kệ 5:

Nhân duyên, Thứ đệ duyên
Duyên duyên, Tăng thượng duyên

Bốn duyên sinh các pháp
Không có duyên thứ năm.

Đáp: Tất cả duyên đều gom vào trong bốn duyên. Do bốn duyên ấy vạn vật được sinh khởi. Nhân duyên là chỉ cho hết thảy pháp hữu vi. Thứ đệ duyên là chỉ cho tâm, tâm sở pháp quá khứ, hiện tại, trừ tâm, tâm sở pháp tối hậu của vị A-la-hán quá khứ, hiện tại. Sở duyên duyên và Tăng thượng duyên là chỉ cho hết thảy pháp.

Kệ 6:

Quả là từ duyên sinh
Hay từ phi duyên sinh
Duyên ấy sẵn có quả
Hay là vốn không quả?

Nếu bảo có quả thì quả ấy từ duyên sinh ra hay từ phi duyên sinh? Nếu bảo từ duyên sinh ra thì trong duyên ấy đã sẵn có quả hay không sẵn có quả? Cả hai đều không đúng. (Cứ cái gì từ nhân khác sinh ra, thì gọi là quả). Vì sao? Vì:

Kệ 7:

Nếu pháp nào sinh quả
Gọi pháp ấy là duyên
Thì quả khi chưa sinh
Sao không gọi phi duyên?

Các duyên không có quyết định. Vì sao? Nếu quả chưa sinh, khi ấy không gọi nó là duyên. Chỉ khi con mắt thấy quả từ duyên sinh ra gọi đó là

duyên, duyên thành là do nơi quả, vì quả có sau mà duyên có trước. Nên nếu khi chưa có quả thì đâu được gọi là duyên. Như cái bình do đất nước hòa hợp nên có cái bình sinh ra, vì thấy cái bình nên biết đất nước là cái duyên của cái bình, vậy nếu khi bình chưa có thì sao không gọi đất nước là phi duyên. Thế nên biết quả không từ duyên sinh, duyên còn không sinh, huống gì phi duyên.

Lại nữa,

Kệ 8:

Quả trước ở trong duyên
Có không đều không thể
Trước không làm duyên cho gì
Trước có, đâu cần duyên.

Trong duyên trước chẳng phải có quả, chẳng phải không có quả. Nếu trước đã có quả, thì không gọi là duyên, vì quả đã có trước rồi. Nếu quả trước không có sẵn ở trong duyên, thì cũng không gọi là duyên, vì nó không sinh ra vật gì khác.

Hỏi: Đã phá hết tất cả nhân duyên, bây giờ muốn nghe (lý lẽ) phá từng duyên một.

Đáp:

Kệ 9:

Nếu quả chẳng có sinh
Cũng lại chẳng không sinh
Chẳng có, chẳng không sinh
Đâu được nói có duyên.

Nếu từ duyên sinh ra quả, thì phải có ba loại là hoặc đã có quả, hoặc không có quả, hoặc có và không có quả, như trong kệ trước đây nói: Ở trong duyên, nếu trước đã sẵn có quả, thì không nên gọi là sinh, vì đã có trước rồi, nếu trước không sẵn có quả, thì không thể nói là sinh, vì trước đã không có. Như vậy, duyên và không duyên giống nhau, vì có duyên hay không có duyên, quả cũng không sinh. Có và không có, tức là nửa có nửa không, cả hai đều có lỗi. Lại có và không có trái nhau, không có và có trái nhau, đâu được trong một pháp mà có hai tướng. Ba loại như vậy tìm tướng sinh của quả không thể có được thì sao nói có nhân duyên.

Kệ 10:

Nếu khi quả chưa sinh
Thì không thể có diệt
Pháp diệt đâu thể duyên
Nên không thứ đệ duyên.

Các tâm, tâm sở pháp thứ lớp phát sinh trải qua ba đời. Tâm sở hiện tại diệt đi diệt lại làm Duyên thứ đệ tâm sở vị lai phát sinh. Vậy khi pháp vị lai chưa sinh, nó làm Duyên thứ đệ cho cái gì? Nếu pháp vị lai đã có sẵn thì liền sinh, chứ cần gì đến Duyên thứ đệ.

Tâm, tâm sở hiện tại không có lúc nào an trụ, nếu không an trụ thì đâu có thể làm Duyên thứ đệ. Nếu an trụ thì nó chẳng phải là pháp hữu

vi. Vì sao? Vì hết thảy pháp hữu vi, thường có tướng hoại diệt. Nếu diệt thì không thể làm Duyên thứ đệ. Nếu cho pháp diệt rồi mà vẫn có, tức là thường, thường thì không có tội phước. Nếu bảo khi diệt có thể làm Duyên thứ đệ, thì khi diệt một nửa diệt, một nửa chưa diệt, không có cái thứ ba gọi là khi diệt.

Lại, Phật dạy hết thảy pháp hữu vi niệm niệm diệt, không có một giây phút ngưng, vậy làm sao nói pháp hiện tại có một phần sắp diệt, một phần chưa sắp diệt. Ông nói trong một niệm không có một phần sắp diệt, một phần chưa sắp diệt, thế là ông tự phá giáo pháp của ông. Trong luận A-tỳ-đàm của các ông nói, có pháp diệt có pháp không diệt, có pháp sắp diệt, có pháp chưa sắp diệt. Pháp sắp diệt là pháp hiện tại, sắp muốn diệt. Pháp chưa sắp diệt là chỉ tất cả pháp hiện tại khác và pháp quá khứ, vị lai, pháp vô vi, trừ pháp hiện tại sắp diệt. Ấy gọi là pháp chưa sắp diệt. Thế nên không có Duyên thứ đệ.

Sở duyên duyên là:

Kệ 11:

Pháp chân thật vi diệu
Như Chư Phật đã nói
Đối pháp không duyên này
Làm sao có duyên duyên.

Phật dạy các pháp Đại thừa, hoặc có sắc không sắc, có hình không hình, hữu lậu vô lậu, hữu vi, vô vi, khi pháp tưởng pháp tánh, thì tất cả đều không, không tướng, không duyên, ví như muôn sông chảy vào biển, hòa đồng một vị, đó là pháp thật đáng tin, còn các pháp Phật nói ra để thích nghi theo căn cơ, không thể xem là thật. Thế nên không có Sở duyên duyên.

Tăng thượng duyên là:

Kệ 12:

Các pháp không tự tánh
Nên không có tưởng có
Nói là có việc ấy
Việc ấy có, không đúng.

Kinh nói mười hai nhân duyên, vì việc này có nên việc kia có, là không đúng. Vì sao? Vì các pháp từ các duyên sinh, tự nó không có tánh nhất định, tự nó không có tánh nhất định nên không có tướng thật có, tướng thật có không có, vậy làm sao nói do việc ấy có nên việc kia có. Thế nên không có tăng thượng duyên. Phật tùy theo chỗ phàm phu phân biệt có và không, nên nói các duyên.

Lại nữa,

Kệ 13:

Trong nhân duyên lược, rộng
Tìm quả không thể được
Trong nhân duyên không có

Thì sao từ duyên sinh.

Lược là ở trong nhân duyên hòa hợp không có quả. Rộng là trong mỗi mỗi duyên cũng không có quả. Nếu trong nhân duyên lược hoặc rộng đều không có quả, làm sao nói quả từ nhân duyên xuất sinh.

Lại nữa,

Kệ 14:

Nếu bảo duyên không quả
Mà quả từ duyên ra
Vậy vì sao quả ấy
Chẳng từ phi duyên sinh.

Nếu trong duyên tìm quả không thể có được, (nhưng quả từ nhân duyên xuất sinh) vậy cớ sao quả ấy không từ trong Phi duyên xuất sinh, như trong đất không có bình, (vẫn sinh ra bình), tại sao không từ trong sữa sinh ra bình.

Lại nữa,

Kệ 15:

Nếu quả từ duyên sinh
Duyên ấy không tự tánh
Từ vô tự tánh sinh
Đâu phải từ duyên sinh.

Kệ 16:

Quả không từ duyên sinh
Chẳng từ phi duyên sinh
Vì quả không thật có

Duyên, phi duyên cũng không.

Quả từ các duyên sinh, mà các duyên ấy không có tự tánh. Nếu không có tự tánh, thì không có pháp thật, không có pháp thật thì đâu có thể sinh được. Thế nên quả không từ duyên sinh. Không từ phi duyên sinh là vì phá duyên nên nói phi duyên, chứ thật không có pháp phi duyên, nên không từ phi duyên sinh. Nếu không từ duyên sinh, phi duyên sinh thì không có quả. Vì quả không có nên duyên và phi duyên cũng không có.

Phẩm 2: QUÁN VỀ ĐI LẠI (GỒM 25 KỆ)

Hỏi: Thế gian mắt thấy ba thời có động tác. Thời đã đi, thời chưa đi, thời đang đi. Vì có động tác ấy nên biết có các pháp.

Đáp:

Kệ 1:

Đã đi không có đi
Chưa đi cũng không đi
Lìa đã đi, chưa đi
Khi đi cũng không đi.

Đã đi không có đi, vì đã đi rồi. Nếu lìa đi có động tác đi, việc ấy cũng không đúng. Chưa đi cũng không có đi, vì chưa có động tác đi. Còn lúc

đang đi là một nửa đi một nửa chưa đi, vì không lìa khỏi đã đi và chưa đi vậy. (Nên cũng không có đi).

Hỏi:

Kệ 2:

Có động thì có đi
Ngay khi ấy có đi
Chẳng phải đã chưa đi
Nên khi đi là đi.

Tùy theo chỗ tác động cất bước, ngay nơi đó là có đi. Mắt thấy trong khi đi có động tác đi, còn trong khi đã đi thì động tác đi đã diệt mất, trong khi chưa đi thì chưa có động tác đi. Thế nên biết trong khi đang đi có đi.

Đáp:

Kệ 3:

Làm sao khi đang đi
Mà lại có sự đi
Nếu lìa khỏi sự đi
Không có khi đang đi.

Trong khi đi có đi, việc ấy không đúng. Vì sao? Vì lìa động tác đi, thì khi đi không thể có được, nếu lìa động tác đi mà có khi đi, có thể nói trong lúc đi có đi, như trong cái hộp có trái cây.

Lại nữa,

Kệ 4:

Nếu nói khi đi (là) đi
Thì người ấy có lỗi

Lìa đi, có khi đi
(Vậy) khi đi đi một mình.

Nếu bảo trong sự đã đi, chưa đi không có đi, khi đang đi thật có đi thì người nói ấy có lỗi, vì nếu lìa động tác đi mà có thời gian đi, ấy là không nhân đối đãi nhau mà có. Vì sao? Vì nếu nói trong khi đi có đi, song thật tế không phải. Thế nên không được nói lìa đi có thời gian đi.

Lại nữa,

Kệ 5:

Nếu khi đi có đi
Thì có hai loại đi
Một gọi là khi đi
Hai là đi khi đi.

Nếu bảo trong khi đang đi có đi, là có lỗi, đó là có hai thứ đi khác nhau, một là nhân đi mà có khi đi, (thế là động tác đi có trước, thời gian đi có sau), hai là trong khi đi có đi (thế là thời gian đi có trước, động tác đi có sau).

Hỏi: Nếu có hai thứ đi, thì có lỗi gì? Đáp:

Kệ 6:

Nếu có hai sự đi
Thì có hai người đi
Vì lìa người đi ra
Sự đi không có được.

Nếu có hai động tác đi, thì phải có hai người đi. Vì sao? Vì nhân nơi động tác đi mà có người đi,

nên một người mà có hai động tác đi là thành hai người đi, là không đúng. Thế nên khi đi cũng không có đi.

Hỏi: Có thể lìa người đi không có động tác đi, nhưng trong ba thời quyết định có người đi?

Đáp:

Kệ 7:

Nếu lìa người đi
Thì sự đi không thành
Vì không có sự đi
Sao có người đi được.

Nếu lìa người đi thì động tác đi không thể có được. Vậy nay tại sao trong sự không có động tác đi mà lại nói trong ba thời quyết định có người đi.

Lại nữa,

Kệ 8:

Người đi thì không đi
Người không đi không đi
Lìa người đi không đi
Không có người thứ ba (đi).

Không có người đi. Vì sao? Vì nếu có người đi thì có hai hạng: hoặc người đi, hoặc người không đi, ngoài hai hạng đó không có hạng người đi thứ ba.

Hỏi: Nếu người đi đi, có lỗi gì? Đáp:

Kệ 9:

Nếu nói người đi đi

Thì sao có nghĩa đó
Nếu xa lìa sự đi
Thì người đi không thành.

Nếu bảo nhất định có người đi dùng động tác đi, cũng không đúng. Vì sao? Vì lìa động tác đi thì người đi không thể có được. Nếu lìa người đi, nhất định có động tác đi, thì người đi mới có dùng đến động tác đi, nhưng thật tế không như vậy.

Lại nữa,

Kệ 10:

Nếu người đi có đi
Thì có hai thứ đi
Một là người đi đi
Hai là sự đi đi.

Nếu bảo người đi dùng động tác đi, thì mắc hai lỗi, nơi trong một người đi mà có hai đi, một là do động tác đi mà thành có người đi, hai là do người đi mà thành có động tác đi, nghĩa là người đi thành rồi, sau mới dùng đến động tác đi. Việc ấy không đúng. Thế nên trước đây nói trong ba thời, nhất định có người đi dùng động tác đi, việc ấy không đúng.

Lại nữa,

Kệ 11:

Nếu bảo người đi đi
Người nói vậy có lỗi
Lìa đi, có người đi

Nói người đi có đi.

Nếu ai nói người đi dùng pháp đi (động tác đi) thì người ấy mắc lỗi lớn, vì cho lìa pháp đi có người đi. Vì sao? Vì nói người đi dùng pháp đi, thế là trước có người đi, sau mới có pháp đi. Việc ấy không đúng.

Lại nếu nhất định có đi, có người đi, thì phải có sự phát động lúc ban đầu, nhưng tìm sự phát động ấy trong ba thời đều không thể có được. Vì sao?

Kệ 12:

Khi đã đi không phát
Lúc chưa đi không khởi
Trong khi đi không phát
Thì chỗ nào phát khởi?

Vì sao trong cả ba thời, không có sự phát động?

Kệ 13:

Khi chưa phát không đi
Cũng không có đã đi
Cả hai cần phát khởi
Chưa đi sao có phát?

Kệ 14:

Không đi không chưa đi
Cũng lại không đang đi
Tất cả không phát khởi
Sao có ba giai đoạn.

Nếu người chưa phát động cất bước thì không có đang đi, cũng không có đã đi. Nếu có phát khởi

thì phải phát khởi ở hai nơi là nơi đang đi và đã đi, nhưng cả hai đều không đúng, vì khi chưa đi nên chưa có phát khởi, trong khi chưa đi thì đâu có phát khởi, vì phát khởi không có nên không có đi, không có đi nên không có người đi, đâu có phân biệt được đã đi, chưa đi, đang đi.

Hỏi: Nếu không có đi, không có người đi, nên có sự đứng lại và người đứng lại?

Đáp:

Kệ 15:

Người đi thì không đứng
Người không đi không đứng
Lìa người đi không đi
Không người thứ ba đứng.

Nếu có đứng, có người đứng, thì phải là người đi đứng, hoặc người không đi đứng, hoặc lìa hai người ấy, phải có người thứ ba đứng. Song cả ba đều không đúng. Người đi thì không đứng, vì đi chưa ngừng, trái với đi gọi là đứng. Người không đi cũng không đứng. Vì sao? Vì nhân động tác đi ngừng mới có đứng, còn người không có đi thì không có đứng. Lìa người đi và người không đi, không có người thứ ba đứng. Nếu có người thứ ba đứng, tức là ở giữa người đi và người không đi. Vì thế, nên không được nói người đi đứng lại.

Lại nữa,

Kệ 16:

Nếu người đi sẽ đứng
Làm sao có nghĩa này
Nếu lìa động tác đi
Người đi không có được.

Ông cho người đi đứng lại, việc ấy không đúng. Vì sao? Vì lìa động tác đi, người đi không thể có được. Nếu người đi đang ở trong tướng đi, thì làm sao đứng lại, vì đi và đứng hai tướng trái nhau.

Lại nữa,

Kệ 17:

Đi chưa đi không đứng
Khi đi cũng không đứng
Có pháp hành và chỉ
Đều đồng với nghĩa đi.

Nếu bảo người đang đi đứng lại thì người ấy phải đứng lại trong khi đang đi, đã đi, chưa đi. Nhưng cả ba nơi ấy đều không có đứng lại. Thế nên ông nói người đi có đứng lại, việc ấy không đúng. Giống như phá pháp đi và pháp đứng, phá pháp hành và pháp chỉ cũng như vậy. Hành là như từ hạt lúa tiếp tục đi đến mầm, chồi, lá v.v... Chỉ là hạt lúa diệt tiêu, nên mầm chồi, lá diệt tiêu. Tiếp nối nên gọi là hành, đoạn diệt nên gọi là chỉ.

Lại như vô minh làm duyên cho các hành cho đến già chết, đó gọi là hành. Vô minh diệt nên các hành diệt, đó gọi là chỉ.

Hỏi: Tuy ông đã dùng nhiều môn phá bỏ đi và người đi, đứng và người đứng, song chính mắt thấy có đi, có đứng?

Đáp: Những điều của mắt thịt thấy, không thể tin được. Nếu thật sự có đi và có người đi, hoặc cho một pháp thành hay cho hai pháp thành thì đều có lỗi. Vì sao?

Kệ 18:

Sự đi tức người đi
Thì việc ấy không đúng
Sự đi khác người đi
Việc ấy cũng không đúng.

Nếu động tác đi và người đi là một, việc ấy không đúng, động tác đi khác người đi, cũng không đúng.

Hỏi: Một và khác, có lỗi gì? Đáp:

Kệ 19:

Nếu cho là sự đi
Cũng tức là người đi
Thì người làm, việc làm
Việc ấy cũng là một.

Kệ 20:

Nếu cho là sự đi
Có khác với người đi (Thì)
Lìa người đi có đi
Lìa đi, có người đi.

Cả hai đều có lỗi như trên. Vì sao? Vì nếu động tác đi tức là người đi thì như thế là rối loạn, phá lý nhân duyên, là nhân đi mà có người đi, nhân người đi mà có đi.

Lại đi là pháp, người đi là người, thì người thường, pháp vô thường. Nếu người và pháp là một, thì cả hai nên là thường, hoặc cả hai nên là vô thường, nói một, có lỗi như vậy. Nếu người và pháp khác nhau, thì trái ngược nhau, chưa có pháp đi, trước đã có người đi, chưa có người đi, trước đã có pháp đi, không cần đợi nhau, nhờ nhau, một pháp diệt, một pháp còn lại. Nói người và pháp khác nhau cũng có lỗi như vậy.

Kệ 21:

Đi, người đi là hai
Một pháp, khác pháp thành
Cả hai đều không thành
Làm sao mà thành được.

Nếu người đi và pháp đi có thật, hoặc một pháp thành, hay do khác pháp thành thì cả hai đều không thể thành được, như trước đã nói không có pháp thứ ba thành. Nếu bảo có thành, nên nói đó là nhân duyên thành, chứ không có đi, không có người đi. Nay sẽ nói lại:

Kệ 22:

Nhân đi biết người đi
Không thể dùng đi ấy

Trước không có sự đi
Nên không người đi, đi.

Theo động tác nào mà biết người đi? Người đi ấy không thể dùng động tác đi ấy. Vì sao? Vì khi chưa có đi và động tác đi, thì không có người đi, cũng không có khi đang đi, đã đi, chưa đi. Như trước có người và có thành ấp, rồi sau mới có chỗ đi đến. Còn động tác đi và người đi thì không như vậy. Vì người đi nhân nơi động tác đi mới thành, động tác đi nhân nơi người đi mới thành.

Lại nữa,

Kệ 23:

Nhân đi biết người đi
Không thể dùng đi khác
Ở trong một người đi
Không có hai sự đi.

Tùy nơi động tác đi nào mà biết người đi? Người đi ấy không thể dùng động tác đi khác. Vì sao? Vì trong một người đi không thể có được hai động tác đi.

Lại nữa,

Kệ 24:

Quyết định có người đi
Không thể dùng ba (thời) đi
Không quyết định người đi
Không dùng ba thời đi

Kệ 25:

Sự đi định, bất định
Người đi không dùng ba (thời)
Nên sự đi, người đi
Chỗ đi đều không có.

Quyết định nghĩa là thật có, không nhân nơi sự đi sinh ra. Sự đi tức là thân di động. Ba động tác đi là chưa đi, đã đi và khi đang đi. Nếu quyết định thật có người đi, thì dù lìa động tác đi vẫn có người đi, chứ không nên có sự đứng lại. Thế nên nói quyết định thật có người đi thì người đi không thể dùng ba thời đi. Nếu người đi không quyết định, mà không quyết định nghĩa là vốn thật không có, thì chỉ nhân nơi động tác đi mà được gọi là người đi. Vì không có động tác đi nên không thể có ba thời đi (là chưa đi, đã đi, đang khi đi). Nhân động tác đi nên có người đi. Nếu trước không có động tác đi, thì không có người đi, làm sao nói không thật có người đi mà có thể dùng ba thời đi.

Giống như người đi, động tác đi cũng như vậy. Nếu trước lìa người đi mà vẫn có động tác đi, là không nhân nơi người đi mà có động tác đi. Thế nên người đi không thể dùng ba thời đi. Nếu quyết định không có động tác đi, thì người đi dùng cái gì mà đi? Tư duy quán sát như vậy, thì thấy động tác đi, người đi và chỗ đi, đều nhờ nhau đợi nhau mà thành. Nhân động tác đi mà có người đi, nhân người đi mà có động tác đi. Và nhân người đi và

động tác đi đó mà có chỗ đi, không thể nói là quyết định có, không thể nói là quyết định không.

Thế nên quyết định biết ba pháp đều hư dối, rỗng không, không sở hữu, chỉ có tên giả, như huyễn như hóa.

Phẩm 3: QUÁN VỀ SÁU TÌNH (CĂN) (GỒM 8 KỆ)

Hỏi: Trong kinh nói có sáu tình là:

Kệ 1:

Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân
Và ý là sáu tình
Sáu tình mắt, tai… này
Tiếp nhận sáu trần: sắc…

Trong đây mắt là căn bên trong, sắc là cảnh trần bên ngoài: mắt hay thấy sắc, cho đến ý là căn bên trong, pháp là trần cảnh bên ngoài: ý hay biết pháp.

Đáp: Không phải vậy. Vì sao?

Kệ 2:

Mắt thấy thì không thể
Tự thấy chính mình được
Nếu không thể tự thấy
Làm sao thấy vật khác.

Mắt không tự thấy được chính mình. Vì sao? Vì như đèn tự chiếu được mình và cũng chiếu được

vật khác, nếu mắt là tướng thấy, thì mắt cũng có thể tự thấy và có thể thấy vật khác, nhưng thật không được như vậy, nên trong kệ nói: Nếu mắt không tự thấy được làm sao thấy được vật khác.

Hỏi: Tuy mắt không tự thấy được mà có thể thấy được vật khác, như lửa đốt vật khác được, mà không thể tự đốt?

Đáp:

Kệ 3:

Không thể dùng lửa dụ
Như nơi mắt thấy sắc
Đi, chưa đi, đang đi
Giải đáp cho việc này.

Tuy ông nêu ví dụ lửa, song nó không thể chứng minh cho con mắt thấy, việc ấy đã giải đáp trong phẩm Đi lại: Như trong khi đã đi thì không có đi, trong khi chưa đi thì không có đi, trong khi đang đi thì không có đi. Như vậy, lửa đã đốt, chưa đốt, đang đốt, không có đốt. Đã thấy, chưa thấy, đang thấy đều không có tướng thấy.

Lại nữa,

Kệ 4:

Thấy, nếu khi chưa thấy
Thì không gọi là thấy
Nói thấy, có thể thấy
Thì việc ấy không đúng.

Mắt chưa xúc đối với sắc, thì không thể thấy, khi này không gọi là thấy, nhân xúc đối với sắc mới gọi là thấy. Thế nên trong kệ nói: Khi chưa thấy thì không thấy, làm sao cho mắt thấy có thể thấy.

Lại nữa, hai nơi đều có thấy. Vì sao?

Kệ 5:

Thấy, không thể có thấy
Chẳng phải thấy không thấy
Nếu đã phá cái thấy
Thì phá luôn người thấy.

Cái thấy (kiến) không thể thấy, trước đã phá rồi, chẳng phải thấy cũng không thấy, vì không có tướng thấy. Nếu không có tướng thấy thì làm sao có thể thấy. Cái thấy không có, nên người thấy cũng không có. Vì sao? Vì nếu lìa cái thấy mà có người thấy, người không có mắt cũng có thể dùng các căn khác thấy được. Nếu do cái thấy thấy, thì trong cái thấy đã có tướng thấy, còn người thấy thì không có tướng thấy. Thế nên trong kệ nói: Nếu đã phá cái thấy là phá luôn người thấy.

Lại nữa,

Kệ 6:

Lìa thấy hay không lìa
Người thấy không có được
Vì không có người thấy
Sao có thấy, bị thấy.

Nếu có thấy thì người thấy không thành, nếu không có thấy thì người thấy cũng không thành. Vì người thấy không có, làm sao có cái thấy và bị thấy. Nếu không có người thấy, ai dùng cái thấy để phân biệt sắc bên ngoài. Thế nên trong kệ nói: Vì không có người thấy nên không làm sao có thấy và bị thấy.

Lại nữa,

Kệ 7:

Vì thấy, bị thấy không
Nên bốn pháp: thức… không
Bốn thủ cùng các duyên
Làm sao mà có được?

Vì cái thấy và bị thấy không có, nên bốn pháp là thức, xúc, thọ, ái đều không có, vì ái không có nên bốn thủ, mười hai chi nhân duyên cũng không có.

Lại nữa,

Kệ 8:

Tai, mũi, lưỡi, thân, ý
Tiếng, người nghe, v.v...
Nên biết nghĩa như thế
Đều giống như trên nói.

Như thấy và bị thấy đều không, vì nó thuộc các duyên, không có tánh quyết định. Ngoài ra, năm căn như: tai v.v... và năm trần như: tiếng v.v..., nên

biết cùng đồng một nghĩa như thấy và bị thấy, nên không giải riêng.

Phẩm 4: QUÁN VỀ NĂM ẤM (GỒM 9 KỆ)

Hỏi: Kinh nói có năm ấm, việc đó thế nào? Đáp:

Kệ 1:

Nếu lìa nhân của sắc
Thì sắc không có được
Còn nếu xa lìa sắc
Thì nhân của sắc không.

Nhân của sắc là, như vải nhân nơi chỉ (mà có) trừ chỉ ra thì không có vải, trừ vải ra thì không có chỉ. Vải như là sắc, chỉ là nhân.

Hỏi: Nếu lìa nhân của sắc mà có sắc thì có lỗi gì? Đáp:

Kệ 2:

Lìa nhân (của) sắc có sắc
Thì sắc ấy không nhân
Không nhân mà có sắc
Thì điều đó không đúng.

Giả sử lìa chỉ mà có vải, thì vải ấy không có nhân, không có nhân mà có quả là việc thế gian chưa từng có.

Hỏi: Pháp Phật, pháp ngoại đạo, pháp thế gian đều có pháp không có nhân, như trong Phật pháp nói có ba thứ vô vi, vô vi là thường nên không có nhân, trong ngoại đạo thì cho hư không, thời gian, phương hướng, thức, vi trần, Niết-bàn là thường. Còn pháp thế gian thì cho hư không, thời gian, phương hướng, không chỗ nào không có, thế nên nó là thường, thường thì không có nhân, sao ông nói thế gian không có pháp nào không có nhân?

Đáp: Những pháp không có nhân ấy chỉ có trên ngôn thuyết, còn tư duy phân biệt kỹ càng không có, nếu những pháp gì từ nhân duyên mà có, thì không thể nói là không có nhân, nếu có pháp không từ nhân duyên, thì như tôi đã nói trên (đó là việc thế gian chưa từng có).

Hỏi: Có hai thứ nhân: Một là nhân tác, hai là nhân ngôn thuyết. Pháp không có nhân là không có nhân tác, nhưng có nhân ngôn thuyết để cho người ta biết?

Đáp: Tuy có nhân ngôn thuyết, nhưng việc ấy không đúng. Vì như hư không, như trong phẩm Sáu chủng ở sau đây sẽ luận phá, còn các pháp khác đến sau sẽ luận phá.

Lại nữa, việc hiện trước mắt còn bị phá, huống gì vi trần là thứ không thể thấy. Thế nên nói có pháp không do nhân duyên sinh là điều thế gian chưa từng có.

Hỏi: Nếu lìa sắc mà có nhân của sắc thì có lỗi gì? Đáp:

Kệ 3:

Nếu lìa sắc có nhân
Thì nhân không có quả
Nếu nói nhân không quả
Thì không có điều đó.

Nếu bỏ quả sắc chỉ có nhân của sắc thì đó là nhân không có quả. Hỏi: Nếu không có quả mà có nhân thì có lỗi gì?

Đáp: Không có quả mà có nhân là điều thế gian không từng có. Vì sao? Vì do sinh quả nên gọi là nhân, nếu không sinh quả sao gọi là nhân.

Lại nữa, nếu trong nhân không có quả thì sao các vật lại không từ trong phi nhân sinh ra? Việc này như đã phá trong phẩm Quán nhân duyên. Thế nên không thể có cái nhân không có quả.

Lại nữa,

Kệ 4:

Nếu đã có sắc rồi
(Thì) không dùng nhân của sắc
Nếu đã không có sắc
(Cũng) không dùng nhân của sắc.

Hai nơi có nhân của sắc không thể được. Nếu trong nhân trước đã có sắc, thì không gọi nó là nhân của sắc. Nếu trong nhân trước không có sắc, cũng không gọi nó là nhân của sắc.

Hỏi: Nếu cả hai nơi đều không đúng, vậy chỉ có cái sắc không có nhân, có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 5:

Không nhân mà có sắc
Thì hoàn toàn không đúng
Cho nên người có trí
Không nên phân biệt sắc.

Hoặc trong nhân có quả, trong nhân không có quả, việc ấy còn không thể có được, huống gì không có nhân mà có sắc. Thế nên nói không có nhân mà có sắc, việc ấy hoàn toàn không đúng. Thế nên người có trí không nên phân biệt sắc. Phân biệt là phàm phu, vì vô minh ái nhiễm tham đắm sắc, vậy sau do tà kiến sinh tâm phân biệt hý luận trong nhân có quả, không có quả v.v... Nay ở trong đó tìm kiếm sắc không thể có được. Thế nên người trí không phân biệt.

Lại nữa,

Kệ 6:

Nếu quả giống với nhân
Thì việc ấy không đúng
Nếu quả không giống nhân
Việc ấy cũng không đúng.

Nếu quả và nhân giống nhau thì việc ấy không đúng, vì nhân tế mà quả thô. Sắc và lực của nhân và quả khác nhau. như vải mà giống chỉ thì không

gọi là vải, vì chỉ nhiều mà vải có một, nên không được nói nhân quả giống nhau. Nhưng nếu nhân quả không giống nhau thì cũng không đúng, như chỉ gai không thể dệt thành lụa, chỉ thô thì không thể dệt thành vải mịn. Thế nên không được nói nhân quả chẳng giống nhau. cả hai lẽ đều không đúng, nên biết không có sắc, không có nhân của sắc.

Kệ 7:

Thọ ấm và tưởng ấm
Hành ấm và thức ấm
Cùng tất cả pháp khác
Đều đồng với sắc ấm.

Bốn ấm (thọ, tưởng, hành, thức) và tất cả pháp, cũng đều nên tư duy như vậy mà luận phá. Nay người tạo luận muốn khen ngợi nghĩa không, nên nói kệ:

Kệ 8:

Nếu như có người hỏi
Lìa không mà giải đáp
Như vậy không thành đáp
Mà giống người nghi ấy.

Kệ 9:

Nếu có người nạn vấn
Mà lìa không để hỏi
Thì không thành nạn vấn
Cũng đồng với người nghi.

Nếu người nào trong khi nghị luận, mà giữ chỗ chấp của mình, không y cứ trên nghĩa không, mà hỏi đáp, thì không thành hỏi đáp, trái lại đồng chỗ nghi ngờ với người kia. Như người này nói bình là vô thường, người kia hỏi lại vì sao vô thường? Nếu đáp vì từ cái nhân vô thường sinh ra thì đáp như vậy không gọi là đáp. Vì sao? Vì đối với nhân duyên kia còn nghi không biết nó là thường hay vô thường, thế là đồng chỗ nghi với người kia. Nếu người muốn vấn nạn, không y cứ trên nghĩa không mà nói các pháp vô thường, thì không thành vấn nạn. Vì sao? Vì người kia sẽ nói ông lấy vô thường để phá cái thường của tôi, thì tôi cũng lấy thường mà phá vô thường của ông.

Nếu thật vô thường thì không có nghiệp báo, các pháp mắt, tai v.v... sinh diệt trong từng giây, cũng không có phân biệt. Có các lỗi lầm như vậy, nên đều không thành vấn nạn, mà lại đồng với chỗ nghi của người kia. Nếu y cứ nghĩa không mà phá thường thì không có lỗi đó. Vì sao? Vì người ấy không chấp giữ lấy tướng không, thế nên nếu muốn hỏi muốn đáp, thường phải y cứ trên nghĩa không, huống gì người muốn cầu tướng tịch diệt xa lìa các khổ (lại không y cứ nghĩa không sao?).

Phẩm 5: QUÁN VỀ SÁU CHỦNG (GỒM 8 KỆ)

Hỏi: Sáu chủng (cũng gọi là sáu giới) mỗi thứ đều có tướng nhất định, vì có tướng nhất định, nên có sáu chủng?

Đáp:

Kệ 1:

Tướng không khi chưa có
Thì không có pháp không
Nếu trước có pháp không
Tức là không có tướng.

Nếu khi chưa có tướng hư không, trước đã có pháp hư không, thì hư không đó không có tướng. Vì sao? Vì chỗ không có sắc gọi là tướng hư không. Sắc là pháp tạo tác vô thường, nếu khi sắc chưa sinh mà sắc chưa sinh thì không diệt, bấy giờ không có tướng hư không. Vì nhân nơi sắc nên có chỗ không có sắc, chỗ không có sắc ấy gọi là tướng hư không.

Hỏi: Nếu không có tướng hư không (mà có pháp hư không) thì có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 2:

Pháp không có tướng thấy
Tất cả chỗ đều không
Ở trong pháp vô tướng
Không có gì là tướng.

Tìm pháp vô tướng nơi pháp thường và vô thường thì không thể có được. Như luận giả nói: Tướng hư không có có, là không, làm sao biết được. Vì mỗi thứ đều có tướng, nên (pháp gì có tướng) sinh, trụ, diệt là tướng hữu vi, không có tướng sinh, trụ, diệt là tướng vô vi, hư không nếu không có tướng, thì không có hư không. Nếu bảo hư không trước không có tướng, nhưng sau có tướng thì cũng không đúng. Vì nếu trước không có tướng, thì không có pháp để có thể làm tướng. Vì sao?

Kệ 3:

Trong có tướng, không tướng
Tướng không có chỗ trụ
Lìa có tướng, không tướng
Cũng chẳng có chỗ trụ.

Ví như có đầu có sừng, đuôi thẳng có lông, dưới cổ bầu thòng xuống, thế gọi là tướng con bò, ngoài các tướng ấy thì không có con bò. Nếu không có bò thì các tướng không có chỗ trụ, thế nên nói nơi pháp không có tướng thì các tướng không có chỗ hiện tướng. Trong pháp có tướng thì các tướng không trụ, vì trước đã có tướng rồi, như tướng lửa không ở trong tướng nước, vì trước đó nước đã có tướng rồi.

Lại nữa, nếu tướng ở trong chỗ không có tướng, thì không có nhân, mà không có nhân thì không có

pháp, nhưng có tướng, tướng năng (chủ thể) và tướng sở (đối tượng) thường phải nhờ đối đãi nhau mà có, lìa pháp có tướng, không tướng, lại không có cái thứ ba có thể có tướng. Thế nên trong kệ nói, lìa tướng có, tướng không, cũng không ở các chỗ khác.

Lại nữa,

Kệ 4:

Vì tướng năng không có
Nên tướng sở cũng không
Vì tướng sở không có
Nên tướng năng cũng không.

Vì tướng không có chỗ trụ, nên không có pháp của tướng sở. Vì pháp của tướng sở không có, nên pháp của tướng năng cũng không có. Vì sao? Vì do tướng năng mà có tướng sở, do tướng sở mà có tướng năng, hai bên đối đãi nhau.

Kệ 5:

Nên không có tướng năng
Cũng không có tướng sở
Lìa tướng năng, tướng sở
Cũng không có vật khác.

Theo lý nhân duyên suy tìm gốc ngọn về tự tánh quyết định của pháp tướng năng, pháp tướng sở, đều không thể có được. Vì hai loại pháp (tướng năng và tướng sở) đều không thể có, nên hết thảy pháp đều không có, hết thảy pháp đều gồm thâu

vào tướng năng và tướng sở, hoặc tướng năng và tướng sở, hoặc tướng sở làm tướng năng, như lửa lấy khói làm tướng, khói cũng lấy lửa làm tướng.

Hỏi: Nếu không có pháp có, thì nên có pháp không? Đáp:

Kệ 6:

Nếu không có cái có
Làm sao có cái không
Có không đã không có
Thì ai biết có không.

Vật gì hoặc tự tại hoặc bị cái khác làm tiêu hoại, bấy giờ gọi là không. Như vậy cái không ấy không tự có mà do cái có mà có, thế nên nói nếu không có cái có, thì làm sao có cái không, những thứ mắt thấy, tai nghe mà còn không thể có được, huống gì là vật không có như hư không ấy, làm sao có được.

Hỏi: Vì không có cái có, nên cái không cũng không có. Như vậy, nên phải có người biết có biết không ấy?

Đáp: Nếu có người biết, vậy người biết đối với có mà biết, hay đối với không mà biết. Nhưng có và không đều đã bị phá, thì người biết cũng đồng bị phá.

Kệ 7:

Vì vậy biết hư không
Cũng chẳng phải có không
Chẳng phải tướng năng, sở

Năm giới như hư không.

Cũng như hư không, bằng đủ mọi cách tìm tướng của nó, nhưng không thể có được, năm đại (đất, nước, lửa, gió và thức) kia cũng như vậy.

Hỏi: Trong sáu đại chủng, hư không không ở vị trí đầu, không ở vị trí cuối, tại sao phá hư không trước hết?

Đáp: Đất, nước, lửa, gió do các duyên hòa hợp sinh, dễ phá, còn thức, vì nhân duyên của khổ, vui, nên biết lẽ vô thường biến dị, cũng dễ phá, riêng hư không thì không có tướng như vậy, nhưng vì phàm phu hy vọng cho là thật có, cho nên phá trước.

Lại nữa, hư không có khả năng giữ gìn bốn đại, bốn đại làm nhân duyên mà có thức, vì vậy trước phá căn bản, thì các thứ khác tự phá.

Hỏi: Người thế gian đều thấy rõ ràng các pháp là có là không, cớ sao riêng một mình ông ngược lại với thế gian mà nói không có thấy gì?

Đáp:

Kệ 8:

Trí cạn thấy các pháp
Hoặc có tướng không tướng
Như vậy không thể thấy
Pháp an ổn diệt kiến.

Nếu người chưa đắc đạo, không thấy thật tướng của các pháp, vì nhân duyên của kiến và ái nên hý

luận đủ thứ. Khi thấy pháp sinh khởi thì cho là có, chấp giữ lấy tướng của nó bảo là thật có, khi thấy pháp hoại diệt thì gọi là đoạn, chấp giữ lấy tướng của nó mà bảo là thật không. Trái lại người trí thấy pháp sinh khởi thì liền diệt trừ chấp kiến không, thấy pháp diệt thì liền trừ chấp kiến có. Thế nên đối với tất cả pháp tuy có thấy, nhưng chúng đều như huyễn như mộng, cho đến cái chấp kiến về đạo vô lậu cũng còn diệt trừ, huống gì các chấp kiến khác. Thế nên nếu không thấy được pháp an ổn diệt hết mọi chấp kiến, thì còn thấy có thấy không.

Phẩm 6: QUÁN VỀ Ô NHIỄM NGƯỜI Ô NHIỄM

(GỒM 10 KỆ)

Hỏi: Trong kinh nói tham dục, sân giận, ngu si là căn bản của thế gian. Tham dục có các tên: Đầu là ái, tiếp là chấp trước, tiếp nữa là nhiễm, tiếp nữa là dâm dục, tiếp nữa là tham dục. Các danh tự ấy, chúng là kiết sử, nương ở nơi chúng sinh. Chúng sinh gọi là người nhiễm, tham dục gọi là pháp nhiễm. Vì có pháp nhiễm, người nhiễm nên có tham dục. Sân giận và ngu si cũng như vậy. Có pháp sân giận thì có người sân giận, có pháp ngu si thì có người ngu si. Do nhân duyên của ba độc ấy mà khởi lên ba nghiệp, do nhân duyên của ba

nghiệp mà khởi thành ba cõi. Thế nên có hết thảy pháp?

Đáp: Kinh tuy nói có danh tự ba độc, song tìm tánh thực của nó thì không thể có. Vì sao?

Kệ 1:

Nếu xa lìa pháp nhiễm
Trước tự có người nhiễm
Do người nhiễm dục đó
Nên sinh nơi pháp nhiễm.

Kệ 2:

Nếu không có người nhiễm
Làm sao có pháp nhiễm
Hoặc có hoặc không nhiễm
Người nhiễm cũng như vậy.

Nếu trước quyết định đã có người nhiễm, thì không còn phải dính nhiễm, vì người nhiễm trước đã dính nhiễm rồi. Nếu trước quyết định không có người nhiễm, thì lại cũng không thể khởi nhiễm, vì phải trước có người nhiễm, vậy sau mới có khởi nhiễm, chứ nếu trước không có người nhiễm, thì không có người chịu sự nhiễm, pháp nhiễm cũng như vậy. Nếu trước đó tác lìa người nhiễm mà chắc chắn có pháp nhiễm, thì pháp nhiễm ấy không có nhân, (tức là không chỗ tựa) thì làm sao khởi nhiễm, như lửa không có củi. Nếu trước đó chắc chắn không có pháp nhiễm, thì không có người nhiễm. Thế nên trong kệ nói: Hoặc có hoặc không

nhiễm, người nhiễm cũng như vậy (hoặc có hoặc không).

Hỏi: Nếu pháp nhiễm và người nhiễm trước sau đối đãi nhau mà phát sinh, việc ấy không thể được, vậy nó cùng sinh ra trong một lúc có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 3:

Người nhiễm và pháp nhiễm
Đều thành thì không đúng
Vì người nhiễm, pháp nhiễm
Không có chờ đợi nhau.

Nếu pháp nhiễm và người nhiễm cùng thành một lúc, thì không chờ nhau, không nhân người nhiễm mà có pháp nhiễm, không nhân pháp nhiễm mà có người nhiễm, hai thứ như vậy là có thể thường, vì nó không nhân đâu mà thành, nếu thường thì có nhiều lỗi, không có phương pháp gì để giải thoát được.

Lại nữa, nay sẽ dùng pháp một và khác để phá pháp nhiễm và người nhiễm:

Kệ 4:

Người nhiễm, pháp nhiễm một
Đã một sao hợp nhau
Người nhiễm pháp nhiễm khác
Đã khác sao lại hợp.

Pháp nhiễm và người nhiễm, là do hoặc cùng một pháp hợp lại hay do hai pháp khác nhau hợp

lại. Nếu là một pháp thì không thành hợp. Vì sao? Vì một pháp thì làm sao mình hợp với mình. Như đầu ngón tay không thể chạm đầu ngón tay. Nếu do khác pháp mà hợp là không thể được. Vì sao? Vì hai bên đã thành khác nhau, nếu đã thành khác nhau rồi, thì không cần phải hợp lại, tuy hợp mà vẫn khác.

Lại nữa, một và khác đều không được. Vì sao? Vì:

Kệ 5:

Nếu một pháp có hợp
Thì lìa bạn có hợp
Nếu khác pháp có hợp
Thì lìa bạn cũng hợp.

Nếu pháp nhiễm và người nhiễm là một, những gượng gọi là hợp, thì có thể lìa các nhân duyên khác vẫn có pháp nhiễm và người nhiễm.

Lại nữa, nếu là một thể, thì không nên có hai tên gọi là nhiễm và người nhiễm. Nhiễm là pháp, người nhiễm là người. Nếu người và pháp là một, thì là đại loạn. Nếu pháp nhiễm và người nhiễm khác nhau mà nói hợp, thì không cần các nhân duyên khác vẫn có hợp, và nếu khác nhau mà hợp, thì dầu ở xa cũng có thể hợp.

Hỏi: Một không thể hợp, điều đó có thể chấp nhận được, còn như mắt thấy sắc, đó là hai pháp khác nhau mà có hợp?

Đáp:

Kệ 6:

Nếu khác mà có hợp
Nhiễm, người nhiễm thì sao?
Cả hai trước khác nhau
Sau lại gượng nói hợp.

Nếu nhiễm và người nhiễm trước đã quyết định có tướng khác nhau, mà sau hợp lại, thì cũng không hợp. Vì sao? Vì hai tướng ấy trước đã khác nhau rồi, sau chỉ gượng nói là hợp chứ thật sự không hợp.

Lại nữa,

Kệ 7:

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm
Trước đã thành tướng khác
Mà đã thành tướng khác
Tại sao nói là hợp.

Nếu nhiễm và người nhiễm, trước đã thành tướng riêng biệt, cớ gì nay ông gượng nói đó là tướng hợp?

Lại nữa,

Kệ 8:

Tướng khác không có thành
Cho nên ông nói hợp
Tướng hợp không thể thành
Mà lại nói tướng khác.

Ông nói pháp nhiễm và tướng người nhiễm khác nhau không được, nên ông lại nói tướng hợp, trong tướng hợp có lỗi là pháp nhiễm và người nhiễm không thành. Ông vì muốn thành lập tướng hợp nên lại nói là tướng khác. Ông tự cho là quyết định mà nói ra bất định. Vì sao?

Kệ 9:

Vì tướng khác chẳng thành
Tướng hợp cũng chẳng thành
Ở trong tướng khác nào
Mà muốn nói tướng hợp.

Trong đây lại nói tướng nhiễm và người nhiễm khác nhau không thành, nên nói tướng hợp cũng không thành, ông đối với tướng khác nào nữa mà muốn nói đó là tướng hợp.

Lại nữa,

Kệ 10:

Như pháp nhiễm, người nhiễm
Chẳng phải hợp, chẳng hợp
Các pháp cũng như thế
Chẳng phải hợp, chẳng hợp.

Giống như tham nhiễm, sân giận và ngu si cũng như vậy. Và như ba độc, thảy phiền não và hết thảy pháp cũng như vậy, chẳng phải trước chẳng phải sau, chẳng phải hợp chẳng phải tán. Tất cả đều do nhân duyên hợp thành.

□

TRUNG LUẬN

QUYỂN 2

Phẩm 7: QUÁN VỀ BA TƯỚNG
(GỒM 35 KỆ)

Hỏi: Kinh nói pháp hữu vi có ba tướng là sinh, trụ, diệt. Vạn vật do tướng sinh nên pháp sinh, do tướng trụ nên pháp trụ, do tướng diệt nên pháp diệt. Thế nên có ra các pháp?

Đáp: Không phải như vậy. Vì sao? Vì ba tướng không có quyết định. Ba tướng ấy vì nó là hữu vi có thể làm tướng hữu vi, hay nó là vô vi có thể làm tướng hữu vi, cả hai cách đều không hợp lý. Vì sao?

Kệ 1:

Nếu sinh là hữu vi
Thì phải đủ ba tướng
Nếu sinh là vô vi
Sao gọi tướng hữu vi?

Nếu sinh pháp là hữu vi, thì nó phải có đủ ba tướng sinh, trụ, diệt. Việc ấy không thể được. Vì sao? Vì ba tướng ấy trái nhau. Trái nhau là tướng

sinh chỉ tương ưng với pháp sinh, tướng trụ chỉ tương ưng với pháp trụ, tướng diệt chỉ tương ưng với pháp diệt. nếu khi pháp sinh, thì không thể có tướng trụ diệt trái với nó, nếu cùng trong một lúc thì không đúng, tối không cùng có. Vì vậy, nên sinh không thể là pháp hữu vi. Tướng trụ, diệt cũng phải như vậy.

Hỏi: Sinh chẳng phải là pháp hữu vi, nếu là pháp vô vi, thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu sinh là pháp vô vi, thì làm sao có thể làm biểu tướng cho pháp hữu vi. Vì sao? Vì pháp vô vi không có tự tánh, nhân diệt hữu vi mà gọi là vô vi. Thế nên nói chẳng sinh chẳng diệt là tướng của vô vi, lại nó không có tự tướng, thế nên vô pháp không thể làm biểu tướng cho pháp, như sừng thỏ lông rùa không thể làm biểu tướng cho pháp gì được. Thế nên tướng sinh chẳng phải vô vi, tướng trụ, diệt cũng như vậy.

Lại nữa,

Kệ 2:

Ba tướng tụ hoặc tan
Đều chẳng thể có tướng
Làm sao ở một nơi
Đồng thời có ba tướng?

Tướng sinh, trụ, diệt ấy hoặc mỗi tướng có thể làm biểu tướng cho pháp hữu vi, hoặc hòa hợp lại có thể làm biểu tướng cho pháp hữu vi, cả hai cách

đều không thể được. Vì sao? Vì nếu là mỗi tướng riêng thì ở trong một chỗ hoặc có tướng này, không có tướng kia, như khi sinh thì có tướng sinh không có tướng trụ, diệt, khi trụ thì có tướng trụ không có tướng sinh, diệt, khi diệt thì có tướng diệt không có tướng sinh, trụ. Còn nếu hòa hợp thì ba tướng ấy trái nhau, làm sao cùng trong một lúc có đủ ba tướng. Nếu cho ba tướng lại có ba tướng, thì cũng không đúng. Vì sao?

Kệ 3:

Nếu cho sinh, trụ, diệt
Lại có tướng hữu vi
Như vậy là vô cùng
Nếu không, không hữu vi.

Nếu cho sinh, trụ, diệt lại có ba tướng hữu vi nữa, sinh lại có sinh, có trụ, có diệt. Như vậy ba tướng lại còn có ba tướng, thế thì vô cùng. Nếu lại ba tướng không còn có ba tướng nữa, thì ba tướng ấy không gọi là pháp hữu vi, cũng không thể làm biểu tướng cho pháp hữu vi.

Hỏi: Ông nói ba tướng là vô cùng, việc ấy không đúng. Sinh, trụ, diệt tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Vì sao?

Kệ 4:

Sở sinh của sinh sinh
Sinh ra bản sinh kia
Sở sinh của bản sinh

Lại sinh ra sinh sinh.

Khi pháp sinh thì chung cả tự thể của nó có bảy pháp cùng sinh: Một là pháp, hai là sinh, ba là trụ, bốn là diệt, năm là sinh sinh, sáu là trụ trụ, bảy là diệt diệt. Trong bảy pháp ấy, bản sinh thì trừ tự thể, nó có thể sinh ra sáu pháp, sinh sinh có thể sinh ra bản sinh, bản sinh có thể sinh ra sinh sinh. Vì thế, nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng.

Đáp:

Kệ 5:

Nếu cho là sinh sinh
Có thể sinh bản sinh
Sinh sinh từ bản sinh
Sao sinh bản sinh được.

Nếu sinh sinh có thể sinh ra bản sinh, thì sinh sinh ấy không gọi là từ bản sinh sinh ra. Vì sao? Vì sinh sinh ấy đã từ bản sinh sinh ra, làm sao lại có thể sinh ra bản sinh.

Lại nữa,

Kệ 6:

Nếu cho là bản sinh
Có thể sinh sinh sinh
Bản sinh từ sinh sinh
Làm sao sinh sinh sinh.

Nếu cho bản sinh có thể sinh ra sinh sinh, thì bản sinh ấy không gọi là từ sinh sinh mà sinh ra. Vì sao? Vì bản sinh ấy đã từ sinh sinh mà sinh ra,

làm sao lại có thể sinh ra sinh sinh. Sinh sinh có thể sinh ra bản sinh, nhưng nay sinh sinh không thể sinh ra bản sinh, vì sinh sinh chưa có tự thể, thì làm sao sinh ra bản sinh được. Thế nên bản sinh không thể sinh ra sinh sinh.

Hỏi: Ngay khi sinh sinh ấy sinh ra, chẳng phải trước, chẳng phải sau, có thể sinh ra bản sinh. Chỉ ngay sau khi sinh sinh sinh ra, là có thể sinh ra bản sinh?

Đáp: Nói vậy không đúng. Vì sao?

Kệ 7:

Nếu khi sinh sinh sinh
Có thể sinh bản sinh
Sinh sinh còn chưa có
Lấy gì sinh bản sinh.

Nếu cho ngay khi sinh sinh sinh ra, có thể sinh ra bản sinh, có thể được, nhưng kỳ thật khi ấy sinh sinh chưa có, thì lấy gì mà sinh ra bản sinh. Thế nên ngay sau khi sinh sinh sinh ra, không thể sinh ra bản sinh.

Lại nữa,

Kệ 8:

Nếu khi bản sinh sinh
Có thể sinh sinh sinh
Bản sinh còn chưa có
Làm sao sinh sinh sinh.

Nếu cho ngay khi bản sinh sinh ra, thì có thể sinh ra sinh sinh, có thể được, nhưng kỳ thật khi ấy bản sinh chưa có. Thế nên ngay khi bản sinh sinh ra, không thể sinh ra sinh sinh.

Hỏi:

Kệ 9:

Như đèn tự chiếu sáng
Cũng chiếu sáng vật khác
Pháp sinh cũng như vậy
Tự sinh và tha sinh.

Như đèn vào nhà tối chiếu sáng mọi vật, đèn cũng có thể tự chiếu sáng mình, sinh cũng như vậy, có thể sinh ra cái kia, cũng có thể tự sinh mình.

Đáp: Nói vậy không đúng. Vì sao?

Kệ 10:

Trong đèn không có tối
Chỗ chiếu đến không tối
Phá tối mới là chiếu
Không tối thì không chiếu.

Tự bản thể đèn không tối, chỗ ánh sáng chiếu đến cũng không tối, vì tối sáng trái ngược nhau. Phá bóng tối nên gọi là chiếu sáng, không có bóng tối thì không có chiếu sáng, đâu được nói đèn tự chiếu sáng, cũng chiếu sáng cái khác.

Hỏi: Không phải đèn khi chưa đỏ có chiếu sáng, cũng không phải khi đỏ rồi có chiếu sáng, mà

chính ngay khi đang đỏ có thể tự chiếu sáng và chiếu sáng vật khác?

Đáp:

Kệ 11:

Làm sao khi đèn sáng
Có thể phá bóng tối
Đèn này khi mới đốt
Không thể đến chỗ tối.

Đèn ngay khi đang đỏ là một nửa đỏ một nửa chưa đỏ, tự thể đèn chưa thành tựu, làm sao có thể phá bóng tối.

Lại nữa, đèn không thể đến chỗ bóng tối, như người bắt được giặc, mới gọi là phá giặc. Nếu cho đèn tuy không đi đến bóng tối, nhưng có thể phá bóng tối, nói vậy cũng không đúng. Vì sao?

Kệ 12:

Nếu đèn chưa đến tối
Mà có thể phá tối
Thì đèn ở nơi này
Có thể phá hết tối?

Nếu đèn có năng lực, không đi đến bóng tối mà có thể phá bóng tối. Nếu vậy ở chỗ này đốt đèn, có thể phá hết tất cả bóng tối ở chỗ khác, vì cả hai không đi đến nhau.

Lại nữa, đèn không thể chiếu sáng mình và chiếu sáng vật khác.

Vì sao?

Kệ 13:

Nếu đèn tự chiếu được
Cũng chiếu được vật khác
Thì tối cũng tự tối
Và làm tối vật khác.

Nếu đèn tối và tối trái nhau, mà đèn có thể tự chiếu sáng mình cũng chiếu sáng vật khác, thì tối và đèn trái nhau có thể tự che tối mình cũng che tối vật khác. Nếu tối và đèn trái nhau không thể tự che tối mình và che tối vật khác, thì đèn và tối trái nhau cũng không thể tự chiếu sáng mình cũng chiếu sáng vật khác. Thế nên ông lấy đèn làm ví dụ (cho ba tướng sinh, tự sinh và sinh ra tướng sinh khác) là không đúng. Do các lý do như trên phá bỏ tướng sinh chưa rốt ráo, nên nay sẽ nói tiếp:

Kệ 14:

Tướng sinh nếu chưa sinh
Sao có thể tự sinh
Nếu sinh đã tự sinh
Thì cần gì sinh nữa.

Khi tướng sinh ấy tự sinh là đã sinh rồi mà tự sinh, hay chưa sinh mà tự sinh. Nếu chưa sinh mà tự sinh, thì không có pháp, không pháp thì làm sao có thể tự sinh, còn nếu sinh đã sinh rồi là đã thành rồi, chẳng cần phải sinh nữa, như việc đã làm xong, thì không phải làm nữa. Hoặc đã sinh (mà tự sinh) hoặc chưa sinh (mà tự sinh) cả hai đều không sinh,

thế nên pháp vô sinh. Trước ông nói tướng sinh giống như đèn, có thể tự sinh cũng sinh cái khác, việc ấy không đúng. Trụ và diệt cũng như vậy.

Lại nữa,

Kệ 15:

Chẳng phải đã sinh sinh
Chẳng phải chưa sinh sinh
Đang sinh cũng chẳng sinh
Phần đi, đến đã đáp.

Sinh là các duyên hòa hợp mà có sinh, trong khi đã sinh rồi không có tác dụng nên không sinh, trong khi chưa sinh không có tác dụng nên không sinh, trong khi đang sinh cũng không đúng. Lìa pháp sinh khi sinh không thể có được, lìa khi sinh thì pháp sinh không thể có được, làm sao đang khi sinh có sinh. Việc ấy đã giải đáp trong phẩm Đi Lại. Pháp đã sinh không sinh. Vì sao? Vì đã sinh rồi lại sinh. Như vậy lần lượt đến vô cùng, như việc đã làm rồi lại làm nữa.

Lại nữa, nếu pháp đã sinh rồi lại sinh, thì lấy pháp sinh gì mà sinh, nếu tướng sinh ấy chưa sinh mà nói nó sinh rồi lại sinh, thì tự trái với điều mình nói. Vì sao? Vì tướng sinh chưa sinh mà ông lại nói nó sinh. Nếu chưa sinh mà nói sinh thì pháp ấy hoặc có thể sinh rồi lại sinh, hoặc có thể chưa sinh mà sinh, so với trước đây ông nói sinh rồi sinh, vậy là bất định.

Lại nữa, như đốt cháy rồi, không thể lại đốt cháy nữa, đã đi rồi không thể đi lại nữa. Do các nhân duyên như vậy nên biết sinh rồi không thể sinh, pháp chưa sinh cũng không sinh. Vì sao? Vì nếu pháp chưa sinh ra thì không hòa hợp với các duyên sinh ra nó thì không có pháp sinh, nếu không hòa hợp với các duyên sinh ra nó thì không có pháp sinh. Nếu pháp chưa hòa hợp với các duyên sinh ra nó mà vẫn sinh, như vậy không tạo tác tức là tạo tác, không đi tức là đi, không ô nhiễm tức là ô nhiễm, không sân giận tức là sân giận, không ngu si tức là ngu si. Nếu như thế thì phá hoại hết thảy pháp thế gian, thế nên pháp chưa sinh thì chẳng sinh.

Lại nữa, nếu pháp chưa sinh mà sinh, thì ở thế gian những pháp chưa sinh đều có thể sinh, hết thảy phàm phu chưa sinh tâm Bồ-đề, nay có thể sinh tâm Bồ-đề bất hoại, các vị A-la-hán không có phiền não, nay có thể sinh phiền não, chồn thỏ không có sừng, nay đều có thể mọc sừng. Các việc ấy đều không hợp lý. Thế nên, biết pháp chưa sinh cũng chẳng sinh.

Hỏi: Pháp chưa sinh thì chẳng sinh là vì chưa hội đủ duyên, không có tác nghiệp, không có tác giả, không có thời gian, không có phương hướng nên chẳng sinh, nếu có đủ duyên, có tác nghiệp, có tác giả, có thời gian, có phương hướng hòa hợp lại thời pháp chưa sinh sẽ sinh. Thế nên nếu nói hết

thảy pháp chưa sinh đều chẳng sinh, là không đúng?

Đáp: Nếu nói pháp có đủ duyên, có thời gian, có phương hướng hòa hợp lại mà sinh thì trước đã có sẵn cũng chẳng sinh, trước đã sẵn có và không sẵn có cũng chẳng sinh, ba cách ấy như trước đã phá. Thế nên đã sinh cũng chẳng sinh, chưa sinh cũng chẳng sinh, đang khi sinh cũng chẳng sinh. Vì sao? Vì phần đã sinh rồi thì chẳng sinh, phần chưa sinh cũng chẳng sinh, như trước đã giải đáp.

Lại nữa, nếu lìa sinh mà có lúc sinh, thì có thể lúc sinh có sinh. Nhưng lìa sinh không có lúc sinh. Thế nên lúc đang sinh cũng chẳng sinh.

Lại nữa, nếu nói lúc đang sinh có sinh, thì có lỗi là hai sinh: một là do sinh nên gọi là khi sinh, hai là do sinh trong lúc sinh, cả hai đều không đúng, vì không thật có hai pháp (là thời gian và pháp sinh) thì làm sao có hai sinh. Thế nên đang lúc sinh cũng chẳng sinh.

Lại nữa, pháp sinh chưa phát khởi, thì không có lúc sinh, lúc sinh không có thì sinh nương vào đâu. Thế nên không được nói lúc sinh có sinh. Cứ suy tìm như vậy, biết pháp đã sinh không sinh, pháp chưa sinh không sinh, đang lúc sinh không sinh, vì không có sinh ra nên sinh không thành. Tướng sinh không thành, nên tướng trụ và diệt cũng không thành, tướng sinh, trụ, diệt không thành nên pháp

hữu vi không thành. Thế nên trong kệ nói: Như đã giải đáp trong mục đã đi, chưa đi, đang lúc đi.

Hỏi: Tôi không nói chắc, sinh rồi sinh, chưa sinh sinh, đang lúc sinh sinh, tôi chỉ nói do các nhân duyên hòa hợp nên có sinh?

Đáp: Tuy ông có nói như vậy, nhưng điều ấy không đúng. Vì sao?

Kệ 16:

Nếu bảo khi sinh sinh
Việc ấy đã không thành
Sao nói các duyên hợp
Khi ấy mới là sinh.

Nói đang lúc sinh có sinh, điều này thì đã dùng nhiều lý do để phá rồi. Nay vì cớ gì ông lại nói do các duyên hòa hợp nên có sinh. Các duyên đầy đủ và không đầy đủ, đều bị phá như đã phá tướng sinh rồi.

Lại nữa,

Kệ 17:

Nếu pháp do duyên sinh
Tức là tánh tịch diệt
Nên sinh và đang sinh
Cả hai đều tịch diệt.

Pháp do các duyên sinh, tức không có tự tánh nên tịch diệt, tịch diệt nên gọi là không đây không kia, vô tướng, dứt đường ngôn ngữ, trừ hết hý luận. Các duyên có nghĩa như nhân sợi tơ mà có vải,

nhân cây lát mà có chiếu. Nếu tơ tự có tướng nhất định, thì không thể từ gai mà ra, nếu vải tự có tướng nhất định, thì không thể từ tơ mà có, nhưng kỳ thật từ tơ mà có vải, từ gai mà có tơ, thế nên tơ không có tính nhất định, vải cũng không có tính nhất định, như đốt cháy và bị đốt cháy, do nhân duyên hòa hợp thành, không có tự tánh. Bị đốt cháy không có, nên đốt cháy cũng không có, đốt cháy không có nên bị đốt cháy cũng không có. Hết thảy pháp cũng như vậy.

Thế nên pháp do các duyên sinh không có tự tánh. Không có tự tánh nên "không", như sóng nắng không thật. Thế nên trong kệ nói: Sinh và lúc sinh, cả hai đều tịch diệt, không thể nói lúc sinh có sinh. Tuy ông muốn dùng đủ lý do để thành lập tướng sinh, song tất cả đều là hý luận, chẳng phải nói đúng thật tướng tịch diệt.

Hỏi: Nhất định có ba đời khác biệt. Pháp ở đời vị lai có khả năng sinh, hễ gặp được nhân duyên liền sinh, vì sao nói pháp vô sinh?

Đáp:

Kệ 18:

Nếu có pháp chưa sinh
Thì mới nói có sinh
Pháp này trước đã có
Cần gì phải sinh nữa.

Nếu trong đời vị lai có pháp chưa sinh mới sinh, nếu pháp ấy trước đã có sẵn, cần gì sinh nữa, pháp đã có rồi không thể lại sinh nữa.

Hỏi: Pháp ở đời vị lai tuy có, nhưng chẳng phải như tướng hiện tại, do có tướng hiện tại nên gọi là sinh?

Đáp: Tướng hiện tại không có ở trong vị lai. Nếu không có thì làm sao nói pháp trong vị lai có khả năng sinh nên sinh. Nếu pháp đã có sẵn thì không gọi là vị lai, mà nên gọi là hiện tại, nhưng hiện tại thì không thể lại sinh nữa. Như vậy pháp đã có sẵn hay không có sẵn trong đời vị lai, đều không sinh, cho nên chẳng sinh.

Lại nữa, ông cho lúc sinh tự sinh, và cũng có thể sinh cái khác, nay sẽ nói tiếp.

Kệ 19:

Nếu nói khi sinh sinh
Là đã có sở sinh
Thì đâu còn sở sinh
Mà sinh cái sinh ấy.

Nếu pháp sinh trong lúc sinh có thể sinh cái khác, thì pháp sinh ấy cái gì sinh ra?

Kệ 20:

Nếu bảo lại có sinh
Thì sinh sinh không cùng
Lìa sinh sinh có sinh
Các pháp đều tự sinh.

Nếu sinh ấy lại có sinh, thì sinh sinh mãi vô cùng, nếu sinh ấy lại không có sinh cái khác mà chỉ tự sinh, thì hết thảy pháp cũng đều tự sinh, nhưng thật không phải vậy.

Lại nữa,

Kệ 21:

Có pháp, không thể sinh
Không pháp cũng không sinh
Có, không cũng không sinh
Nghĩa này trước đã nói.

Những gì có sinh ra, là đã có pháp rồi có sinh, hay không có pháp mà có sinh, hay vừa có vừa không có pháp mà có sinh, tất cả đều không đúng, việc ấy trước đã nói. Lìa ba việc ấy lại không có sinh, thế nên các pháp vô sinh.

Lại nữa,

Kệ 22:

Nếu các pháp khi diệt
Khi ấy không thể sinh
Nếu pháp mà không diệt
Hẳn không có việc đó.

Nếu pháp có tướng hủy diệt, thì pháp ấy không thể sinh. Vì sao? Vì hai tướng sinh và diệt trái nhau: một là có tướng diệt, nên biết pháp là diệt, hai là có tướng sinh, nên biết pháp là sinh. Hai tướng là pháp trái nhau mà cùng có trong một lúc

là không đúng. Thế nên pháp có tướng hủy diệt thì không thể sinh.

Hỏi: Nếu pháp có tướng hủy diệt thì không thể sinh, vậy pháp không có tướng hủy diệt, thì có thể sinh?

Đáp: Hết thảy pháp hữu vi, niệm niệm biến diệt, không có một pháp nào không hủy diệt, lìa pháp hữu vi quyết định không có pháp vô vi. Pháp vô vi chỉ có danh tự, thế nên nói đó là pháp không bị hủy diệt, chứ hoàn toàn không có pháp nào là pháp không hủy diệt.

Hỏi: Nếu pháp không "sinh" thời có thể "trụ"? Đáp:

Kệ 23:

Pháp không trụ, không trụ
Pháp trụ cũng chẳng trụ
Khi trụ cũng không trụ
Không sinh làm sao trụ?

Pháp không trụ thì không "trụ" vì không có tướng trụ. Pháp trụ cũng không trụ. Vì sao? Vì đã có trụ rồi, nhân nơi đi mà có trụ. Nếu pháp trụ đã có trước, thì không thể lại trụ nữa. Còn pháp không trụ cũng không trụ, vì không tướng trụ, lúc trụ cũng không trụ, vì lìa trụ và không trụ, lại không có lúc trụ, thế nên lúc trụ cũng không trụ. Như vậy suy tìm tất cả chỗ đều không có trụ, không có trụ tức là vô sinh, nếu vô sinh thì làm sao có trụ.

Lại nữa,

Kệ 24:

Nếu các pháp khi diệt
Thì đó là chẳng trụ
Nếu các pháp không diệt
Đó là điều không có.

Nếu pháp có tướng diệt thì pháp ấy không có tướng trụ. Vì sao? Vì trong một pháp mà có hai tướng trái nhau. Một là tướng diệt, hai là tướng trụ. Trong một chỗ, cùng một lúc mà có hai tướng trụ và diệt, việc ấy không đúng. Thế nên không thể nói pháp của tướng diệt có "trụ".

Hỏi: Nếu pháp không hủy diệt thì có thể có trụ? Đáp: Không có pháp nào là pháp không diệt. Vì sao?

Kệ 25:

Tất cả pháp hiện có
Đều là tướng già chết
Trọn không thấy có pháp
Lìa già, chết mà trụ.

Hết thảy pháp khi sinh ra là đã có sự vô thường luôn theo dõi. Vô thường có hai là già và chết. Như vậy, hết thảy pháp luôn có già và chết, nên không có lúc nào trụ.

Lại nữa,

Kệ 26:

Trụ, không tự tướng trụ

Không do tướng khác trụ
Như sinh chẳng tự sinh
Chẳng do tưởng khác sinh.

Nếu có pháp trụ là tự tướng nó trụ, hay nhờ tướng khác mà trụ thì cả hai đều không đúng. Nếu tự tướng nó trụ, tức là thường. Hết thảy pháp hữu vi do các duyên sinh, nếu pháp trụ tự trụ, thì không gọi nó là pháp hữu vi. "Trụ" nếu là tự tướng nó trụ, thì "pháp" cũng có thể tự tướng nó trụ. Như mắt không thể tự thấy mắt, trụ cũng như vậy. Nếu do tướng khác mà trụ, thì trụ lại có trụ, thế nên vô cùng.

Lại nữa, thấy pháp khác sinh tướng khác, không thể không nhân nơi pháp khác mà có tướng khác, vì tướng khác bất định, nhân nơi tướng khác mà có trụ, là việc không đúng.

Hỏi: Nếu không "trụ" thì nên có "diệt"? Đáp: Không có diệt. Vì sao?

Kệ 27:

Pháp đã diệt, không diệt
Chưa diệt cũng không diệt
Đang diệt cũng không diệt
Không sinh có gì diệt.

Nếu pháp đã diệt thì không diệt, vì trước đã diệt rồi, pháp chưa diệt cũng không diệt, vì tách lìa tướng diệt, lúc đang diệt cũng không diệt, vì tách lìa đã diệt và chưa diệt thì không có lúc đang diệt.

Suy tìm pháp diệt như vậy, tức biết pháp là không sinh, không sinh làm sao có diệt.

Lại nữa,

Kệ 28:

Nếu pháp đã có trụ
Thì không thể có diệt
Nếu pháp không có trụ
Cũng không thể có diệt.

Nếu pháp nhất định trụ, thì không có diệt. Vì sao? Vì còn có tướng trụ. Nếu pháp trụ mà diệt, thì có hai tướng là tướng trụ và tướng diệt. Thế nên không thể nói trong trụ có diệt, như sinh và tử không thể cùng có trong một lúc. Nếu pháp không có trụ, thì cũng không có diệt. Vì sao? Vì lìa tướng trụ. Nếu lìa tướng trụ, thì không có pháp, không có pháp làm sao mà diệt.

Lại nữa,

Kệ 29:

Pháp ấy vào thời ấy
Không diệt ngay lúc ấy
Pháp ấy vào thời khác
Không diệt vào thời khác.

Nếu pháp có tướng diệt, mà pháp ấy tự tướng diệt, hay tướng khác làm cho nó diệt, thì cả hai đều không đúng. Vì sao? Vì như sữa không diệt ngay trong lúc sữa, tùy lúc có sữa mà tướng sữa trụ trong một thời nhất định. Lúc chẳng phải sữa cũng chẳng

diệt, vì nếu chẳng phải sữa thì không thể gọi là sữa diệt.

Lại nữa,

Kệ 30:

Như tất cả các pháp
Tướng sinh không thể có
Vì không có tướng sinh
Thì cũng không tướng diệt.

Như trước, truy tìm tướng sinh của hết thảy pháp không thể có được, tức bây giờ không có tướng diệt. Phá sinh cho nên không sinh, không sinh làm sao có diệt. Nếu ông còn chưa vừa ý, nay sẽ nói tiếp lý do bác bỏ tướng diệt.

Kệ 31:

Nếu pháp là thật có
Tức là không có diệt
Không thể trong một tướng
Mà có tướng có, không.

Các pháp lúc đang có, truy tìm tướng diệt của nó không thể có được. Vì sao? Vì làm sao trong một pháp mà vừa có tướng vừa không có tướng, như ánh sáng và ảnh không cùng một chỗ.

Lại nữa,

Kệ 32:

Nếu pháp là không có
Tức là không có diệt
Thí như đầu thứ hai

Không có không thể cắt.

Pháp nếu không có thì không có tướng diệt, như cái đầu thứ hai, cánh tay thứ ba không có, nên không thể đoạn dứt.

Lại nữa,

Kệ 33:

Pháp không tự tướng diệt
Không do tướng khác diệt
Như tự tướng chẳng sinh
Tướng khác cũng không sinh.

Như trước nói tướng sinh, sinh không tự sinh, cũng không từ cái khác sinh. Nếu tự thể nó tự sinh là không đúng, vì hết thảy pháp đều từ các duyên sinh, như đầu ngón tay không thể tự chạm đầu ngón tay, như vậy sinh không thể tự sinh. Từ các khác sinh cũng không đúng. Vì sao? Vì sinh chưa có nên không thể từ cái khác sinh. Vì sinh ấy không có nên không có tự thể. Tự thể không có nên tha thể cũng không. Thế nên từ cái khác sinh cũng không đúng. Pháp diệt cũng như vậy. Không thể tự tướng nó diệt, không do tướng khác diệt.

Lại nữa,

Kệ 34:

Sinh, trụ, diệt không thành
Nên không có hữu vi
Không có pháp hữu vi
Thì đâu có vô vi.

Trước ông nói có tướng sinh, trụ, diệt, nên có pháp hữu vi. Vì có pháp hữu vi nên có pháp vô vi. Nay lấy lý suy tìm ba tướng ấy đều không thể có được, như thế làm sao có được pháp hữu vi. Như trước đã nói không có pháp nào là pháp vô tướng. Pháp hữu vi không có thì làm sao có được pháp vô vi. Tướng vô vi là chẳng sinh, chẳng trụ, chẳng diệt, dừng tướng hữu vi nên gọi là tướng vô vi, chứ vô vi không có tướng riêng. Nhân ba tướng hữu vi mà có tướng vô vi, như lửa lấy nóng làm tướng, đất lấy cứng làm tướng, nước lấy ướt làm tướng, còn vô vi thì không như vậy.

Hỏi: Nếu sinh, trụ, diệt rốt ráo không có, cớ sao trong luận lại nói đến danh tự ấy.

Đáp:

Kệ 35:

Như huyễn cũng như mộng
Lại giống như thành ảo
Sinh, trụ, diệt đã nói
Tướng nó cũng như thế.

Tướng sinh, trụ, diệt không có tính quyết định, vì phàm phu tham đắm cho là có các tướng quyết định. Các Hiền Thánh vì thương xót muốn ngăn dứt các kiến chấp điên đảo ấy, nên trở lại dùng các danh tự mà phàm phu chấp trước để nói cho họ hiểu, ngôn ngữ danh tự tuy đồng mà tâm các vị lại khác. Như vậy các Ngài nói có tướng sinh, trụ, diệt

cũng không nên vấn nạn, giống như huyễn hóa làm ra, không nên trách tại sao làm vậy, không nên ở trong đó sinh ý tưởng âu lo, mừng rỡ, chỉ nên mắt thấy mà thôi. Như những điều trông thấy trong mộng, không nên tìm sự thật, nó chỉ như thành ảo, khi mặt trời mọc lên, thì hiện ra mà không có thật, chỉ có danh tự giả, không bao lâu liền biến mất. Tướng sinh, trụ, diệt cũng như vậy. Phàm phu phân biệt cho là có, bậc trí truy tìm thấy không có.

Phẩm 8: QUÁN VỀ TÁC, TÁC GIẢ (GỒM 12 KỆ)

Hỏi: Hiện có tác nghiệp, tác giả và sự vật được tạo tác, ba việc ấy hòa hợp nên có quả báo. Thế nên có tác nghiệp và tác giả thật?

Đáp: Ở trên kia trong mỗi phẩm đã phá bỏ hết thảy pháp không còn pháp nào, như phá bỏ ba tướng. Ba tướng không có nên không có pháp hữu vi, pháp hữu vi không có nên không có pháp vô vi. Pháp hữu vi, vô vi không có nên hết thảy pháp đều không, không có tác nghiệp và tác giả. Nếu là pháp hữu vi, thì đối với hữu vi đã phá, nếu nó là pháp vô vi, thì đối với vô vi đã phá, không nên hỏi nữa. Song tâm chấp trước của ông quá sâu, còn muốn hỏi nữa, nên tôi sẽ nói tiếp.

Kệ 1:

Quyết định có tác giả
Không tạo nghiệp quyết định
Quyết định không tác giả
Không tạo nghiệp bất định.

Nếu trước đã quyết định có tác giả, tức là đã quyết định có tác nghiệp, thì không thể có tạo tác. Nếu trước đã quyết định không có tác giả, tức đã quyết định không có tác nghiệp, thì cũng không thể tạo tác. Vì sao?

Kệ 2:

Nghiệp định không tạo tác
Nghiệp ấy không tác giả
Tác giả định không tạo
Tác giả không tác nghiệp.

Nếu trước đã quyết định có tác nghiệp rồi, thì không cần phải có tác giả, lại tách lìa tác giả, vẫn có tác nghiệp, như vậy không đúng. Nếu trước quyết định có tác giả, thì không thể lại phải có tác nghiệp, lại tách lìa tác nghiệp vẫn có tác giả, như vậy không đúng. Thế nên trước đã quyết định có tác giả, đã quyết định có tác nghiệp, thì không thể có tạo tác, trước không quyết định có tác giả, không quyết định có tác nghiệp cũng không thể có tạo tác. Vì sao? Vì xưa nay vốn không có. Có tác giả, có nghiệp còn không thể tạo tác, huống gì không có tác giả, không có tác nghiệp.

Lại nữa,

Kệ 3:

Nếu định có tác giả
Cũng định có tác nghiệp
Thì tác giả tác nghiệp
Tức rơi vào không nhân.

Nếu trước quyết định có tác giả, quyết định có tác nghiệp, mà ông cho tác giả có tạo tác, tức là không có nhân duyên, lìa tác nghiệp có tác giả, lìa tác giả có tác nghiệp, như vậy là không do nhân duyên mà có.

Hỏi: Nếu không do nhân duyên mà có tác giả có tác nghiệp thì có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 4:

Nếu rơi vào không nhân
Thì không nhân không quả
Không tạo tác, tác giả
Không có pháp tạo tác.

Kệ 5:

Nếu không pháp tạo tác
Thì không có tội phước
Vì tội phước đều không
Quả tội phước cũng không.

Kệ 6:

Không quả báo tội phước
Cũng không có Niết-bàn
Các việc đã tạo tác

Rỗng không, không có quả.

Nếu rơi vào tà kiến chấp không nhân, cho tất cả pháp không nhân không quả. Pháp sinh ra pháp khác gọi là nhân, pháp được sinh ra gọi là quả. Nhân và quả không có nên không có tác nghiệp, không có tác giả, cũng không có pháp được tạo tác, cũng không có tội phước, tội phước không có nên cũng không có quả báo tội phước và đạo Đại Niết-bàn. Thế nên không thể từ không nhân sinh ra.

Hỏi: Nếu tác giả bất định (không thật có) mà tạo nghiệp bất định, có lỗi gì?

Đáp: Một sự không có còn không thể tạo nghiệp, huống gì cả hai (tác giả và tác nghiệp) đều không có, ví như người biến hóa dùng hư không làm nhà, chỉ có ngôn thuyết, chứ tác giả không có mà tác nghiệp cũng không có.

Hỏi: Nếu không có tác giả không có tác nghiệp nên không thể có vật tạo tác, còn nay có tác giả có tác nghiệp, thì có thể có tạo tác?

Đáp:

Kệ 7:

Tác giả định, bất định
Không thể tạo hai nghiệp
Tướng có, không chống trái
Một rồi không có hai.

Tác giả quyết định (thật có) và không quyết định (không thật có), không thể làm hai nghiệp là

quyết định và không quyết định. Vì sao? Vì quyết định có và quyết định không có trái nhau, ở một chỗ không thể có hai. Có là quyết định, không có là không quyết định, một người chỉ làm một việc, chứ làm sao một người mà làm cả hai nghiệp quyết định có và quyết định không có được.

Lại nữa,

Kệ 8:

Có chẳng làm thành không
Không chẳng tạo thành có
Nếu có tác, tác giả
Lỗi ấy trước đã nói.

Nếu có tác giả mà không có tác nghiệp thì đâu có thể làm gì, nếu không có tác giả mà có tác nghiệp, thì cũng không thể làm gì. Vì sao? Vì như trước nói, có tác giả, nhưng nếu trước đã có tác nghiệp rồi thì tác giả còn làm được gì, nhưng nếu không có tác nghiệp, thì tác giả làm sao làm được. Như vậy thì phá cả nhân duyên tội phước quả báo. Thế nên trong kệ nói: Có tác giả không thể tạo thành nghiệp bất định, không có tác giả không thể tạo thành nghiệp định. Nếu có tác nghiệp và tác giả, thì lỗi ấy như trước đã nói.

Lại nữa,

Kệ 9:

Tác giả chẳng tạo định (nghiệp)
Cũng chẳng tạo bất định

Và cả nghiệp định, bất định
Lỗi ấy trước đã nói.

Nghiệp định đã bị phá, nghiệp bất định cũng bị phá, nghiệp định bất định cũng đã bị phá, nay muốn phá hết cùng trong một lúc cho nên nói kệ. Thế nên tác giả không thể tạo ba thứ nghiệp, nay ba thứ tác giả cũng không thể tạo tác nghiệp. Vì sao?

Kệ 10:

Tác giả định, bất định
Cũng định cũng không định
Không thể tạo tác nghiệp
Lỗi ấy trước đã nói.

Tác giả quyết định có, không quyết định có, cũng quyết định cũng không quyết định có, không thể tạo tác nghiệp. Vì sao? Vì lý do của ba thứ lỗi như trước. Trong đây nên nói, như vậy khắp mọi nơi tìm tác giả và tác nghiệp đều không thể có được.

Hỏi: Nếu nói không có tác nghiệp, không có tác giả, thì bị rơi kiến chấp không nhân?

Đáp: Nghiệp từ các duyên sinh, giả gọi là có, mà không có tự tánh quyết định như lời ông nói. Vì sao?

Kệ 11:

Nhân nghiệp có tác giả
Nhân tác giả có nghiệp

Nghĩa thành nghiệp như vậy
Không còn việc gì khác.

Nghiệp trước không có (tự tánh) quyết định, nhân người ta khởi động tạo nghiệp, nhân nghiệp mà có tác giả. Tác giả cũng không có (tự tánh) quyết định, nhân có tạo tác nghiệp mà gọi là tác giả. Hai việc ấy hòa hợp nên thành tác nghiệp và tác giả. Nếu nó hòa hợp mà có như vậy, thì không có tự tánh, vì không có tự tánh nên "không", không thì không sinh, chỉ tùy theo kẻ phàm phu nhớ tướng phân biệt nên nói có tác nghiệp, có tác giả, chứ trong đệ nhất nghĩa không có tác nghiệp, không có tác giả.

Lại nữa,

Kệ 12:

Như phá tác, tác giả
Thọ, thọ giả cũng vậy
Và tất cả các pháp
Cũng nên phá như vậy.

Như tác nghiệp và tác giả không được lìa nhau, vì không lìa nhau nên không quyết định, không quyết định nên không có tự tánh. Lãnh thọ và người lãnh thọ cũng vậy. Lãnh thọ là thân năm ấm, người lãnh thọ là người. Như vậy, lìa người không có năm ấm, lìa năm ấm không có người, chỉ do các duyên sinh. Giống như lãnh thọ và người lãnh thọ, tất cả pháp khác cũng đều bác bỏ như vậy.

---

*Ph*ẩm 9: QUÁN VỀ BẢN TRỤ (GỒM 12 KỆ)

Hỏi: Có người nói:

Kệ 1:

Các căn như mắt, mũi…
Các pháp như khổ, vui…
Ai có việc như vậy
Thì gọi là bản trụ.

Kệ 2:

Nếu không có bản trụ
Thì ai sở hữu mắt…
Vì vậy cho nên biết
Trước đã có bản trụ.

Các căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân mạng, gọi là các căn mắt, tai v.v... cảm thọ khổ, cảm thọ vui, cảm thọ chẳng khổ chẳng vui, và các tâm, tâm sở tưởng, tư, ức niệm v.v... gọi là pháp khổ vui. Có luận sư nói, trước khi chưa có mắt tai v.v... phải có bản trụ (tức thần ngã, ngã), nhân bản trụ ấy, các căn mắt tai v.v... mới được tăng trưởng, nếu không có bản trụ, thì thân và các căn mắt tai nhân đâu mà sinh ra và được tăng trưởng?

Đáp:

Kệ 3:

Nếu lìa các căn nhãn…
Và các pháp khổ, lạc…
Trước đã có bản trụ
Lấy gì để biết được?

Nếu lìa các căn mắt, tai v.v... các pháp khổ vui v.v... mà trước đã có sẵn bản trụ, thì lấy gì nói được, lấy gì biết được. Các pháp bên ngoài như bình, như áo v.v... lấy mắt v.v... để biết được, các pháp bên trong lấy khổ vui để biết được. Như trong kinh nói, hủy hoại là tướng của sắc, có khả năng cảm thọ là tướng của thọ, có khả năng nhận biết là tướng của thức. Ông nói lìa mắt, tai và khổ, vui, trước đã có sẵn bản trụ, thì lấy gì biết được để nói có cái bản trụ ấy.

Hỏi: Có luận sư nói: hơi thở ra vào, xem, nhìn, mạng sống, tư duy, khổ, vui, ghét, yêu, động phát v.v... đó là tướng trạng của thần ngã (bản trụ), nếu không có thần ngã thời làm sao có tướng hơi thở ra vào v.v... Thế nên, nên biết lìa các căn mắt, tai, các pháp, khổ, vui, trước đã có sẵn bản trụ?

Đáp: Thần ngã ấy nếu có, thì phải ở trong thân, như cột trụ ở giữa các bức vách, nếu ở ngoài thân thì như người mặc áo giáp. Lại nếu ở trong thân thì không thể hủy hoại, vì có thần ngã thường trú trong nó, nhưng sự thật không đúng, thế nên nói thần ngã ở trong thân chỉ là lời nói hư dối không thật. Nếu thần ngã ở ngoài sân, bao che thân như áo giáp, thì thân không có thể còn thấy gì, vì thần ngã đã che

kín chặt toàn thân, và thân cũng không thể bị hủy hoại. Song nay thấy đúng là thân bị hủy hoại. Thế nên, nên biết lìa khổ vui, mắt tai, trước đó không có gì khác. Nếu cho khi cắt tay, thần ngã co rút vào trong, không thể cắt được, khi cắt đầu, thần ngã co rút vào trong không thể chết, nhưng sự thật có chết. Thế nên biết lìa khổ vui mà trước đó có sẵn thần ngã, chỉ là lời nói hư dối không thật.

Lại nữa, nếu nói "thân lớn thì thần ngã lớn, thân nhỏ thì thần ngã nhỏ, như đèn lớn thì ánh sáng lớn, đèn nhỏ thì ánh sáng nhỏ", như vậy là thần ngã tùy thuộc theo thân vô thường chứ không thể thường được. Nếu tùy thuộc theo thân vậy khi thân không có thì thần ngã cũng không có, như đèn tắt thì ánh sáng mất. Nếu thần ngã vô thường thì đồng với mắt tai, khổ vui, vô thường. Thế nên, nên biết lìa mắt, tai trước đã không có thần ngã riêng biệt.

Lại nữa, như người bị bệnh phong cuồng không được tự tại, việc không nên làm mà làm, nếu có thần ngã làm chủ trong người ấy, thì cớ sao nói người ấy không được tự tại. Nếu bệnh phong cuồng không làm xúc não thần ngã, thì có thể lìa thần ngã vẫn có sự tạo tác riêng, mỗi mỗi suy tìm như vậy, thấy lìa các căn mắt tai v.v..., các pháp khổ vui v.v..., trước không có sẵn bản trụ. Nếu quả quyết "lìa các căn mắt tai v.v..., các pháp khổ vui v.v... trước đã có sẵn bản trụ" thì việc ấy không thể có. Vì sao?

Kệ 4:

Nếu lìa căn mắt tai
Mà sắc có bản trụ
Thì xa lìa bản trụ
Cũng có căn mắt tai.

Nếu lìa các căn mắt tai v.v..., các pháp khổ vui v.v... trước đã có sẵn bản trụ, thì cũng có thể lìa bản trụ có các căn mắt tai v.v..., các pháp khổ vui v.v...

Hỏi: Hai việc ấy lìa khỏi nhau có thể được, chỉ cần có bản trụ? Đáp:

Kệ 5:

Do pháp biết có người
Do người biết có pháp
Lìa pháp sao có người
Lìa người sao có pháp.

Pháp là mắt tai, khổ vui v.v... người là bản trụ, ông cho do có pháp nên biết có người, do có người nên biết có pháp, nay lìa pháp là mắt tai, thì đâu có người, lìa người thì đâu có pháp mắt tai v.v...

Lại nữa,

Kệ 6:

Tất cả căn mắt tai…
Thật không có bản trụ
Các căn tai vân vân
Phân biệt tướng khác nhau.

Nơi các căn mắt tai v.v..., các pháp vui khổ v.v..., thật không có bản trụ, chỉ do mắt duyên sắc sinh ra nhãn thức, vì nhân duyên hòa hợp mà các căn mắt tai v.v... có sự hay biết, chứ không phải do bản trụ mà hay biết. Thế nên trong kệ nói, các căn mắt tai v.v... thật không có bản trụ. Các căn mắt tai v.v... mỗi mỗi tự có khả năng phân biệt nhận biết.

Hỏi:

Kệ 7:

Các căn như mắt, tai…
Nếu không có bản trụ
Thì sao các căn ấy
Có thể biết các trần.

Nếu các căn mắt tai, các pháp khổ vui, không có bản trụ, vậy mỗi căn làm sao có thể biết trần cảnh? Vì các căn mắt tai không có tư duy, không có sự hiểu biết, mà thật ra có biết trần cảnh. Vậy nên biết lìa các căn mắt tai v.v... còn có cái có khả năng nhận biết trần cảnh?

Đáp: Nếu như vậy là trong mỗi căn đều có mỗi cái nhận biết, hay chỉ một cái nhận biết ở trong các căn. Cả hai đều có lỗi. Vì sao?

Kệ 8:

Cái thấy là cái nghe
Cái nghe là cái thọ
Các căn đều như thế
Thì mới có bản trụ.

Nếu thấy tức là nghe, nghe tức là cảm thọ, thì là một thần ngã. Như vậy các căn mắt tai v.v... phải trước đã có bản trụ. Đối với sắc, tiếng, mùi, vị, không có biết cái nhất định, hoặc có thể dùng mắt nghe tiếng, như người ở giữa sáu hướng, tùy ý thấy nghe. Nếu nghe và thấy là một thì đối với các căn mắt tai v.v..., đều tùy ý thấy nghe. Nhưng việc ấy không đúng.

Kệ 9:

Nếu thấy, nghe đều khác
Người thọ nhận cũng khác
Khi thấy có thể nghe
Như vậy nhiều thần ngã.

Hoặc thấy, nghe, cảm thọ khác nhau, hoặc khi thấy cũng có thể nghe. Vì sao? Vì lìa cái thấy mà có cái nghe, như vậy thần ngã ở trong mũi, lưỡi, thân phải hành động cùng trong một lúc. Nếu như vậy thì người chỉ có một mà thần ngã có nhiều, vì các căn cùng lúc nhận biết các trần cảnh. Nhưng thật không phải như vậy. Thế nên thấy, nghe và cảm thọ không thể có tác dụng cùng một lần với nhau.

Lại nữa,

Kệ 10:

Các căn mắt, tai, mũi…
Các thọ như khổ, lạc…
Chúng từ các đại sinh

Các đại không thần ngã.

Nếu người nói lìa các căn mắt tai v.v... các pháp khổ vui v.v... mà riêng có bản trụ thì việc này trước đã bác bỏ. Chính bốn đại làm đối tượng nhân mà có mắt tai v.v..., nhưng trong bốn đại ấy cũng không có bản trụ.

Hỏi: Nếu các căn mắt tai v.v... các pháp khổ vui v.v... không có bản trụ thì có thể được, nhưng các căn mắt tai v.v..., các pháp khổ vui v.v... phải có?

Đáp:

Kệ 11:

Nếu các căn mắt tai…
Các pháp như khổ, vui…
Mà không có bản trụ…
Thì mắt… cũng không có.

Nếu các pháp mắt tai, khổ, vui không có bản trụ, thì ai có các căn mắt tai ấy, duyên vào đâu mà có? Thế nên mắt tai v.v... cũng không có.

Lại nữa,

Kệ 12:

Mắt, tai không bản trụ
Nay, mai cũng vẫn không
Vì ba đời không có
Không có, không phân biệt.

Tư duy suy tìm bản trụ ở nơi mắt tai v.v... trước không có, nay không có, sau cũng không có. Nếu cả ba đời không có, tức là không sinh tịch diệt,

không nên vấn nạn: Nếu không có bản trụ thì làm sao có các căn mắt tai v.v...

Hỏi đáp như vậy thì chấm dứt hý luận, hý luận chấm dứt, nên các pháp đều không.

Phẩm 10: QUÁN VỀ ĐỐT CHÁY, BỊ ĐỐT CHÁY

(GỒM 16 KỆ)

Hỏi: Phải có cảm thọ và người cảm thọ, như lửa đốt cháy và củi bị đốt cháy. Đốt cháy là người cảm thọ, bị đốt cháy là cảm thọ, tức là năm ấm?

Đáp: Việc ấy không đúng. Vì sao? Vì đốt cháy và bị đốt cháy đều không thành. Đốt cháy và bị đốt cháy hoặc do một pháp thành, hoặc do hai pháp thành, cả hai đều không thành.

Hỏi: Hãy gác lại một pháp và hai pháp. Nếu nói không có đốt cháy và bị đốt cháy, làm sao nay lấy tướng một và tướng khác để phá, như lông rùa sừng thỏ, không có làm sao phá. Thế gian hiện thấy việc thật có, rồi sau mới có thể suy nghĩ, như có vàng vậy sau mới có thể đốt, có thể giũa. Nếu không có đốt cháy và bị đốt cháy thì không thể lấy một pháp hay hai pháp để suy nghĩ. Nếu ông (luận chủ) chấp nhận có một pháp, hai pháp, nên biết có đốt cháy và bị đốt cháy. Nếu chấp nhận có là đã có rồi?

Đáp: Tùy thuận theo ngôn thuyết của thế tục mà nói, nên không có lỗi, đối với đốt cháy và bị đốt cháy, hoặc nói một, hoặc nói khác cũng như vậy, không gọi là chấp thọ theo đó. Nếu lìa ngôn thuyết của thế tục nên không có bàn luận gì hết. Nếu không nói đốt cháy và bị đốt cháy làm sao mà phá được. Nếu không có nói gì, nên nghĩa không được sáng tỏ. Như có vị luận giả muốn phá có, không, phải nói có không, nhưng không phải vì nói có không mà tâm chấp thọ có không ấy. Đây chỉ là tùy thuận theo ngôn thuyết của thế gian mà nói, nên không có lỗi. Nếu miệng có nói ra tức là có tâm chấp thọ, vậy miệng ông nói ra là tự phá hay sao? Nói đốt cháy bị đốt cháy cũng như vậy, tuy có ngôn thuyết nhưng không có chấp thọ. Thế nên do một pháp hai pháp mà suy nghĩ đốt cháy bị đốt cháy, cải hai đều không thành. Vì sao?

Kệ 1:

Nếu đốt là bị đốt
Thì tác là tác giả
Nếu đốt khác bị đốt
(Thì) Lìa bị đốt có đốt.

Đốt cháy là lửa, bị đốt cháy là củi. Tác giả là người, tác là nghiệp, là pháp. Nếu đốt cháy bị đốt cháy là một, thì tác nghiệp và tác giả phải là một. Nếu tác nghiệp và tác giả là một, thì thợ gốm và cái bình là một, tác giả là thợ gốm, tác nghiệp là cái bình. Thợ gốm chẳng phải cái bình, cái bình

chẳng phải thợ gốm, làm sao là một được. Do vì tác nghiệp và tác giả chẳng một, nên đốt cháy và bị đốt cháy cũng chẳng một.

Nếu cho một không được thì có thể khác, khác cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu đốt cháy và bị đốt cháy là khác nhau, thì có thể lìa bị đốt cháy, có đốt cháy riêng. Phân biệt đây là bị đốt cháy, đây là đốt cháy, chẳng kể nơi nào lìa bị đốt cháy đều có đốt cháy. Nhưng thực tế không phải. Thế nên, nên biết đốt cháy bị đốt cháy khác nhau là không thể được.

Lại nữa,

Kệ 2:

Nếu luôn cháy như vậy
Chẳng do bị cháy sinh
Thì không dùng công đốt
Và lửa không tác dụng.

Nếu đốt cháy bị đốt cháy khác nhau, thì đốt cháy không cần đợi có vật bị đốt cháy mà nó vẫn thường cháy luôn. Nếu thường cháy luôn thì nó tự an trú trong tự thể nó, không cần đợi có nhân duyên, nhân công bị vô dụng, nhân công là người bảo vệ lửa làm cho nó cháy. Nhân công ấy hiện vẫn có, thế nên biết lửa không khác vật bị đốt cháy.

Lại nữa, nếu đốt cháy khác với vật bị đốt cháy, thì đốt cháy không có tác dụng, và lìa vật bị đốt cháy, thì lửa đốt cháy được gì. Nếu như vậy, thì lửa

không có tác dụng, lửa không có tác dụng, việc ấy không thể có.

Hỏi: Tại sao lửa không từ nhân duyên sinh, mà nhân công cũng trống không?

Đáp:

Kệ 3:

Cháy không cần vật cháy
Thì không từ duyên sinh
Nếu lửa luôn luôn cháy
Thì không cần nhân công.

Đốt cháy và vật bị đốt cháy khác nhau, thì không cần phải có vật bị đốt cháy mà vẫn có đốt cháy. Nếu không cần vật bị đốt cháy mà vẫn cháy thì không có pháp làm nhân với nhau, thế nên không từ nhân duyên sinh.

Lại nữa, nếu đốt cháy khác vật bị đốt cháy, thì có thể thường đốt cháy luôn, nếu thường đốt cháy luôn, thì có thể xa lìa vật bị đốt cháy, riêng thấy có sự đốt cháy, chứ không cần nhân công nhen lửa. Vì sao?

Kệ 4:

Nếu ông bảo khi cháy
Gọi là vật bị cháy
Bấy giờ chỉ có củi
Cái gì đốt, vật đốt?

Nếu cho trước có củi, khi cháy thì gọi nó là vật bị đốt cháy. Nói như vậy không đúng. Nếu xa lìa

đốt cháy, riêng có vật bị đốt cháy, cớ sao nói khi cháy gọi là bị đốt cháy.

Lại nữa,

Kệ 5:

Nếu khác thì không đến
Không đến thì không cháy
Không cháy thì không diệt
Không diệt thì thường còn.

Nếu vật đốt cháy khác với vật bị đốt cháy, thì vật đốt cháy không thể đi đến vật bị đốt cháy. Vì sao? Vì không cần phải đợi nhau để thành. Nếu vật đốt cháy không cần phải đợi nhau để thành. Nếu vật đốt cháy không cần phải đợi nhau để thành, thì nó tự an trụ trong tự thể của nó, chứ đâu cần vật bị đốt cháy. Thế nên không đi đến. Nếu không đi đến thì không đốt cháy vật bị đốt cháy. Vì sao? Vì không thể không đi đến vật bị đốt cháy mà có thể cúng dường. Nếu không đốt cháy thì không diệt tắt, nên thường trụ trong tự tướng. Việc ấy không đúng.

Hỏi:

Kệ 6:

Cháy khác vật bị cháy
Có thể đến và thấy
Như nam đến với nữ
Như nữ đến với nam.

Đốt cháy và bị đốt cháy tuy khác nhau, mà đốt cháy có thể đi đến bị đốt cháy, như nam đến với nữ, như nữ đến với nam.

Kệ 7:

Nếu bảo cháy, bị cháy
Cả hai đều lìa nhau
Như vậy cháy có thể
Đến với vật bị cháy.

Hoặc lìa đốt cháy mà có bị đốt cháy, hoặc lìa bị đốt cháy mà có đốt cháy mà cả hai đều tự thành thì như vậy có thể đốt cháy đi đến bị đốt cháy, nhưng thật sự không đúng. Vì sao? Vì thật sự lìa đốt cháy không có bị đốt cháy, lìa bị đốt cháy không có đốt cháy, nên ông ví dụ lìa nam có nữ, lìa nữ có nam là không đúng. Ví dụ không thành nên đốt cháy không đi đến bị đốt cháy.

Hỏi: Đốt cháy và bị đốt cháy đối đãi nhau mà có, nhân bị đốt cháy mà có đốt cháy, nhân đốt cháy mà có bị đốt cháy, hai pháp đối đãi nhau mà thành?

Đáp:

Kệ 8:

Nếu nhân bị cháy, cháy
Nhân cháy có bị cháy
Vậy pháp nào có trước
Mà có cháy, bị cháy?

Nếu nhân bị đốt cháy mà đốt cháy được thành, cùng có thể nhân đốt cháy mà bị đốt cháy được

thành, như vậy trong ấy hoặc trước nhất định đã có bị đốt cháy, mới nhân nơi bị đốt cháy mà thành đốt cháy, hoặc trước nhất định đã có đốt cháy, mới nhân nơi đốt cháy mà thành bị đốt cháy. Nếu nhân nơi bị đốt cháy mà thành đốt cháy, trước phải có cái bị đốt cháy rồi sau đó mới có bị đốt cháy. Vì sao? Vì bị đốt cháy có trước, đốt cháy có sau. Nếu đốt cháy không đốt cháy cái bị đốt cháy, thì cái bị đốt cháy không thành.

Lại cái bị đốt cháy không ở chỗ nào khác ngoài đốt cháy, nếu cái bị đốt cháy không thành, thì đốt cháy cũng không thành. Nếu trước có đốt cháy, sau có cái bị đốt cháy mới đốt cháy, cũng có lỗi như trên. Thế nên đốt cháy và bị đốt cháy, cả hai nhân đợi nhau đều không thành.

Lại nữa,

Kệ 9:

Nếu nhân bị cháy cháy
Cháy đã thành lại thành
Như vậy trong bị cháy
Không thể có đốt cháy.

Nếu muốn nói nhân cái bị đốt cháy mà thành đốt cháy, thì đốt cháy đã thành rồi lại thành đốt cháy nữa. Vì sao? Vì đốt cháy tự ở trong tự thể đốt cháy của nó, nếu đốt cháy không tự ở trong tự thể của nó, mà phải do có bị đốt cháy mới thành, thì không có việc ấy. Thế nên nói có đốt cháy là do cái

bị đốt cháy mà thành, thì đốt cháy đã thành rồi lại thành đốt cháy nữa, như vậy là có lỗi.

Lại có cái lỗi là cái bị đốt cháy không có đốt cháy. Vì sao? Vì bị đốt cháy lìa đốt cháy mà tự ở trong tự thể của nó. Thế nên biết không có việc đốt cháy và bị đốt cháy nhân nhau, chờ đợi nhau.

Lại nữa,

Kệ 10:

Pháp nhân đối đãi thành
Pháp ấy thành đối đãi
Nay không nhân đối đãi
Cũng chẳng thành pháp gì.

Nếu pháp nào nhân đối đã nhau mà thành, thì pháp ấy trở lại thành pháp nhân gốc đối đãi nhau. Quyết chắc như vậy nên không có hai việc nhân gốc, như nhân bị đốt cháy mà thành đốt cháy, trở lại nhân đốt cháy mà thành bị đốt cháy. Như thế cả hai đều vô định, vô định nên không thể có được. Vì sao?

Kệ 11:

Pháp do đối đãi thành
Chưa thành sao đối đãi
Nếu thành rồi đối đãi
Thành rồi, cần gì đối.

Nếu pháp nhân đối đãi mà thành, thế thì pháp ấy trước chưa thành, chưa thành thì không có, không có thì làm sao nói có là nhân đối đãi. Nếu

pháp trước đã thành rồi, đã thành rồi cần gì nhân đối đãi. Như vậy cả hai đều không nhân đối đãi nhau. Thế nên trước ông nói nhân đốt cháy và bị đốt cháy đối đãi nhau mà thành, không thể có việc ấy.

Thế nên,

Kệ 12:

Nhân bị cháy, không cháy
Không nhân cũng không cháy
Nhân cháy không bị cháy
Không nhân, không bị cháy.

Nhân đối đãi với bị đốt cháy, đốt cháy không thành, không nhân đối đãi với bị đốt cháy, đốt cháy cũng không thành. Bị đốt cháy cũng như vậy, nhân nơi đốt cháy hay không nhân nơi đốt cháy, thì bị đốt cháy đều không thành. Lỗi này trước đây đã nói.

Lại nữa,

Kệ 13:

Cháy không từ đâu đến
Nơi cháy cũng không cháy
Bị cháy cũng như vậy
Như phẩm Đi đến nói.

Đốt cháy không ở phương khác đi đến vào trong cái bị đốt cháy, trong cái bị đốt cháy cũng không có đốt cháy, vì chẻ củi tìm lửa đốt cháy không thể có được. Cái bị đốt cháy cũng như vậy,

không từ phương khác đi đến vào trong đốt cháy, trong đốt cháy cũng không có cái bị đốt cháy. Như đốt cháy rồi không đốt cháy, chưa đốt cháy cũng không đốt cháy, đang đốt cháy cũng không đốt cháy. Ý nghĩa giống như đã nói trong phẩm Đi Đến.

Thế nên,

Kệ 14:

Bị cháy chẳng phải cháy
Lìa bị cháy, không cháy
Cháy không có bị cháy
Trong cháy, không bị cháy.

Cái bị đốt cháy tức chẳng phải đốt cháy. Vì sao? Vì bị lỗi cho đốt cháy và bị đốt cháy là một như trước đã nói tác nghiệp và tác giả là một. Lìa cái bị đốt cháy không có đốt cháy, vì bị lỗi là thường đốt cháy luôn. Đốt cháy không có bị đốt cháy. Trong đốt cháy không có bị đốt cháy. Trong bị đốt cháy không có đốt cháy, vì có cái lỗi đốt cháy và bị đốt cháy khác nhau. Nên cả ba cách đều không thành.

Hỏi: Vì sao nói đốt cháy và bị đốt cháy?

Đáp: Vì như nhân nơi bị đốt cháy mà có đốt cháy, như vậy là nhân nơi pháp cảm thọ mà có người cảm thọ. Pháp cảm thọ là năm ấm, người cảm thọ là người. Đốt cháy và bị đốt cháy không

thành, nên pháp cảm thọ và người cảm thọ cũng không thành. Vì sao?

Kệ 15:

Do pháp cháy, bị cháy
Nói pháp thọ, người thọ
Và nói tất cả pháp
Như nói bình và y.

Như bị đốt cháy chẳng phải đốt cháy, như vậy pháp cảm thọ chẳng phải là người cảm thọ, vì cái lỗi việc làm và người làm là một. Lại lìa pháp cảm thọ không có người cảm thọ, vì khác nhau thì không thành, vì cái lỗi hai thứ khác nhau, cả ba đều không thành, như ngoài pháp cảm thọ và người cảm thọ ra, tất cả pháp như áo, bình v.v... đều đồng như trước nói, đều là không sinh, rốt ráo không.

Thế nên,

Kệ 16:

Nếu người nói có ngã
Các pháp có tướng khác
Nên biết người như vậy
Chưa nếm mùi vị pháp.

Các pháp từ xưa lại đây vốn không sinh, rốt ráo vắng lặng. Thế nên cuối phẩm nói kệ như trên. Người nói về tướng ngã như chúng Độc- tử-bộ, chủ trương không được nói sắc tức là ngã, không được nói lìa sắc là ngã, mà ngã thuộc trong tạng Bất Khả Thuyết thứ năm. Còn Nhất- thế-hữu-bộ nói tướng

của mỗi mỗi pháp, là thiện là bất thiện, là vô ký, là hữu lậu và vô lậu, hữu vi, vô vi, mỗi mỗi sai khác nhau, những hạng người như vậy không hiểu được tướng vắng lặng của các pháp, dùng lời Phật tạo nên đủ thứ hý luận.

Phẩm 11: QUÁN VỀ BẢN TẾ (GỒM 8 KỆ)

Hỏi: Kinh Vô Bản Tế nói: Chúng sinh qua lại trong đường sinh tử, mà lúc bắt đầu không thể có được. Trong kinh đã nói có chúng sinh qua lại sinh tử, thế vì nhân duyên gì lại nói lúc bắt đầu không thể có được.

Đáp:

Kệ 1:

Như lời Đại Thánh dạy
Không thể có khởi đầu
Sinh tử không bắt đầu
Cũng lại không kết thúc.

Thánh nhân có ba hạng:

1. Ngoại đạo có năm thần thông.
2. A-la-hán, Phật-bích-chi.
3. Đại Bồ-tát được thần thông.

Phật là tối thượng đối ba hạng đó. Cho nên gọi Phật là Đại Thánh. Lời Phật nói không có điều gì không thật. Sinh tử không có lúc bắt đầu, vì sao?

Vì sinh tử bắt đầu lúc sau cùng đều không thể tìm thấy được, nên nói là không có lúc bắt đầu. Ông nói không có lúc bắt đầu và lúc sau cùng thì có thể có lúc giữa, cũng không đúng. Vì sao?

Kệ 2:

Nếu không có đầu, cuối
Lúc giữa làm sao có
Cho nên lúc giữa này
Và trước, sau cũng không.

Nhân lúc giữa và lúc sau cùng nên mới có lúc bắt đầu, nhân lúc bắt đầu và lúc giữa nên có sau cùng, nếu không có lúc ban đầu và lúc sau cùng thì làm sao có lúc giữa. Đối với sinh tử không có bắt đầu, khoảng giữa, rốt sau. Thế nên nói trước sau, đều không thể có được. Vì sao?

Kệ 3:

Nếu trước mà có sinh
Sau mới có già chết
Không già chết có sinh
Không sinh có già chết.

Kệ 4:

Nếu trước có già chết
Mà sau có sinh thì
Như vậy là không nhân
Chẳng sinh có già chết.

Chúng sinh sinh tử, nếu trước có sinh, thì dần dần có già, rồi sau chết, như vậy khi sinh không có

già chết. Đúng pháp phải có sinh mới có già chết, có già chết mới có sinh. Lại chẳng già chết mà sinh, thì đó là điều không đúng. Vì nhân sinh mà có già chết, nếu trước già chết rồi sau sinh, thì già chết ấy không có nguyên nhân, vì sinh ở sau. Lại chẳng sinh thì đâu có già chết. Nếu cho sinh già chết trước sau không thể được, thì sinh già chết cùng có trong một lúc, cũng có lỗi. Vì sao?

Kệ 5:

Sinh ra và già, chết
Không thể cùng một lúc
Nếu khi sinh có chết
Cả hai đều không nhân.

Nếu nói sinh già chết cùng có trong một lúc thì không đúng, vì khi sinh tức có chết. Đúng pháp khi sinh thì có, khi chết thì không có, nên nếu nói khi sinh có chết, là không đúng. Nếu cùng trong một lúc sinh, thì nó không có sự nương nhau, như hai sừng của con trâu cùng một trong lúc xuất hiện chứ không nương nhau.

Thế nên,

Kệ 6:

Nếu trước sau cùng lúc
Đều là việc không đúng
Vì sao mà hý luận
Là có sinh già chết.

Suy nghĩ về sinh già chết, cả ba đều có lỗi, nên nói sinh già chết tức là không sinh, rốt ráo không, cớ sao ông cứ tham đắm hý luận, cho sinh già chết có tướng quyết định thật có.

Lại nữa,

Kệ 7:

Các pháp nhân và quả
Pháp tướng và sở tướng
Cảm thọ, người cảm thọ
Sở hữu tất cả pháp.

Kệ 8:

Chẳng phải chỉ sinh tử
Cội gốc chẳng thể được
Mà hết thảy các pháp
Cội gốc cũng đều không.

Hết thảy pháp là hết thảy nhân quả, có biểu tướng và được biểu tướng, cảm thọ và người cảm thọ v.v... đều không có cội gốc, chứ chẳng phải chỉ có sinh tử là không có cội gốc. Ở đây vì giải bày sơ lược, nên chỉ nói sinh tử không có cội gốc.

Phẩm 12: QUÁN VỀ KHỔ
(GỒM 10 KỆ)

Có người nói:

Kệ 1:

Tự làm, người khác làm
Cùng làm, không nhân làm
Nói các khổ như vậy
Không đúng với khổ quả.

Có người nói: Khổ não tự mình làm, hoặc nói do người khác làm, hoặc nói cũng tự mình làm cũng do người khác làm, hoặc nói không có nguyên nhân làm ra khổ (Bốn cách làm ra khổ như vậy) đối với khổ quả đều không đúng, vì là chúng sinh do các duyên mà gây ra khổ. Nhàm chán khổ, muốn cầu tịch diệt, mà không biết nhân duyên đích thực của khổ, nên mới có bốn cách hiểu lầm như trên. Thế nên nói đối với khổ quả đều không đúng. Vì sao?

Kệ 2:

Nếu khổ tự mình làm
Thì không do duyên sinh
Nhân vì có ấm này
Mà có ấm khác sinh.

Nếu khổ tự mình làm thì không phải do các duyên sinh ra, do tự làm tức là từ tánh sinh ra, việc ấy không đúng. Vì sao? Vì nhân thân năm ấm trước mà có thân năm ấm sau sinh. Thế nên thân năm ấm khổ, không được tự tại.

Hỏi: Nếu nói do thân năm ấm trước làm ra thân năm ấm này, thì đó là do người khác làm?

Đáp: Việc ấy không đúng. Vì sao?

Kệ 3:

Nếu cho năm ấm này
Khác với năm ấm kia
Như thế thì nên nói
Khổ do người khác làm.

Nếu thân năm ấm này với thân năm ấm trước khác nhau, hay thân năm ấm trước với thân năm ấm này khác nhau, thì có thể nói khổ do người khác làm, như chỉ với vải khác nhau thì có thể lìa chỉ mà có vải, nếu lìa chỉ mà không có vải, thì vải không khác chỉ. Cũng như vậy, thân năm ấm này khác với thân năm ấm trước, thì có thể lìa thân năm ấm trước có thân năm ấm này. Song nếu lìa thân năm ấm trước thì không có thân năm ấm này, thế là thân năm ấm trước không khác thân năm ấm này. Thế nên không nên nói khổ do người khác làm ra.

Hỏi: Tự làm ra là người, người tự làm khổ, rồi tự chịu lấy khổ? Đáp:

Kệ 4:

Nếu người tự làm khổ
Lìa khổ đâu có người
Mà cho là người kia
Có thể tự làm khổ.

Nếu bảo người tự làm khổ, vậy lìa khổ của thân năm ấm, riêng ở chỗ nào có người, mà có thể tự làm khổ, để có thể nói đó là người làm mà không thể nói được. Thế nên biết khổ không phải do

người tự làm ra. Hoặc bảo người này không tự làm ra khổ, mà người khác làm ra khổ đem đến cho người này thì cũng không đúng. Vì sao?

Kệ 5:

Nếu khổ, người khác làm
Đem đến cho người này
Lìa khổ đâu có người
Mà có thể chịu khổ.

Nếu người khác làm ra khổ đem đến trao cho người này, vậy nếu lìa năm ấm này thì đâu có người này để chịu khổ ấy.

Lại nữa,

Kệ 6:

Khổ do người kia làm
Mà đem trao người này
Lìa khổ đâu có người
Mà có thể trao khổ.

Nếu bảo người kia làm ra khổ đem đến cho người này, vậy tách lìa khổ năm ấm, thì đâu có người kia làm khổ đem đến cho người này. Nếu có việc ấy hãy nên nói rõ tướng nó.

Lại nữa,

Kệ 7:

Nếu tự làm không thành
Sao người khác làm được
Nếu người khác làm khổ
Cũng tức là tự làm.

Theo mỗi mỗi nhân duyên suy tìm thì khổ do tự mình làm không thành mà nói do người khác làm cũng không đúng. Vì sao? Vì kia và đây phải đối đãi nhau mới thành. Nếu người kia làm khổ, thì đối với chính người kia cũng gọi là tự làm khổ. Tự làm khổ thì trước đã phá, và ông đã nhận lý lẽ tự làm khổ không thành, nên nói người khác làm khổ cũng không thành.

Lại nữa,

Kệ 8:

Khổ chẳng phải tự làm
Pháp không tự làm pháp
Kia không có tự thể
Thì đâu có làm khổ.

Tự làm khổ không đúng. Vì sao? Vì như lưỡi do không tự cắt nó, như vậy pháp không thể tự làm ra pháp, thế nên khổ không thể tự làm ra khổ, khổ do người khác làm cũng không đúng. Vì sao? Vì lìa khổ thì không có tự tánh người kia. Nếu lìa khổ mà có tự tánh người kia thì mới có thể nói người kia làm ra khổ. Song người kia cũng chính là khổ thì làm sao khổ tự làm ra khổ.

Hỏi: Nếu tự làm và người khác làm không được, thì có thể chung làm?

Đáp:

Kệ 9:

Minh, người làm khổ được

Thì có thể cùng làm
Mình người còn không được
Huống gì không nhân làm.

Tự làm người khác làm còn có lỗi, huống gì không có nhân làm, không có nhân mà làm ra khổ, lại càng nhiều lỗi hơn, như trong phẩm phá tác nghiệp và tác giả nói rõ.

Lại nữa,

Kệ 10:

Chẳng phải chỉ nói khổ
Bốn trường hợp không thành
Tất cả vạn vật ngoài
Bốn trường hợp không thành.

Trong Phật pháp tuy nói năm thọ ấm là khổ, nhưng có ngoại đạo cho cảm giác là khổ. Vì thế nên nói không chỉ đối với bốn trường hợp (khổ tự làm, người khác làm, chung làm và không nhân làm) không thành, mà hết thảy vạn vật đất nước núi cây v.v... cũng đều không thành.

PHẨM 13: QUÁN VỀ HÀNH (GỒM 9 KỆ)

Hỏi:

Kệ 1:

Như trong kinh Phật dạy
Hư dối vọng chấp tướng
Vì vọng chấp các hành

Nên gọi là hư dối.

Trong kinh Phật nói: Hư dối tức là hư vọng chấp giữ tướng. Chỉ có sự thật duy nhất là Niết-bàn, chẳng phải tướng do hư vọng chấp giữ. Vì thế nên Kinh nói nên biết có các hành là tướng do hư vọng chấp giữ?

Đáp:

Kệ 2:

Hư dối vọng chấp tướng
Trong đó chấp cái gì
Phật nói việc như vậy
Muốn khai thị nghĩa không.

Nếu hư vọng chấp giữ tướng pháp tức là hư dối, vậy chấp giữ cái gì trong các hành. Nên biết Phật nói như vậy là muốn nói nghĩa không.

Hỏi: Làm sao biết tất cả hành đều là nghĩa không?

Đáp: Tướng tất cả hành hư vọng cho nên không, các hành sinh diệt không ngừng, không có tự tánh cho nên không. Các hành là năm ấm, vì từ hành (chuyển biến) sinh, nên năm ấm đều hư vọng không có định tướng. Vì sao? Vì như sắc trong khi là hài nhi không phải sắc trong khi bò lồm cồm, sắc trong khi bò lồm cồm không phải là sắc trong khi biết đi, sắc trong khi biết đi không phải sắc trong khi thiếu niên, sắc trong khi thiếu niên không phải sắc trong khi thanh niên, sắc trong khi thanh niên

không phải sắc trong khi lão niên. Cứ như sắc biến đổi không ngừng trong giây lát như vậy, nên phân biệt tìm tính quyết định của nó không thể có được. Vì vậy nói sắc trong khi là hài nhi cho đến sắc trong khi lão niên là một hay là khác, cả hai đều có lỗi. Vì sao? Vì nếu sắc trong khi là hài nhi tức là sắc trong khi bò lồm cồm cho đến sắc trong khi lão niên thì như thế đều là một sắc đều là hài nhi chứ không có sắc trong khi bò lồm cồm, cho đến sắc trong khi lão niên. Lại như nắm đất nếu là thường, thì không bao giờ làm thành bình được. Vì sao? Vì sắc đất là thường nhất định luôn.

Nếu sắc trong khi là hài nhi khác với sắc trong khi bò lồm cồm thì hài nhi không làm thiếu nhi, thiếu nhi không làm hài nhi. Vì sao? Vì hai sắc khác nhau, như vậy sắc của đồng tử, thiếu niên, tráng niên, lão niên, không thể tương tục, không còn có thân thuộc, không cha không con. Nếu như vậy, chỉ có hài nhi làm cha làm mẹ, còn hạng thiếu nhi bò lồm cồm cho đến hạng lão niên không còn phần gì trong đó. Thế nên nói sắc hài nhi cho đến sắc lão niên là một, là khác đều có lỗi.

Hỏi: Sắc tuy không nhất định, song sắc hài nhi diệt rồi tương tục sinh cho đến sắc lão niên, nên không có các lỗi như trên?

Đáp: Nói sắc hài nhi diệt rồi tương tục sinh là nó diệt rồi tương tục sinh hay là không diệt mà tương tục sinh? Nếu diệt rồi làm sao tương tục, vì

không có nguyên nhân, giống như có củi bị đốt, nhưng vì lửa tắt nên không còn tương tục. Nếu sắc hài nhi không diệt mà tương tục, thế là sắc hài nhi không diệt thường ở trong bản tướng nó không có tương tục.

Hỏi: Tôi không nói diệt hay không diệt nên tương tục sinh, tôi chỉ nói nó không ngừng tương tợ sinh, nên nói là tương tục sinh?

Đáp: Nếu như vậy, thì đã có sắc nhất định rồi lại sinh ra, như vậy có thể có ngàn vạn thứ sắc. Nhưng việc ấy không đúng, nên cũng không có tương tục.

Khắp tất cả chỗ tìm sắc không thấy có định tướng. Phật chỉ theo ngôn thuyết thế tục nên nói có sắc, giống như cây chuối, tìm lõi cứng của nó không thể có được, chỉ có bẹ lá. Như vậy người trí, tìm thấy sắc ấm niệm niệm biến diệt, không có chút thật sắc. Các loại sắc hình, sắc tướng biến chuyển không ngừng, tương tợ thứ lớp sinh, thật khó phân biệt, như phân biệt tìm sắc cố định của ngọn đèn sáng, không thể có được, từ sắc cố định ấy lại có sắc sinh ra, là không thể có được. Thế nên sắc không có tánh định, nên không, chỉ theo ngôn thuyết thế tục nên nói có sắc.

Thọ cũng như vậy, người trí mỗi mỗi quán sát thấy thọ vì thứ lớp tương tợ sinh diệt khó phân biệt biết, như dòng nước tương tục chảy, chỉ biết qua

cảm giác, nên nói ba thọ ở nơi thân. Thế nên, nên biết, nói về thọ đồng như nói về sắc trên kia.

Tưởng là nhân nơi danh và tướng mà phát sinh, nếu lìa danh và tướng thì không sinh. Thế nên Phật dạy phân biệt biết tướng danh tự gọi là tưởng, chứ chẳng phải quyết định tưởng đã sẵn có trước, mà nó do các duyên sinh, không có tánh định. Vì không có tánh định nên như bóng theo hình, nhân hình có bóng, không hình thì không bóng, bóng không có quyết định, nếu bóng quyết định có, thì lìa hình vẫn có bóng, song thực tế không được. Thế nên bóng từ duyên sinh không có tự tánh, nên không thể có được. Tưởng cũng như vậy, chỉ nhân nơi danh và tướng bên ngoài, thuận theo ngôn thuyết thế tục nên nói có tưởng.

Thức là nhân nơi sắc, tiếng, mùi, vị, xúc v.v... và mắt, tai, mũi, lưỡi, thân v.v... mà phát sinh. Vì các căn mắt, tai v.v... khác nhau, nên thức cũng khác nhau. Thức ấy ở nơi sắc, ở nơi mắt, hay ở giữa sắc và mắt, không có định nhất, chỉ khi phát sinh rồi mới biết cảnh trần, biết người này biết người kia. Cái thức biết người này chính là cái thức biết người kia, hay là khác với cái thức biết người kia, hai điều ấy khó thể phân biệt, như nhãn thức, nhĩ thức cũng khó phân biệt. Vì khó phân biệt nên nói nó là một hay nói nó khác nhau, không có nhất định. Tánh phân biệt từ các duyên sinh, nên tánh phân biệt của nhãn thức v.v... là không, không có

tự tánh, như người tài giỏi ngâm một hạt ngọc, lấy ra rồi lại đem chỉ cho người khác, thì sinh nghi không biết đó là hạt ngọc vốn như cũ hay là có khác. Thức cũng như vậy, sinh rồi lại sinh, vậy nó vốn là cái thức cũ hay cái thức khác. Thế nên biết vì thức không đứng yên, nên thức không có tự tánh, hư dối như huyễn.

Các hành cũng như vậy. Các hành là thân hành động, miệng hành động, ý hành động. Có hai thứ là tịnh hành và bất tịnh hành. Thế nào là bất tịnh? Vì tham chấp làm bức não chúng sinh, gọi là bất tịnh, nói chân thật không tham chấp, không làm bức não chúng sinh, gọi là tịnh, hoặc tăng hoặc giảm. Người tịnh hành thì sinh vào loài người, trời cõi Dục, trời cõi Sắc, trời cõi Vô sắc thọ quả báo hết rồi thì giảm, trở lại tạo nghiệp thọ quả báo nữa nên gọi là tăng. Người hành bất tịnh cũng như vậy, sinh vào địa ngục, súc sinh, ngạ quỉ, A-tu-la thọ quả báo hết rồi thì giảm, trở lại tạo nghiệp thọ quả báo nữa nên gọi là tăng. Thế nên các hành có tăng có giảm, không đứng yên, như người có bệnh, tùy nghi nuôi dưỡng thích hợp thì bệnh lành, nếu không nuôi dưỡng thích hợp thì bệnh tăng. Các hành cũng như vậy, có tăng có giảm, nên không quyết định, chỉ thuận theo ngôn thuyết thế tục mà nói có các hành.

Nhân nơi thế đế mà được thấy Đệ nhất nghĩa đế, nghĩa là do vô minh làm duyên mà có các hành,

do các hành mà có thức chấp trước, do thức chấp trước nên có danh sắc, do danh sắc mà có sáu nhập, do sáu nhập mà có sáu xúc, do xúc có thọ, do thọ có ái, do ái có thủ, do thủ có hữu, do hữu có sinh, do sinh có lão tử, ưu bi khổ não, ân ái xa lìa khổ, oan thù gặp gỡ khổ v.v... các khổ như vậy đều lấy hành làm gốc. Phật tùy theo Thế đế nên nói, nếu thấy được Đệ nhất nghĩa đế, phát sinh trí tuệ chân chính thì vô minh dứt, vô minh dứt nên các hành cũng không tụ tập, các hành không tụ tập nên thấy Đế, dứt được các kiến hoặc, đoạn trừ thân kiến, nghi, vô minh và các lậu hoặc, do tư duy mà đoạn trừ tham, giận, nhiễm ái sắc, nhiễm ái vô sắc, trạo cử và vô minh. Do sự đoạn trừ ấy nên từng phần từng phần đoạn diệt, đó là vô minh, các hành, thức, danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử, ưu bi khổ não, ân ái xa lìa khổ, oán thù gặp gỡ khổ v.v... đều tiêu diệt. Do sự tiêu diệt ấy nên thân năm ấm hoàn toàn diệt, không còn, duy chỉ có "không" thế nên Phật muốn chỉ bày nghĩa không mà nói các hành hư dối. Lại vì các hành không có tự tánh nên hư dối, vì hư dối nên không, như kệ nói:

Kệ 3:

Vì các pháp có khác
Nên biết đều vô tánh
Pháp vô tánh cũng không
Vì tất cả pháp không.

Các pháp không có tự tánh. Vì sao? Vì các pháp tuy sinh mà không an trú trong tự tánh, thế nên không có tự tánh, như hài nhi nhất định an trụ trong tự tánh thì không bao giờ trở thành bò lồm cồm, cho đến tuổi già. Nhưng hài nhi thứ lớp tương tục có tướng khác hiện ra thành có bò lồm cồm cho đến tuổi già. Thế nên nói vì thấy các pháp có tướng đổi khác, nên biết nó không có tự tánh.

Hỏi: Nếu các pháp không có tự tánh, tức là có cái pháp không có tự tánh, nói vậy có lỗi gì?

Đáp: Nếu không có tự tánh thì làm sao có pháp đó, làm sao có tướng. Vì sao? Vì không có cội gốc, chỉ vì phá tánh định nên nói không có tự tánh. Thế nên pháp nếu có tánh định thì không gọi hết thảy pháp không, nếu hết thảy pháp đều không, thì làm sao lại có cái pháp không có tự tánh.

Hỏi:

Kệ 4:

Các pháp nếu không tánh
Vì sao nói hài nhi
Cho đến lúc tuổi già
Có các tướng khác nhau?

Các pháp nếu không có tự tánh, thì không có các tướng sai khác, nhưng ông nói có các tướng (hài nhi, cho đến tướng tuổi già) sai khác, thế là có các pháp có tự tánh, nếu pháp không có tự tánh, thì làm sao có các tướng sai khác ấy?

Đáp:

Kệ 5:

Nếu các pháp có tánh
Thì làm sao có khác
Nếu các pháp không tánh
Làm sao có sai khác?

Nếu các pháp quyết định có tự tánh, thì làm sao có tánh sai khác được, vì tánh đã quyết định thì không thể biến đổi, như vàng thật không thể biến đổi. Lại như tánh tối không biến đổi thành sáng, tánh sáng không biến đổi thành tối.

Lại nữa,

Kệ 6:

Chánh pháp ấy không khác
Pháp khác cũng không khác
Như trẻ không thành già
Già cũng không thành trẻ.

Nếu nói pháp có sai khác, thì phải có tướng sai khác. Vậy chính tự pháp ấy làm ra khác hay có pháp khác làm ra khác? Cả hai đều không đúng. Vì nếu pháp ấy tự làm sai khác, như vậy già có thể làm già, nhưng kỳ thật già không tự làm già. Còn nếu có pháp khác làm sai khác, như vậy già khác tráng niên, tráng niên có thể làm già, nhưng kỳ thật tráng niên không làm già. Nên cả hai đều có lỗi.

Hỏi: Nếu chính tự pháp ấy đổi khác, như con mắt hôm nay thấy trẻ, trải qua ngày tháng năm biến đổi thành già. Như vậy có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 7:

Nếu chánh pháp ấy khác
Thì sữa nên thành lạc
Lìa sữa có vật gì
Có thể làm nên lạc?

Nếu chính tự pháp ấy là pháp khác, thì sữa có thể tức là lạc, không cần nhân duyên. Việc ấy không đúng. Vì sao? Vì sữa và lạc có các tướng trạng khác nhau, nên sữa không tức là lạc. Thế nên pháp ấy không tức là pháp khác, nếu bảo có pháp khác làm cho khác, thì cũng không đúng, vì lìa sữa thì có vật gì khác làm thành lạc đâu. Tư duy như vậy, biết pháp ấy không tự làm khác, pháp khác cũng không làm khác, không nên có sự chấp kiến thiên lệch.

Hỏi: Phá pháp đồng tánh phá pháp dị tánh, nhưng có cái "không" còn lại, cái không ấy tức là pháp?

Đáp:

Kệ 8:

Nếu có pháp chẳng không
Thì nên có pháp không
Thật không pháp chẳng không

Thì đâu có pháp không.

Nếu có pháp "chẳng không" làm nhân cho nhau, mới có pháp "không". Song từ trước lại đây đã dùng đủ các lý do để phá pháp "chẳng không", pháp chẳng không không có, thì không có đối đãi nhau, không có đối đãi thì đâu có pháp "không".

Hỏi: Ông nói vì pháp chẳng không không có, nên pháp không cũng không có. Nếu như vậy, tức là ở đây nói "không" là chỉ cho việc không có đối đãi nên không nên chấp có. Nếu có hai cái đối nhau mới đợi nhau, nếu không có hai cái đối nhau thời không có đợi nhau. Vì đối đãi nhau không có nên vô tướng, vì vô tướng nên chấp không. Như vậy tức là nói về "không"?

Đáp:

Kệ 9:

Đại Thánh nói pháp không
Để lìa các kiến chấp
Nếu lại thấy có "không"
Chư Phật không thể độ.

Đại Thánh vì phá trừ sáu mươi hai tà kiến và các phiền não vô minh, ái thủ v.v... mà nói "không", nếu ai đối với không còn sinh ra chấp kiến, thì người ấy là người không thể giáo hóa. Ví như có bệnh nên phải uống thuốc mới trị lành, nếu thuốc trở lại làm sinh bệnh, thì hết cách chữa trị, như lửa từ củi mà ra, lấy nước diệt tắt, nếu lửa từ

nước mà ra, thì lấy gì diệt tắt. Ở đây Phật nói "không" ví như nước có thể diệt tắt lửa phiền não, có người vì tội nặng, tâm tham đắm sâu dày, trí tuệ non kém nên đối với "không" sinh ra kiến chấp hoặc nói có "không", hoặc nói không có "không", rồi vì chấp có và không ấy trở lại khởi lên phiền não. Nếu lấy "không" hóa cải người ấy, thì người ấy nói tôi đã biết "không" lâu rồi. Nếu lìa "không" thì không có đạo Niết-bàn. Như Kinh nói lìa ba môn giải thoát là không, vô tướng, vô tác mà được giải thoát, thì đó chỉ có ngôn thuyết.

Phẩm 14: QUÁN VỀ HỢP
(GỒM 8 KỆ)

Trên kia trong phẩm phá sáu căn đã nói sự thấy, vật bị thấy và người thấy đều không thành. Vì ba pháp ấy không có ai sai khác nên không hợp. Nghĩa không hợp nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao (mắt, sắc và ngã) ba sự không hợp? Đáp:

Kệ 1:

Thấy, bị thấy, người thấy
Ba thứ ấy khác phương
Ba thứ khác như vậy
Không bao giờ có hợp.

Thấy là mắt, bị thấy là sắc trần, người thấy là ngã, ba thứ ở mỗi nơi khác nhau không có khi nào hợp. Nơi khác nhau là mắt ở trong thân, sắc ở ngoài thân, còn ngã (hay thức) hoặc ở trong thân hoặc ở khắp tất cả chỗ, thế nên không hợp.

Lại nữa, nếu cho thật có cái thấy (sự thấy) thì hợp căn trần mà thấy hay không hợp mà thấy, cả hai đều không đúng. Vì sao? Vì nếu hợp mà thấy, thì tùy ở chỗ nào có sắc trần là ở đó phải có nhãn căn và có ngã (hoặc thức). Việc ấy không đúng, thế nên không hợp. Nếu không hợp mà thấy thì nhãn căn, sắc trần và ngã (hoặc thức) ở mỗi nơi khác nhau cũng có thể thấy, mà thật không thấy. Vì sao? Vì như nhãn căn ở đây không thấy được cái bình ở chỗ xa. Thế nên hợp hay không hợp đều không thấy.

Hỏi: Ngã, ý, các căn và trần cảnh, bốn sự ấy hợp lại nên có cái biết sinh ra, biết được vạn vật, áo, bình, xe v.v... thế nên biết có sự thấy, vật bị thấy và người thấy?

Đáp: Việc ấy ở trong phẩm sáu căn (sáu tình) đã phá rồi, nay sẽ nói lại. Như ông nói do bốn sự hợp lại nên có cái biết sinh ra, vậy cái biết ấy vì thấy các vật bình, áo v.v... rồi mới sinh, hay chưa thấy mà sinh? Nếu đã thấy rồi mà sinh, thời cái biết ấy vô dụng, nếu chưa thấy mà sinh, thì chưa hợp căn trần làm sao mà có biết cái sinh. Nếu cho bốn sự ấy cùng hợp nhau trong một lúc mà có cái biết

sinh ra, cũng không đúng. Nếu trong một lúc mà sinh ra thì không có sự đối đãi. Vì sao? Vì trước có bình, tiếp có thấy, sau cái biết mới sinh ra, còn cùng trong một lúc thì không có cái trước cái sau. Vì cái biết không có nên sự thấy, vật bị thấy, và người thấy cũng không có. Như vậy các pháp chỉ là như huyễn hóa, như chiêm bao, không có định tướng, thì đâu có hợp, vì không hợp nên "không".

Lại nữa,

Kệ 2:

Nhiễm và bị nhiễm
Người nhiễm cũng như vậy
Ngoài các nhập, phiền não
Các pháp đều như thế.

Như vậy, thấy, bị thấy và người thấy không có hợp, nên pháp tham nhiễm, bị tham nhiễm và người tham nhiễm cũng phải không có hợp. Như nói về cái thấy, vật bị thấy và người thấy ba pháp, nên biết nói về cái nghe, vật bị nghe, người nghe, ngửi, nếm, xúc chạm cũng như vậy. Giống như nói về pháp tham nhiễm, bị tham nhiễm, người tham nhiễm, thì nói về pháp giận, bị giận và người giận, và các phiền não ngu si v.v... cũng đều như vậy.

Lại nữa,

Kệ 3:

Pháp khác thường có hợp
Thấy vân vân không khác

Vì tướng khác không thành
Thấy, bị thấy sao hợp?

Phàm sự vật gì đều do có khác nhau mới có hợp, song tướng khác nhau giữa cái thấy, vật bị thấy và người thấy không thể có được, nên không có hợp.

Kệ 4:

Chẳng phải chỉ pháp thấy…
Tướng khác, không thể có
Tất cả pháp sở hữu
Đều không có tướng khác.

Không chỉ cái thấy, vật bị thấy và người thấy, ba sự không có tướng khác nhau, mà hết thảy pháp đều không có tướng khác nhau.

Hỏi: Vì sao lại không có tướng khác nhau? Đáp:

Kệ 5:

Khác do khác có khác
Khác lìa khác không khác
Nếu pháp do nhân sinh
Pháp ấy không khác nhân.

Ông cho khác, là cái khác ấy nhân nơi pháp khác nên gọi là khác, vậy nếu lìa pháp khác thì không gọi là khác, vậy nếu lìa pháp khác thì không gọi là khác. Vì sao? Vì nếu pháp từ các duyên sinh ra thì pháp ấy không khác với sở nhân của nó, hễ sở nhân tiêu hoại thì quả cũng tiêu hoại, như nhân

nơi kèo cột mà có nhà, thì nhà không khác với kèo cột, nên kèo cột hoại thì nhà cũng hoại.

Hỏi: Nếu có pháp quyết định khác, thì có lỗi gì? Đáp:

Kệ 6:

Nếu lìa cái khác, khác
Thì ngoài khác có khác
Lìa cái khác, không khác
Nên không có cái khác.

Nếu lìa cái khác mà tự nó có cái khác, thì có thể lìa tất cả các cái khác, vẫn có pháp khác, nhưng thực tế không từ nơi cái khác thì không có pháp khác, thế nên không có các cái khác. Nếu như lìa năm ngón tay khác mà có nắm tay khác, thì nắm tay khác ấy có thể có khác đối với các vật khác như bình, áo v.v..., nhưng hiện tại lìa năm ngón tay khác thì không thể có nắm tay khác. Thế nên nắm tay khác đối với bình, áo v.v... không có pháp khác.

Hỏi: Trong kinh tôi nói tướng khác không từ các duyên sinh, vì phân biệt tướng chung, nên nói có tướng khác. Nhân nơi tướng khác, nên có pháp khác?

Đáp:

Kệ 7:

Trong khác, không tướng khác
Trong không khác cũng không
Vì không có tướng khác

Không có đây kia khác.

Ông nói vì phân biệt tướng chung nên có tướng khác, vì nhân tướng khác nên có pháp khác. Nếu như vậy, tướng khác ấy từ các duyên sinh, như vậy tức là nói pháp từ các duyên sinh, tướng khác ấy lìa pháp khác thì không thể có được. Thế nên tướng khác phải nhân nơi pháp khác mà có, chứ không thể một mình thành được. Hiện nay trong pháp khác không có tướng khác. Vì sao? Vì trước đã có pháp khác thì đâu cần tướng khác. Trong pháp không khác cũng không có tướng khác. Vì sao? Vì nếu tướng khác mà ở trong pháp không khác, thì không gọi là pháp không khác, nếu cả hai chỗ đều không có, tức là không có tướng khác.

Vì tướng khác không có, nên pháp này pháp kia cũng không có.

Lại nữa, vì pháp khác nhau không có, nên cũng không có hợp.

Kệ 8:

Pháp ấy không từ hợp
Pháp khác cũng không hợp
Người hợp là lúc hợp
Pháp hợp cũng đều không.

Tự thể của pháp ấy không hợp, vì là nhất thể, như một ngón tay không tự hợp được với nó, pháp khác cũng không hợp vì khác nhau rồi, việc đã khác nhau, thì không cần hợp. Suy nghĩ như vậy,

pháp hợp không thể có được, thế nên nói người hợp, lúc hợp và pháp hợp đều không thể có được.

□

TRUNG LUẬN

QUYỂN 3

Phẩm 15: QUÁN VỀ CÓ, KHÔNG (GỒM 11 KỆ)

Hỏi: Các pháp đều có tự tánh riêng, vì có năng lực tác dụng, như bình có tự tánh bình, vải có tự tánh vải, tự tánh ấy khi có các duyên hợp lại thì xuất hiện?

Đáp:

Kệ 1:

Trong các duyên có tánh
Việc ấy thật không đúng
Tánh từ các duyên sinh
Gọi là pháp tạo tác.

Nếu các pháp có tự tánh thì không thể từ các duyên mà xuất hiện. Vì sao? Vì từ các duyên xuất hiện tức là pháp có tạo tác, không có tánh nhất định.

Hỏi: Nếu tự tánh của các pháp từ các duyên tác thành, thì có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 2:

Nếu tánh là tác giả
Làm sao có nghĩa ấy
Vì tánh không tạo tác
Chẳng đợi các pháp thành.

Như vàng lẫn với đồng thì không phải vàng nguyên, như vậy nếu các pháp có tự tánh thì không cần các duyên. Nếu từ duyên mà xuất hiện, nên biết nó không có tự tánh chân thật. Lại tự tánh nếu quyết định có thì không cần đợi cái khác mới xuất hiện, không phải như dài và ngắn, kia và đây không có tánh định nên phải chờ đợi nhau mới có được.

Hỏi: Các pháp nếu không có tự tánh, thì nên có tha tánh? Đáp:

Kệ 3:

Nếu pháp không tự tánh
Thì sao có tha tánh
Tự tánh đối tha tánh
Cũng gọi là tha tánh.

Tự tánh của các pháp từ các duyên tác thành, nên cũng nhân nơi đối đãi mới thành, nên không có tự tánh. Nếu như vậy, tha tánh đối với tha tánh cũng là tự tánh, cũng từ các duyên sinh, vì đối đãi nhau nên cũng không có tha tánh, vì không có tha tánh làm sao nói các pháp từ tha tánh sinh, vì tha tánh cũng là tự tánh.

Hỏi: Nếu lìa tự tánh tha tánh mà có các pháp, thì có lỗi gì? Đáp:

Kệ 4:

Lìa tự tánh tha tánh
Đâu có được pháp gì
Nếu có tự, tha tánh
Thì các pháp được thành.

Ông cho lìa tự tánh tha tánh vẫn có pháp, việc ấy không đúng. Nếu lìa tự tánh tha tánh thì không có pháp gì. Vì sao? Vì có tự tánh tha tánh thì pháp mới thành, như chính bình là tự tánh đối với áo là tha tánh.

Hỏi: Nếu lấy tự tánh tha tánh phá pháp có, thì bây giờ nên có cái không.

Đáp:

Kệ 5:

Pháp có đã không thành
Thì không làm sao thành
Vì nhân có pháp có
Có hoại gọi là không.

Nếu ông đã chấp nhận pháp có không thành thì cũng nên chấp nhận pháp không cũng không. Vì sao? Vì pháp có hoại diệt nên gọi là "không", cái không ấy, do cái có hoại diệt mà có.

Lại nữa,

Kệ 6:

Nếu người thấy có, không

Thấy tự tánh tha tánh
Như thế là không thấy
Nghĩa thật của Phật pháp.

Nếu người chấp trước sâu vào các pháp, thì chắc chắn họ đi tìm cái có thấy được, nên nếu phá tự tánh thì họ lại thấy tha tánh. Nếu phá tha tánh thì họ thấy có, nếu phá có thì họ lại thấy không, nếu phá không thì họ hoang mang mê hoặc. Còn những người lợi căn tâm chấp trước nhẹ, vì biết diệt hết các kiến chấp nên được an ổn, họ không sinh ra bốn thứ hý luận (có, không, cũng có cũng không, chẳng có chẳng không) thì người ấy thấy được nghĩa chân thật của Phật pháp. Thế nên nói kệ trên.

Lại nữa,

Kệ 7:

Phật diệt trừ có không
Như hóa Ca-chiên-diên
Trong Kinh Ngài đã dạy
Lìa có cũng lìa không.

Trong kinh Sách Đà Ca-chiên-diên, Phật dạy về nghĩa chánh kiến là xa lìa có, xa lìa không. Nếu các pháp mà quyết định thật có chút ít, thì Phật đã không phá có, không, nếu chỉ phá có thì người ta cho là không. Phật thông đạt thật tướng của các pháp, nên nói có và không đều không. Thế nên ông nên bỏ kiến chấp có và không ấy đi.

Lại nữa,

Kệ 8:

Nếu pháp thật có tánh
Thì sau không thể không
Nếu tánh có tướng khác
Việc ấy quyết không đúng.

Nếu các pháp quyết định có tự tánh thì không bao giờ biến khác. Vì sao? Vì nếu pháp quyết định có tự tánh thì không thể có tướng khác nhau như trên đã nói ví dụ vàng thật. Hiện tại thấy các pháp có tướng khác nhau, nên biết các pháp không có tướng nhất định.

Lại nữa,

Kệ 9:

Nếu pháp thật có tánh
Làm sao có thể khác
Nếu pháp thật không tánh
Làm sao có thể khác.

Nếu pháp quyết định có tự tánh thì làm sao biến khác được. Nếu pháp không có tự tánh tức là không có tự thể, thì làm sao có thể biến khác được.

Lại nữa,

Kệ 10:

Quyết định có, chấp thường
Quyết định không, chấp đoạn
Vì vậy người có trí
Không nên chấp có không.

Nếu pháp quyết định có tướng có, thì hoàn toàn không có tướng không, như vậy là thường. Vì sao? Ví như nói ba đời, trong đời vị lai có tướng pháp, pháp ấy đi đến đời hiện tại, rồi chuyển vào đời quá khứ, trước sau không bỏ bản tướng, như thế là thường. Lại nói trong nhân trước đã có quả, thế cũng là thường. Nếu nói quyết định có pháp "không", pháp không ấy trước có mà nay không, như thế là đoạn diệt, mà đoạn diệt là không có nguyên nhân tương tục. Do vậy hai lối thuyết có và không ấy tức lìa xa Phật pháp.

Hỏi: Cớ gì nhân nơi pháp có, sinh ra thường kiến, nhân nơi pháp không, sinh ra đoạn kiến?

Đáp:

Kệ 11:

Nếu pháp có tánh định
Chẳng phải không, chấp thường
Trước có mà nay không
Đó là chấp đoạn diệt.

Nếu pháp tánh quyết định thật có, là tướng có chứ chẳng phải tướng không, trọn không thể là không, nếu không thì chẳng phải có tức là không, lỗi này trước đã nói rồi, như vậy là đọa thường kiến. Nếu pháp trước đã có rồi hoại diệt mà thành không, ấy là đoạn diệt. Vì sao? Vì có không thể là không, vì ông nói có và không đều có định tướng.

Nếu chấp đoạn chấp thường, thì bác bỏ việc thế gian là có tội phước. Vì thế nên buông bỏ.

Phẩm 16: QUÁN VỀ TRÓI, MỞ (GỒM 10 KỆ)

Hỏi: Sinh tử chẳng phải hoàn toàn không có cội gốc, ở trong đó có chúng sinh (người) qua lại, hoặc các hành (pháp) qua lại. Vậy vì lẽ gì ông nói chúng sinh và các hành đều không, không có qua lại?

Đáp:

Kệ 1:

Các hành luôn qua lại
Nếu thường, không qua lại
Vô thường cũng không thể
Chúng sinh cũng như vậy.

Các hành qua lại trong sáu đường sinh tử là tướng "thường" qua lại hay tướng "vô thường" qua lại, cả hai đều không đúng. Nếu tướng thường mà qua lại thì không có sinh tử tương tục, vì nó đã quyết định rồi, tự tánh ở yên không thay đổi. Nếu tướng vô thường qua lại, thì cũng không sinh tử qua lại tương tục, vì không quyết định, vì không có tự tánh. Nếu nói vì chúng sinh qua lại, cũng có các lỗi như vậy.

Lại nữa,

Kệ 2:

Nếu chúng sinh qua lại
Trong ấm, giới, các nhập
Bằng năm cách tìm cầu
Không có ai qua lại.

Sinh tử và năm ấm, mười tám giới, mười hai nhập là một nghĩa. Nếu chúng sinh qua lại trong năm ấm, mười tám giới, mười hai nhập này thì như trong phẩm Đốt bị đốt, theo năm cách chúng sinh không thể có được, vậy ai đối với trong năm ấm, mười tám giới, mười hai nhập mà có qua lại.

Lại nữa,

Kệ 3:

Thân này đến thân khác
Qua lại tức không thân
Nếu như không có thân
Thì không có qua lại.

Nếu nói chúng sinh qua lại, vậy chúng sinh có thân mà qua lại hay không có thân mà qua lại. Cả hai đều không đúng. Vì sao? Nếu có thân qua lại, thì từ một thân đến một thân. Như vậy kẻ qua lại không có thân. Lại nếu trước đã có thân thì không thể lại từ thân đi đến thân. Nếu trước không có thân, tức là không có, nếu không có thì làm sao có sinh tử qua lại.

Hỏi: Kinh nói có Niết-bàn diệt hết thảy khổ, diệt đây là các hành diệt, hay là chúng sinh diệt?

Đáp: Cả hai đều không đúng. Vì sao?

Kệ 4:

Các hành nếu tiêu diệt
Việc ấy quyết không đúng
Chúng sinh nếu tiêu diệt
Việc ấy cũng không đúng.

Ông nói hoặc các hành diệt, hoặc chúng sinh diệt, việc ấy trước đã đáp rồi. Các hành không có tự tánh, chúng sinh cũng không có tự tánh, đủ cách suy tìm việc sinh tử qua lại không thể có được, thế nên các hành không diệt, chúng sinh cũng không diệt.

Hỏi: Nếu như vậy, thì không có trói buộc, không có giải thoát, vì căn bản không thể có được?

Đáp:

Kệ 5:

Tướng sinh diệt của hành
Không trói cũng không mở
Chúng sinh, như trước nói
Không trói cũng không mở.

Ông cho các hành và chúng sinh có trói có mở, việc ấy không đúng. Vì các hành niệm niệm sinh diệt, không thể có sự trói hay mở chúng sinh như trước đã nói theo năm cách truy tìm tướng chúng sinh không thể có được thì làm sao mà có trói có mở.

Lại nữa,

Kệ 6:

Nếu cho thân là trói
Nhưng có thân không trói
Không thân cũng không trói
Vậy chỗ nào có trói.

Nếu cho thân năm ấm là trói, nhưng nếu chúng sinh trước đã có thân năm ấm thì không thể trói. Vì sao? Vì một người mà có hai thân. Không có thân cũng không thể trói. Vì sao? Vì nếu không có thân thì không có năm ấm, không có năm ấm tức là không, làm sao trói được. Như vậy có thân, không thân đều không trói buộc.

Lại nữa,

Kệ 7:

Trước bị trói có trói
Thì nên trói bị trói
Nhưng trước không có trói
Như phẩm khứ lai đáp.

Nếu cho trước cái bị trói đã có trói, thì có thể trói cái bị trói, nhưng thực tế lìa cái bị trói thì không có trói. Thế nên không được nói chúng sinh có trói buộc, hoặc nói chúng sinh là bị trói. Năm ấm là trói, hoặc nói các phiền não trong năm ấm là trói, còn ngoài năm ấm là bị trói. Việc ấy không đúng. Vì sao? Vì nếu lìa năm ấm trước có chúng sinh, thì có thể do năm ấm trói chúng sinh, nhưng thực tế lìa năm ấm không riêng có chúng sinh, hoặc

lìa năm ấm riêng có phiền não, thì có thể do phiền não trói năm ấm, nhưng thực tế lìa năm ấm không riêng có phiền não.

Lại nữa, như trong phẩm Khứ lai đã nói, đã đi, không đi, chưa đi không đi, đang đi không đi, như vậy chưa trói, đã trói không trói, đang trói không trói. Lại nữa, cũng không có mở. Vì sao?

Kệ 8:

Trói thì không có mở
Không trói cũng không mở
Khi trói mà có mở
Thì trói mở cùng lúc.

Trói thì không có mở. Vì sao? Vì đã trói, không trói cũng cũng không có mở. Vì sao? Vì không có trói. Nếu bảo khi đang trói có mở, thì trói và mở cùng một lúc, việc ấy không đúng. Lại trói và mở trái nhau.

Hỏi: Có người tu đạo, hiện tại vào Niết-bàn được giải thoát, làm sao nói không?

Đáp:

Kệ 9:

Nếu không thọ các pháp
Ta sẽ chứng Niết-bàn
Nếu người nghĩ như thế
Trở lại bị trói buộc.

Nếu người nào nghĩ "Ta xa lìa tâm chấp giữ, chứng được Niết-bàn" tức người ấy đã bị tâm chấp giữ Niết-bàn trói buộc.

Lại nữa,

Kệ 10:

Không xa lìa sinh tử
Mà không có Niết-bàn
Nghĩa thật tướng như thế
Làm sao có phân biệt.

Trong các pháp thật tướng Đệ nhất nghĩa, không nói lìa sinh tử riêng có Niết-bàn. Như kinh nói Niết-bàn tức sinh tử, sinh tử tức Niết-bàn. Trong thật tướng của các pháp như vậy, làm sao nói nhất định đó là sinh tử, đó là Niết-bàn.

Phẩm 17: QUÁN VỀ NGHIỆP (GỒM 33 KỆ)

Hỏi: Tuy ông dùng đủ thứ lý lẽ để phá các pháp, nhưng nghiệp nhất định phải có, nó có thể làm cho chúng sinh lãnh thọ quả báo, như trong kinh nói: "Hết thảy chúng sinh theo nghiệp mà thọ sinh. Người ác thì vào địa ngục, người tu phước thì sinh cõi trời, người hành đạo thì được Niết-bàn". Thế nên hết thảy pháp chẳng phải không, nghĩa là thật có nghiệp.

Kệ 1:

Người nào hàng phục tâm
Lợi ích cho chúng sinh
Đó gọi là từ thiện
Gieo quả báo hai đời.

Con người có ba thứ độc làm não hại người khác. Người hành thiện là trước đã tự diệt ác, thế nên nói hàng phục tâm mình, làm lợi ích người khác. Làm lợi ích người khác là bố thí, trì giới, nhẫn nhục v.v... không làm não hại chúng sinh, thế gọi là làm lợi ích cho người khác, cũng gọi đó là từ thiện phước đức, cũng gọi đó gieo hạt giống vui cho đời này, đời sau.

Lại nữa,

Kệ 2:

Đại Thánh nói hai nghiệp
Tư và từ tư sinh
Tưởng riêng của nghiệp ấy
Từng loại phân biệt nói.

Đại Thánh lược nói nghiệp có hai thứ: một là tư nghiệp, hai là nghiệp từ tư sinh. Hai nghiệp này như luận A-tỳ-đàm nói rộng (gọi là tư nghiệp và tư dĩ nghiệp).

Kệ 3:

Phật nói về tư nghiệp
Đó gọi là ý nghiệp
Nghiệp từ tư sinh khởi
Tức là nghiệp thân khẩu.

Tư là một tâm sở pháp trong các tâm sở pháp, nó có khả năng phát khởi tạo tác nên gọi là nghiệp. Từ nơi tư tâm sở pháp ấy khởi ra thân nghiệp khẩu nghiệp bên ngoài. Tuy cũng từ các tâm và tâm sở pháp khác mà có tạo tác, song "tư tâm sở" là cơ bản. Thế nên nói tư là nghiệp, nghiệp ấy nay sẽ nói tướng trạng của nó.

Kệ 4:

Thân nghiệp và khẩu nghiệp
Tác nghiệp, không tác nghiệp
Trong bốn nghiệp như thế
Cũng thiện cũng bất thiện.

Kệ 5:

Từ dụng sinh phước đức
Sinh tội cũng như vậy
Và từ là bảy pháp
Rõ được tướng của nghiệp.

Khẩu nghiệp có bốn thứ, thân nghiệp có ba thứ, ấy là bảy nghiệp. Bảy nghiệp ấy sai biệt có hai là tác nghiệp và vô tác nghiệp. Khi đang làm gọi là tác nghiệp, khi đã làm rồi, nó vẫn thường theo dõi phát sinh, gọi là vô tác nghiệp. Hai nghiệp tác và vô tác ấy lại có thiện và bất thiện. Bất thiện là không chấm dứt ác, thiện là chấm dứt ác.

Lại có khi từ tác dụng sinh phước đức, như thí chủ, bố thí cho người thọ nhận. Nếu người thọ thí mà thọ dụng của thí chủ, thì thí chủ được hai thứ

phước: Một: là từ sự bố thí sinh. Hai: là từ sự thọ dụng sinh. Thí như người lấy mũi tên bắn vào một người khác, nếu mũi tên giết chết người, thì bị hai tội: Một là tội từ bắn. Hai là tội từ tác dụng giết chết người. Nếu bắn mà không giết chết, thì người bắn chỉ mắc một tội bắn, không mắc tội giết, vì bắn mà không có tác dụng. Thế nên trong kệ nói: "Tội phước từ tác dụng sinh".

Như vậy gọi là sáu thứ nghiệp, nghiệp thứ bảy là tư. Bảy nghiệp ấy là phân biệt tướng trạng của nghiệp, do nghiệp ấy có quả báo đời nay đời sau. Thế nên quyết định có nghiệp có quả báo, các pháp không thể không.

Đáp:

Kệ 6:

Nghiệp trụ đến thọ báo
Nghiệp ấy tức là thường
Nếu diệt tức vô thường
Làm sao sinh quả báo.

Nghiệp nếu tồn tại cho đến khi thọ quả báo, tức là thường. Việc ấy không đúng. Vì sao? Vì nghiệp là tướng sinh diệt, trong một niệm còn không tồn tại được, huống gì tồn tại đến khi thọ quả báo. Nếu cho nghiệp diệt, diệt thì không có, làm sao có thể sinh quả báo.

Hỏi:

Kệ 7:

Như mầm chồi tương tục
Đều do hạt giống sinh
Từ đó mà sinh quả
Lìa hạt không tương tục.

Kệ 8:

Từ hạt có tương tục
Từ tương tục có quả
Trước hạt, sau có quả
Không đoạn cũng không thường.

Kệ 9:

Như vậy từ sơ tâm
Tâm pháp tương tục sinh Từ đó mà có quả
Lìa tâm, không tương tục.

Kệ 10:

Từ tâm có tương tục
Từ tương tục có quả
Trước nghiệp, sau có quả
Chẳng đoạn cũng chẳng thường.

Như từ hạt lúa có mầm, từ mầm có cành lá tương tục nhau. Từ sự tương tục ấy mà có quả sinh ra. Lìa hạt lúa thì không có tương tục sinh. Thế nên từ hạt lúa mà có tương tục, tương tục mà có quả, vì trước là hạt lúa sau là quả, nên không đoạn cũng không thường, như ví dụ hạt lúa, nghiệp quả cũng như vậy. Tâm ban đầu khởi lên tội phước giống như hạt lúa, nhân nơi tâm ban đầu ấy mà các tâm,

tâm sở pháp khác tương tục phát sinh, cho đến khi thọ quả báo, vì trước nghiệp sau quả báo kế tiếp nhau, nên không đoạn cũng không thường. Nếu lìa nghiệp mà có quả báo, mới có đoạn thường.

Nhân duyên và quả báo của nghiệp thiện là:

Kệ 11:

Tạo thành được phước đức
Là do mười nghiệp thiện
Vui ngũ dục hai đời
Là báo của bạch nghiệp.

Bạch là lành sạch. Nhân duyên thành tựu được phước đức từ mười bạch nghiệp đạo là nghiệp không giết, không trộm, không tà dâm, không nói dối, không hai lưỡi, không miệng dữ, không nói lời vô ích, không ghen ghét, không sân giận, không tà kiến, ấy gọi là thiện. Từ thân miệng ý nghiệp thiện sinh ra quả báo là được danh lợi đời này, và đời sau sinh chỗ giàu sang trong cõi trời cõi người. Bố thí, cung kính v.v... tuy có các thứ phước đức, nhưng lược nói thì đã gồm thâu vào trong mười nghiệp thiện đạo rồi?

Đáp:

Kệ 12:

Nếu như ông phân biệt
Thì sai lầm quá nhiều
Thế nên điều ông nói
Không đúng với thật nghĩa.

Nếu vì nghiệp và quả báo tương tục mà lấy hạt lúa làm ví dụ, thì điều ấy quá sai lầm, nhưng trong đây không nói rộng. Ông ví dụ hạt lúa, ví dụ ấy không đúng. Vì sao? Vì hạt lúa có xúc chạm, có hình tướng có thể thấy, có tương tục, tôi suy nghĩ việc ấy còn chưa chấp nhận lời nói ấy, huống gì tâm và nghiệp là thứ không có xúc chạm, không có hình tướng, không thể thấy, sinh diệt không ngừng, mà muốn cho nó tương tục, là việc không đúng.

Lại nữa, nếu từ hạt lúa có mầm tương tục, là hạt lúa diệt rồi mới tiếp tương tục hay không diệt mà tương tục, nếu hạt lúa diệt rồi tương tục, là không có nguyên nhân, nếu hạt lúa diệt rồi tương tục, là không có nguyên nhân, nếu hạt lúa không diệt mà tương tục thì từ hạt lúa thường sinh lúa. Và nếu như vậy, là một hạt lúa mà sinh ra tất cả lúa trong thế gian, việc ấy không đúng. Thế nên nói nghiệp và quả báo thật có tương tục là không đúng.

Hỏi:

Kệ 13:

Nay lại nên nói tiếp
Thuận nghĩa quả báo nghiệp
Chư Phật, Phật-bích-chi
Hiền Thánh đều tán thán.

Kệ 14:

Pháp chẳng mất như bằng (khoán)
Nghiệp như nợ tài vật

Tánh nó là vô ký
Phân biệt có bốn thứ.

Kệ 15:

Thấy đế chưa đoạn được
Chỉ tư duy mới đoạn
Vì vậy pháp chẳng mất
Các nghiệp có quả báo.

Kệ 16:

Nếu thấy Đế đoạn được
Mà nghiệp đến tương tợ
Thì mắc phải cái lỗi
Là phá nghiệp v.v...

Kệ 17:

Tất cả các hành nghiệp
Giống nhau, không giống nhau
Vừa thọ thân cõi nào
Khi ấy quả báo sinh.

Kệ 18:

Hai thứ nghiệp như thế
Thọ quả báo đời này
Hoặc nói thọ báo rồi
Nghiệp vẫn còn như xưa.

Kệ 19:

Hoặc chứng quả rồi diệt
Hoặc chết rồi mới diệt
Ở trong ấy phân biệt
Hữu lậu và vô lậu.

Cái "pháp không mất" giống như giấy hợp đồng, nghiệp như mắc nợ tài vật, cái pháp không mất này thuộc tánh vô ký, hệ thuộc cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc, và cũng không hệ thuộc, nếu phân biệt thiện, bất thiện, vô ký, thì trong vô ký chỉ là vô ký. Nghĩa vô ký ấy trong A-tỳ- đàm có nói rộng.

Tánh vô ký này nếu chỉ thấy lý Tứ đế thì không đoạn được, phải do tư duy lý Tứ đế từ một quả vị đến một quả vị mới đoạn được. Các nghiệp vì vậy, do cái pháp không mất ấy nên có quả báo sinh ra. Nếu thấy lý Tứ đế mà đoạn được, thì bị cái lỗi phá nghiệp, là vì nghiệp đến khi thọ quả báo tương tợ xong liền không còn nữa. Việc này trong A-tỳ-đàm đã nói rộng.

Lại nữa, cái pháp không mất là đối với các nghiệp giống nhau và không giống nhau nơi một cõi, khi mới bắt đầu thọ thân, thì độc một mình quả báo sinh ra nơi thân hiện tại (vì khi này nghiệp đã hết).

Nơi thân hiện tại, từ nghiệp lại sinh nghiệp, nghiệp ấy có nặng có nhẹ, tùy nghiệp nặng mà thọ báo. Hoặc có người nói nghiệp thọ báo rồi mà nghiệp vẫn còn, vì không phải niệm niệm diệt, nên nếu vượt từ quả vị này qua quả vị kia thì diệt, hoặc chết thì diệt. Tu-đà-hoàn và A- la-hán vượt qua quả vị rồi mà diệt, còn các phàm phu thì chết rồi diệt. Trong đó phân biệt có hữu lậu và vô lậu, các vị

Hiền Thánh từ Tu-đà-hoàn trở lên hữu lậu và vô lậu, nên phân biệt?

Đáp: Các nghĩa vừa nói đều không tránh khỏi cái lỗi chấp đoạn chấp thường. Thế nên không nên chấp giữ.

Hỏi: Nếu như vậy, thì không có nghiệp và quả báo sao? Đáp:

Kệ 20:

Tuy không cũng chẳng đoạn
Tuy có cũng chẳng thường
Quả báo nghiệp không mất
Đó là lời Phật dạy.

Ý nghĩa được nói ở luận này là xa lìa đoạn thường. Vì sao? Vì nghiệp rốt ráo không, tướng nó tịch diệt, tự tánh nó xa lìa có không, thì đâu có pháp gì để đoạn, đâu có pháp gì bị mất. Do nhân duyên điên đảo, có sinh tử qua lại nên không thường. Vì sao? Vì pháp từ điên đảo khởi lên thì hư dối không thật, không thật nên chẳng phải thường.

Lại nữa, vì tham chấp điên đảo không biết rõ thật tướng, nên nói nghiệp không mất và cho đó là lời Phật nói.

Lại nữa,

Kệ 21:

Các nghiệp vốn chẳng sinh
Vì không có tánh định
Các nghiệp cũng chẳng diệt

Vì nó chẳng sinh.

Kệ 22:

Nếu nghiệp có tự tánh
Thì gọi đó là thường
Không làm cũng là nghiệp
Thường thì không thể làm.

Kệ 23:

Nếu có nghiệp chẳng làm
Chẳng làm mà có tội
Không dứt bỏ tịnh hạnh
Vẫn có lỗi bất tịnh.

Kệ 24:

Như vậy phá tất cả
Pháp ngôn ngữ thế gian
Tạo tội và làm phước
Cũng không có sai khác.

Kệ 25:

Nếu nói nghiệp quyết định Có tự tánh của nó
Thì thọ quả báo rồi Rồi trở lại thọ nữa.

Kệ 26:

Nếu các nghiệp thế gian
Từ phiền não phát sinh
Phiền não ấy chẳng thật
Thì nghiệp làm sao thật.

Trong Đệ nhất nghĩa thì các nghiệp chẳng sinh. Vì sao? Vì nghiệp không có tự tánh, vì lý do nghiệp

không sinh nên không diệt, chứ không phải vì nó thường nên không diệt. Nếu không như vậy, nghiệp tánh phải quyết định có. Nếu nghiệp quyết định có tự tánh, là thường, nếu thường thì không tạo tác nghiệp. Vì sao? Vì cái gì thường là không thể tạo tác. Lại nữa, nếu có cái nghiệp không tạo tác, thì người khác làm tội người này chịu quả báo. Lại người kia đoạn phạm hạnh mà người này có tội. Như vậy thì phá hỏng luật pháp thế gian. Nếu trước đã có tự tánh, thì mùa đông không nên nghĩ đến việc mùa xuân, mùa xuân không nên nghĩ đến việc mùa hạ. Có các lỗi như vậy.

Lại nữa, làm phước và tạo tội không có sai khác. Khởi nghiệp bố thí, giữ giới v.v... là làm phước, khởi nghiệp sát sinh, trộm cắp v.v... là tạo tội, nếu không làm mà vẫn có nghiệp, thì không có phân biệt.

Lại nữa, nghiệp ấy nếu quyết định có tự tánh, trong một lúc chịu quả báo xong rồi, lại nên chịu lại nữa. Thế nên ông nói vì "pháp không mất" nên có nghiệp báo có các lỗi như vậy.

Lại nữa, nếu nghiệp từ phiền não khởi lên, phiền não ấy không có tánh quyết định, chỉ từ ức tưởng phân biệt mà có. Nếu phiền não đã không thật, nghiệp làm sao thật. Vì sao? Vì nguyên nhân (là phiền não) không có tự tánh, nghiệp cũng không có tự tánh.

Hỏi: Nếu các phiền não và nghiệp không có tự tánh, không thật, vậy quả báo hiện có đây phải là thật?

Đáp:

Kệ 27:

Các phiền não và nghiệp
Là nhân duyên của thân
Phiền não các nghiệp không
Huống gì là các thân.

Các bậc Hiền Thánh nói phiền não và nghiệp là nhân duyên có thân, trong ấy lòng khát ái sinh ra chấp trước, nghiệp gây ra quả báo ba bậc tốt xấu, sang hèn. Nay mỗi mỗi truy tìm thấy phiền não và nghiệp không có tánh quyết định, huống gì các thân quả báo mà lại có tánh quyết định, vì quả phải theo nhân.

Hỏi: Tuy ông dùng các lý do để phá nghiệp và quả báo, nhưng kinh nói có người khởi tạo nghiệp, vì có người khởi tạo nghiệp, nên có nghiệp có quả báo?

Như nói:

Kệ 28:

Bị vô minh che lấp
Bị ái kiết trói buộc
Nhưng đối với tác giả
Chẳng một cũng chẳng khác.

Trong kinh Vô Thỉ nói: Chúng sinh vì vô minh che lấp, ái kiết buộc ràng nên qua lại trong sinh tử vô thỉ, chịu các sự khổ vui. Người lãnh thọ hôm nay với người tạo nghiệp trước kia chẳng một cũng chẳng khác. Nếu một thì người tạo tội phải chịu làm thân trâu, nhưng không làm trâu, trâu không làm người. Nếu khác thì mất hết nghiệp quả báo, tất cả đều đoạn diệt. Thế nên người chịu quả báo với người tạo nghiệp trước kia chẳng một cũng chẳng khác?

Đáp:

Kệ 29:

Nghiệp không từ duyên sinh
Không từ phi duyên sinh
Vì vậy nên không có
Cái gì sinh khởi nghiệp.

Kệ 30:

Không nghiệp, không tác giả
Đâu có nghiệp sinh quả
Nếu như không có quả
Đâu có người thọ quả.

Nếu không có nghiệp, không có người tạo nghiệp thì đâu có từ nghiệp sinh quả báo, nếu không có quả báo thì làm sao có người thọ quả báo.

Nghiệp có ba thứ (là thiện, ác, vô ký, hoặc tội, phước và nghiệp bất động), nơi năm ấm giả danh đó là người, ấy là tác giả, do nghiệp ấy mà sinh vào

nơi lành dữ, gọi đó là quả báo. Nếu người khởi nghiệp còn không có, huống gì có nghiệp, có quả báo và người thọ quả báo.

Hỏi: Tuy ông dùng đủ mọi cách phá nghiệp báo và người tạo nghiệp, song hiện tại thấy chúng sinh tạo nghiệp thọ quả báo, việc ấy thế nào?

Đáp:

Kệ 31:

Như Phật dùng thần thông
Hóa ra người biến hóa
Người biến hóa như thế
Lại hóa người biến hóa.

Kệ 32:

Như người được biến hóa
Được gọi là tác giả
Việc làm của người ấy
Thì được gọi là nghiệp.

Kệ 33:

Các phiền não và nghiệp
Tác giả và quả báo
Đều như huyễn và mộng
Như sóng nắng, tiếng vang.

Như lực thần thông của Phật làm ra người biến hóa, người biến hóa ấy lại biến hóa ra người biến hóa khác, các người biến hóa như vậy không có thật sự, nhưng mắt có thể thấy, lại người biến hóa

ấy khẩu nghiệp nói pháp, thân nghiệp bố thí v.v... nghiệp ấy tuy không thật, song mắt có thể thấy. Như vậy thân sinh tử, tác giả và nghiệp, cũng phải hiểu như vậy.

Phiền não tức là ba độc, phân biệt có chín mươi tám sử, chín kiết, mười triền, sáu cấu v.v... vô lượng các nghiệp phiền não, gọi là nghiệp thân miệng ý, đời nay đời sau phân biệt ra nghiệp có thiện, bất thiện, vô ký, quả báo khổ, quả báo vui, quả báo không khổ không vui, có nghiệp chịu quả báo hiện tại, nghiệp chịu quả báo sinh ra trong đời sau nữa. Như vậy vô lượng tác giả là người khởi tạo nghiệp và người thọ quả báo.

Quả báo là thân năm ấm vô ký do nghiệp thiện ác cảm sinh. Các nghiệp như vậy đều không, không có tự tánh, như huyễn, như mộng, như tiếng vang, như sóng nắng.

Phẩm 18: QUÁN VỀ PHÁP (GỒM 12 KỆ)

Hỏi: Nếu các pháp đều rốt ráo không, không sinh không diệt, gọi là thật tướng của các pháp thì làm sao ngộ nhập?

Đáp: Diệt tâm chấp kiến ngã và ngã sở, nên được trí tuệ biết hết thảy pháp không, không có ngã, ấy gọi là ngộ nhập.

Hỏi: Làm sao biết các pháp vô ngã? Đáp:

Kệ 1:

Nếu ngã là năm ấm
Thì ngã là pháp diệt
Nếu ngã khác năm ấm
Chẳng phải tướng năm ấm.

Kệ 2:

Nếu như không có ngã
Thì đâu có ngã sở
Vì diệt ngã, ngã sở
Gọi là trí vô ngã.

Kệ 3:

Người đắc trí vô ngã
Nên gọi là thật quán
Người đắc trí vô ngã
Người ấy thật hiếm có.

Kệ 4:

Trong ngã ngoài ngã sở
Diệt hết không còn gì
Nên các thọ cũng diệt
Thọ diệt thì thân diệt.

Kệ 5:

Vì nghiệp, phiền não diệt
Gọi đó là giải thoát
Nghiệp, phiền não chẳng thật
Nhập không, hý luận diệt.

Kệ 6:

Chư Phật nói về ngã
Hoặc nói về vô ngã
Trong thật tướng của các pháp
Không ngã, không vô ngã.

Kệ 7:

Thật tướng của các pháp
Dứt tâm hành ngôn ngữ
Không sinh cũng không diệt
Tịch diệt như Niết-bàn.

Kệ 8:

Tất cả thật chẳng thật
Cũng thật cũng chẳng thật
Chẳng thật chẳng chẳng thật
Đó gọi là pháp Phật.

Kệ 9:

Tự biết chẳng do người
Tịch diệt không hý luận
Không khác không phân biệt
Đó gọi là thật tướng.

Kệ 10:

Nếu pháp từ duyên sinh
Chẳng một, chẳng nhân khác
Thì gọi là thật tướng
Chẳng đoạn cũng chẳng thường.

Kệ 11:

Chẳng một cũng chẳng khác
Chẳng thường cũng chẳng đoạn

Đó là chư Thế Tôn
Giáo hóa vị cam lồ.

Kệ 12:

Nếu Phật không xuất thế
Pháp Phật đã diệt tận
Trí chư Phật-bích-chi
Từ nơi xa lìa sinh.

Có người nói ngã có hai thứ: Là hoặc năm ấm tức là ngã, hoặc lìa năm ấm có ngã. Nếu năm ấm tức là ngã, thì ngã ấy có tướng sinh diệt, như trong kệ nói: "Nếu ngã tức năm ấm (thì) ngã là tướng sinh diệt". Vì sao? Vì sinh rồi hoại diệt, vì là tướng sinh diệt nên năm ấm là vô thường. Giống như năm ấm vô thường, hai pháp sinh và diệt cũng là vô thường. Vì sao? Vì sinh diệt cũng có sinh rồi hoại diệt, cho nên vô thường. Ngã nếu chính là năm ấm thì vì năm ấm vô thường nên ngã phải là tướng vô thường sinh diệt. Nhưng việc ấy không đúng.

Nếu lìa năm ấm có ngã, thì ngã chẳng phải là tướng năm ấm. Như trong kệ nói: "Nếu ngã khác với năm ấm, thì ngã chẳng phải tướng năm ấm".

Nếu lìa năm ấm lại không có pháp. Nếu lìa năm ấm mà có pháp, thì do tướng gì pháp gì mà có. Nếu cho ngã giống như hư không, thì lìa năm ấm mà có, cũng không đúng. Vì sao? Trong phẩm Quán sáu chủng giới đã phá tướng hư không. Không có pháp gì cả, mới gọi là hư không.

Nếu cho vì có tin cho nên biết có ngã, cũng không đúng. Vì sao? Tin có bốn thứ: Một: việc hiện trước mắt đáng tin. Hai: do so sánh mà biết nên tin, như thấy khói biết có lửa. Ba: do thí dụ đáng tin, như Quốc gia không có sỏi đá, ví dụ như vàng. Bốn: lời của Hiền Thánh nói đáng tin, như nói có địa ngục, có trời, có châu Uất-đơn-việt (Châu Bắc-câu- lô) tuy không trông thấy nhưng tin lời Hiền Thánh nên biết có. Còn ngã này đều không nằm trong bốn lối tin đó, trong việc hiện thấy không có, trong so sánh biết cũng không có. Vì sao? Vì so sánh biết là trước đã có thấy sau mới so sánh biết, như trước thấy lửa có khói nên sau chỉ thấy khói là biết có lửa. Còn ngã thì không như vậy. Có ai trước thấy ngã hợp với năm ấm, sau nhân ấy năm ấm mà biết có ngã đâu.

Hoặc ông cho có ba cách so sánh để biết: Một: giống như gốc. Hai: giống như tàn dư. Ba: cùng trông thấy. Giống như gốc là như trước thấy lửa có khói, nay thấy khói so sánh biết có lửa giống như lửa thấy lần trước, giống như tàn dư là như nấu cơm, một hột chín, nên biết các hạt còn lại cũng chín, cùng trông thấy là như mắt thấy người từ chỗ này đi đến chỗ kia và cũng thấy người kia đi còn như mặt trời từ phương đông đi qua phương tây, tuy không thấy nó đi, song do người có tướng đi mà biết mặt trời cũng có đi, như vậy những tri giác

khổ vui ưa ghét cũng phải có chỗ nương, như thấy thần dân, biết chắc là nương nơi vua.

Việc ông vừa nói đó đúng không. Vì sao? Vì như ông nói cùng nhau tin: vì thấy người trước hợp với sự đi mà đến được nơi khác, nên sau thấy mặt trời từ đông sang tây mà biết mặt trời có đi. Song thực tế không có ai vì trước thấy năm ấm hợp với ngã, nên sau nhân thấy năm ấm mà biết có ngã? Thế nên theo cách so sánh cùng nhau để biết, cũng không có ngã. Trong lời Thánh nhân dạy cũng không nói ngã, vì sao? Vì lời Thánh nhân nói, là trước do mắt thấy rồi sau mới nói. Lại Thánh nhân nói các việc khác đáng tin, nên khi Thánh nhân nói về địa ngục v.v... cũng đáng tin, nhưng về ngã thì không như vậy, không có việc trước thấy ngã rồi sau nói ngã. Thế nên tìm ngã theo trong bốn trường hợp khả tín nêu trên, không thể có được. Vì tìm ngã không thể có được nên ngã không có, thế nên lìa năm ấm không riêng có ngã.

Lại nữa, trong phẩm Quán sáu căn đã nói: Thấy, người thấy, bị thấy, đều bị phá bỏ, nên ngã cũng bị phá bỏ như vậy.

Lại mắt thấy pháp thô còn không được, huống gì tâm hư vọng nhớ tưởng phân biệt mà thấy có ngã. Thế nên, nên biết không có ngã. Nhân có ngã nên có ngã sở, nếu không có ngã thì ngã sở không có. Do tu tập tám chi Chánh đạo dứt ngã và ngã sở, nên được trí tuệ quyết định không có ngã, ngã sở.

Lại không có ngã, ngã sở là đối với Đệ nhất nghĩa cũng không thể có được. Người có trí biết không có ngã, ngã sở, có thể thấy các pháp đúng chân thật. Còn hàng phàm phu bị ngã, ngã sở chướng ngại mắt tuệ, nên không thể thấy chân thật. Thánh nhân không có ngã, ngã sở nên các phiền não cũng dứt. Phiền não dứt nên thấy được thật tướng của các pháp. Ngã, ngã sở bên trong, bên ngoài dứt, nên các chấp thọ (thủ) cũng dứt, các chấp thọ dứt, nên vô lượng thân tối hậu đều dứt, ấy gọi là Niết-bàn Vô dư.

Hỏi: Hữu dư Niết-bàn là thế nào?

Đáp: Các phiền não và nghiệp dứt nên gọi là tâm được giải thoát. Các phiền não nghiệp ấy đều từ nhớ tưởng phân biệt sinh, không có thật. Nhớ tưởng phân biệt đều từ hý luận sinh. Ngộ được thật tướng của các pháp rốt ráo không, thì các hý luận dứt. Thế gọi là Hữu dư Niết-bàn là pháp thật tướng.

Như vậy các Đức Phật lấy Nhất thiết trí quán căn cơ chúng sinh, mỗi mỗi vì họ nói pháp, có khi nói hữu ngã, có khi nói vô ngã. Nếu đối với người tâm chưa thuần thục, chưa có phần Niết-bàn, không biết sợ tội, thì Phật nói có ngã. Hoặc đối với người đắc đạo, biết các pháp đều không, chỉ giả danh gọi là ngã, thì Phật nói ngã, cũng không có lỗi.

Lại đối với người có phước đức, bố thí, trì giới v.v... biết nhàm lìa khổ não sinh tử, nhưng sợ Niết-bàn tịch diệt vĩnh viễn, thì Phật nói các pháp vô ngã, chỉ do nhân duyên hòa hợp, khi sinh chỉ là "không" sinh, khi diệt chỉ là "không" diệt. Thế nên vì họ nói vô ngã, chỉ giả danh nói có ngã.

Lại đối với người đắc đạo, họ biết vô ngã cũng không rơi vào đoạn diệt, nên nói vô ngã, không có lỗi. Thế nên trong kệ nói: Các Đức Phật nói hữu ngã, cũng nói vô ngã. Nếu theo lý chân thật, thì không nói ngã phi ngã.

Hỏi: Nếu vô ngã là sự thật, chỉ vì thế tục nên nói có ngã, thì có lỗi gì?

Đáp: Nhân phá ngã mà có vô ngã, chứ ngã quyết định không thể có được, huống gì vô ngã. Nếu quyết định có vô ngã, thì rơi vào đoạn diệt, sinh tâm tham đắm. Như trong kinh Bát nhã nói: "Bồ-tát không tu hành hữu ngã không tu hành vô ngã".

Hỏi: Nếu không nói ngã phi ngã, không bất không, thì Phật pháp nói cái gì?

Đáp: Phật nói thật tướng của các pháp, đối với thật tướng thì không có lối vào cho ngôn ngữ, dứt các tâm hành. Tâm vì duyên chấp giữ tướng phát sinh, vì quả báo của nghiệp đời trước nên có, tâm ấy không thể như thật thấy các pháp, thế nên tâm hành dứt.

Hỏi: Nếu tâm phàm phu không thể thấy được thật tướng, còn tâm Thánh nhân thì có thể thấy được thật tướng, cớ sao nói tất cả tâm hành diệt?

Đáp: Thật tướng của các pháp tức là Niết-bàn, Niết-bàn gọi là diệt, và diệt tâm hành cầu hướng tới Niết-bàn cũng gọi là diệt. Nếu tâm là thật, đâu cần tu ba môn giải thoát là không, vô tướng, vô tác, và trong các thiền định cớ sao cho định diệt tận là bậc nhất. Lại cuối cùng cũng quy về Niết-bàn Vô dư. Thế cho nên biết tất cả tâm hành đều là hư dối, vì hư dối nên diệt. Thật tướng của các pháp là ra ngoài các tâm sở pháp, không sinh không diệt, tướng tịch diệt như Niết-bàn.

Hỏi: Trong kinh nói các pháp từ xưa nay tướng tịch diệt tức là Niết-bàn, cớ sao đây lại nói là như Niết-bàn?

Đáp: Người chấp trước pháp, họ phân biệt pháp có hai: là pháp thế gian và pháp Niết-bàn. Nói Niết-bàn là tịch diệt chứ không nói thế gian là tịch diệt. Còn trong luận này nói hết thảy pháp đều là tánh không, tịch diệt. Vì người chấp trước pháp không hiểu, nên lấy Niết-bàn làm ví dụ. Như ông nói tướng Niết-bàn là không, vô tướng, tịch diệt, không hý luận, thì hết thảy thế gian cũng như vậy.

Hỏi: Nếu Phật không nói ngã phi ngã, các tâm hành diệt, đường ngôn ngữ dứt, thì làm sao khiến cho người ta biết được thật tướng của các pháp?

Đáp: Chư Phật có vô lượng lực phương tiện, biết các pháp không có tướng quyết định, nhưng vì độ chúng sinh nên hoặc nói hết thảy thật, hoặc nói hết thảy không thật, hoặc nói hết thảy thật không thật, hoặc nói hết thảy chẳng phải thật chẳng phải không thật.

Hết thảy thật là suy tìm thấu đến thật tánh các pháp, đều hội nhập Đệ nhất nghĩa, một tướng bình đẳng đó là vô tướng. Như các dòng nước, màu sắc, mùi vị khác nhau, khi vào biển cả thì đồng một sắc một vị.

Hết thảy không thật, là các pháp khi chưa hội nhập thật tướng, phân biệt quán sát mỗi pháp đều không thật có, chỉ do các duyên hòa hợp nên có.

Hết thảy thật không thật, là chúng sinh có ba hạng trên, giữa, dưới. Hạng trên xem các pháp tướng chẳng phải thật chẳng phải không thật. Hạng giữa xem các pháp tướng hết thảy thật, hết thảy không thật. Hạng dưới trí lực cạn nên xem các pháp tướng một ít thật một ít không thật.

Xem Niết-bàn là pháp vô vi bất hoại nên thật, xem sinh tử là pháp hữu vi hư ngụy nên không thật.

Hết thảy chẳng phải thật chẳng phải không thật, là vì phá thật không thật, nên nói chẳng phải thật chẳng phải không thật.

Hỏi: Ở các chỗ khác Phật dạy xa lìa chẳng phải có chẳng phải không, sao trong đây nói "chẳng phải có chẳng phải không", là lời Phật dạy?

Đáp: Ở chỗ khác vì phá bốn tầng tham chấp nên nói như thế, còn ở trong luận này thì bốn câu ấy không có hý luận. Nghe Phật nói thì đắc đạo, thế nên nói chẳng phải thật chẳng phải không thật.

Hỏi: Biết Phật vì nhân duyên nên nói bốn câu ấy: lại người biết được thật tướng của các pháp là do tướng trạng gì mà biết? Lại thật tướng là thế nào?

Đáp: là không theo người khác. Không theo người khác là, tuy nếu gặp ngoại đạo hiện thần thông nói, nói thế là đạo lý, thế là phi đạo lý, tự tin tâm mình mà không theo lời ngoại đạo, cho đến thấy nó biến hiện thân, tuy không biết đó là chẳng phải Phật, song vì đã thấu hiểu thật tướng, nên tâm không xoay chuyển.

Trong đây không có pháp có thể lấy, có thể bỏ, nên gọi là tướng tịch diệt. Vì tướng tịch diệt nên không hý luận và bị hý luận.

Hý luận có hai: Một là ái luận. Hai là kiến luận. Trong đây không có hai hý luận ấy. Hai hý luận không có, nên không có nhớ tưởng phân biệt. Không có dị tướng theo nhớ tưởng phân biệt, ấy gọi là thật tướng. Hỏi: Nếu các pháp đều không, có

thể không rơi vào đoạn diệt chăng? Lại nếu chẳng sinh chẳng diệt, hoặc rơi vào thường kiến chăng?

Đáp: Không phải vậy. Trên kia đã nói thật tướng là không hý luận, tâm tướng tịch diệt, dứt đường ngôn ngữ. Ông còn tham chấp chấp giữ tướng, đối với thật tướng pháp còn có cái lỗi thấy đoạn thấy thường.

Người ngộ được thật tướng nên nói các pháp từ các duyên sinh, các pháp thấy đối với nhân chẳng một cũng chẳng khác. Thế nên không đoạn không thường. Nếu quả khác với nhân là đoạn, nếu quả không khác với nhân là thường.

Hỏi: Nếu hiểu như vậy có lợi ích gì?

Đáp: Nếu người hành đạo, thấu suốt được nghĩa ấy, đối với hết thảy pháp không thấy một, không thấy khác, không thấy đoạn, không thấy thường. Được như vậy thì diệt các phiền não hý luận, thường được cái vui Niết-bàn. Thế nên nói chư Phật đem vị cam lồ giáo hóa chúng sinh. Như thế gian nói được uống nước cam lồ của trời thì không bị già bệnh chết, không có các sự suy não. Pháp thật tướng này là vị cam lồ chân thật. Phật dạy thật tướng có ba bậc: Nếu hiểu được thật tướng của các pháp mà dứt các phiền não, đó gọi là pháp Thanh-văn, nếu sinh tâm đại từ phát tâm vô lượng, đó gọi là Đại thừa, hoặc lúc không có Phật ra đời và gặp khi không có Phật pháp, hàng Phật-bích-chi

nhân xa lìa chỗ ồn náo mà phát sinh trí hoặc Phật độ chúng sinh rồi vào Niết-bàn Vô dư, pháp để lại cũng diệt tận, đời trước nếu có người có thể đắc đạo, do nhân duyên quán sát chút ít rồi nhàm chán, một mình đi vào rừng, lìa xa chỗ ồn náo mà đắc đạo, đó gọi là Phật-bích-chi.

Phẩm 19: QUÁN VỀ THỜI (GỒM 6 KỆ)

Hỏi: Phải có thời gian, vì nhân đối đãi mà thành. Nhân có thời quá khứ, mà có thời vị lai, hiện tại, nhân thời hiện tại mà có thời quá khứ vị lai, nhân thời vị lai mà có thời quá khứ hiện tại. Các pháp trên, giữa, dưới, một và khác cũng nhân đối đãi với nhau nên có?

Đáp:

Kệ 1:

Nếu nhân thời quá khứ
Có vị lai, hiện tại
Vị lai và hiện tại
Phải có trong quá khứ.

Nếu nhân thời quá khứ mà có thời vị lai hiện tại, ở trong thời quá khứ phải có thời vị lai hiện tại. Vì sao? Vì tùy theo chỗ sở nhân mà có pháp hiện thành. Chỗ ấy phải có pháp ấy, như nhân nơi đèn mà có ánh sáng, tùy chỗ có đèn phải có ánh sáng.

Như vậy nhân nơi thời quá khứ mà có thời vị lai hiện tại, thì ngay trong thời quá khứ phải có thời vị lai hiện tại. Nếu trong thời quá khứ đã có thời vị lai hiện tại, thì cả ba thời đều gọi là thời quá khứ. Vì sao? Vì thời vị lai hiện tại có ở trong thời quá khứ. Nếu tất cả thời đều quá khứ cả, thì không có thời vị lai hiện tại, vì đều là quá khứ. Nếu không có thời vị lai hiện tại, thì cũng không có thời quá khứ. Vì sao? Vì thời quá khứ nhân nơi thời vị lai hiện tại mà có, nên gọi là thời quá khứ. Như nhân nơi thời quá khứ mà thành thời vị lai hiện tại, như vậy cũng có thể nhân nơi thời vị lai hiện tại mà thành thời quá khứ. Nay đây vì không có thời vị lai hiện tại, nên thời quá khứ cũng không có.

Thế nên trước đó nói nhân nơi thời quá khứ mà thành thời vị lai hiện tại, việc ấy không đúng. Nếu bảo trong thời quá khứ không có thời vị lai hiện tại, mà lại nói nhân nơi thời quá khứ nên thành có thời vị lai hiện tại, là không đúng. Vì sao?

Kệ 2:

Nếu trong thời quá khứ
Không vị lai, hiện tại
Thì vị lai, hiện tại
Làm sao nhân quá khứ.

Nếu thời vị lai hiện tại không có ở trong thời quá khứ, thì làm sao nói nhân thời quá khứ nên thành có thời vị lai hiện tại. Vì sao? Vì nếu ba thời

có tướng trạng khác nhau, thì không thể nhân nơi đối đãi nhau mà thành. Như bình, áo v.v... mỗi vật tự thành riêng, chứ không nhân nơi thời quá khứ, thì thời vị lai hiện tại không thành, không nhân nơi thời hiện tại thì thời quá khứ vị lai không thành, không nhân nơi thời vị lai thì thời quá khứ hiện tại không thành. Trước kia ông nói trong thời quá khứ tuy không có thời vị lai hiện tại, nhưng nhân nơi thời quá khứ mà thành, thời vị lai hiện tại, là không đúng.

Hỏi: Nếu không nhân nơi thời quá khứ mà vẫn thành thời vị lai hiện tại, thì có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 3:

Không nhân thời quá khứ
Không có thời vị lai
Không có thời hiện tại
Nên không có hai thời.

Không nhân nơi thời quá khứ thì không thành thời vị lai hiện tại. Vì sao? Vì nếu không nhân nơi thời quá khứ mà có thời hiện tại, vậy ở chỗ nào có thời hiện tại? Nếu không nhân nơi thời quá khứ mà có thời vị lai, vậy ở chỗ nào có thời vị lai? Thế nên không nhân nơi thời quá khứ thì không có thời vị lai, hiện tại. Như vậy, vì nó đối đãi nhau mà có, nên thật không có thời.

Kệ 4:

Do nghĩa lý như vậy
Nên biết hai thời kia
Trên, giữa, dưới, một khác
Các pháp ấy đều không.

Do nghĩa lý như vậy nên biết hai thời vị lai hiện tại kia cũng có, và các pháp trên, giữa, dưới, một, khác v.v... cũng đều không có. Như nhân trên mà có giữa dưới, lìa trên thì không có giữa dưới, nếu lìa trên mà có giữa dưới, thì không phải đối đãi nhau. Nhân một nên có khác, nhân khác nên có một, nếu một thật có thì không cần nhân khác mà có, nếu khác thật có thì không cần nhân một mà có. Các pháp như vậy đều nên phá như vậy.

Hỏi: Như vì có năm tháng ngày giờ sai khác nên biết có thời? Đáp:

Kệ 5:

Thời trụ không thể được
Thời đi cũng không được
Nếu thời không thể được
Làm sao nói tướng thời.

Kệ 6:

Nhân vật mà có thời
Lìa vật đâu có thời
Vật còn không có được
Huống gì lại có thời.

Thời, nếu không ở yên, thì không thể có thời, thời ở yên cũng không thể có thời. Nếu thời không

thể có được thì làm sao nói tướng trạng của thời. Nếu không tướng trạng thời thì không có thời. Chỉ nơi vật thể sinh ra nên gọi là thời vậy lìa vật thể thì không có thời.

Từ trước lại đây đã dùng mỗi lý do phá các vật thể. Vật thể không có nên không có thời.

Phẩm 20: QUÁN VỀ NHÂN QUẢ (GỒM 24 KỆ)

Hỏi: Các nhân duyên hòa hợp có quả sinh ra, nên biết quả ấy từ các duyên hòa hợp mà có?

Đáp:

Kệ 1:

Nếu các duyên hòa hợp
Mà có quả sinh ra
Trong hòa hợp đã có
Cần gì hòa hợp sinh.

Nếu cho các nhân duyên hòa hợp mà có quả sinh thì quả ấy trong hòa hợp đã có sẵn mà lại từ hòa hợp sinh, là không đúng. Vì sao? Vì quả trước đã có định thể, thì không thể từ hòa hợp sinh.

Hỏi: Trong các duyên hòa hợp tuy không có sẵn quả, nhưng quả từ các duyên sinh, có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 2:

Nếu các duyên hòa hợp
Trong ấy không có quả
Làm sao từ các duyên
Hòa hợp mà sinh quả.

Nếu nói: "Trong các duyên hòa hợp không có quả, mà từ hòa hợp có quả sinh", là không đúng. Vì sao? Vì nếu vật gì không có tự tánh, vật ấy không bao giờ sinh được.

Lại nữa,

Kệ 3:

Nếu các duyên hòa hợp
Trong ấy đã có quả
Trong hòa hợp phải có
Nhưng thật không có được.

Nếu từ trong các duyên hòa hợp đã sẵn có quả, vậy nếu quả ấy là sắc thì mắt có thể thấy, nếu quả ấy là phi sắc thì ý có thể biết, nhưng kỳ thật trong hòa hợp không thể có quả, nên mắt và ý không thể thấy biết. Thế nên nói trong các duyên hòa hợp có quả, là không đúng.

Lại nữa,

Kệ 4:

Nếu các duyên hòa hợp
Trong đó không có quả
Thế thì các nhân duyên
Đồng với phi nhân duyên.

Nếu nói trong các nhân duyên không có quả, vậy nhân duyên đồng với phi nhân duyên, như sữa làm nhân duyên cho lạc, nếu trong sữa không có lạc, thì trong nước cũng không có lạc, như vậy sữa và nước đồng nhau, không nên nói lạc từ sữa mà ra. Thế nên nói trong các duyên hòa hợp trước không sẵn có quả, là không đúng.

Hỏi: Nhân làm nhân cho quả xong thì diệt, nhưng mà có nhân, thì quả mới sinh. Nên không mắc lỗi như vậy?

Đáp:

Kệ 5:

Nhân làm nhân cho quả
Làm nhân rồi thì diệt
Nhân ấy có hai thể
Làm nhân, làm xong diệt.

Nếu nói nhân làm nhân cho quả xong thì diệt, thì cái nhân ấy có hai cá thể: Một là: làm nhân cho quả. Hai là: làm nhân xong thì diệt, việc ấy không đúng. Vì một pháp mà có hai cá thể, nên nói nhân làm nhân cho quả rồi diệt, là không đúng.

Hỏi: Nếu cho nhân không làm nhân cho quả xong mà diệt, nhưng cũng có quả sinh, thì có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 6:

Nếu nhân không cùng quả

Làm nhân xong rồi diệt
Nhân diệt mà quả sinh
Thì quả ấy không nhân.

Nếu nhân không làm nhân cho quả xong mà diệt, nhân diệt rồi mà có quả sinh, thì quả ấy là quả không có nhân. Việc ấy không đúng. Vì sao? Vì hiện thấy hết thảy quả, không có quả nào là quả không có nhân. Thế nên ông nói nhân không làm nhân cho quả xong mà diệt, cũng có quả sinh là không đúng.

Hỏi: Ngay khi các duyên hòa hợp mà có quả sinh, có lỗi gì? Đáp:

Kệ 7:

Nếu khi các duyên hợp
Mà có quả sinh thì
Sinh và cái được sinh
Cùng có trong một lúc.

Nếu ngay khi các duyên hợp có quả sinh, thì chủ thể sinh và cái được sinh cùng có trong một lúc, việc ấy không đúng. Vì sao? Vì như cha con không thể sinh trong một lúc. Thế nên nói ngay khi các duyên hòa hợp có quả sinh, việc ấy không đúng.

Hỏi: Nếu trước đã có quả sinh rồi sau các duyên hòa hợp có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 8:

Nếu trước có quả sinh
Rồi sau các duyên hợp
Thế thì lìa nhân duyên
Gọi là quả không nhân.

Nếu khi các duyên chưa hợp mà trước đã có quả sinh, thì việc ấy không đúng. Vì quả ấy tách lìa nhân duyên, quả ấy là quả không có nhân. Vì thế ông nói khi các duyên chưa hợp mà trước đã sinh quả thì việc ấy không đúng.

Hỏi: Nhân diệt biến làm quả, có lỗi gì? Đáp:

Kệ 9:

Nếu nhân biến làm quả
Tức nhân đi đến quả
Đó là nhân sinh trước
Đã sinh rồi lại sinh.

Nhân có hai thứ: Một là nhân sinh trước. Hai là nhân và quả cũng sinh một lần. Nếu nhân diệt biến làm quả, thế nên nhân sinh trước, có thể trở lại sinh nữa. Nên việc ấy không đúng. Vì sao? Vì vật đã sinh không thể lại sinh nữa. Nếu cho chính nhân biến làm quả, cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu nhân chính là quả rồi, thì không gọi là biến, nếu biến thì không gọi chính là:

Hỏi: Nhân không diệt hết, chỉ diệt trên danh tự, nên tự thể của nhân biến làm quả, như nắm đất biến làm bình, chỉ mất cái tên nắm đất, mà lại sinh cái tên bình?

Đáp: Nắm đất diệt trước rồi mà có bình sinh ra, không gọi là biến. Lại tự thể nắm đất không chỉ sinh ra bình, mà bồn, chậu v.v... cũng đều từ nắm đất sinh ra. Nếu nắm đất chỉ có cái tên thì không thể biến làm bình, biến là như sữa biến làm lạc. Thế nên ông nói tên của nhân tuy diệt, mà lại biến làm quả. Việc ấy không đúng.

Hỏi: Nhân tuy diệt mất, mà có thể sinh quả, thế nên có quả, không có lỗi như vậy?

Đáp:

Kệ 10:

Làm sao nhân diệt mất
Mà có thể sinh quả
Lại nếu nhân trong quả
Thì làm sao sinh quả.

Nếu nhân diệt rồi thì làm sao sinh quả, nếu nhân không diệt mà vẫn hợp với quả, thì làm sao có thể lại sinh quả nữa.

Hỏi: Khắp trong nhân ấy có quả nên quả sinh? Đáp:

Kệ 11:

Nếu khắp nhân có quả
Thì còn sinh quả gì
Nhân thấy, không thấy quả
Cả hai đều chẳng sinh.

Nếu trong nhân không thấy có quả, còn không thể sinh quả, huống gì trong nhân thấy có quả. Nếu

trong nhân tự không thấy có quả, thì không thể sinh quả. Vì sao? Vì nếu trong nhân không thấy có quả, thì quả không tùy theo nhân. Lại trong nhân trước chưa có quả thì làm sao sinh quả, nếu trong nhân trước thấy có quả, thì không thể lại sinh quả nữa, vì đã có rồi.

Lại nữa,

Kệ 12:

Nếu nói nhân quá khứ
Đối với quả quá khứ
Quả vị lai, hiện tại
Hoàn toàn không hòa hợp.

Kệ 13:

Nếu nói nhân vị lai
Đối với quả vị lai
Quả hiện tại quá khứ
Hoàn toàn không hòa hợp.

Kệ 14:

Nếu nói nhân hiện tại
Đối với quả hiện tại
Quả vị lai quá khứ
Hoàn toàn không hòa hợp.

Quả quá khứ không hợp với nhân quá khứ vị lai hiện tại, quả vị lai không hợp với nhân vị lai hiện tại quá khứ, quả hiện tại không hợp với nhân hiện tại vị lai quá khứ. Như vậy ba thứ quả không bao giờ hợp với nhân quá khứ vị lai hiện tại.

Lại nữa,

Kệ 15:

Nhân quả không hòa hợp
Nhân làm sao sinh quả
Nếu nhân quả hòa hợp
Nhân làm sao sinh quả.

Nếu nhân và quả không hòa hợp thì không có quả, nếu không có quả thì làm sao nhân có thể sinh quả. Nếu cho nhân và quả hòa hợp, thì nhân có thể sinh quả, cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu quả ở trong nhân thì trong nhân đã có quả, làm sao lại sinh quả.

Lại nữa,

Kệ 16:

Nhân rỗng không không quả
Thì làm sao sinh quả
Nhân không rỗng không quả
Thì làm sao sinh quả.

Nếu trong nhân không có quả, vì không có quả nên nhân ấy trống không, làm sao nhân ấy sinh ra quả. Như người không mang thai làm sao có thể sinh con. Nếu trong nhân trước đã có quả, quả đã có rồi nên không thể lại sinh quả.

Lại nữa, nay sẽ nói quả:

Kệ 17:

Quả chẳng rỗng chẳng sinh
Quả chẳng rỗng chẳng diệt

Vì quả chẳng rỗng không
Nên chẳng sinh chẳng diệt.

Kệ 18:

Quả rỗng không, chẳng sinh
Quả rỗng không, chẳng diệt
Vì quả là rỗng không
Nên chẳng sinh chẳng diệt.

Nếu quả chẳng trống không thì không thể sinh, không thể diệt. Vì sao? Vì nếu quả đã quyết định có ở trong nhân rồi thì không cần phải sinh nữa. Vì sinh không có, nên diệt cũng không có. Như thế vì quả chẳng trống không nên không sinh không diệt. Nếu cho vì quả trống không nên có sinh có diệt, cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu quả trống không tức là không có, thì làm sao có sinh diệt. Thế nên nói vì quả trống không nên không sinh không diệt.

Lại nữa, giờ đây lấy một và khác để phá nhân quả.

Kệ 19:

Nhân và quả là một
Việc ấy quyết không đúng
Nhân và quả khác nhau
Việc ấy cũng không đúng.

Kệ 20:

Nếu nhân quả là một
Thì sinh được sinh một
Nếu nhân quả là khác

Thì nhân đồng phi nhân.

Kệ 21:

Nếu quả quyết có tánh
Thì nhân làm sao sinh
Nếu quả quyết không tánh
Thì nhân làm sao sinh.

Kệ 22:

Nhân không sinh ra quả
Thì không có tướng nhân
Nếu không có tướng nhân
Thì cái gì sinh quả.

Kệ 23:

Nếu do các nhân duyên
Mà có hòa hợp sinh
Hòa hợp chẳng tự sinh
Làm sao sinh ra quả.

Kệ 24:

Vì thế quả chẳng từ
Duyên hợp, chẳng hợp sinh
Nếu như không có quả
Chỗ nào có pháp hợp.

Pháp hòa hợp từ các duyên sinh, chứ không thể sinh ra từ tự thể nó. Như vậy tự thể của pháp hòa hợp không có nên làm sao có thể sinh quả. Thế nên quả không từ các duyên hòa hợp sinh, cũng không từ không hòa hợp sinh. Nếu không có quả, thì chỗ nào có pháp hòa hợp.

Phẩm 21: QUÁN VỀ THÀNH HOẠI (GỒM 20 KỆ)

Hỏi: Hết thảy việc thế gian rõ ràng là tướng bại hoại. Thế nên có hoại?

Đáp:

Kệ 1:

Lìa thành và cùng thành
Trong đó không có hoại
Lìa hoại và cùng hoại
Trong đó không có thành.

Hoặc có thành hoặc không có thành đều không có hoại, hoặc có hoại hoặc không có hoại đều không có thành. Vì sao?

Kệ 2:

Nếu như xa lìa thành
Thì làm sao có hoại
Như lìa sinh có chết
Việc ấy không có đúng.

Kệ 3:

Nếu thành, hoại cùng có
Thì sao có thành hoại
Như sinh tử thế gian
Cùng lúc đều không đúng.

Kệ 4:

Nếu như xa lìa hoại
Thì làm sao có thành
Vì vô thường chưa từng
Lúc nào rời khỏi pháp.

Nếu lìa thành thì không có hoại. Vì sao? Vì nếu lìa thành mà có hoại, thì không nhân nơi thành mà có hoại, vậy hoại ấy không có nhân. Lại không có pháp thành mà có thể hoại. Vì thành là do các duyên hợp, hoại là do các duyên rã. Nếu lìa thành mà có hoại, vậy không thành thì cái gì hoại. Như không có bình thì không thể nói là bình vỡ. Thế nên lìa thành ắt không có hoại.

Nếu cho chung với thành có hoại, cũng không đúng. Vì sao? Vì hoại mà thành trước đã thành cá thể riêng, rồi sau mới hợp. Tuy khi hợp lại mà vẫn khác nhau. Nếu hoại mà không có pháp thành khác, thì hoại ấy không có nhân. Thế nên đi chung với thành cũng không có hoại.

Nếu không có hoại hoặc không có thành đi chung với hoại thì không có thành, là nếu không có hoại mà có thành, thì thành ấy là thường, thường thì không có tướng hoại, song thực tế chẳng thấy có pháp nào thường mà không có tướng hoại. Thế nên lìa hoại thì không có thành.

Nếu cho đi chung với hoại nên có thành, thì cũng không đúng. Vì thành và hoại trái nhau, làm sao cùng có mặt trong một lúc. Như người không

thể cùng trong một lúc vừa có tóc vừa không có tóc, thành và hoại cũng như vậy. Thế nên đi chung với hoại có thành, việc ấy không đúng. Vì sao? Vì nếu cho các người A-tỳ-đàm phân biệt pháp, có nói trong tướng sinh thành thường có tướng diệt hoại. Việc ấy không đúng. Vì sao? Vì nếu trong tướng sinh thành thường có tướng diệt hoại, thì không thể có tướng trụ. Nhưng kỳ thật có tướng trụ. Thế nên nếu không có tướng diệt hoại, hoặc không đi chung với diệt hoại thì không thể có sinh thành.

Lại nữa,

Kệ 5:

Thành hoại chung, không thành
Lìa nhau cũng không thành
Cả hai đều không thể
Làm sao mà thành được.

Nếu thành và hoại chung nhau cũng không có thành, lìa nhau cũng không có thành. Nếu chung nhau thành, thì hai pháp trái nhau làm sao cùng có một lúc. Nếu lìa nhau thì không có nhân, cả hai đều không thành, làm sao có thành, nếu có thì nên nói.

Hỏi: Hiện có pháp ở tướng tận diệt, pháp ở tướng tận diệt ấy cũng nói là tận, cũng nói là bất tận, như thế thì có tướng thành, hoại?

Đáp:

Kệ 6:

Tận diệt thì không thành

Không tận diệt không thành
Tận diệt thì không hoại
Không tận diệt không hoại.

Các pháp trong cả ngày đêm, thường niệm niệm diệt tận, trôi qua như dòng nước không đứng yên, ấy gọi là tận. Việc ấy không thể chấp giữ, không thể nói, như ảo ảnh không có tánh quyết định, như vậy tướng diệt tận không có tánh quyết định, làm sao phân biệt được mà nói có thành. Thế nên nói tận cũng không thành. Thành không có, nên không thể có hoại. Thế nên nói tận cũng không thể có hoại.

Lại niệm niệm sinh diệt tiếp nhau luôn, nên gọi là không tận. Pháp có tánh quyết định thường trú không dứt như vậy, làm sao phân biệt được mà nói là pháp ấy nay thành. Thế nên nói pháp không tận, cũng không có thành, vì thành không có, nên không có hoại. Thế nên pháp không tận, cũng không có hoại.

Suy tìm sự thật như vậy không thể có được, nên không có thành hoại.

Hỏi: Thôi hãy để lại việc thành hoại không nói chỉ cần có pháp, có lỗi gì?

Đáp:

Kệ 7:

Nếu lìa thành và hoại
Cũng không có pháp gì

Còn nếu xa lìa pháp
Cũng không có thành hoại.

Lìa thành hoại thì không có pháp. Nếu pháp mà không có thành hoại, thì pháp ấy hoặc là không có hoặc là thường luôn, nhưng ở thế gian không có pháp gì thường luôn, nên ông nói lìa thành hoại có pháp, là không đúng.

Hỏi: Nếu lìa pháp mà chỉ có thành hoại thì có lỗi gì?

Đáp: Lìa pháp mà có thành hoại, cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu lìa pháp thì cái gì thành hoại.

Lại nữa,

Kệ 8:

Nếu tánh pháp rỗng không
Thì cái gì thành hoại
Nếu tánh không rỗng không
Cũng không có thành hoại.

Nếu tánh các pháp là không mà không thì đâu có thành hoại. Nếu tánh các pháp chẳng không mà chẳng không thì quyết định có, cũng không thể có thành hoại.

Lại nữa,

Kệ 9:

Nếu thành, hoại là một
Thì việc ấy không đúng
Thành hoại nếu khác nhau
Việc ấy cũng không đúng.

Suy tìm thành hoại nhất thể không thể được. Vì sao? Vì tướng nó khác nhau, mỗi mỗi phân biệt rõ ràng. Lại thành hoại khác thể cũng không thể được. Vì sao? Vì không có riêng biệt và vì không có nguyên nhân.

Lại nữa,

Kệ 10:

Nếu cho là mắt thấy
Mà có sinh có diệt
Thì đó là si vọng
Mà thấy có sinh diệt.

Nếu cho do mắt thấy có sinh diệt thì tại sao dùng ngôn thuyết để phá? Hỏi vậy không đúng. Vì sao? Vì mắt thấy có sinh diệt đó là do ngu si điên đảo mà thấy. Các pháp tánh không, không có quyết định, như huyễn như mộng, nhưng phàm phu do điên đảo đời trước chiêu cảm có ra con mắt ấy, đời nay lại do nhớ tưởng phân biệt nên nói mắt thấy có sinh diệt. Chứ trong Đệ nhất nghĩa (chân lý đệ nhất) không có sinh diệt. Việc này đã luận phá trong phẩm Ba tướng rồi.

Lại nữa,

Kệ 11:

Từ pháp không sinh pháp
Cũng chẳng sinh phi pháp
Từ phi pháp chẳng sinh
Pháp cùng với phi pháp.

"Từ pháp không sinh pháp" là, nếu pháp trước đi đến sinh pháp sau, hoặc pháp trước diệt mất pháp sau sinh, cả hai đều không đúng. Từ pháp sinh pháp, hoặc đi đến, hoặc diệt mất mà pháp sau sinh, là không có nhân, không có nhân thì rơi vào chấp đoạn thường.

Nếu nói pháp trước đi đến, nên gọi là từ pháp sinh pháp, thì không đúng. Vì pháp ấy đến rồi mà gọi là sinh, thế là pháp ấy thường luôn, lại pháp sinh rồi lại sinh, lại cũng là không có nguyên nhân mà sinh.

Nếu nói pháp trước đã diệt mất, nên gọi là từ pháp sinh pháp, (là không đúng), vì mất nguyên nhân tức là pháp sinh ra không có nguyên nhân. Thế nên từ pháp trước diệt mất cũng không sinh pháp sau.

"Từ pháp không sinh phi pháp" là, phi pháp là không có gì, pháp là có, làm sao từ có tướng sinh vô tướng, thế nên từ pháp không sinh phi pháp.

"Từ phi pháp không sinh pháp" là, phi pháp là không có gì, không có làm sao sinh có. Nếu từ không sinh có, thì không có nguyên nhân, không có nguyên nhân là có lỗi lớn. Thế nên không từ phi pháp sinh pháp.

"Không từ phi pháp sinh phi pháp" là, phi pháp là không có gì, làm sao từ không có gì sinh không

có, như sừng thỏ không sinh lông rùa. Thế nên không từ phi pháp sinh phi pháp.

Hỏi: Pháp và phi pháp phân biệt khác nhau, nên không sinh, chỉ có pháp có thể sinh pháp thì sao?

Đáp:

Kệ 12:

Pháp không do tự sinh
Không từ cái khác sinh
Không từ tự, tha sinh
Làm sao mà có sinh.

Vì pháp khi chưa sinh thì không có gì, lại vì chính tự nó không sinh, nên pháp không tự sinh pháp. Nếu pháp khi chưa sinh, thì không có cái khác không có cái khác nên không thể nói từ cái khác sinh. Lại pháp chưa sinh thì không có tự, không có tự nên cũng không có cái khác, cộng chung chính nó và cái khác cũng không sinh. Nếu cả ba cách đều không sinh, thì làm sao nói từ pháp có pháp sinh.

Lại nữa,

Kệ 13:

Nếu có người chấp pháp
Tức rơi vào đoạn thường
Nên biết pháp bị chấp
Hoặc thường hoặc vô thường.

Người chấp thọ pháp là người phân biệt cho đó là thiện là bất thiện, thường, vô thường v.v... người

ấy chắc chắn rơi vào thường kiến, hoặc đoạn kiến. Vì sao? Vì pháp bị chấp thọ có hai: là thường hoặc vô thường. Cả hai đều không đúng. Vì sao? Nếu thường tức rơi vào bên thường, nếu vô thường tức rơi vào bên đoạn.

Hỏi:

Kệ 14:

Có người chấp thọ pháp
Chẳng rơi vào đoạn thường
Vì nhân quả tiếp nối
Không đoạn cũng không thường.

Có người tuy tín thọ, phân biệt nói các pháp mà không rơi vào chấp đoạn chấp thường, như kinh nói năm ấm vô thường, khổ, không, vô ngã mà không rơi vào đoạn diệt. Trong kinh tuy có nói tội phước vô lượng kiếp số không mất, mà không phải chấp thường. Vì sao? Vì pháp ấy nhân quả thường sinh diệt tương tục qua lại không dứt. Vì sinh diệt nên chẳng thường, vì tương tục nên chẳng đoạn.

Đáp:

Kệ 15:

Nếu nhân quả sinh diệt
Thì tương tục chẳng đoạn
Vì diệt lại chẳng sinh
Nên nhân liền đoạn diệt.

Ông cho các pháp vì nhân quả tương tục nên chẳng đoạn chẳng thường. Nhưng nếu pháp diệt thì

nó đã diệt rồi, không còn sinh lại nữa, thế là cái nhân đã đoạn diệt, nếu cái nhân đã đoạn diệt thì làm sao có tương tục, vì pháp diệt rồi thì không tương tục sinh.

Lại nữa,

Kệ 16:

Pháp trụ nơi tự tánh
Thì không có có không
Niết-bàn diệt tương tục
Thì rơi vào đoạn kiến.

Khi pháp quyết định ở trong tướng có của nó thì bấy giờ không có tướng không. Như bình quyết định ở trong tướng bình, thì bấy giờ không có tướng hoại mất. Tùy lúc có bình thì không có tướng hoại mất, lúc không có bình cũng không có tướng hoại mất. Vì sao? Vì không có bình thì không có gì để hoại. Vì nghĩa ấy nên tướng hoại diệt không thể có. Nhưng lìa tướng hoại diệt cũng không có tướng sinh thành. Vì sao? Vì sinh và diệt nhân đối đãi nhau mà có. Lại có các cái lỗi chấp thường v.v... Thế nên không thể nơi một pháp mà có cả tướng có và tướng không.

Lại trước đây ông nói, vì nhân quả sinh diệt tương tục nên tuy tin thọ các pháp mà không rơi vào chấp đoạn chấp thường. Nói vậy không đúng. Vì sao? Vì ông nói nhân quả tương tục nên có ba hữu tương tục, diệt tương tục ấy gọi là Niết-bàn.

Nếu như vậy thì khi nào đạt Niết-bàn là rơi vào đoạn diệt, vì diệt ba hữu tương tục.

Lại nữa,

Kệ 17:

Nếu "sơ hữu" đã diệt
Thì không có "hậu hữu"
"Sơ hữu" nếu không diệt
Cũng không có "hậu hữu".

"Sơ hữu" là chỉ cho sinh mạng đời nay, "Hậu hữu" là chỉ cho sinh mạng đời vị lai. Nếu "Sơ hữu" diệt rồi, tiếp có "Hậu hữu", tức là "Hậu hữu" ấy không có nguyên nhân, nên việc ấy không đúng. Thế nên không thể nói "Sơ hữu" diệt mất rồi, tiếp có "Hậu hữu". Nếu "Sơ hữu" không diệt, cũng không thể có "Hậu hữu". Vì nếu "Sơ hữu" chưa diệt mà có "Hậu hữu", thế là trong một lúc có hai hữu, việc ấy không đúng. Thế nên "Sơ hữu" không diệt, thì không có "Hậu hữu".

Hỏi: "Hậu hữu" không do "Sơ hữu" diệt mà sinh, chẳng do không diệt mà sinh, thì chỉ sinh ngay trong khi diệt?

Đáp:

Kệ 18:

Nếu khi "Sơ hữu" diệt
Mà "Hậu hữu" sinh thì
Khi diệt là một hữu
Khi sinh là một hữu.

Nếu ngay khi "Sơ hữu" diệt mà "Hậu hữu" sinh, tức là hai hữu có mặt cùng một lúc, một hữu trong khi diệt, một hữu trong khi sinh.

Hỏi: Khi diệt khi sinh đều có hai hữu là không đúng, nhưng hiện thấy sơ hữu diệt có hậu hữu sinh thì sao?

Đáp:

Kệ 19:

Nếu nói sinh và diệt
Là cùng trong một lúc
Thì năm ấm này chết
Tức năm ấm này sinh.

Nếu khi sinh khi diệt một lúc không có hai hữu, mà cho khi "Sơ hữu" diệt có "Hậu hữu" sinh, thế thì hiện nay có thể tùy thân năm ấm nào chết thì ngay nơi thân năm ấm đó đó sinh, chứ không thể nơi thân năm ấm khác sinh. Vì sao? Vì người chết tức là người sinh. Như vậy chết và sinh hai pháp trái nhau, không thể có mặt trong một lúc một chỗ. Thế nên trước ông nói khi sinh khi diệt, trong một lúc không có hai hữu, song hiện chỉ thấy khi "Sơ hữu" diệt có "Hậu hữu" sinh, nói như vậy không đúng.

Lại nữa,

Kệ 20:

Trong ba đời tìm hữu
Tương tục không thể được

Nếu trong ba đời không
Sao có hữu tương tục.

Ba hữu là dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu (cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc). Không có trí chân thật đối với vô thỉ sinh tử, nên thường có ba hữu tương tục. Nay ở trong ba đời suy tìm chín chắn không thấy có ba hữu. Nếu trong ba đời không có ba hữu, thì ở chỗ nào mà có ba hữu tương tục. Nên biết có ba hữu tương tục đều do nơi ngu si điên đảo mà có, chứ trong trí chân thật không có tướng đó.

□

TRUNG LUẬN

QUYỂN 4

Phẩm 22: QUÁN VỀ NHƯ LAI
(GỒM 16 KỆ)

Hỏi: Các bậc tôn quý trong thế gian chỉ có Đức Như Lai Chánh Biến Tri có hiệu là Pháp vương, bậc Nhất thiết trí là thật có?

Đáp: Nay hãy suy nghĩ kỹ nếu thật có thì nên chấp giữ, nếu không thật có thì chấp giữ gì. Vì sao? Vì Như Lai là:

Kệ 1:

Chẳng phải, chẳng lìa ấm
Đây, kia không trong nhau
Như Lai không có ấm
Chỗ nào có Như Lai.

Nếu Như Lai thật có, thì chính năm ấm là Như Lai, hay lìa năm ấm là Như Lai, hay trong Như Lai có năm ấm, trong năm ấm có Như Lai, hay Như Lai có năm ấm? Hết thảy đều không đúng.

Năm ấm chẳng phải là Như Lai. Vì sao? Vì năm ấm là tướng sinh diệt, nếu Như Lai là năm ấm

thì Như Lai tức là tướng sinh diệt. Nếu là tướng sinh diệt thì Như Lai tức có vô thường đoạn diệt v.v... Lại người chấp thọ là Như Lai, pháp chấp thọ là năm ấm, nếu người chấp thọ và pháp chấp thọ là một là không đúng. Thế nên Như Lai chẳng phải là năm ấm.

Lìa năm ấm cũng không có Như Lai, vì nếu lìa năm ấm mà có Như Lai, thì Như Lai không có tướng sinh diệt. Nếu như vậy thì Như Lai có cái lỗi là thường còn. Lại không thể dùng các căn mắt, tai v.v... để thấy biết, nhưng việc ấy không đúng. Thế nên biết lìa năm ấm cũng không có Như Lai.

Lại trong Như Lai cũng không có năm ấm. Vì sao? Vì nếu trong Như Lai có năm ấm thì như trong đồ đựng có hoa trái, trong nước có cá, thế thì Như Lai và năm ấm khác nhau. Nếu khác nhau thì mắc phải lỗi Như Lai thường như trên. Thế nên biết trong Như Lai không có năm ấm.

Lại trong năm ấm cũng không có Như Lai, vì nếu trong năm ấm có Như Lai thì như trên giường có người, trong đồ đựng có sữa. Có khác như vậy, nên cũng mắc phải lỗi như trên. Thế nên biết trong năm ấm không có Như Lai.

Lại Như Lai cũng không có năm ấm. Vì sao? Vì nếu Như Lai có năm ấm thì như có con, như thế Như Lai và năm ấm khác nhau, nếu như vậy thì

mắc phải lỗi như trên. Thế nên biết Như Lai không có năm ấm.

Như vậy theo năm cách ấy tìm Như Lai không thể có được, vậy thế nào là Như Lai.

Đáp:

Kệ 2:

Ấm hợp có Như Lai
Thì không có tự tánh
Nếu không có tự tánh
Thì sao nhân tha tánh.

Nếu Như Lai do năm ấm hòa hợp mà có, tức là Như Lai không có tự tánh. Vì sao? Vì nhân năm ấm hòa hợp mà có.

Hỏi: Như Lai không do tự tánh mà có, thì chỉ do nơi tha tánh mà có?

Đáp: Nếu không có tự tánh, thì làm sao nhân tha tánh mà có. Vì tha tánh cũng không có tự tánh. Lại vì không nhân nơi đối đãi nhau, nên tha tánh cũng không có. Vì không có nên không gọi là tha.

Lại nữa,

Kệ 3:

Nếu pháp do tha sinh
Thì chẳng phải tự ngã
Nếu pháp chẳng phải ngã
Sao gọi là Như Lai.

Nếu pháp do các duyên sinh, tức không có tự ngã, như do năm ngón mà có nắm tay, nắm tay ấy

không có tự thể. Như vậy do năm ấm hòa hợp gọi là ngã, ngã ấy không có tự thể. Ngã có nhiều tên gọi, hoặc gọi chúng sinh, trời, người, Như Lai v.v... Nếu Như Lai do năm ấm hòa hợp mà có, tức Như Lai không có tự tánh, không có tự tánh nên không có ngã, nếu không có ngã làm sao nói có Như Lai. Thế nên trong kệ nói: "Nếu pháp do cái khác sinh ra, tức chẳng có ngã, nếu pháp chẳng có ngã, làm sao nói Như Lai".

Lại nữa,

Kệ 4:

Nếu không có tự tánh
Làm sao có tha tánh
Lìa tự tánh, tha tánh
Cái gì là Như Lai.

Nếu không có tự tánh, thì tha tánh cũng chẳng thể có. Vì nhân tự tánh nên gọi là tha tánh, cái này không có nên cái kia không có. Thế nên tự tánh tha tánh đều không có. Nếu lìa tự tánh tha tánh, thì cái gì là Như Lai.

Lại nữa,

Kệ 5:

Nếu không nhân năm ấm
Trước đã có Như Lai
Vì nay thọ năm ấm
Nên gọi là Như Lai.

Kệ 6:

Nay thật không thọ ấm
Không có pháp Như Lai
Vì không thọ, không có
Thì nay sao lại thọ.

Kệ 7:

Nếu như chưa có thọ
Sở thọ không gọi thọ
Không có pháp không thọ
Mà gọi là Như Lai.

Kệ 8:

Nếu ở trong một, khác
Không tìm thấy Như Lai
Năm cách tìm cũng không
Làm sao trong thọ có.

Kệ 9:

Sở thọ là năm ấm
Không từ tự tánh có
Nếu không từ tự tánh
Làm sao có tha tánh.

Nếu nói khi chưa chấp thọ năm ấm trước đã có Như Lai, thì Như Lai ấy nay chấp thọ năm ấm rồi, thành Như Lai, nhưng kỳ thật khi chưa chấp thọ năm ấm, trước đây không có Như Lai, thì làm sao bây giờ chấp thọ năm ấm lại có Như Lai. Lại không có người chấp thọ năm ấm thì năm ấm không gọi là pháp chấp thọ, không thể có thứ pháp không chấp thọ mà gọi là Như Lai. Lại tìm Như Lai trong

tự tánh, tha tánh và theo năm cách tìm Như Lai trong năm ấm đều không thể có được. Nếu như vậy thì làm sao nói trong năm ấm có Như Lai được, lại năm ấm bị chấp thọ không từ tự tánh mà có. Nếu bảo từ tha tánh mà có, nhưng nếu không từ tự tánh mà có, thì làm sao từ tha tánh mà có được. Vì sao? Vì không có tự tánh nên tha tánh cũng không.

Lại nữa,

Kệ 10:

Do các nghĩa như vậy
Thọ không, người thọ không
Tại sao lại lấy "không"
Mà nói "không" là Như Lai.

Theo nghĩa đó suy nghĩ, pháp năm ấm bị chấp thọ và Như Lai là người chấp thọ đều không. Nếu người chấp thọ không, thì làm sao lấy năm ấm chấp thọ không ấy, mà gọi "không" là Như Lai.

Hỏi: Luận chủ bảo "Pháp chấp thọ tánh không, người chấp thọ tánh không", vậy nhất định có cái không ấy chăng?

Đáp: Không đúng. Vì sao?

Kệ 11:

Không thì không thể nói
Chẳng không không thể nói
Không, chẳng không cũng vậy
Chỉ theo giả danh nói.

Các pháp không thì không thể nói, các pháp chẳng không cũng không thể nói, các pháp không và chẳng không cũng không thể nói, các pháp chẳng phải không chẳng phải bất không cũng không thể nói. Vì sao? Vì chỉ để phá sự trái ngược nhau nên giả danh mà nói. Suy nghĩ chánh quán như vậy thì biết đối với thật tướng của các pháp, không thể dùng các vấn nạn để nạn vấn.

Vì sao?

Kệ 12:

Vì trong tướng tịch diệt
Không có bốn tướng thường…
Và trong tướng tịch diệt
Không có bốn tướng biên…

Thật tướng của các pháp là vi diệu tịch diệt như thế chỉ do đối với đời quá khứ, khởi lên bốn thứ tà kiến, cho thế gian thường, thế gian vô thường, thế gian nửa thường nửa vô thường, thế gian chẳng phải thường chẳng phải vô thường, chứ trong thật tướng tịch diệt không có việc ấy. Vì sao? Vì thật tướng của các pháp là rốt ráo thanh tịnh không thể chấp giữ. Đối với pháp không còn không chấp giữ huống gì có bốn tà kiến, bốn thứ tà kiến đều nhân nơi chấp thọ mà sinh, thật tướng của các pháp không có chỗ chấp thọ. Bốn thứ tà kiến đều cho quan điểm mình là quý, quan điểm người khác là hèn, còn thật tướng của các pháp không có kia đây.

Thế nên trong tướng tịch diệt, không có bốn tà kiến.

Như đối với đời quá khứ khởi bốn tà kiến, đối với đời vị lai khởi bốn tà kiến cũng như vậy, nào là thế gian hữu biên, thế gian vô biên, thế gian vừa hữu biên vừa vô biên, thế gian chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên.

Hỏi: Nếu phá Như Lai như vậy, thì không có Như Lai chăng? Đáp:

Kệ 13:

Người tà kiến sâu dày
Nói không có Như Lai
Như Lai tướng tịch diệt
Nếu chấp có cũng sai.

Tà kiến có hai thứ: Một: là phá cái vui thế gian. Hai: là phá đạo Niết-bàn. Phá cái vui thế gian là tà kiến thô, nói không có tội phước, không có quả báo tội phước, không có Hiền Thánh, Như Lai, khởi lên tà kiến ấy bỏ thiện làm ác, đó là phá cái vui thế gian. Phá đạo Niết-bàn là, tham đắm ngã, phân biệt có không, khởi tâm thiện diệt ác, làm thiện nên được cái vui thế gian, phân biệt có không nên không được Niết-bàn. Thế nên nếu nói không có Như Lai, đó là tà kiến sâu dày, làm mất cái vui thế gian, huống gì Niết-bàn. Nếu nói có Như Lai cũng là tà kiến. Vì sao? Vì Như Lai tướng tịch diệt, mà lại phân biệt ra đủ thứ tướng… Thế nên ở trong

tướng tịch diệt, mà phân biệt có Như Lai, cũng là tà kiến.

Kệ 14:

Trong tánh không như thế
Tư duy cũng không thể
Như Lai diệt độ rồi
Phân biệt nói có, không.

Thật tướng của các pháp là tánh không, nên không nên đối với Như Lai sau khi diệt độ mà suy nghĩ phân biệt hoặc có, hoặc không, hoặc cũng có cũng không (chẳng phải có chẳng phải không). Như Lai từ trước lại đây rốt ráo không, huống gì sau khi diệt độ.

Kệ 15:

Như Lai vượt hý luận
Nhưng người đời hý luận
Hý luận phá mắt tuệ
Vì vậy không thấy Phật.

Hý luận là nhớ tướng chấp giữ tướng, phân biệt kia đây, nói Phật diệt độ, không diệt độ v.v... Người ấy vì bị hý luận che khuất mắt tuệ, nên không thấy pháp thân Như Lai. Trong phẩm Như Lai này, ở đầu phẩm, giữa phẩm, cuối phẩm, tư duy tìm tánh định Như Lai, không thể có được.

Thế nên kệ nói:

Kệ 16:

Tánh của Đức Như Lai

Tức là tánh thế gian
Như Lai không có tánh
Thế gian cũng không có.

Trong phẩm này, suy lường tìm kiếm thấy tánh Như Lai tức là tánh hết thảy thế gian.

Hỏi: Thế nào là tánh định Như Lai?

Đáp: Như Lai không có tự tánh, như thế gian không có tự tánh.

Phẩm 23: QUÁN VỀ ĐIÊN ĐẢO (GỒM 24 KỆ)

Hỏi:

Kệ 1:

Từ nhớ tưởng phân biệt
Sinh ra tham, sân, si
Điên đảo tịnh, bất tịnh
Đều do các duyên sinh.

Kinh nói nhân nơi tịnh bất tịnh điên đảo, nhớ tướng phân biệt sinh ra tham, sân, si. Thế nên biết thật có tham, sân, si?

Đáp:

Kệ 2:

Nếu nhân tịnh bất tịnh
Điên đảo sinh ba độc
Ba độc tức vô tánh

Nên phiền não không thật.

Nếu các phiền não nhân nơi điên đảo ức tưởng phân biệt sinh, thì nó không có tự tánh, thế nên các phiền não ấy không thật.

Lại nữa,

Kệ 3:

Ngã, pháp có hay không
Việc ấy quyết chẳng thành
Không ngã, các phiền não
Có, không cũng không thành.

Ngã không có nhân duyên để thành hoặc có hoặc không. Đã không có ngã thì các phiền não làm sao thành hoặc có, hoặc không được. Vì sao?

Kệ 4:

Ai có phiền não này
Như vậy là không thành
Nếu lìa ngã mà có
Phiền não không sở thuộc.

Phiền não là cái có khả năng làm não hại người khác. Kẻ làm não hại người khác đó là chúng sinh, song chúng sinh ấy tìm khắp mọi nơi không thể có được. Nếu lìa chúng sinh có phiền não, thì phiền não không có đối tượng thuộc về. Nếu cho tuy không có ngã, mà các phiền não có đối tượng thuộc về tâm thì nói vậy cũng không đúng. Vì sao?

Kệ 5:

Thân kiến, bằng năm cách

Tìm cầu không thể được
Phiền não trong tâm nhơ
Năm cách, tìm không được.

Như thân kiến, theo năm cách tìm trong năm ấm không thể có được, các phiền não cũng như vậy, theo năm cách tìm phiền não trong tâm nhơ cấu không thể có được, lại theo năm cách tìm tâm nhơ cấu trong các phiền não cũng không thể có được.

Lại nữa,

Kệ 6:

Điên đảo tịnh, bất tịnh
Nó không có tự tánh
Sao do hai thứ này
Mà sinh các phiền não.

Điên đảo về tịnh bất tịnh là, điên đảo là hư dối thì không có tự tánh, không có tự tánh thì không có điên đảo. Nếu không có điên đảo, vậy làm sao lại nhân điên đảo khởi lên các phiền não.

Hỏi:

Kệ 7:

Sắc, tiếng, mùi, vị, xúc
Và pháp là sáu thứ
Sáu thứ như thế đó
Là gốc của ba độc.

Sáu nhập này v.v... là gốc của ba độc (tham, giận, si) nhân sáu nhập đó mà sinh ra điên đảo về

tịnh bất tịnh, nhân điên đảo về tịnh bất tịnh mà sinh tham, giận, si mê?

Đáp:

Kệ 8:

Sắc, tiếng, mùi, vị, xúc
Và pháp thể sáu thứ
Đều không như mộng, huyễn
Như ảo thành huyễn hiện.

Kệ 9:

Trong sáu thứ như thế
Có gì tịnh, bất tịnh
Giống như người huyễn hóa
Cũng như cảnh trong gương.

Sắc, tiếng, mùi, vị, xúc, pháp, khi tự thể nó khi chưa hòa hợp với tâm, thì rỗng không, không có sở hữu, như sóng nắng, như mộng, như người biến hóa, như cảnh trong gương, chỉ dối gạt tâm, chứ không có định tướng. Trong sáu nhập như vậy, đâu có tịnh bất tịnh.

Lại nữa,

Kệ 10:

Không nhân nơi tướng tịnh
Không có tướng bất tịnh
Nhân tịnh có bất tịnh
Vì vậy không bất tịnh.

Nếu không nhân nơi tịnh thì trước đó không có bất tịnh, vậy nhân đâu mà nói bất tịnh. Thế nên không có bất tịnh.

Lại nữa,

Kệ 11:

Không nhân nơi bất tịnh
Thì cũng không có tịnh
Nhân bất tịnh có tịnh
Vì vậy không có tịnh.

Nếu không nhân bất tịnh, thì trước đó không có tịnh, vậy nhân đâu mà nói tịnh. Thế nên không có tịnh.

Lại nữa,

Kệ 12:

Nếu như không có tịnh
Thì do đâu có tham
Nếu không có bất tịnh
Thì do đâu có sân.

Vì không có cảnh tịnh và bất tịnh nên tâm không sinh tham, giận.

Hỏi: Kinh nói có bốn điên đảo về chấp thường, lạc, ngã, tịnh. Nếu vô thường mà thấy thường là điên đảo, còn nếu vô thường mà thấy vô thường, thì không phải điên đảo. Ba điên đảo kia cũng vậy, vì có điên đảo nên phải có người điên đảo, cớ sao nói không hết thảy?

Đáp:

Kệ 13:

Đối vô thường chấp thường
Đó gọi là điên đảo
Trong không, không có thường
Chỗ nào có chấp thường.

Nếu đối với vô thường mà chấp thường mới là điên đảo, còn đối với các pháp tánh không, không có thường, thì trong đó chỗ nào có điên đảo chấp thường. Ba điên đảo kia cũng giống như vậy.

Lại nữa,

Kệ 14:

Nếu đối với vô thường
Chấp vô thường không đảo (điên)
Trong không, không vô thường
Đâu có phi điên đảo.

Nếu chấp vô thường mà nói vô thường, thì không gọi là điên đảo, nhưng trong các pháp tánh không, không có vô thường. Vì vô thường không có thì cái gì là phi điên đảo. Ba điên đảo kia cũng vậy.

Lại nữa,

Kệ 15:

Bị chấp, người chấp, chấp
Và pháp dùng chấp trước
Đều là tướng tịch tịnh
Là sao có chấp trước.

Bị chấp trước là vật, người chấp trước là tác giả, chấp trước là nghiệp, pháp được dùng chấp trước gọi là việc chỗ dụng. Tất cả đều tánh không, tướng vắng lặng. Như trong phẩm quán Như Lai nói. Thế nên không có chấp trước.

Lại nữa,

Kệ 16:

Nếu không có pháp chấp
Nói tà là điên đảo
Nói chánh không điên đảo
Ai có việc như vậy.

Chấp trước gọi là nhớ tưởng phân biệt này, kia, có, không v.v... nếu không có sự chấp trước ấy, thì ai là tà điên đảo, ai là chánh không điên đảo.

Lại nữa,

Kệ 17:

Có đảo không sinh đảo
Không đảo không sinh đảo
Người đảo không sinh đảo
Không đảo cũng không sinh.

Kệ 18:

Nếu ngay khi điên đảo
Cũng không sinh điên đảo
Ông hãy tự quán sát
Ai sinh ra điên đảo.

Người đã điên đảo thì không còn sinh ra điên đảo, vì đã điên đảo rồi, người không điên đảo cũng

không điên đảo, vì không có điên đảo. Ngay lúc điên đảo cũng không điên đảo, vì có hai lỗi. Ông hãy vứt bỏ tâm kiêu mạn, khéo tự quán sát, ai là người điên đảo.

Lại nữa,

Kệ 19:

Các điên đảo không sinh
Vì sao có nghĩa này
Đã không có điên đảo
Sao có người điên đảo.

Vì lấy các lý do phá điên đảo, nên rơi vào tà chấp cho điên đảo chẳng sinh. Người kia vì tham chấp tướng sinh nên cho chẳng sinh là thật tướng của điên đảo. Thế nên kệ nói: Làm sao gọi tướng chẳng sinh là thật tướng của điên đảo, cho đến pháp vô lậu còn gọi là tướng chẳng sinh, huống gì điên đảo là tướng chẳng sinh, vì điên đảo không có, nên đâu có người điên đảo, nhân có điên đảo mới có người điên đảo.

Lại nữa,

Kệ 20:

Nếu ngã, thường, lạc, tịnh
Mà quả là có thật
Thì thường, ngã, lạc, tịnh
Chẳng phải là điên đảo.

Nếu ngã, thường, lạc, tịnh là bốn sự thật có tự tánh, thì ngã, thường, lạc, tịnh ấy không phải điên

đảo. Vì sao? Vì nhất định có thật sự, tại sao nói điên đảo. Nếu cho thường, lạc, ngã, tịnh là bốn sự điên đảo không có, thì vô thường, khổ, không, vô ngã là bốn điều thật có, không gọi là điên đảo, vì trái với điên đảo. Nhưng nếu nói là không điên đảo thì không đúng. Vì sao?

Kệ 21:

Nếu thường, ngã, lạc, tịnh
Mà thật sự không có
Vô thường, khổ, bất tịnh
Cũng không thể có được.

Nếu thường, lạc, ngã, tịnh là bốn sự thật mà không có, thì không có nên bốn sự vô thường, khổ, không, vô ngã cũng không thể có. Vì sao? Vì không nhân nơi đối đãi nhau.

Lại nữa,

Kệ 22:

Điên đảo như vậy diệt
Thì vô minh cũng diệt
Do vì vô minh diệt
Nên các hành cũng diệt.

Như vậy, theo nghĩa ấy, vì diệt các điên đảo nên mười hai nhân duyên mà vô minh là căn bản cũng diệt, vì vô minh diệt nên ba thứ hành nghiệp cho đến già chết v.v... đều diệt.

Lại nữa,

Kệ 23:

Nếu tánh phiền não thật
Mà có người hệ thuộc
Thì làm sao dứt trừ
Ai dứt được tánh ấy.

Nếu các phiền não tức là điên đảo mà có thật tánh, thì làm sao dứt được và ai dứt được tánh đó. Nếu nói các phiền não đều hư dối, không có tự tánh, mà có thể dứt được thì cũng không đúng. Vì sao?

Kệ 24:

Nếu phiền não hư dối
Không tánh, không hệ thuộc
Thì làm sao dứt trừ
Ai dứt được vô tánh.

Nếu các phiền não hư dối không có tự tánh, không có đối tượng thuộc về, thì làm sao dứt được, và ai có thể dứt cái không có tự tánh.

Phẩm 24: QUÁN VỀ TỨ ĐẾ (GỒM 40 KỆ)

Hỏi: Phá bốn điên đảo, thông đạt bốn đế, chứng được bốn quả Sa môn.

Kệ 1:

Nếu tất cả đều không

Không sinh cũng không diệt
Như vậy thì không có
Là pháp bốn Thánh đế.

Kệ 2:

Vì không có Bốn đế
Nên thấy khổ, dứt tập
Chứng diệt và tu đạo
Việc như vậy đều không.

Kệ 3:

Vì các việc ấy không
Nên không bốn đạo quả
Vì không có bốn quả
Nên "đắc", "hướng" đều không.

Kệ 4:

Nếu không tám Hiền Thánh
Thì không có Tăng bảo
Vì không có Bốn đế
Cũng không có Pháp bảo.

Kệ 5:

Vì không Tăng, Pháp bảo
Nên không có Phật bảo
Người nói không như vậy
Là phá hoại Tam bảo.

Nếu tất cả thế gian đều không, không có gì hết thì đáng lẽ không sinh không diệt, vì không sinh không diệt nên không có bốn Thánh đế. Vì sao? Vì từ tập đế sinh khổ đế. Tập đế là nhân, khổ đế là

quả, diệt khổ tập đế thì gọi là diệt đế, pháp môn tu hành đưa đến diệt đế gọi là đạo đế. Đạo đế là nhân, diệt đế là quả, như vậy bốn đế có nhân có quả. Nếu không sinh không diệt thì không có bốn đế, bốn đế không có thì không có việc thấy khổ, dứt tập, chứng diệt, tu đạo. Việc thấy khổ dứt tập, chứng diệt, tu đạo không có, thì không có bốn quả Sa-môn, bốn quả Sa môn không có, thì không có bốn hướng bốn quả đắc. Nếu không có tám bậc Hiền Thánh ấy thì không có Tăng bảo. Lại vì bốn đế không có nên Pháp bảo cũng không có. Nếu không có Pháp bảo, Tăng bảo thì làm sao có Phật bảo. Ngộ được pháp gọi là Phật, không có pháp thì đâu có Phật. Vậy ông nói các pháp đều không là phá hoại Tam bảo.

Lại nữa,

Kệ 6:

Pháp "Không" phá nhân quả
Cũng phá hoại tội phước
Lại cũng hủy hoại hết
Tất cả pháp thế gian.

Nếu tín thọ pháp không, thì phá hoại tội phước và quả báo tội phước, cũng phá hoại pháp thế tục. Vì có các lỗi như vậy, nên các pháp không thể không?

Đáp:

Kệ 7:

Ông nay thật không biết
Không, nhân duyên của không
Và biết ý nghĩa không
Nên tự sinh ưu não.

Ông không hiểu thế nào là tướng không, vì nhân duyên gì mà nói không, cũng không hiểu nghĩa không. Vì không thể như thật biết rõ nghĩa không, nên sinh ra nghi nạn như thế.

Lại nữa,

Kệ 8:

Chư Phật nương hai đế
Thuyết pháp cho chúng sinh
Một là Thế tục đế
Hai là đệ nhất nghĩa.

Kệ 9:

Nếu người không thể biết
Phân biệt hai đế thì
Đối Phật pháp sâu xa
Không biết nghĩa chân thật.

Thế tục đế là hết thảy pháp tánh không, mà vì thế gian điên đảo, nên sinh ra pháp hư dối, đối với thế gian thì cho pháp hư dối đó là thật, còn đối với các Hiền Thánh đã như thật biết tánh điên đảo, nên biết tất cả pháp đều không, không sinh. Đối với Thánh nhân thì Đệ nhất nghĩa đế này là thật. Các Đức Phật nương theo hai đế, vì chúng sinh mà thuyết pháp. Nếu người không thể đúng như thật

phân biệt hai đế, thì không hiểu được thật nghĩa của Phật pháp sâu xa. Nếu bảo hết thảy pháp chẳng sinh là Đệ nhất nghĩa đế, không cần đệ nhị tục đế thì nói như vậy là không đúng. Vì sao?

Kệ 10:

Nếu không nương tục đế
Không đắc Đệ nhất nghĩa
Không đắc Đệ nhất nghĩa
Thì không đắc Niết-bàn.

Đệ nhất nghĩa đế đều nhân nơi ngôn thuyết, mà ngôn thuyết là thế tục, thế nên, nếu không nương thế tục đế thì không thể nói Đệ nhất nghĩa. Nếu không ngộ được Đệ nhất nghĩa, thì làm sao đến được Niết-bàn. Thế nên các pháp tuy không sinh mà có hai đế.

Lại nữa,

Kệ 11:

Không thể chánh quán không
Kẻ độn căn tự hại
Như không giỏi chú thuật
Không rành bắt rắn độc.

Nếu người căn tánh ám độn không khéo hiểu pháp không, vì sai lầm đối với không, nên sinh ra tà kiến. Như vì lợi mà bắt rắn độc, nhưng không rành cách bắt, trở lại bị rắn hại. Lại như muốn sử dụng chú thuật mà không rành, trở lại bị chú thuật

làm hại. Người căn tánh ám độn quán pháp không, cũng như vậy.

Lại nữa,

Kệ 12:

Thế Tôn biết pháp ấy
Tướng sâu xa vi diệu
Độn căn chẳng theo kịp
Vì vậy không muốn nói.

Vì pháp sâu xa vi diệu, không phải là chỗ hiểu được của hàng căn tánh ám độn, nên Đức Thế Tôn không muốn nói ra.

Lại nữa,

Kệ 13:

Ông cho tôi chấp không
Và cho tôi lầm lỗi
Nhưng lỗi mà ông nói
Đối với không, không có.

Ông cho tôi chấp trước "không tánh" nên vì tôi mà sinh ra lỗi lầm, song không tánh mà tôi nói, thì không ấy cũng không, nên không có các lỗi như vậy.

Lại nữa,

Kệ 14:

Do vì có nghĩa không
Nên các pháp thành tựu
Nếu không có nghĩa không
Tất cả pháp không thành.

Vì có nghĩa không nên tất cả các pháp thế gian và xuất thế gian đều thành tựu, nếu không có nghĩa không, thì tất cả đều không thành tựu.

Lại nữa,

Kệ 15:

Nay ông tự có lỗi
Mà đổ lỗi cho tôi
Giống như người cỡi ngựa
Tự quên ngựa mình cỡi.

Ông đối với pháp có, có lỗi mà không tự biết, lại thấy lỗi nơi pháp không tánh, khác nào người cỡi ngựa mà quên mất con ngựa mình đang cỡi. Vì sao?

Kệ 16:

Nếu ông thấy các pháp
Quyết định có tự tánh
Tức là thấy các pháp
Không nhân cũng không duyên.

Ông nói các pháp có tánh định, nếu như vậy tức là thấy các pháp không nhân không duyên. Vì sao? Vì nếu pháp đã quyết định có tự tánh rồi, thì không sinh không diệt, như vậy đâu cần nhân duyên. Còn nếu các pháp từ nhân duyên sinh, thì không có tự tánh, trái lại các pháp quyết định có tự tánh thì không từ nhân duyên sinh. Vậy nếu nói các pháp quyết định có tự tánh, là không đúng. Vì sao?

Kệ 17:

Vậy là phá nhân quả
Làm, người làm, pháp làm
Cũng lại phá tất cả
Sinh, diệt của muôn vật.

Nếu các pháp có tánh định thì không có nhân quả v.v... như kệ nói:

Kệ 18:

Pháp do các duyên sinh
Ta nói tức là không
Cũng gọi là giả danh
Cũng là nghĩa trung đạo.

Kệ 19:

Chưa từng có một pháp
Mà không từ duyên sinh
Thế nên tất cả pháp
Đều là pháp rỗng không.

Pháp do nhân duyên sinh, Ta nói tức là không. Vì sao? Vì phải đầy đủ các duyên hòa hợp thì pháp mới khởi, pháp ấy thuộc các nhân duyên, nên không có tự tánh. Vì không có tự tánh nên "không". Không cũng lại không, chỉ vì dắt dẫn chúng sinh nên mượn danh tự để nói, lìa hai bên có, không, nên gọi là "trung đạo". Vì pháp ấy không có tự tánh nên không được nói có, cũng vì không có "không" nên không được nói không có. Nếu pháp có tự tánh tướng, thì không đợi các duyên mới có, nhưng nếu không đợi các duyên thì

không có pháp. Thế nên không có pháp nào mà chẳng không. Trên kia ông cho pháp "không" có lỗi, lỗi ấy nay trở lại nơi ông. Vì sao?

Kệ 20:

Nếu tất cả chẳng không
Thì không có sinh diệt
Như thế thì không có
Pháp Bốn đế cao thượng.

Nếu tất cả các pháp mỗi mỗi đều có tự tánh chứ chẳng không, thì không có sinh diệt, vì không có sinh diệt, thì không có bốn Thánh đế. Vì sao?

Kệ 21:

Nếu không từ duyên sinh
Làm sao mà có khổ
Vô thường là nghĩa khổ
Tánh định, không vô thường.

Nếu không từ duyên sinh thì không có khổ. Vì sao? Vì kinh nói vô thường là khổ. Trái lại nếu khổ có tánh định thì làm sao có vô thường, vì nó không bỏ tánh cố định của nó.

Lại nữa,

Kệ 22:

Nếu khổ có tánh định
Thì sao do tập sinh
Vì vậy không có tập
Vì phá hoại nghĩa không.

Nếu khổ có tánh nhất định thì không thể lại phát sinh, vì trước đã có rồi. Nếu như vậy, thì không có tập đế, vì phá hoại nghĩa không.

Lại nữa,

Kệ 23:

Nếu khổ có tánh định
Thì không thể có diệt
Vì ông chấp tánh định
Tức là phá diệt đế.

Khổ nếu có tánh định thì không thể diệt. Vì sao? Vì tánh định thì không biến mất.

Lại nữa,

Kệ 24:

Nếu khổ có tánh định
Thì không có tu đạo
Nếu có thể tu đạo
Thì không có tánh định.

Nếu các pháp nhất định thật có thì không có việc tu đạo. Vì sao? Vì pháp thật có thì là thường, thường thì không thể tăng thêm. Nếu đạo có thể tu, thì đạo không có tánh định.

Lại nữa,

Kệ 25:

Nếu không có khổ đế
Không có tập, diệt đế
Thì cái đạo diệt khổ
Rốt ráo đến chỗ nào.

Các pháp nếu trước đã có tánh định, thì không có khổ, tập, diệt đế, vậy hiện tại con đường diệt khổ, cuối cùng đưa đến chỗ diệt khổ nào?

Lại nữa,

Kệ 26:

Nếu khổ có tánh định
Trước đến nay không thấy
Thì nay làm sao thấy
Vì tánh nó không đổi.

Nếu trước đây khi còn là phàm phu không thể thấy tánh khổ, nay cũng không thể thấy. Vì sao? Vì cái tánh khổ đế không thể thấy ấy đã quyết định rồi.

Lại nữa,

Kệ 27:

Như thấy khổ chẳng đúng
Đoạn tập và chứng diệt
Tu đạo và bốn quả
Tất cả đề không đúng.

Như tánh khổ đế trước khi tu không thể thấy, sau khi tu cũng không thể thấy, như vậy cũng không thể có việc dứt tập, chứng diệt, tu đạo. Vì sao? Vì cái tánh của tập đế từ trước lại đây không dứt, nay cũng không thể dứt, vì tánh nó cố định không thể dứt. Diệt đế từ trước lại đây không chứng, nay cũng không thể chứng, vì từ trước lại đây không chứng. Đạo từ trước lại đây không tu,

nay cũng không thể tu, vì từ trước lại đây không tu. Thế nên bốn sự tu hành thấy, dứt, chứng, tu đối với bốn Thánh đế đều không thể có. Vì bốn hành không có, nên bốn đạo quả cũng không có. Vì sao?

Kệ 28:

Tánh của bốn đạo quả
Trước nay chưa chứng đắc
Nếu pháp có tánh định
Thì làm sao chứng đắc.

Các pháp nếu có tánh định, bốn quả Sa môn từ trước lại đây không chứng được, nay làm sao chứng được, nếu có chứng được, nên biết các pháp không có tánh quyết định.

Lại nữa,

Kệ 29:

Nếu không có Bốn quả
Thì không ai đắc, hướng
Vì không có tám Thánh
Nên không có Tăng bảo.

Vì không có bốn quả Sa môn, nên không có người chứng đắc quả và người đang hướng đến chứng đắc quả, vì không có tám bậc Hiền Thánh như vậy, nên không có Tăng bảo. Song Kinh nói tám bậc Hiền Thánh là Tăng bảo.

Lại nữa,

Kệ 30:

Không có bốn Thánh đế

Cũng không có Pháp bảo
Không Pháp bảo, Tăng bảo
Làm sao có Phật bảo.

Tu tập bốn Thánh đế chứng được Niết-bàn, nếu không có bốn Thánh đế thì không có Pháp bảo. Nếu không có Tăng bảo, Pháp bảo thì không có Phật bảo. Ông lấy các lý do như thế để nói các pháp có tánh định, là ông phá hoại Tam bảo.

Hỏi: Tuy luận chủ phá đổ các pháp, nhưng đạo rốt ráo và quả vị Chánh đẳng Bồ đề Vô thượng phải có, nhân nơi đạo ấy nên gọi là Phật?

Đáp:

Kệ 31:

Như ông nói không nhân
Nơi Bồ-đề có Phật
Cũng lại không nhân
Phật Mà lại có Bồ-đề.

Ông nói các pháp có tánh định, thì không nhân Bồ-đề mà có Phật, không nhân Phật mà có Bồ-đề, vì hai tánh Bồ-đề và Phật đã có tánh định thường còn.

Lại nữa,

Kệ 32:

Tuy lại siêng tinh tấn
Tu hành đạo Bồ-đề
Nếu trước không Phật tánh
Thì không thể thành Phật.

Vì trước không có tánh định, như sắt không có tánh vàng, thì dầu luyện nấu đến mấy cũng không thành vàng.

Lại nữa,

Kệ 33:

Nếu các pháp chẳng không
Không ai tạo tội phước
Chẳng không thì tạo gì
Vì tánh nó cố định.

Nếu các pháp chẳng không, thì trọn không có người làm tội phước. Vì sao? Vì tánh tội phước đã cố định rồi, lại không có tác nghiệp và tác giả.

Lại nữa,

Kệ 34:

Ông cho tội phước
Chẳng sinh ra quả báo
Vậy nên lìa tội phước
Mà có các quả báo?

Theo ông đối với nhân duyên tội phước không có quả báo, vậy có thể lìa nhân duyên tội phước có quả báo. Vì sao? Vì quả báo không đợi phải có nhân mới sinh ra.

Hỏi: Lìa tội phước có thể không có quả báo thiện ác, nhưng từ tội phước mà có quả báo thiện ác?

Kệ 35:

Nếu cho từ tội phước

Mà sinh ra quả báo
Quả từ tội phước sinh
Làm sao nói chẳng không.

Nếu lìa tội phước thì không có quả báo thiện ác, như vậy làm sao nói quả báo chẳng không. Thế nên ông nói các pháp chẳng không, là không đúng.

Lại nữa,

Kệ 36:
Nếu ông phá nghĩa không
Các pháp do duyên sinh
Thì phá tất cả pháp
Hiện có của thế gian.

Nếu ông phá Đệ nhất nghĩa không của pháp do nhân duyên sinh, thì phá hết thảy pháp thế tục. Vì sao?

Kệ 37:
Nếu phá đổ nghĩa không
Thì không có tạo tác
Không làm mà có làm
Không làm là tác giả.

Nếu phá nghĩa không, tất cả kết quả đều không có tạo tác, không có nguyên nhân. Lại không làm mà có làm. Lại tất cả tác giả đều là người không làm gì. Lại lìa tác giả có thể có nghiệp, có quả báo và có người thọ quả báo. Nhưng các việc ấy đều không đúng, thế nên không nên phá không.

Lại nữa,

Kệ 38:

Nếu có tánh quyết định
Thì các tướng thế gian
Chẳng sinh cũng chẳng diệt
Thường trụ không biến hoại.

Nếu các pháp có tánh định, thì mọi tướng trạng thế gian như trời, người, súc sinh, vạn vật đều chẳng sinh chẳng diệt, thường trú không hoại. Vì sao? Vì đã có thật tánh không thể biến đổi sai khác. Nhưng hiện thấy vạn vật mỗi mỗi đều có tướng biến đổi, sinh diệt biến dịch. Thế nên các pháp không thể có tánh định.

Lại nữa,

Kệ 39:

Nếu không có nghĩa không
Cái chưa đắc, chẳng đắc
Cũng không đoạn phiền não
Cũng không có hết khổ.

Nếu không có pháp không tánh, đối với các công đức của thế gian và xuất thế gian, người chưa có được đều không thể có được, cũng không có người dứt phiền não, cũng không có sự hết khổ. Vì sao? Vì đã có tánh định.

Kệ 40:

Thế nên trong kinh nói
Nếu thấy pháp nhân duyên
Thì có thể thấy Phật

Thấy khổ, tập, diệt, đạo.

Nếu người nào thấy hết thảy pháp từ các duyên sinh, thì người ấy có thể thấy Phật pháp thân, tăng thêm trí tuệ thấy bốn Thánh đế khổ, tập, diệt đạo, thấy bốn Thánh đế chứng được bốn Thánh quả, dứt các phiền não. Thế nên không nên phá nghĩa không, nếu phá nghĩa không thì phá pháp nhân duyên sinh, phá pháp nhân duyên sinh thì phá Tam bảo, nếu phá Tam bảo là tự phá mình.

Phẩm 25: QUÁN VỀ NIẾT BÀN (GỒM 24 KỆ)

Hỏi:

Kệ 1:

Nếu các pháp đều không
Không sinh cũng không diệt
Thì đoạn gì, diệt gì
Mà gọi là Niết-bàn.

Nếu hết thảy pháp tánh không, thì không sinh không diệt, không sinh không diệt thì đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn. Thế nên hết thảy chẳng thể không, vì các pháp chẳng không nên mới đoạn các phiền não, diệt năm ấm, gọi là Niết-bàn?

Đáp:

Kệ 2:

Nếu các pháp chẳng không
Thì không sinh không diệt
Vậy đoạn gì, diệt gì
Mà gọi là Niết-bàn.

Nếu hết thảy thế gian chẳng không thì không sinh không diệt, vậy đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn. Thế nên hai môn thực có pháp và không thực có pháp, chẳng phải đưa đến Niết-bàn. Gọi là Niết-bàn là:

Kệ 3:

Không đắc cũng không đến
Không đoạn cũng không thường
Không sinh cũng không diệt
Đó gọi là Niết-bàn.

Vô đắc là, đối với tu hành và chứng quả không có chỗ đắc. Vô chí là, không có chỗ có thể đến.

Bất đoạn là, năm ấm từ trước lại đây rốt ráo không, nên khi đắc đạo vào Niết-bàn Vô dư cũng không có đoạn gì.

Bất thường là nếu có pháp có thể nắm bắt và phân biệt được, nên gọi là thường, còn Niết-bàn vắng lặng không có pháp để phân biệt, nên không gọi là thường, bất sinh bất diệt cũng như vậy. Tướng như vậy gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, kinh nói: Niết-bàn chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải có không, chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không.

Không chấp thọ tất cả pháp, bên trong vắng lặng, gọi là Niết-bàn. Vì sao?

Kệ 4:

Niết-bàn không gọi có
Có là tướng già chết
Trọn không có pháp có
Xa lìa tướng già, chết.

Mắt thấy hết thảy vạn vật đều sinh diệt, đó là tướng già chết. Niết-bàn nếu là có, thì có tướng già chết, việc ấy không đúng. Thế nên Niết-bàn không gọi là có. Lại không thấy xa lìa sinh diệt già chết, riêng có pháp tánh định gọi là Niết-bàn. Nếu Niết-bàn là có, thì phải có tướng sinh diệt già chết. Chỉ do xa lìa tướng già chết, nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa,

Kệ 5:

Nếu Niết-bàn là có
Niết-bàn là hữu vi
Trọn không có pháp nào
Gọi là pháp vô vi.

Niết-bàn chẳng phải là có. Vì sao? Vì hết thảy vạn vật từ các duyên sinh, đều là pháp hữu vi, không có một pháp nào gọi là pháp vô vi. Tuy giả gọi pháp thường là vô vi, nhưng lấy lý suy thì pháp vô thường còn không có, huống gì là pháp thường, là pháp không thể thấy, không thể thủ đắc.

Lại nữa,

Kệ 6:

Nếu Niết-bàn là có
Vì sao nói không thọ
Các pháp đều do thọ
Mà gọi là có pháp.

Nếu bảo Niết-bàn là pháp có, thì kinh không nên nói "Không chấp thọ là Niết-bàn". Vì sao? Vì không có pháp gì không chấp thọ mà thành có được. Thế nên Niết-bàn chẳng phải có.

Hỏi: Nếu có chẳng phải là Niết-bàn, vậy không có là Niết-bàn chăng?

Đáp:

Kệ 7:

Có còn chẳng Niết-bàn
Huống gì là không có
Niết-bàn không có có
Chỗ nào có tướng không.

Nếu có chẳng phải Niết-bàn, không có làm sao là Niết-bàn. Vì sao? Vì nhân nơi có nên mới có không, nếu không có có, thì làm sao có không. Như kinh nói trước có mà nay không, gọi là không có, còn Niết-bàn không phải như vậy. Vì sao. Vì chẳng phải Niết-bàn trước có rồi sau biến làm không. Thế nên không có, cũng không thành Niết-bàn.

Lại nữa,

Kệ 8:

Nếu không là Niết-bàn

Thì sao gọi không thọ
Chưa từng có không thọ
Mà gọi là không pháp.

Nếu bảo "không có" là Niết-bàn, thì kinh không nên nói "không chấp thọ là Niết-bàn". Vì sao? Vì không có cái gì không chấp thọ mà gọi là pháp không có được. Thế nên biết Niết-bàn chẳng phải "không có".

Hỏi: Nếu Niết-bàn chẳng phải có, chẳng phải không, vậy thế nào là Niết-bàn?

Đáp:

Kệ 9:

Vì chấp thọ nhân duyên
Luân hồi trong sinh tử
Chẳng thọ các nhân duyên
Đó gọi là Niết-bàn.

Vì không như thật biết điên đảo nên nhân nơi năm thọ ấm mà qua lại sinh tử, còn như thật biết điên đảo thì không còn chấp thọ, nhân nơi năm thọ ấm qua lại sinh tử. Năm ấm không có tự tánh, không còn tương tục, nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa,

Kệ 10:

Như trong kinh Phật dạy
Dứt hữu dứt phi hữu
Cho nên biết Niết-bàn
Chẳng hữu cũng chẳng vô.

Hữu vi là ba hữu, phi hữu là ba hữu đoạn diệt. Phật dạy vì dứt hữu dứt phi hữu ấy gọi là Niết-bàn, nên biết Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không.

Hỏi: Hoặc có hoặc không có, đều chẳng phải Niết-bàn, song hợp chung có và không lại là Niết-bàn chăng?

Đáp:

Kệ 11:

Nếu cho có và không
Hợp thành Niết-bàn thì
Có không là giảo thoát
Việc ấy là không đúng.

Nếu bảo có và không hợp lại là Niết-bàn, thì có và không hợp lại là giảo thoát. Việc ấy không đúng. Vì sao? Vì hai việc có và không trái nhau, làm sao hợp cùng ở một chỗ.

Lại nữa,

Kệ 12:

Nếu cho có và không
Hợp thành Niết-bàn thì
Niết-bàn là chấp thọ
Cả hai từ thọ sinh.

Nếu cho là có và không hợp lại thành Niết-bàn thì kinh không nên nói Niết-bàn là không chấp thọ. Vì sao? Vì có và không đều do chấp thọ mà sinh, nhân với nhau mà có. Thế nên không thể hợp có và không làm Niết-bàn.

Lại nữa,

Kệ 13:

Có không cùng hợp thành
Sao gọi là Niết-bàn
Niết-bàn là vô vi
Có không là hữu vi.

Có và không hợp chung lại không thể gọi là Niết-bàn, vì Niết-bàn là vô vi, có và không thuộc hữu vi. Thế nên có và không chẳng phải Niết-bàn.

Lại nữa,

Kệ 14:

Hợp hai việc có, không
Sao gọi là Niết-bàn
Có không không đồng chỗ
Như sáng tối khác nhau.

Có và không không thể gọi là Niết-bàn. Vì sao? Vì có và không trái nhau, không thể cùng ở một chỗ, như tối và sáng không có cùng một lúc. Thế nên khi có thì không có không, khi không thì không có có, làm sao có và không hợp chung gọi là Niết-bàn.

Hỏi: Nếu có và không hợp chung chẳng phải Niết-bàn, thì chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn chăng?

Đáp:

Kệ 15:

Nếu chẳng phải có, không

Mà gọi là Niết-bàn
Chẳng phải có, không này
Lấy gì mà phân biệt.

Nếu Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không, vậy chẳng phải có chẳng phải không ấy nhân vào đâu để phân biệt. Thế nên nói chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn, việc ấy không đúng.

Lại nữa,

Kệ 16:

Phân biệt chẳng có, không
Như vậy là Niết-bàn
Nếu có và không thành
Chẳng có chẳng không thành.

Ông phân biệt chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn, việc ấy không đúng. Vì sao? Vì nếu có và không mà thành Niết-bàn được, vậy sau chẳng phải có chẳng phải không mới thành Niết-bàn. Song trái với có gọi là không, trái với không gọi là có, có và không ấy ngay trong câu kệ thứ ba đã bị phá. Vì có và không còn không có, thì làm sao có chẳng phải có chẳng phải không. Thế nên Niết-bàn chẳng phải chẳng có, chẳng phải chẳng không.

Lại nữa,

Kệ 17:

Như Lai sau diệt độ
Chẳng thể nói có, không
Chẳng nói cả có không

Chẳng phải có và không.

Kệ 18:

Như Lai còn tại thế
Chẳng nói có hay không
Hay vừa có vừa không
Chẳng phải có và không.

Hoặc sau khi Như Lai diệt độ, hoặc hiện tại, có Như Lai cũng không chấp thọ, không có Như Lai cũng không chấp thọ, cũng có Như Lai, cũng không Như Lai, cũng không chấp thọ, chẳng phải có Như Lai, chẳng phải không Như Lai, cũng không chấp thọ. Vì không chấp thọ nên không phân biệt Niết-bàn là có hay là không v.v..., lìa ngoài Như Lai thì ai đắc Niết-bàn, lúc nào, chỗ nào? Lấy pháp gì nói là Niết-bàn. Thế nên tìm tướng Niết-bàn trong tất cả lúc, tất cả thứ, đều không thể có được.

Lại nữa,

Kệ 19:

Niết-bàn cùng thế gian
Chẳng mảy may phân biệt
Thế gian cùng Niết-bàn
Chẳng mảy may phân biệt.

Vì nhân duyên năm ấm qua lại tương tục nên gọi là thế gian, song bản tánh năm ấm là rốt ráo không, vắng lặng, không chấp thọ, nghĩa này trước đã nói. Vì hết thảy pháp chẳng sinh chẳng diệt, nên

thế gian với Niết-bàn không có phân biệt, Niết-bàn với thế gian cũng không có phân biệt.

Lại nữa,

Kệ 20:

Thực tế của Niết-bàn
Và thực tế thế gian
Cả hai thực tế ấy
Không mảy may sai khác.

Suy tìm rốt ráo thực tế của thế gian và Niết-bàn là không sinh, vì bình đẳng không thể phân biệt, nên không có mảy may sai khác.

Lại nữa,

Kệ 21:

Có, không sau Phật diệt
Chấp ấy nương Niết-bàn
Hữu biên thường vân vân
Nương vị lai, quá khứ.

Sau khi Như Lai diệt độ còn có Như Lai, không có Như Lai, cũng không có không có Như Lai, chẳng phải có Như Lai chẳng phải không có Như Lai, thế gian hữu biên, thế gian vô biên, thế gian cũng hữu biên cũng vô biên, thế gian chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, thế gian thường, thế gian vô thường, thế gian cũng thường cũng vô thường, thế gian chẳng phải thường chẳng phải vô thường. Trong ba loại mười hai kiến chấp ấy, bốn kiến chấp sau khi Như Lai diệt độ Như Lai có

không v.v... là dựa vào sau khi Như Lai Niết-bàn mà khởi lên, bốn kiến chấp thế gian hữu biên vô biên v.v... là dựa vào đời vị lai mà khởi lên, bốn kiến chấp thế gian thường vô thường v.v... là dựa vào đời quá khứ mà khởi lên.

Như Lai có hay không có v.v... sau khi diệt độ đều không thể nắm bắt được, Niết-bàn cũng như vậy, như thế gian đời quá khứ, vị lai, hữu biên, vô biên, thường, vô thường đều không thể nắm bắt được, Niết-bàn cũng như vậy. Thế nên nói thế gian và Niết-bàn không có sai khác.

Lại nữa,

Kệ 22:

Tất cả pháp đều không
Sao có biên, không biên
Cũng biên, cũng không biên
Chẳng phải có, không biên.

Kệ 23:

Cái gì là một, khác
Có gì thường, vô thường
Cũng thường cũng vô thường
Chẳng phải thường, vô thường.

Kệ 24:

Pháp không thể nắm bắt
Diệt tất cả hý luận
Không người cũng không chỗ
Phật cũng không nói gì.

Tất cả pháp, tất cả thời, tất cả chủng, vì từ các duyên sinh, vì rốt ráo không, nên không có tự tánh. Trong những pháp như vậy, cái gì là hữu biên, ai là hữu biên, cái gì là vô biên, cũng hữu biên cũng vô biên, chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, ai là chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên. Cái gì là thường, ai là thường, cái gì là vô thường, thường vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường, ai là chẳng phải thường chẳng phải vô thường. Cái gì thân tức là thần ngã, cái gì thân khác thần ngã. Sáu mươi hai tà kiến như thế đối với rốt ráo không đều không thể có được. Những gì có sở đắc đều dứt, hý luận đều diệt. Vì hý luận diệt nên thông đạt thật tướng của các pháp, được đạo an ổn.

Từ phẩm Quán nhân duyên lại này, phân biệt suy tìm các pháp, có cũng không, không có cũng không, vừa có vừa không cũng không, chẳng phải có chẳng phải không cũng không. Như thế gọi là thật tướng của các pháp, cũng gọi là Như, pháp tánh, thực tế, Niết-bàn. Thế nên Như Lai không có lúc nào, không có ở chỗ nào nói định tướng Niết-bàn cho bất cứ người nào. Thế nên nói, những gì có sở đắc đều dứt, hý luận đều diệt.

Phẩm 26: QUÁN VỀ MƯỜI HAI NHÂN

DUYÊN
(GỒM 9 KỆ)

Hỏi: Ông nói về đạo Đệ nhất nghĩa trong Đại thừa giáo, nay tôi muốn nghe nói pháp Thanh-văn đưa vào đạo Đệ nhất nghĩa (chân lý tuyệt đối).

Đáp:

Kệ 1:

Chúng sinh bị si che
Làm khởi lên ba nghiệp
Vì khởi hành nghiệp ấy
Theo hành đọa sáu nẻo.

Kệ 2:

Vì nhân duyên các hành
Thức thọ thân sáu đường
Vì có thức chấp trước
Làm tăng trưởng danh sắc.

Kệ 3:

Vì danh sắc tăng trưởng
Nên sinh ra sáu nhập
Căn trần thức hòa hợp
Mà sinh ra sáu xúc

Kệ 4:

Nhân sáu xúc cho nên
Liền sinh ra ba thọ
Do nhân nơi ba thọ
Mà sinh ra khát ái.

Kệ 5:

Nhân ái có bốn thủ
Nhân thủ mà có hữu
Người chấp giữ không thủ
Giải thoát, không có hữu.

Kệ 6:

Do hữu mà có sinh
Từ sinh có già chết
Do già, chết nên có
Mọi sầu lo khổ não.

Kệ 7:

Các việc như vậy đấy
Đều do sinh mà có
Chỉ vì nhân duyên đó
Kết thành thân đại khổ.

Kệ 8:

Đó gọi là sinh tử
Căn bản là các hành
Kẻ vô minh tạo tác
Người trí tuệ không làm

Kệ 9:

Vì do việc này diệt
Nên việc kia không sinh
Thân năm ấm tịch diệt
Mới là chân tịch diệt.

Hàng phàm phu vì bị vô minh che mờ nên do nghiệp thân, miệng, ý khởi lên "các hành" đưa đến thọ thân sau ở trong sáu nẻo, tùy các hành khởi lên

có thượng, trung, hạ mà "thức" tùy các hành nhập vào sáu nẻo thọ thân, vì nhân duyên của thức chấp trước nên có "danh sắc" tập lại, vì danh sắc tập lại nên có "sáu nhập", vì nhân duyên sáu nhập nên có "sáu xúc", vì nhân duyên sáu xúc nên có "ba thọ", vì nhân duyên ba thọ nên sinh "khát ái", vì nhân duyên khát ái nên có "bốn thủ". Khi bốn thủ chấp giữ thì nghiệp thân, miệng, ý khởi lên tội phước, làm cho "ba hữu" đời sau tiếp nối, từ hữu mà có "sinh", từ sinh mà có "già chết", từ già chết mà có ưu bi khổ não, các thứ hoạn nạn, chỉ có tập hợp thân năm ấm đại khổ. Thế nên biết chính sự vô trí của kẻ phàm phu là cội gốc, khởi lên các hành nghiệp đưa đến sinh tử, còn người trí không khởi nghiệp, vì như thật thấy, nên "vô minh" phải diệt, vì vô minh diệt nên "các hành" cũng diệt, vì nhân diệt nên quả diệt, do có trí tu tập quán mười hai nhân duyên sinh diệt như vậy, nên sinh diệt diệt, vì sinh diệt diệt nên cho đến năm ấm già chết ưu bi đại khổ đều như thật chân chính diệt. Chân chính diệt là rốt ráo diệt. Nghĩa mười hai nhân duyên sinh diệt này, như trong kinh A-tỳ-đàm đã nói rộng.

Phẩm 27: QUÁN VỀ TÀ KIẾN (GỒM 31 KỆ)

Hỏi: Đã nghe nói pháp Đại thừa phá tà kiến, bây giờ muốn nghe nói pháp Thanh-văn phá tà kiến?

Đáp:

Kệ 1:

Ta ở đời quá khứ
Là có hay là không
Kiến chấp thế gian thường…
Đều nương quá khứ khởi.

Kệ 2:

Ta ở đời vị lai
Có mặt hay không có
Các kiến như hữu biên…
Đều nương vị lai khởi.

"Ở đời quá khứ, Ta có mặt hay không có mặt, vừa có vừa không có mặt, chẳng phải có mặt chẳng phải không có mặt", đó là các tà kiến chấp thường v.v... do quán sát đời quá khứ mà khởi lên. "Ta có mặt hay chẳng có, vừa có vừa chẳng có, chẳng phải có chẳng phải không có trong đời vị lai" đó là các tà kiến chấp ta và thế giới hữu biên vô biên v.v... do quán sát đời vị lai mà khởi lên. Các tà kiến như vậy, vì nhân duyên gì mà gọi là tà kiến. Nay ta sẽ nói:

Kệ 3:

Đời quá khứ có ta
Việc ấy không có được

Ta trong đời quá khứ
Không là ta đời này.

Kệ 4:

Nếu ta là chính ta
Còn thân có tướng khác
Vậy nếu xa lìa thân
Chỗ nào riêng có ta.

Kệ 5:

Lìa thân không có ta
Việc ấy đã thành rồi
Nếu cho thân là ta
Thì hoàn toàn không ta

Kệ 6:

Nhưng thân chẳng là ta
Vì tướng thân sinh diệt
Vậy làm sao dùng thân
Chấp cho là ta được.

Kệ 7:

Nếu lìa thân có ta
Thì việc ấy không đúng
Không thân mà có ta
Thực tế không có được.

Kệ 8:

Hiện ta không lìa thân
Cũng không chính là thân
Mà cũng chính là thân
Đây là nghĩa quyết định.

Ta có mặt trong đời quá khứ, việc ấy không đúng. Vì sao? Vì ta trong đời trước chẳng làm ta trong đời này, vì (nếu ta đời trước chính là ta đời nay thì) có lỗi chấp thường. Nếu thường thì có vô lượng lỗi, ví như người nhờ tu phước nên được làm trời, sau lại làm người, nếu ta trong đời trước tức là ta trong đời nay, thì trời tức là người. Lại như người tạo tội bị kẻ Chiên-đà-la, sau lại làm người Bà-la-môn, nếu ta trong đời trước tức là ta trong đời nay, thì Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn. Thí như Bà-la-môn Đề đạt ở nước Xá vệ, đi đến thành Vương xá cũng gọi là Đề đạt, chứ không vì đi đến Vương xá mà khác đi. Nếu trước làm trời sau làm người, thì trời tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn, như vậy không đúng. Vì sao? Vì trời không tức là người, Chiên-đà-la không tức là Bà-la-môn. Có các lỗi chấp thường như vậy.

Nếu bảo "Ta đời trước không làm ta đời nay, như người khi giặt áo gọi là người giặt áo, khi cắt cỏ gọi là người cắt cỏ, cũng như vậy khi ta mang thân trời thì gọi là trời, khi ta mang thân người thì gọi là người, ta trước sau không khác mà thân có khác" thì việc đó không đúng. Vì sao? Vì nếu trời tức là người thì không nên nói trời làm người. Như người giặt áo với người cắt cỏ là khác hay không khác. Nếu không khác, thì người giặt áo có thể tức là người cắt cỏ, như vậy trời tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn. Nói có ta, thì có lỗi chấp

thường như vậy. Nếu khác, thì người giặt áo không làm người cắt cỏ, như vậy trời không làm người, vậy ta cũng vô thường. Vô thường là tướng vô ngã, thế nên không được nói "tức là", (trời tức là người).

Hỏi: Ta tức là, chỉ nhân nơi chấp thọ nên phân biệt là trời là người. Chấp thọ là thân năm ấm. Do nhân duyên của nghiệp nên phân biệt thân năm ấm này là trời, năm ấm kia là người, là Chiên-đà-la, là Bà-la- môn, nhưng thật ra chẳng phải trời chẳng phải người, chẳng phải Chiên- đà-la chẳng phải Bà-la-môn. Cho nên không có các lỗi vừa nói?

(Luận chủ) Đáp: Việc ấy không đúng. Vì sao? Vì nếu thân làm trời, làm người, làm Chiên-đà-la, làm Bà-la-môn chẳng phải ta thì lìa thân có cái ta riêng chăng? Hiện tại những việc tội phước sinh tử qua lại đều là thân chứ chẳng phải ta. Do tạo tội nên đọa ba đường ác, do tu phước nên sinh ba đường thiện. Hoặc việc thọ, khổ, vui, giận, mừng, lo, sợ v.v... đều là thân chứ không phải ta, thì dùng ta làm gì. Như trị tội người thế tục, thì không can dự người xuất gia. Do nhân duyên của năm ấm tương tục, nên tội phước không mất, nên mới có sự giải thoát, nếu việc ấy đều do thân, chứ không phải ta, thì dùng ta làm gì?

Hỏi: Tội phước v.v... đều nương nơi ta, vì "ta" có biết, còn thân không có biết, biết tức là ta. Do nhân duyên khởi nghiệp làm ra tội phước, nên biết phải có tác giả, tác giả đây là ta. Thân là để ta sử

dụng, và làm chỗ ở, thí như ông chủ nhà, dùng cỏ cây, đất gỗ làm nhà là vì cái thân, nên tùy sự sử dụng của thân mà làm nhà tốt xấu. Ta cũng như vậy, theo nghiệp thiện ác mà mang cái thân tốt xấu. Sáu đường sinh tử đều do ta làm. Thế nên thân tội phước đều thuộc nơi ta, thí như cái nhà thuộc ông chủ, chứ không thuộc người khác.

(Luận chủ) Đáp: Thí dụ ấy không đúng. Vì sao? Vì ông chủ nhà có thân hình, có xúc chạm, có sức lực để giữ được cái nhà, còn cái ta của ông nói đó vô hình, không xúc chạm, không có sức tạo tác, tự không có sức làm, cũng không thể sai người khác làm. Nếu ở thế gian có một vật gì vô hình, không có xúc chạm mà có thể có tạo tác, thì tôi mới tin thọ lời ông, biết có tác giả, nhưng việc ấy không xảy ra. Nếu ta là tác giả, thì người ta không nên tự làm việc đưa khổ đến cho mình. Nếu ai suy nghĩ như vậy, thì có thể ham làm việc đưa vui đến cho mình, không lúc nào quên.

Nếu ta không tự làm khổ mà khổ cứ áp đến, cũng như các việc khác đều tự nó sinh ra chứ chẳng phải ta làm và nếu có cái thấy là ta, thì mắt thấy sắc, mắt ấy là ta. Nếu mắt thấy mà chẳng phải ta, thì trái với câu trước nói thấy là ta. Lại nếu thấy là ta, thì ta không thể còn nghe tiếng, ngửi mùi v.v... Vì sao? Vì như mắt là thấy, mà mắt không thể nghe tiếng ngửi mùi v.v... thế nên nói ta là thấy, đều không đúng.

Nếu bảo "người cắt cỏ dùng liềm cắt cỏ, ta cũng như vậy, dùng tay chân làm việc", ví dụ ấy không đúng. Vì sao? Vì rời bỏ cái liềm còn có người cắt cỏ, chứ lìa thân tâm các căn, thì không có cái ta riêng.

Nếu bảo "tác giả tuy chẳng phải mắt tai làm được, cũng có tác giả", thế thì đứa con của thạch nữ cũng có thể tạo tác. Như thế thì các căn đều là vô ngã.

Nếu bảo "mắt bên phải thấy vật, mắt bên trái biết, nên biết riêng có người thấy", thì việc ấy cũng không đúng. Hiện tại tay bên phải tập luyện, tay bên trái không có khả năng. Thế nên không riêng có tác giả. Nếu riêng có tác giả, thì tuy tay bên phải tập luyện, tay bên trái cũng có khả năng, mà thật không có. Thế nên không có tác giả.

Lại nữa, người chấp có ta nói: "khi thấy người khác ăn quả chưa mà trong miệng mình nước miếng chảy ra, đó là tướng ta". Nói vậy không đúng. Vì sao? Vì đó là năng lực của nhớ tưởng chứ không phải năng lực của ta. Lại đây cũng là nhân duyên phá ta, như người ở giữa chúng, rất hổ thẹn vì nước miếng chảy ra, thế mà nó cứ chảy, không được tự do, vậy nên biết là không có ta.

Lại nữa, nếu có tội điên đảo thì đời trước là cha, đời nay làm con, giữa cha con chỉ thân có khác nhau mà ta là một, như từ nhà này đi đến nhà khác,

cha vẫn là cha, chứ không vì đi đến nhà khác mà cha khác đi. Nếu có ta thì cha và con là một, như vậy có lỗi lớn.

Nếu nói: "Không có ta trong năm ấm tương tục, cũng có lỗi" thì việc đó không đúng. Vì sao? Vì năm ấm tuy tương tục hoặc có khi hữu dụng, hoặc có khi vô dụng, như nước nho, đối với người xuất gia giữ giới thì được phép uống (hữu dụng) mà rượu nho thì không được phép uống (vô dụng) nếu biến rượu nho thành rượu đắng trị bệnh, thì lại được phép uống (hữu dụng). Năm ấm tương tục cũng như vậy, hoặc hữu dụng hoặc vô dụng. Như thế nếu thỉ chung có một ta, thì có lỗi như vậy, còn năm ấm tương tục thì không có lỗi ấy. Nhưng năm ấm hòa hợp giả gọi là ta, không có tánh nhất định, như kèo cột hòa hợp mà có nhà, lìa kèo cột không riêng có nhà. Như vậy năm ấm hòa hợp nên có ta, nếu lìa năm ấm thì thật không riêng có ta. Thế nên ta chỉ là một tên giả, không thật có.

Trước ông (chỉ người ngoài) nói, lìa năm ấm chấp thọ riêng có ta chấp thọ, lấy chấp thọ năm ấm để phân biệt người chấp thọ là trời là người. Nói thể không đúng. Nên biết chỉ có pháp chấp thọ, không riêng có người chấp thọ. Nếu nói lìa pháp chấp thọ mà riêng có ta, là không đúng. Vì nếu lìa pháp chấp thọ mà riêng có ta, thì làm sao chỉ ra tướng ta ấy. Nếu không có tướng có thể chỉ, thì pháp chấp thọ không có ta.

Nếu nói lìa ngoài thân năm ấm thì không có ta, mà chính thân ấy là ta, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì thân năm ấm có tướng sinh diệt, còn ta thì không có tướng sinh diệt. Lại nữa, làm sao cho pháp chấp thọ tức là người chấp thọ.

Nếu nói: "Lìa pháp chấp thọ, có người chấp thọ" thì cũng không đúng. Vì nếu không chấp thọ năm ấm mà có người chấp thọ, thì có thể lìa năm ấm có người chấp thọ nhãn căn v.v..., nhưng thực tế không thể có được. Thế nên ta không lìa pháp chấp thọ, cũng không tức là chấp thọ, cũng chẳng phải không chấp thọ, cũng chẳng phải không có ta (ta giả danh). Đây là định nghĩa. Vì thế nên biết ta có mặt trong đời quá khứ, là không đúng. Vì sao?

Kệ 9:

Ta quá khứ không là
Ta hiện tại, không đúng
Ta trong đời quá khứ
Khác nay cũng không đúng.

Kệ 10:

Nếu cho là có khác
Thì lìa kia có đây
Ta cứ ở quá khứ
Còn ta nay tự sinh.

Kệ 11:

Như vậy là đoạn diệt
Mất quả báo của nghiệp

Kia làm mà đây chịu
Có những lỗi như thế.

Kệ 12:

Trước không mà nay có
Việc đó cũng có lỗi
Vì ta bị tạo tác
Và cũng là không nhân.

"Ta trong đời quá khứ không làm ta trong đời nay" nói vậy không đúng. Vì sao? Vì ta trong đời quá khứ với ta trong đời này chẳng khác nhau. Nếu ta đời nay khác với ta đời quá khứ, có thể lìa ta quá khứ kia mà có ta đời nay này, và ta đời quá khứ kia cũng có thể vẫn ở tại quá khứ, còn thân này tự tiếp tục sinh lại. Nếu như vậy, nên bị rơi vào đoạn diệt, mất hết nghiệp nhân quả báo. Lại người kia tạo tội mà người này chịu quả báo. (Nói ta đời nay khác ta đời trước) có nhiều lỗi lầm như vậy.

Lại nếu nói cái ta ấy có thể trước không có mà nay có, cũng có lỗi, vì cái ta ấy là pháp bị tạo tác, cũng là không có nhân duyên mà sinh.

Thế nên nói "Ta đời quá khứ không làm ta đời nay", cũng không đúng.

Lại nữa,

Kệ 13:

Như trong đời quá khứ
Kiến chấp ta, không ta
Vừa có ta, vừa không

Việc ấy đều không đúng.

Như vậy suy tìm các tà kiến chấp có ta, không ta, cũng có cũng không có ta, chẳng phải có chẳng phải không có ta trong đời quá khứ. Những tà kiến như vậy, vì trước nói lỗi nhân duyên, nên đều không đúng.

Kệ 14:

Ta trong đời vị lai
Có hay là không có
Các kiến chấp như thế
Giống như đời quá khứ.

Ta trong đời vị lai có hay là không có. Bốn câu chấp ta trong đời vị lai đều có lỗi, giống như bốn câu chấp ta trong đời quá khứ, nên hiểu theo trong đó.

Lại nữa,

Kệ 15:

Nếu trời tức là người
Thì rơi vào thường kiến
Vậy thì trời không sinh
Vì pháp thường chẳng sinh.

Nếu trời tức là người, thế là thường, nếu trời không sinh trong loài người, thì sao gọi là người. Cái gì thường thì không sinh, thế nên nói thường, không đúng.

Lại nữa,

Kệ 16:

Nếu trời khác với người
Như vậy là vô thường
Nếu trời khác với người
Tức là không tương tục.

Nếu trời khác với người, thế là vô thường. Vô thường thì có lỗi đoạn diệt, như trước đã nói qua, nếu trời khác với người, thì không có tánh tương tục, nếu có tánh tương tục, thì không thể nói trời khác người.

Lại nữa,

Kệ 17:

Nếu nửa trời, nửa người
Thì rơi vào hai bên
Thường hay là vô thường
Việc ấy cũng không đúng.

Nếu chúng sinh một nửa thân là trời, một nửa thân là người, thì có cả thường, vô thường. Nửa trời là thường, nửa người là vô thường. Nhưng việc ấy không đúng, vì có lỗi là một thân mà có hai tướng (thường, vô thường).

Lại nữa,

Kệ 18:

Nếu thường và vô thường
Mà cả hai đều thành
Thì như vậy nên thành
Chẳng phải thường, vô thường.

Nếu thường và vô thường cả hai đều thành, vậy sau mới thành chẳng phải thường chẳng phải vô thường, vì trái với thường và vô thường. Nhưng kỳ thật thường và vô thường không thành, nên chẳng phải thường chẳng phải vô thường cũng không thành. Lại nữa, nói hiện nay sinh tử vô thỉ (không có bắt đầu) cũng không đúng. Vì sao?

Kệ 19:

Nếu pháp quyết có đến
Và nhất định có đi
Thì sinh tử vô thỉ
Nhưng quả thật không có.

Nếu pháp quyết định có chỗ từ kia lại đây, và có chỗ từ đây đi đến kia thì sinh tử là vô thỉ. Nhưng lấy trí tuệ suy tìm không thấy pháp có chỗ từ kia lại đây và có chỗ từ đây đi đến kia, thế nên nói sinh tử vô thỉ, cũng không đúng.

Lại nữa,

Kệ 20:

Nay nếu không có thường
Thì sao có vô thường
Cũng thường cũng vô thường
Chẳng phải thường, vô thường.

Nếu như vậy, do trí tuệ suy tìm, thì không thấy có pháp gì thường, vậy làm sao có pháp vô thường, vì nhân thường mà có vô thường. Nếu thường và vô thường đều không có, thì làm sao có cũng

thường cũng vô thường. Nếu không có cũng thường cũng vô thường thì làm sao có chẳng phải thường chẳng phải vô thường, vì nhân nơi cũng thường cũng vô thường, nên mới có chẳng phải thường chẳng phải vô thường. Thế nên quán sát đời quá khứ khởi lên bốn câu chấp thường, vô thường v.v... là không đúng.

Nhìn về đời vị lai khởi tà kiến chấp bốn câu ta và thế giới hữu biên, vô biên v.v... Việc ấy cũng không được bây giờ đây sẽ nói. Vì sao?

Kệ 21:

Nếu thế gian hữu biên
Làm sao có đời sau
Nếu thế gian vô biên
Làm sao có đời sau.

Nếu thế gian hữu biên thì không thể có đời sau, song kỳ thật có đời sau. Thế nên nói thế gian hữu biên là không đúng. Nếu thế gian vô biên thì cũng không thể có đời sau, song kỳ thật có đời sau. Thế nên nói thế gian vô biên cũng không đúng.

Lại nữa, cả hữu biên, vô biên đều không thể có được. Vì sao?

Kệ 22:

Năm ấm thường tương tục
Cũng giống như ngọn đèn
Vì vậy nên thế gian
Không hữu biên, vô biên.

Từ năm ấm lại sinh năm ấm, năm ấm thứ lớp tương tục, như từ các duyên hòa hợp có ngọn đèn, nếu các duyên hết thì đèn cũng tắt. Nếu các duyên không hết thì đèn không tắt. Nếu duyên hết thì đèn tắt. Vì vậy không thể nói thế gian hữu biên, vô biên.

Lại nữa,

Kệ 23:

Nếu năm ấm trước hoại
Không nhân năm ấm đó
Mà sinh năm ấm sau
Thì thế gian hữu biên.

Kệ 24:

Nếu ấm trước không hoại
Cũng không nhân ấm ấy
Mà sinh năm ấm sau
Thì thế gian vô biên.

Nếu thân năm ấm trước hoại, không nhân nơi năm ấm ấy mà sinh ra thân năm ấm sau, như vậy nên thế gian là hữu biên, nếu thân năm ấm trước hoại rồi, không còn sinh tiếp thân năm ấm khác, ấy gọi là biên. "Biên" là chỉ cho thân cuối cùng. Nếu thân năm ấm trước không hoại, và không nhân nơi thân ấm uẩn ấy sinh ra thân năm ấm sau, nên thế gian là vô biên, vô biên tức là thường, song sự thật không phải như vậy. Thế nên nói thế gian vô biên cũng không đúng.

Thế gian có hai thứ, Quốc độ thế gian và Chúng sinh thế gian. Ở đây nói về Chúng sinh thế gian.

Lại nữa, như trong Tứ Bách Quán nói (theo trong Phó pháp Tạng kinh nói Bồ-tát Đề-bà có tạo Tứ Bách Luận):

Kệ 25:

Chân pháp và người nói
Người nghe khó gặp được
Như vậy, là sinh tử
Phi hữu biên vô biên.

Vì không ngộ được chân pháp nên sinh tử qua lại không có biên giới. Nếu ai được nghe chân pháp được đạo thì không thể nói họ là vô biên. Nay sẽ tiếp phá cũng hữu biên cũng vô biên.

Kệ 26:

Thế gian nửa hữu biên
Thế gian nửa vô biên
Thì cũng là hữu biên
Cũng vô biên, không đúng.

Nếu thế gian một nửa hữu biên, một nửa vô biên, thì có thể cũng hữu biên cũng vô biên. Nếu như vậy ngay một pháp mà có hai tướng (có và không). Nói vậy không đúng. Vì sao?

Kệ 27:

Người thọ năm ấm kia
Tại sao phá một phần
Một phần lại không phá

Việc ấy cũng không đúng.

Kệ 28:

Pháp chấp thọ cũng vậy
Tại sao phá một phần
Còn một phần không phá
Việc này cũng không đúng.

Đối với người chấp thọ năm ấm, tại sao một phần phá (vì vô thường), một phần không phá (vì thường), như vậy không đúng. Nói cũng thường cũng vô thường cũng không đúng. Đối với năm ấm chấp thọ cũng như vậy, tại sao một phần phá một phần không phá. Vì một pháp mà có cả hai tướng thường và vô thường đều có lỗi, thế nên nói thế gian cũng hữu biên cũng vô biên, cũng có lỗi.

Nay sẽ phá chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên.

Kệ 29:

Vừa hữu biên, vô biên
Cả hai đều thành lập
Phi hữu, phi vô biên
Cũng có thể thành lập.

Trái với hữu biên nên có vô biên, như trái với dài nên có ngắn. Trái với có và không nên mới có cũng có cũng không, trái với cũng có cũng không, nên mới có chẳng phải có chẳng phải không. Nếu cũng hữu biên cũng vô biên quyết định lập thành được, thì mới có chẳng phải hữu biên chẳng phải

vô biên. Vì sao? Vì nhân đối đãi nhau mà có. Trên đã phá câu thứ ba là cũng hữu biên cũng vô biên rồi, nay làm sao có câu thứ tư là chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, vì không có sự đối đãi nhau.

Lại nữa,

Kệ 30:

Tất cả pháp rỗng lặng
Vậy chỗ nào, lúc nào
Và ai khởi kiến chấp
Thế gian thường vân vân.

Trên đã nghe nói pháp Thanh-văn phá các tà kiến, còn nay trong pháp Đại thừa thì nói các pháp từ trước lại đây rốt ráo tánh không, ở trong tánh không như vậy, không có người, không có pháp, không thể sinh ra tà kiến, chánh kiến. Nơi chốn là đất đai, thời gian là ngày tháng, năm số. Còn ai là người, làm căn thể của các kiến chấp. Nếu nhất định có tà kiến chấp thường vô thường v.v... phải có người xuất sinh ra tà kiến ấy. Nay phá ngã nên không có người, và sinh ra tà kiến phải có nơi chốn, nhưng sắc pháp là thứ hiện thấy được còn bị phá, huống gì thời gian, phương hướng. Nếu có các tà kiến thì phải có thật thể nhất định, nếu có thật thể nhất định không thể phá. Nhưng từ trước lại đây, đã nêu đủ lý do phá kiến chấp, thế nên biết các kiến

chấp không có tự thể nhất định, thì làm sao sinh ra, như kệ nói: Nơi nào, lúc nào, ai khởi lên chấp kiến.

Kệ 31:

Cù-đàm bậc Đại Thánh
Từ bi nói pháp ấy
Dứt trừ hết kiến chấp
Con nay cúi đầu lạy.

Tất cả kiến chấp tóm lược có năm kiến (là thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ kiến), nói rộng có sáu mươi hai kiến. Vì để phá các tà kiến ấy nên Phật thuyết pháp. Đấng Thánh chủ Cù- đàm là bậc trí tuệ vô lượng vô biên không thể nghĩ bàn. Thế nên con cúi đầu đảnh lễ.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

THUẬN TRUNG LUẬN NGHĨA NHẬP ĐẠI BÁT NHÃ BA LA MẬT SƠ PHẨM PHÁP MÔN

SỐ 1565

(QUYỂN Thượng & Hạ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1565

THUẬN TRUNG LUẬN NGHĨA NHẬP ĐẠI BÁT-NHÃ BA-LA-MẬT KINH SƠ PHẨM PHÁP MÔN

Tác giả: Bồ-tát Long Thắng tạo luận,
Bồ-tát Vô Trước giải thích.
Hán dịch: Đời Nguyên Ngụy, Đại sư
Cù Đàm Bát-Nhã Lưu Chi.

QUYỂN THƯỢNG

Kính lễ bậc Nhất thiết trí.
Không diệt cũng không sinh
Không đoạn cũng không thường
Nghĩa không một không khác
Không đến cũng không đi.
Phật đã nói nhân duyên
Đoạn các pháp hý luận
Nên con cúi đầu lễ
Thầy thuyết pháp tối thắng.

Bài kệ này là phần căn bản, thâu tóm toàn bộ ý nghĩa của bản luận. Nay tôi giải thích cũng nương theo nghĩa "như thế, như thế" mà chính bản luận đã nói, nhằm đoạn trừ mọi ưa thích chấp trước như thế, như thế của chúng sinh. Do vậy tôi chỉ theo nghĩa mà tạo luận chứ không xét thứ tự.

Hỏi: Ông nói luận này, nghĩa không có thứ tự, hoặc có thứ tự. Vậy ông dựa vào đâu mà nói nghĩa luận? Nương dựa vào pháp nào mà tạo luận đó?

Đáp: Đây theo nghĩa như thế tức là Đức Thế Tôn ở trong các kinh Đại thừa đã từng dạy: "Này Kiều-thi-ca! Vào thời vị lai, nếu có thiện nam hay thiện nữ nào tùy theo ý tự mình hiểu vì người khác giảng nói Bát-nhã Ba-la-mật này, thì người đó chỉ nói được Bát-nhã Ba-la-mật tương tợ, chứ chẳng phải nói Bát-nhã Ba-la-mật chân thật". Vua trời Đế Thích nói: "Bạch Thế Tôn! Thế nào là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật mà nói kia là tương tợ, chẳng phải là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật?". Phật dạy: "Này Kiều-thi-ca! Người kia nói sắc vô thường cho đến nói thức vô thường, như thế nói khổ, vô ngã, không vắng lặng, không, vô tướng, vô nguyện; như thế cho đến nói Nhất thiết trí. Người kia như thế, không biết đây là phương tiện, có sở đắc. Như thế nên biết". Vua Đế Thích hỏi: "Bạch Thế Tôn! Thế nào là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật?". Phật dạy: "Này Kiều-thi-ca! sắc còn không có, thì chỗ nào có thường cùng vô thường? Như thế, cho đến không có Nhất thiết trí, chỗ nào lại có thường cùng vô thường? Như thế v.v...

Lại nói: Này Kiều-thi-ca! Hoặc người thiện nam, thiện nữ chỉ bảo người khác tu hành Bát-nhã Ba-la-mật như thế, giảng nói Bát-nhã Ba- la-mật, nên nói lời thế này: "Này thiện nam! Khi tu theo

Bát-nhã Ba- la-mật, cho đến không có mảy may pháp nào để có thể chấp thủ, thì tâm các ông cũng đừng chấp trụ vào mảy may pháp đó. Vì sao? Vì nếu còn chấp thủ thì đối với Bát-nhã Ba-la-mật không còn là chánh pháp nữa. Nếu vượt qua được pháp ấy, tức là vô pháp, vậy trú ở chỗ nào?”. Vì sao vậy? Này Kiều-thi-ca! Như tất cả pháp tự thể tánh là không. Nếu các pháp tự thể của chúng đã không, tức chúng không có tự thể. Nếu chúng không có tự thể, tức gọi là Bát-nhã Ba-la-mật. Đã là pháp Bát- nhã Ba-la-mật thì chúng không còn gì để thủ hay xả nữa. Dù là sinh hay diệt, dù là đoạn hay thường, dù là đồng nghĩa hay khác nghĩa, dù là đến hay đi v.v… tất cả cũng đều là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật. Nương vào nhân duyên kia mà tạo luận này thì ta biết đây chỉ là phương tiện Bát-nhã Ba-la-mật. Do đó, nay tôi giải thích luận này cũng là đi vào môn Trung Luận. Nếu có thiện nam hay thiện nữ nào nói: “Tôi biết sắc là vô thường, cho đến thức vô thường, khổ vô ngã v.v… tất cả cũng đều xuất phát từ nguyên do ấy. Đó chính là Bát-nhã Ba-la-mật tương tợ, chẳng phải là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật.

Hỏi: Nếu đã bảo sắc vốn “không”, vô tướng, vô nguyện, sao lại nói pháp đây chỉ là tương tợ mà chẳng phải là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật? Ba giải thoát đây, đức Thế Tôn đã nói chẳng phải là hữu vi, vậy sao lại nói “không” kia cũng tương tợ?

Đáp: Vì chấp trước.

Hỏi: Chấp trước pháp gì?

Đáp: Chấp trước về "sắc", chấp trước về "không". Nếu đã có chấp trước, thì làm sao chứng đắc được Bát-nhã Ba-la-mật? Chấp trước ở đây, há chẳng phải là kiến chấp. Tất cả các kiến chấp, đều nhân nới Như Lai nói "không" nên đoạn. Lại nữa, người nào liền kiến chấp nơi không ấy, người kia lại dùng pháp gì để đối trị? Chỉ không có hai tức là có thể đoạn trừ. Vì không có hai biên vực nên gọi là phi biên vực Vì thế Như Lai đã vì Ca-diếp nói lời thế này: Tất cả các kiến chấp, nhờ kiến "không" được thoát. Nếu người lại chấp "không", sinh kiến chấp về "không" thì Như Lai không thể cứu chữa. Chính vì nghĩa này mà sư nói kệ:

"Không" đối trị tất cả kiến chấp,
Là lời Như Lai đã giảng nói
Người lại sinh kiến chấp ở "không"
Người ấy không cách nào chữa trị.

Lại nữa, có sư khác tên La-hầu-la-bạt-đà-la nói:

Như Lai nói "không" đó chính là:
Đối trị tất cả các kiến chấp
Không nên yêu đắm, vướng vào "không"
Đắm vướng "không" và "không" cũng là vật
Nên chẳng yêu đắm "không" và chẳng không

Hai thứ này không có, và chẳng đắm
không ai có thể phá lời
Phật Nghĩa ấy phật nói hiện khắp nơi

Lại, trong kinh Phật nói kệ:

Phàm người không chánh kiến, thiếu trí
Cho nên chấp giữ ở thấy "không",
Như người nắm đầu rắn không chắc
Như chú thuật chẳng khéo thành tựu.

Các thứ như là: chấp trước nơi sắc, chấp trước thể của sắc, hoặc phân biệt "không", phân biệt "chẳng không". Sắc như thế kia rốt ráo là không có vật thì làm sao có "không" cùng "chẳng không"? Lại như sắc kia, tất cả các pháp đều cũng như thế. Như Phật Thế Tôn nói lời như vậy: Như không là sắc khác lại riêng có "không" cũng không là "không" khác lại riêng có sắc. Như nghĩa sắc ở nơi "không", "không" ở nơi sắc cũng lại như thế, như thế v.v…

Lại nữa, như trong kinh Phật nói: "Này Ca-diếp! Nếu có người nào thấy pháp là "chẳng không", thì người như thế phải biết pháp cũng là "không", "không" cũng là pháp". Lại nữa, Phật dạy: Chỗ nói về "không" tức là tự thể của "không" rỗng không. Chỗ nói về sắc, tức là tự thể của sắc rỗng không. Nếu có một chút pháp mà là "chẳng không" thì tức chỗ kia có cái là "không". Tất cả các pháp đều không có tự thể, thì chỗ nào sẽ có

"không" và chẳng không? Nương theo nghĩa đây, có kệ nói:

Nếu pháp có cái là "chẳng không",
Thì cũng được nói có pháp là "không".
Không có pháp nào là "chẳng không",
Dựa vào pháp gì nói kia là "không"?

Tôi dựa theo đây biết được, vì chấp trước nên nghĩa kia trở thành tương tợ (chẳng phải thật).

Hỏi: Nếu sư như vậy, vì phương tiện này mà giải thích nghĩa của Bát-nhã Ba-la-mật, thì vì nghĩa gì trước tạo tên gọi Trung luận, để tạo làm, mà chẳng phải là kinh? (luận giải thích nghĩa kinh).

Đáp: Như người ngu si, chẳng phải là tuệ sáng, người kia dấy khởi tâm như là phân biệt, chê bai các kinh, cho rằng kinh không thuần thục, chỉ luận là thật, các pháp khác không luận đến. Vì người kia nên đây có kệ nói:

Phá tan oán phiền não sạch hết
Cứu chữa "hữu", cứu vớt đường ác
Đức Như Lai phá tan, cứu chữa
Không có phương tiện nào ngoài hai thứ này.

Kệ đây không chỉ nêu thẳng đó là căn bản, mà cũng là để tán thán cúng dường Như Lai và cũng như đoạn trừ mọi hý luận. phân biệt các loại chấp trước v.v… cho nên nói kệ này.

Hỏi: Nghĩa đó thế nào?

Đáp: Có vô lượng thứ cúng dường Như Lai. Vì Như Lai có vô lượng công đức. Nay tạm nói tóm lược ba thứ cúng dường:

1. Tùy pháp thuận hành là cúng dường.
2. Đem của cải phụng thí là cúng dường.
3. Tự thân lễ bái là cúng dường.

Tùy pháp thuận hành là cúng dường ở đầu tiên, nghĩa là loại thù thắng nhất trong các loại cúng dường. Dùng kệ pháp này để cúng dường Như Lai, là thù thắng nhất trong các loại cúng dường, chẳng phải là vật chất cúng dường.

Hỏi: Đây nói người nào cúng dường Như Lai?

Đáp: Nếu người thông suốt đạt được nghĩa biên vực "không sinh". Lại nữa, có người nói có kinh nói: "Tôn giả Tu-bồ-đề đã lễ phật trước đó rồi" luận sư như thế là dùng kệ pháp ấy cúng dường Như Lai.

Hỏi: Cúng dường Thế Tôn là an lành thứ nhất hơn hết vì thế nên luận, đúng là cúng dường pháp ở đầu tiên cho là kệ pháp này; như nói có thể đoạn trừ tất cả chấp trước, hý luận… nay cũng phải nên nói.

Đáp: Ông nên lắng nghe, ta nay sẽ nói, nên khéo suy nghĩ. Nói hý luận đó là chấp trước có đắc, có vật là hai, và không thật. Chấp giữ các tướng… là pháp hý lộng nên gọi là hý luận. Điều ấy nay lược nói, tức là chấp giữ "thể", hoặc chấp giữ

"chẳng phải thể", chấp giữ "thể chẳng phải thể", hoặc chấp giữ chẳng phải " thể chẳng phải chẳng phải thể" v.v… Kệ ấy đối với chỗ chấp giữ kia tất cả đều đoạn.

Hỏi: Thế nào là đều đoạn? Đáp: Kệ nói:

Phật đã nói nhân duyên
Đoạn các pháp hý luận
Nên con cúi đầu lễ
Thầy thuyết pháp tối thắng.
Nhân duyên sinh đều là hý luận.

Hỏi: Nhân duyên sinh sao nói là hý luận?

Đáp: Nhân duyên sinh ấy đức Thế Tôn đã nói ở trong pháp Tiểu thừa, thứ tự tùy thuận được hội nhập nơi nghĩa pháp, cũng dùng đối trị chỗ chấp giữ pháp của ngoại đạo.

Hỏi: Sao nói là đối trị?

Đáp: Vì ác kiến của ngoại đạo như họ kiến chấp có "thể", kiến chấp đoạn, thường, như thế vui thích, tham đắm tất cả thế giới Ma-hê- thủ-la, thời tiết vi trần thắng, và tự tánh đoạn diệt… sinh phân biệt như thế. Người ngoại đạo kia, phân biệt như thế, thì mất nhân duyên. Ngươi kia ưa hý luận như thế, gọi là ác kiến. Hý luận ở đây, chính là pháp của các ngoại đạo chấp trước. Vì đoạn chấp trước này, Thế Tôn đã nói: Nhân duyên vô minh mà sinh hành, vô minh diệt nên hành diệt… Vì như vậy nên

có thế giới sinh, vì như vậy nên thế giới diệt, chẳng phải vì các pháp khác mà sinh diệt như vậy.

Hỏi: Ma-hê-thủ-la, thời, vi trần, thắng là tự tánh và đoạn diệt…, những nhân duyên này, có thể sinh thế giới, diệt thế giới thì các nhân duyên này, có thể là hý luận. Nhân duyên sinh, nhân duyên diệt, sao nói hý luận?

Đáp: Vì chấp trước nên thứ tự cho đến chấp trước Niết-bàn. Như Lai còn ngăn chấp, huống gì không ngăn chấp trước nhân duyên? Người ngoại đạo, chấp trước "thể" làm mất đạo thiện, hành ác đạo, hý luận không thật.

Hỏi: Vì sao?

Đáp: Ma-hê-thủ-la, nếu tạo ra thế giới thì là thường hay là vô thường, vì người khác tạo, hay không vì người khác tạo? Kia vì sinh rồi mà có sở tác hay vì là chưa sinh, mà có sở tác? Vì có mà làm, hay vì không mà làm? Những điều đó…, đều không như thế. Hoặc làm thế giới, vì thường mà làm, vô thường mà làm, là vì được người khác làm, không vì người khác làm, vì sinh không sinh, vì "có" vì "không có" tất cả như thế, đều không tương ưng, không có đạo lý vậy.

Hỏi: Vì sao nói là không có đạo lý?

Đáp: Vì nếu là pháp thường thì làm sao có sự tạo tác thế giới được. Nếu cho là pháp thường tạo tác thế giới thì hư không cũng có thể tạo nên thế

giới, việc ấy là không thể. Nếu cho là pháp vô thường tạo tác thế giới, thì bình, v.v… cũng có thể tạo tác thế giới. Nếu thường và vô thường cùng tạo ra thế giới, thì hư không và bình đều có thể tạo nên thế giới, việc ấy không thể. Hoặc ý ông nói pháp thường vô thường là lỗi lìa thường, vô thường, lại có riêng năng tác, tạo thành thế giới thì đó là tạo tác thế giới, tạo tác lần nữa không thể cùng tận. Lại còn có cái sở tác của năng tác, đây lại có lỗi như bình cũng nên là cái năng tác làm thế giới, việc ấy không thể. Hoặc ý ông nói: Đây là lỗi, thì tức là không có tác giả mà tạo nên thế giới, nghĩa này không thành. Hỏi: Sao nói không thành? Đáp: Không có chúng sinh vậy. Nếu không có tác giả thì mình còn chẳng có, huống lại có tác? Như kia không có tác, mà có được sự tạo tác, thì không có vật lẽ ra cũng làm được. Nếu làm được thì sừng thỏ đáng lẽ cũng làm ra đứa con của Thạch nữ, lại cũng có thể làm tràng hoa giữa hư không, đó là việc không thể, cũng có thể làm bình mà đều không làm. Hoặc đã sinh thì nên biết không được tạo tác thế giới, như bình không làm. Hoặc chưa sinh thì cũng không được làm, như con của Thạch nữ. Hoặc là "có" thì không làm thế giới, giống như người kia. Hoặc là "không có" thì không làm thế giới, giống như sừng thỏ.

Nay đối với thường và vô thường của thế giới này là lỗi không tương tợ. Lại nữa, như vậy, Ma-

hê-thủ-la thường, vô thường, nếu nhân duyên của thế giới ấy như là tội phước của thế gian… cũng là sở tác của Ma-hê-thủ-la thì việc đó không thể. Vì nếu như thế thì tất cả tội phước đều không có quả báo. Nhưng nay hiện thấy thế gian, tội phước đều có quả báo. Lại nữa, Thắng… tức không có vật thể nên không tạo thế giới. xác nhận nghĩa này, trước đã nói rộng. Vì không có nhân duyên, cho nên kia không. Ví như trượng phu làm trượng phu không thành vì bản thân tự nó không thành, nên không thể thành pháp. Nếu có trượng phu có thể có chuyển hành, như Thắng là thường, thì không có nhân duyên nên Thắng không chuyển hành. Vì thường ấy nên như trượng phu giác trượng phu không giác, cũng thường như Thắng. Nếu như thế thì tất cả các pháp, thảy đều là thường. Nếu không có vật thì pháp nào là thường? Nếu không có pháp thường, sao nói phân biệt hành lưu chuyển? Ca-tỳ- la-sư! Ông là đệ tử, sao nói có Thắng? Có trượng phu? Ông sẽ nói: khiến nghĩa thành tựu, như thế trở nên pháp thường v.v… thành tựu ở sau.

Hỏi: Sao nói không Thắng. Đáp: Sao nói có Thắng?

Hỏi: Vì theo A-hàm vậy.

Đáp: Tôi nay cũng dựa vào A-hàm nên nói không.

Hỏi: Vì có đạo lý nên có Thắng thành tựu gồm thâu tướng mất. Đáp: Đạo lý thế nào?

Hỏi: Có Thắng. Vì thấy thứ tự có tướng hoại vậy, như thấy vỏ cây, biết có lõi cây.

Đáp: Nếu như vậy thì chính trong nhà ông, tự suy lường, đạo lý suy lường ấy, thành tựu, thật không có Thắng này, thấy tướng hoại nên cũng như sừng thỏ; sừng thỏ là có thấy tướng hoại nên như vỏ cây…

Như ý ông nói, tuy không có ở trước mặt nhưng mà có, thì cái có ấy không có tướng, loại, nên biết không có Thắng, vì không sinh vậy. Cũng như thạch nữ, hoặc như hư không thì không thành tựu. Hoặc như Niết-bàn, chính là không có vật, không có "thể", sao nói thành "có" "không có"? Nay tôi nói đây, ông chỉ có lời, mà đều không có nghĩa lý. Như hướng của ông thì Tông, Nhân, Dụ của "thấy" mà có chỗ nói, đều không tương ưng. Nay tôi nói đây phá thắng pháp của ông, có vô lượng thứ, không thể nói đủ nên lược nói phần ít. Ở trong pháp của ông, nói trượng phu thì đây không chúng sinh. Vì không có nhân duyên nên giống như sừng thỏ. Như hướng của ông, nói trượng phu là nhân duyên thế giới, và đã dẫn dụ thì nay cùng xem xét nhân duyên thế giới ấy. Nếu không thể nói duyên cụ (vật để duyên) thì duyên cụ giảm, vì giảm tức là có lỗi; thí dụ cũng giảm, tức mọi tranh luận của ông đều đổ vỡ, không thành tựu được, vì không có thí dụ

vậy. Ông nên trước tự quán về phần sánh bằng của mình, đã nói về tướng nhân của tự nó. Nếu nhân của tự nó là thường, thì chẳng phải tác giả (người làm); hoặc là vô thường, cũng chẳng phải tác giả. Nếu là do pháp khác làm (tha tác) cũng chẳng phải tác giả; không do pháp khác làm cũng chẳng phải tác giả. Hoặc "thể" đã sinh, cũng chẳng phải tác giả; hoặc là chưa sinh, cũng chẳng phải tác giả. Hoặc kia là "có", cũng chẳng phải tác giả. Hoặc kia là "không có" cũng không tác giả. Thí dụ là đều có thì không thể nói hết, ông nên suy nghĩ kỹ. Cho dù mình có dụ, mà đối phương không có dụ, như thế như thế, cho đến cả Ma-hê-thủ-la, nhân duyên thế giới nhiều như vi trần cũng không thành tựu. Nếu có thành tựu, thì tác và sở tác cùng lần lượt tạo tác lẫn nhau, nên không có việc như thế. Nếu có việc này thì Ma-hê-thủ-la, tức là chủ thể tạo tác Thắng, Thắng cũng là chủ thể tạo tác Ma-hê-thủ-la. Vì những việc ấy v.v… nên như vậy, ngoại đạo nói tác và sở tác là mâu thuẫn lẫn nhau đều không tương ưng.

Hỏi: Như ông đã nói, duyên đã không thành, ấy thời có lỗi, thí dụ cũng giảm, lại bị thối hoại. Nay tôi nói đây, những gì là duyên cụ? Vì sao tướng giảm? Hoặc những người nào đối với Tông, Nhân, Dụ cho ba thứ này là duyên cụ người kia như thế, tức ba thứ giảm; chỉ có Nhân và thí dụ, thì hai này có lỗi. Vì là duyên cụ nên Tông không giảm, vì đó

là căn bản của lời nói, do vậy mà nghĩa thành. Ở đây đã nói nhiều về ba loại giảm và hai thứ giảm của Nhân và Dụ. Nếu có người nào phân biệt ba phần này, hòa hiệp đầy đủ gọi là duyên cụ thì người như thế tương ưng ba thứ giảm. Hoặc lại có người nhân nơi lời nói của ba tướng là duyên cụ thì kia đối với ba thứ, sao nói có giảm? Hoặc lỗi duyên cụ hoặc thí dụ giảm bớt. Sao nói người kia mà phải có giảm? Hoặc lỗi duyên cụ ông chưa biết nên nói lời thế này: nói dụ giảm rồi thì mắc lỗi duyên cụ, hoặc lại thối hoại.

Đáp: Sao ông lấy tay đấm vào hư không như vậy? Nếu có thể xả ly thì đã sánh ngang với Ma-hê-thủ-la rồi thời có thể khởi tâm tự nói điểm huệ như thế mà thâu giữ, bằng không thì đồng với Da-tu-ma vậy. Lập luận này của ông chẳng thể thuyết giải về pháp thế gian và pháp xuất thế gian lại không tương ưng, vì kia hư vọng rất thấp hèn vậy. Nếu ông đã nói vậy, thời không cần trả lời. Nếu đó là lời của Da-tu-ma luận sư nói, thì lời nói ấy làm sao mà xa lìa pháp của thế đế? Nay ta nói đây là vì sao lại nhân ba tướng kia, hoặc pháp gì nói là duyên cụ? Lại vì sao ấy là nhân ba tướng?

Hỏi: Pháp của trong ngang bằng tương đối bằng không, lại tự có thể như nhau. Ví như âm thanh là vô thường, vì có tạo tác, vì nhân duyên hoại, vì đã sinh của tạo tác. Những việc như thế, nên nêu pháp tạo tác, thì đều là vô thường, thí như

bình, … tiếng (thanh) cũng như thế, vì có tạo tác nên vô thường. Và như vậy, tất cả các pháp, vì do tạo tác nên vô thường.

Đáp: Sao gọi là pháp tạo tác? Vì làm nên gọi là tác, lìa làm gọi là tác? Nay ở đây giải thích: Như vì tạo tác thì gọi là tác giả, còn âm thanh là tác pháp. Vì âm thanh đều do tạo tác mà có nên gọi là tác. Nếu đã như vậy thì không nhiếp chung với pháp sanh bằng, nên ông không thể nói âm thanh là pháp so sánh bằng được. Như ý ông nói có lỗi như thế, nên cho rằng âm thanh và tạo tác khác nhau, âm thanh chẳng do tạo tác mà có; vậy nếu pháp đã lìa tạo tác thì không được nói do tạo tác, vì thế mà biết âm thanh chẳng do tạo tác . Nếu âm thanh chẳng do tạo tác tức là không có pháp. Nếu đã không có pháp, lấy gì để nói thường? Hoặc nói vô thường? Hoặc phân biệt vật, phân biệt vật pháp. Sao nói là tác thanh? Vì có nên là tạo tác, vì không có nên là tạo tác? Nay ở đây giải thích: Pháp "có" vốn không do tạo tác, pháp "không có" cũng không do tạo tác; hoặc pháp "có, không có" không, cũng không thành tạo tác. Nếu ông cho rằng, âm thanh là pháp của tạo tác nên nó vô thường thì việc đó không như thế. Lại như ông nói ba thứ tướng nên gọi là tác pháp, nhân và nhân lập luận, đều là duyên cụ, thì không tương ưng.

Hỏi: Sao bảo là không tương ưng?

Đáp: Vì không thành. Tất cả tác pháp không có ba loại tướng, không có so sánh bằng đối nhau. Đối của bằng với tạo tác, thì bằng ấy không do tạc tác, vì vậy cùng phá nhau. Nếu không là tác giả thì tức là không có pháp. Nếu đã không có pháp, làm sao có phá hoại? Hai thứ bằng nhau như vậy, không ngang nhau cũng không hơn nhau; không có tác pháp, cũng không có hoại pháp. Vậy cũng có thể nói, phá hoại sừng thỏ, vì nó không có "thể" vậy. Nghĩa ấy không tương ưng.

Như ý ông nói: "Pháp bằng của vô thường, và bằng của thường đối nhau, tùy thuận nhau như thế mà sinh khởi". Nay tôi cho rằng, ông thật ngu si, vì đối với pháp không thành, mà muốn thành pháp. Vô thường ở đây, gọi là vô vật (không có vật). Nếu đã không có vật, thì không có pháp bằng với chính nó. Bằng với chính nó không thành thì không được tùy thuận kia sinh khởi, không được hồi chuyển. Nếu đã như thế thì không được nói pháp sánh bằng. Cũng như hư không…, vì không có vật vậy. Nếu ông cho rằng, vô thường bằng thường thì nghĩa đó không như thế.

Hỏi: Sao nói không như thế?

Đáp: Thường không thành vậy. Như với thường ở đây, cho là có vật, hoặc cho là không vật? Nếu là có vật, vậy cái bình là thường, vì có vật vậy. Nếu cho thường không có vật, vậy sừng thỏ là thường, vì không có vật vậy. Thế nên không được

nói thường vô thường. Nếu ông cho rằng, tác pháp tùy thuận pháp bằng với tự nó không lìa thì nghĩa đó không như thế, vì pháp bằng của tự nó không thành tựu vậy.

Hỏi: Sao nói không thành?

Đáp: Ở đây nói không thành tương tợ với bằng. Sở dĩ nói tương tợ, vì nó tương tợ, có bằng như nhau giữa mình và người khác. Nhưng pháp "bằng" của ông thì không tương ưng, vì pháp sở thành chưa thành tựu vậy.

Hỏi: Vì sao gọi là sở thành chưa thành?

Đáp: Vì pháp sở thành là vô thường vậy, mà đã vô thường thì không có vật. Như kia không vật, tương tợ chỗ nào? Cái gì tương tợ? Nghĩa là bình và vô thường là hai thứ do tương tợ sinh. Nếu nói như thế, thì pháp sở thành, có tương tợ khác mới được nói tương tợ, vì tương tợ nên có sự so sánh bằng giữa tự và tha, pháp sở thành này. Nếu có hai loại mới gọi là tương tợ, bình và vô thường, vì có hai loại pháp, nên gọi là tương tợ thì không có hai loại pháp không được gọi là tương tợ. Vậy pháp sở thành kia, nếu như chưa sinh, sao gọi vô thường? Vì sao cho là pháp sở thành đã thành tựu? Sao nói thành tựu là do sở thành của vô thường?

Hỏi: Thế nào gọi là pháp sở thành không thành tựu?

Đáp: Tuy vậy, sở thành ở đây, hoặc có khi là tiếng, hoặc là vô thường, hoặc tiếng vô thường, hoặc hợp hoặc hòa, tất cả đều không thể thành. Nếu không thể thành, thì căn cứ vào đâu mà nói có pháp sở thành? Hoặc phân biệt vật, phân biệt vật pháp, hoặc có tương tợ?

Hoặc ý ông nói: lìa ngoài hai pháp âm thanh và vô thường, lại thâu nhiếp vật khác nữa, nên gọi là sở thành ấy, thì nghĩa không như thế. Vì vật không thành nên kia đó là vật gì mà nói lìa hai thứ âm thanh và vô thường? thuộc về chỗ nào mà nói là vật? Nếu vật đó là âm thanh, thì nó không được gọi là pháp sở thành, vì nó đã thành tựu vậy. Nếu vật đó là vô thường, tức là không có pháp, nên pháp sở thành cũng không thành, và âm thanh lại không thể phá. Nếu vật đó là hòa hợp cả hai thứ thì cũng không như vậy, vì vật cùng không vật, không thể hợp được, thế nên không hợp. Đối với hòa cũng như thế, nên không thể được.

Nếu lại cho rằng: Âm thanh khác với pháp sở thành thì nghĩa đó không như thế. Vô thường và âm thanh vốn chẳng riêng khác nên không thành khác. Nếu ông cho rằng, có pháp bằng với nó tạo tác, thì nghĩa đó không đúng, lìa bằng mà có pháp thì nghĩa không thành tựu. Ở trong Pháp Phật, nếu lìa khỏi vật, càng không có pháp của vật.

Hỏi: Công cụ duyên và pháp sở thành, hai tương đối vậy, nên gọi là vật và pháp của vật?

Đáp: Công cụ duyên, đủ sở thành, hai thứ đều không thành, lìa vật tạo tác ra, càng không có tác pháp. Tác pháp như thế, cùng với pháp bằng kia không lìa. Nếu tạo tác lìa pháp bằng kia mà có thì pháp bằng đó chẳng phải tác, chỉ có tác là pháp. Lìa tác không có pháp, không lìa nơi tiếng, mà có tác pháp, vì thế kệ nói:

Sinh, tác chỉ đều là tướng mạo
Nên tác giả cũng là như thế
Tất cả sinh vốn đã không thật
Thì pháp sinh kia cũng như sừng thỏ.

Như vậy, tác pháp chẳng phải là "có" nên có, chẳng phải "không có" nên có, cũng chẳng phải "có" "không có" mà có. Suy ra ba tướng của tác pháp như thế, nghĩa không tương ưng. Tác pháp vốn không có vật làm chỗ căn cứ để nói, vậy căn cứ đâu mà cho là duyên cụ? Hoặc giảm ba thứ, hoặc lỗi duyên cụ.

Lại nữa lời nói (ngữ) đối với ba loại tướng, thì không tương ưng. Vì lời nói và pháp sở thuyết đều là "rỗng không" không có, không có tự tướng; câu cùng với lời, chẳng phải một chẳng phải khác. Lìa chữ không có câu cũng chẳng phải một chẳng phải khác. Chữ từ vi trần mà thành, nhân nơi vi trần mà có. Nhưng vi trần ấy, không có phân có thể nắm bắt được. Vì không có phần nên bản thân vi trần không có, không thể có thành, hoặc khởi, hoặc diệt.

Hỏi: Như lời ông nói, thì pháp sở thuyết là "không", vì pháp ấy "không"; nên ba tướng của lời (ngữ) đều không thành, nói vậy là không đúng. Vì sở thuyết là có nên sở thuyết và lời ở đây có thể là có vậy. Nhân duyên hư hoại…, vậy sao lại nói pháp "không" vốn nói là ngăn phá chấp ba tướng kia?

Đáp: Nhân duyên đã phá hoại về nghĩa không tương ưng, không thành tựu vậy. Nhân duyên của âm thanh đã hoại thì làm sao tương ưng? Vì mỗi mỗi niệm, vì không trú. Đã là không có vật thì căn cứ đâu để cho là có? Nhân duyên phá hoại, vì không sinh nên giống như sừng thỏ, hoặc lại vô thường. Ba tướng của lời này hoặc thường và vô thường, hai thứ ấy không tương ưng. Ví như "hư không" vốn không có vật lại cũng như cái bình, không có nhân duyên. Nhân duyên như thế, tất cả đều không. Nếu mắc hai lỗi này, tất cả mọi quan niệm như đây, thảy đều như thế, đều thuộc về tà pháp, đều là hý luận. Vì phá ngoại đạo nên Phật nói nhân duyên.

Hỏi: Nếu là như thế, thì nhân duyên gì được gọi là hý luận? Như Lai Thế Tôn vì cho các nhân duyên là thật nên nói. Phật nói như vậy: vô minh … này, chính là tụ khổ lớn, hòa hợp mà sinh. Nếu vô minh diệt, tụ khổ lớn diệt. Như Lai Thế Tôn nói khổ Thánh đế, hoặc nói khổ diệt. Như thật, ấy sao gọi là hý luận?

Đáp: Hiền giả lắng nghe, nay tôi lược nói, sao gọi là vô minh? Vì không thể biết bốn điên đảo nên gọi là vô minh. Sao gọi là thật? Lại nói: Khổ tức là khổ Thánh đế ấy, Như Lai Thế Tôn không nói lời như thế. Như kinh Thắng tư duy Phạm Thiên vấn, Phật nói: " Này Phạm thiên! Nếu khổ kia là thật Thánh đế, thì tất cả trâu heo, các súc sinh… đều là thật đế. Vì sao? Vì chúng đều nhận chịu các thứ khổ vậy". Lại nói: "Phạm thiên! Nếu tập kia là thật Thánh đế ấy, thì chúng sinh trong sáu đường đều là thật đế. Vì sao? Vì chúng đều nhân tập kia mà sinh các đường vậy". Lại nói: "Phạm thiên! Nếu diệt kia là thật Thánh đế thì tất cả thế gian đều rơi vào tà kiến và đoạn kiến nói pháp hủy diệt ấy, phải có Thánh đế. Vì sao? Vì họ nói diệt pháp là Niết-bàn vậy". Lại nói: "Phạm thiên! Nếu đạo kia là thật Thánh đế, vậy thì tất cả đạo hữu vi phải có thật đế. Vì sao? Vì kia nương pháp hữu vi, cầu lìa pháp hữu vi vậy". Vì thế nên biết, khổ chẳng phải thật đế. Lại có thể nói, biết khổ không sinh, chính gọi là khổ thật Thánh đế. Vì thế Như Lai nói kệ trong kinh rằng:

Có một đế gọi là "chẳng sinh"
Mọi người đều nói có bốn đế
Cả đạo tràng không thấy một đế
Huống gì được thấy lại có bốn
Như thế, ở trong đời vị lai
Thường có rất nhiều các Tỳ-kheo

Mang ý xấu xuất gia rồi
Phá hoại pháp của ta như thế!

Vì vậy mà biết tất cả các pháp thảy đều chẳng sinh. Người biết thông suốt như thế, chính là thật Thánh đế. Thế nên Đức Như Lai lại nói rằng: " Tu-bồ-đề! Cho đến không có pháp nhỏ như vi trần…, cho nên nói là không sinh. Người kia đối với pháp nào mà biết được như thế thì gọi là biết pháp không sinh. Nếu từ vô sinh pháp nhẫn mà được thì gọi là vô sinh pháp nhẫn. Vì thế nên biết, bốn pháp khổ…, chẳng phải bốn Thánh đế. Nếu như chỗ phân biệt của người kia, thì đó chẳng phải là kẻ trí. Nếu có thể biết không sinh không diệt, mới được gọi là đế, mới được gọi là trí, nghĩa này như thế. Thánh Tu-bồ-đề hỏi Như Lai:

Vì khổ là Niết-bàn
Khổ trí là Niết-bàn
Vì tập là Niết-bàn
Tập trí là Niết-bàn
Vì diệt là Niết-bàn
Diệt trí là Niết-bàn
Vì đạo là Niết-bàn
Đạo trí là Niết-bàn?
Phật bảo Tu-bồ-đề:
Khổ chẳng là Niết-bàn
Khổ trí chẳng Niết-bàn
Khổ tập chẳng Niết-bàn
Tập trí chẳng Niết-bàn,

Khổ diệt chẳng Niết-bàn
Diệt trí chẳng Niết-bàn
Đạo chẳng là Niết-bàn
Đạo trí chẳng Niết-bàn.
Lại nữa, Tu-bồ-đề!
Bốn Thánh đế bình đẳng
Ta nói là Niết-bàn
Như thế Niết-bàn ấy
Chẳng khổ, chẳng khổ trí
Như thế thứ tự đến
Chẳng đạo, chẳng đạo trí
Bấy giờ Thánh Tu-bồ-đề
Bạch Phật rằng: Thế Tôn!
Lại cớ sao như vậy?
Bốn Thánh đế bình đẳng?
Phật dạy Tu-bồ-đề:
Chỗ nói bình đẳng ấy
Tùy theo ở chỗ nào
Chẳng khổ, chẳng khổ trí
Như thế thứ tự đến
Chẳng đạo, chẳng đạo trí
Nếu tất cả pháp kia
Tất cả pháp chân như,
Chân như không hư vọng
Như thế pháp bình đẳng.
Ta nói kia Niết-bàn
Mà chẳng là khổ, tập…
Tất cả pháp không sinh

Vì không tự thể vậy.
Như thế có thể biết
Tất cả pháp không sinh
Ấy gọi chân Thánh đế.

Hỏi: Nếu là như thế, vì nghĩa gì mà trong các kinh, Như Lai nói bốn Thánh đế?

Đáp: Đây là thứ tự tùy thuận hội nhập nên Phật nói như thế, chẳng phải đệ nhất nghĩa, hoặc thật hoặc vọng. Vì vậy Thế Tôn nói: "Này Phạm thiên! Đó gọi là thật Thánh đế. Đã là thật Thánh đế thì chỗ nào không có thật, không có vọng ngữ….? Vì nghĩa như vậy, nên bốn điên đảo khởi, tức trí này chẳng thật. Như thế khổ đế, thật không thành tựu, còn nghĩa của ta thành tựu.

Hỏi: Tôi nay không nói chẳng phải trí là thật, tôi nói chẳng phải trí giác nên gọi là thật. Vậy cớ sao nói: Đối với pháp vô thường cho là thường pháp nên gọi là chẳng phải trí; đối với khổ nói lạc nên gọi là chẳng phải trí; không ngã nói ngã nên gọi là chẳng phải trí; không tịnh nói tịnh nên gọi chẳng phải trí. Như thế, tất cả đều chẳng phải là trí. Nếu đối với vô thường mà có thể biết là vô thường; đối với khổ biết khổ; đối với pháp vô ngã có thể biết là vô ngã; đối với pháp bất tịnh, có thể biết bất tịnh. Cái biết như vậy đều được cho là trí, được cho là thật. Do vậy tôi nói trí gọi là thật, chẳng phải không có trí gọi là thật.

Đáp: Ông bị làn gió si ám vây phủ, tôi cho đó là hí luận. Ông si ám quá nặng nên đắm trước ở trí.

Hỏi: Vì sao? Đáp: Kệ nói:

Nếu đã có vô thường
Có thể nói có thường
Đã không chút vô thường
Chỗ nào sẽ có thường?
Nếu đã có chút khổ
Có thể nói có lạc
Đã không chút khổ nào
Chỗ nào sẽ có lạc.
Nếu có chút vô ngã
Có thể nói hữu ngã
Đã không có vô ngã
Chỗ nào sẽ có ngã?
Nếu có không tịch tĩnh
Được nói có tịch tĩnh
Không có không tịch tĩnh
Chỗ nào có tịch tĩnh?

Đối với thể của sắc tham đắm chấp trước rồi hoặc phân biệt thường, phân biệt vô thường. Tự thể của sắc pháp vốn "không", rốt ráo không có vật, thì dựa vào đâu mà nói có thường và có vô thường? Những loại như thế, như sắc này vậy, cho đến tất cả pháp, đều do nhân duyên này mà trở thành hý luận. Nhưng nhân duyên này cũng là hý luận. Chẳng những chấp vào nhân duyên là hý luận, cho đến chấp thủ Phật, cũng là hý luận.

Hỏi: Vì sao?

Đáp: Này Thiện nam! Ông hãy lắng nghe, đừng kiêu mạn mới hiểu được trí tuệ của Phật. Thế Tôn nói kệ:

Giữ tâm như kim cang
Tin sâu trí tuệ Phật
Biết tâm địa vô ngã
Mới hiểu trí vi tế.

Nay ý thiện của ông phát sinh tâm kim cang khéo ở hiện tiền, Ông nay lắng nghe nói tướng hý luận, không hý luận.

Hỏi: Tướng đó như thế nào?

Đáp: Nghĩa đây như vầy: Trong Đại kinh, Phật vì giác ngộ cho hàng Bồ-tát nên nói: " Này Tu-bồ-đề! chẳng phải "thể" chẳng là giác ngộ chẳng phải "thể". Tu-bồ-đề thưa: Bạch Đức Thế Tôn, vậy thì "thể" có thể giác ngộ chẳng phải "thể" chăng? Phật dạy: Tu-bồ-đề, không như thế! Tu-bồ-đề thưa: Bạch Đức Thế Tôn, vậy thì chẳng phải "thể" có thể giác ngộ "thể" chăng? Phật dạy: Tu-bồ-đề, không như thế! Tu-bồ-đề thưa: Bạch Đức Thế Tôn, vậy thì "thể" có thể giác ngộ "thể" chăng? Phật dạy: Tu-bồ-đề, không như thế! Tu-bồ-đề thưa: Bạch Đức Thế Tôn, Vậy thì chẳng phải "thể" có thể giác ngộ chẳng phải " thể" chăng? Phật dạy: Tu-bồ-đề, không như thế! Tu-bồ-đề thưa: Bạch Đức Thế Tôn, vì sao nói tất cả pháp đều không thể đắc, không thể

giác, không thể chứng? Nếu "thể" không giác ngộ "chẳng phải" "thể", chẳng phải "thể" không giác ngộ "thể"; "thể" không giác ngộ "thể", chẳng phải "thể" không giác ngộ chẳng "thể" thì đây nên không có chăng? Phật dạy: Có giác có đắc, chẳng phải bốn cú pháp này. Tu-bồ-đề thưa: Bạch Đức Thế Tôn, thế nào là giác ngộ? Phật dạy: Này Tu-bồ-đề, chẳng phải "thể", chẳng phải là chẳng phải "thể" giác ngộ chúng là như thế. Chỗ nào không có hý luận thì giác ngộ chúng là như thế. Chẳng phải hý luận, chẳng phải pháp hý luận thì giác ngộ chúng là như thế. Tuệ mạng Tu-bồ-đề bạch Phật: Bạch Thế Tôn, đối với Đại Bồ-tát, gì gọi là hý luận? Phật dạy: Này Tu-bồ-đề cho Sắc là thường, vô thường là hý luận của Đại Bồ-tát. Này Tu-bồ-đề cho Thọ, tưởng, hành, thức là thường, vô thường là hý luận của Đại Bồ-tát. Hoặc biết sắc, hoặc không biết sắc là hý luận của Đại Bồ-tát ấy hý luận. Như thế, biết thọ, tưởng, hành, thức; không biết thọ, tưởng, hành, thức là hý luận của Đại Bồ-tát. Biết Khổ Thánh đế là hý luận; đoạn Tập là hý luận; chứng Diệt là hý luận; tu Đạo là hý luận; tu hành bốn thiền là hý luận. Tu hành bốn vô lượng tâm, bốn vô sắc, Tam-ma-bạt-đề, bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như ý túc, năm căn, năm lực, thất giác phần, bát Thánh đạo đều là hý luận. Tu hành "không" giải thoát môn, Vô tướng, Vô nguyện giải thoát môn là hý luận. Tu hành tám giải

thoát, chín thứ đệ, tùy thuận hành, Tam-ma-bạt-đề là hý luận. Đắc quả Tu-đà-hoàn, quả Tư-đà-hàm, quả A-na-hàm, quả A-la-hán. Bích-chi Phật đạo là hý luận. Ta được Duyên giác Bồ-đề là hý luận. Ta đầy đủ mười Bồ-tát địa là hý luận. Ta được Bồ-tát hạnh là hý luận. Ta giáo hóa chúng sinh, khiến thành tựu là hý luận. Ta sinh khởi thập lực của Như Lai là hý luận. Ta được bốn vô sở uý, bốn vô ngại trí, đầy đủ mười tám pháp bất cộng là hý luận. Ta đạt được tất cả đầy đủ, là hý luận. Ta đoạn tất cả kết tập là hý luận. Đại Bồ-tát kia tu hành Bát-nhã Ba-la-mật, đã biết sắc hoặc thường hoặc vô thường ấy là hý luận, thì không nên hý luận như thế. Bồ-tát như thế không hý luận cho đến, ta được Nhất thiết trí là hý luận thì không nên hý luận như thế, tức là không hý luận. Vì sao vậy? Vì tự thể, tự thể ấy không là hý luận; chẳng phải tự thể, chẳng phải tự thể ấy không là hý luận; tự thể , chẳng phải tự thể không là hý luận; chẳng phải tự thể, tự thể không là hý luận. Lại càng không có pháp có thể dùng làm hý luận, vậy hý luận chỗ nào? Ai làm hý luận? Gì là hý luận? Sao nói hý luận? Vì thế, này Tu-bồ-đề! Sắc không là hý luận, cho đến thức không là hý luận, lược nói cho đến Bồ-đề cũng không là hý luận. Như thế, này Tu-bồ-đề, Đại Bồ-tát như thế không hý luận, nên như thế mà tu hành Bát-nhã Ba-la-mật. Tu-bồ- đề thưa: Bạch Đức Thế Tôn, thế nào sắc không là hý luận, cho đến thức

không là hý luận, lược nói cho đến Bồ-đề không là hý luận? Phật bảo Tuệ mạng Tu-bồ-đề: Này Tu-bồ-đề! Sắc không có tự thể, cho đến thức không có tự thể, lược nói cho đến Nhất thiết trí không có tự thể đối với chúng không là hý luận. Này Tu-bồ-đề! Như thế nhân duyên sắc không là hý luận, cho đến thức không là hý luận, cho đến Nhất thiết trí không hý luận. Như thế là Đại Bồ-tát tu hành Bát-nhã Ba-la-mật, thành pháp Bồ-tát. Nay ông có thiện ý muốn rõ tướng của hý luận và không hý luận này, kệ nói:

Phật đã nói nhân duyên
Đoạn các pháp hý luận,
Nên con cúi đầu lễ
Thầy nói pháp tối thắng.

Kệ này thành tựu được bốn thứ sở đắc, hý luận liền đoạn.

□

THUẬN TRUNG LUẬN NGHĨA NHẬP ĐẠI BÁT-NHÃ BA-LA-MẬT SƠ PHẨM PHÁP MÔN

Tác giả: Bồ-tát Long Thắng tạo luận,
Bồ-tát Vô Trước giải thích.
Hán dịch: Đời Nguyên Ngụy, Đại sư
Cù Đàm Bát-nhã Lưu Chi

QUYỂN HẠ

Hỏi: Thâm ý của A-xà-lê, vì nghĩa gì mà tạo luận này?

Đáp: Thuận theo đạo lý, đi vào nghĩa của Đại Bát-nhã Ba-la-mật, vì muốn khiến cho chúng sinh xả bỏ các hý luận, chấp trước…. Một khi đã xả lìa rồi, thuận theo đạo lý, sẽ nhanh chóng vào được Bát-nhã Ba- la-mật. Đã theo đạo lý, nhanh chóng được vào Bát-nhã Ba-la-mật rồi, tức sẽ xả bỏ các hý luận và tất cả chấp trước. Xả bỏ các hý luận và chấp trước… rồi, tức sẽ nhanh chóng thành tựu Vô thượng Chánh giác. Vì ý nghĩa đó mà Đại sư làm luận này.

Hỏi: Đây không nhân duyên, mà nói lời ấy?

Đáp: Nhân duyên ở đây, là nhân duyên thứ nhất, nghĩa là khiến cho chúng sinh thuận theo đạo

lý, đi vào Bát-nhã Ba-la-mật rồi, sẽ mau chóng thành Chánh giác.

Hỏi: Nếu là như thế, vậy thế nào là Bát-nhã Ba-la-mật? Đáp: Đâu có thể không nói lời rằng:.

Chẳng diệt cũng chẳng sinh
Chẳng đoạn cũng chẳng thường
Nghĩa chẳng "một", "chẳng khác"
Chẳng đến cũng chẳng đi.

Bài kệ này là thâu tóm đạo lý ở trong Kinh. Kinh A Hàm đã theo đó tuần tự giải thích. Nay giải thích câu kệ: Chẳng phải diệt nên nói chẳng diệt, chẳng phải sinh nên nói chẳng sinh. Nên biết, các câu khác đều theo đó mà giải thích.

Hỏi: Vì nghĩa gì mà không nói rằng: Pháp này chẳng phải diệt nên gọi là chẳng diệt; pháp này chẳng phải sinh nên gọi chẳng sinh. Hoặc có thể nói: pháp này không có diệt nên gọi chẳng diệt; pháp này không có sinh nên gọi chẳng sinh. Có thể như vậy… chăng?

Đáp: Nếu theo nghĩa đó, đối với đạo lý của A-hàm sẽ có phương hại, vì thế không được nói lời như vậy.

Hỏi: Sao nói có phương hại?

Đáp: Pháp nào là không có diệt? Pháp nào là không có sinh? Hỏi: Đệ nhất nghĩa đế?

Đáp: Nếu nói như vậy tức có hai đế, ấy là thế đế và đệ nhất nghĩa đế. Nếu có hai đế thì trở thành pháp so sánh bằng của ông.

Hỏi: Nếu ngoài thế đế, có đệ nhất nghĩa đế, thành phần so sánh bằng của tôi, thì mắc lỗi gì? Như có kệ rằng:

Như Lai khi thuyết pháp
Nương hai đế mà nói
Một gọi là thế đế
Hai là đệ nhất nghĩa.
Nếu không biết lý này
Hai đế đều chân thật
Kia đối pháp Phật sâu
Tức không biết thật đế.

Đáp: Ông thật khéo nói, tôi nói cũng như thế: nương vào hai đế mà Như Lai thuyết pháp. Nương vào hai đế mà nói, tức thuyết pháp chân như, không phá bỏ "bất nhị". Nếu có hai thứ nghĩa là: khác với đệ nhất nghĩa, có riêng pháp chân như, và có một pháp chân như của Thế đế, thì phải biết chân như còn không thể đạt đắc, chỗ nào sẽ có hai pháp chân như mà có thể được vậy? Nếu nói hai đế, thì đây nói như vậy: tức không thể ngoài thế đế, lại riêng có đệ nhất nghĩa đế. Vì chúng một tướng vậy, nên nói vô tướng. Chính vì nghĩa này, Đại sư nói kệ:

Nếu ai không biết rõ
Nghĩa của hai đế ấy
Đối pháp Phật sâu mầu

Sẽ không biết chân thật.

Hỏi: Đây sao gọi là đế?

Đáp: Nếu đây không thể bị phá hủy.

Hỏi: Hai đế này như vật gì mà không thể bị phá hủy.

Đáp: Một tướng! Còn gọi là vô tướng, không có tự thể, như bản tánh "không"… , như đây tức gọi là đế. Như có bài kệ nói về tướng của đế này:

Hai thứ pháp đều không
Hý luận, không hý luận
Không phân biệt, không khác
Nghĩa đây là tướng đế.

Hỏi: Nếu như kệ này thì sao nói Như Lai nương nhị đế nói? Tất cả Như Lai đều không chỗ nương (sở y), không nương thế đế, cũng lại không nương đệ nhất nghĩa đế. Như Lai thuyết pháp, tâm không sở y, thì đâu dùng nhiều lời mà chỉ nói đế là như trước đây, như chỗ đã luận tức là như trước đã nói: đệ nhất nghĩa đế. Hoặc diệt hoặc sinh, cả hai đều không có, thì nay cần nói rõ thế nào gọi là đệ nhất nghĩa đế?

Đáp: Niết-bàn là thường, vì chỗ Niết-bàn kia, không sinh không diệt. Hoặc như vậy thì tất cả nhóm người ngoại đạo đều thành tựu. Người ngoại đạo kia, đâu có thể không nói lời rằng: Niết-bàn của ta là thường, vắng lặng, không lay động, không biến đổi không hư hoại, có pháp có vật. Vì ở trong

Niết-bàn kia, vốn không diệt không sinh. Nhưng những điều này đều là sự phân biệt Niết-bàn của người ngoại đạo chấp thủ Niết-bàn. Ở đây Niết bàn thì không tương ưng với thường, ngã Thắng giả mà ngoại đạo thường ngã Thắng giả đã nói. Vì không có "thể" vậy.

Hỏi: Niết-bàn của ông như thế nào? Là Niết-bàn mà trong Niết-bàn ấy không sinh không diệt?

Đáp: Tham dục, sân si, và ấm… hết sạch không sinh trở lại, ấy gọi là Niết-bàn.

Đây nói "Hết sạch" (tận) ở đây, nghĩa là đã mất, không có "thể" để diệt nên gọi là hết sạch. Diệt kia thế nào? Có thể ở trong diệt lại có diệt ư ? Hoặc ở trong "thể" lại có cái không có "thể" ư? Cớ gì lại ngăn phá tôi. Ông nói lời này vì nương vào vật gì để làm cảnh giới mà nói lời này? Là nói cảnh giới của "thể", cảnh giới của chẳng phải "thể" hay là hai thứ cảnh giới của "thể" và chẳng phải "thể". Tất cả các pháp đều không như thế, vì trái nhau vậy. Nếu chẳng sinh, tức là không có 'thể". Nghĩa kia thế nào? Đó là ở trong chẳng sinh, không có "thể" làm có sinh phải chăng? Mà ông ngăn phá tôi trong chẳng sinh này thì không có sinh, theo đúng như nghĩa của đạo lý A-hàm, ông khó thể không thối chuyển. Niết-bàn là "không", vì ngoài Niết-bàn vốn không có pháp nào vậy. Như thế là thành tựu.

Có người nói thế này: sao gọi là đệ nhất nghĩa "không"? Chỗ kia nói, đệ nhất nghĩa đế, gọi là Niết-bàn. Niết-bàn kia là Niết-bàn cũng là "không". Lại nữa, trong kinh có nói: "Thế Tôn nói Niết-bàn ấy, gọi là tịch tĩnh, không có tất cả tướng, không có tất cả niệm". Lại có nói rằng: Niết-bàn ở đây là Niết-bàn như gọi là "thể" và chẳng phải "thể" đều "không", và những giải thích tương tự như thế ….

Như thế, tất cả mọi thứ suy lường về "thể" của đệ nhất nghĩa đế là không thể đạt được, thế nên không thể ngăn sinh ngăn diệt. Nếu ý ông nói: đệ nhất nghĩa đế có tự thể vi tế, thì tức là bản thân (ngã) đã chứng. Vậy ông nay cần gì suy lường chỗ đây? Lại như kinh nói, tôi nay thuật lại: Như Lai nói: "Văn-Thù-Sư-Lợi, như pháp vốn nói, thì không có pháp như thế, chẳng nói như thế, cũng không có như thế, cũng không thể đạt được".

Hỏi: Nói như vậy, thì làm sao mà tránh?

Đáp: Nếu không có chút pháp, không có "thể" để tụ vật, hoặc như có thể nói, hoặc không thể nói, thì tất cả đều không có như thế gọi là tránh, là xả bỏ tranh cãi đối lập thuộc về hai đế.

Hỏi: Cho rằng ai nói nghĩa là có lỗi chăng?

Đáp: Nếu nói như thế, thì đối với đạo lý A-hàm có trở ngại.

Hỏi: Sao nói đạo lý A-hàm có trở ngại?

Đáp: Như Thánh giả Tu-bồ-đề trước đó có nói: lúc ấy, khi Đức Thế Tôn vốn làm Đại Bồ-tát, tu hành Bát-nhã Ba-la-mật, chánh quán pháp này, bấy giờ Ngài chánh quán sắc chẳng sinh, cho đến chánh quán Nhất thiết trí chẳng sinh; chánh quán phàm phu chẳng sinh, cho đến chánh quán Phật chẳng sinh. Nhưng ý ông, cho rằng đây là ai nói nghĩa, mà riêng có pháp thì câu hỏi này không tương ưng. Lại nữa, Tôn giả Xá-lợi-phất chẳng nói như thế, giống như Huệ mạng Tu-bồ-đề đã nói ngữ nghĩa ấy, mà nói: tôi biết như thế sắc chẳng sinh, cho đến Nhất thiết trí chẳng sinh; phàm phu chẳng sinh, cho đến Phật chẳng sinh chăng? Như thế, A-hàm sẽ có trở ngại, nên hỏi do ai nói nghĩa, là không tương ưng? Hoặc ông lại cho rằng, đó là ngữ nghĩa của ai, tuy không lìa pháp, mà nói lời lìa. Thí như giọt sữa và giọt nước, thân tượng và thân bằng đá của vật được mài. Đệ nhất nghĩa đế cũng lại như thế, vậy ai nói nghĩa? Tôi nay giải thích: Điều này đây không tương ưng. Thể của sữa … tức là "thể" của hữu. Ông đã chọn làm "thể" rồi, mà ngoài pháp như giọt sữa v.v… lại có pháp khác; tức là ngăn ông nay sao được nói, đệ nhất nghĩa đế có thể có "thể" của hữu ư? Nếu có "thể", của hữu thì đây là sinh diệt v.v… tức có thể ngăn ông nói: không lìa pháp mà có. Như thế nghĩa của ông, tức là không tương ưng. Hỏi: là có pháp gì mà chẳng diệt chẳng sinh?

Đáp: Đệ nhất nghĩa.

Hỏi: Đó là pháp gì? Đáp: Niết-bàn.

Hỏi: Niết-bàn lại là vật gì?

Đáp: Phiền não, ấm dứt sạch thì gọi là diệt, cũng gọi là không có "thể". Như thế tôi gọi đó là Niết-bàn, chính là cách hiểu của tôi.

Hoặc là như vậy thì pháp đoạn diệt, cũng chính là Niết-bàn. Hoặc phiền não nghiệp ấm sinh khởi trước kia, sau đó diệt hết. Diệt hết tức không có "thể" (vô thể), cũng là Niết-bàn. Hoặc phiền não… vị lai chưa sinh cũng là Niết-bàn. Như vậy, Niết-bàn chỉ là đoạn diệt. Nếu như vậy, thì pháp đoạn diệt, chính là nghĩa Niết-bàn, có thể thành tựu. Vị lai là không có, vì nó chưa đến, làm sao tương ưng? Vì nghĩa đó, ông nên đáng trân trọng việc buông bỏ, như thế để thâu giữ lấy Niết-bàn!

Hỏi: Niết-bàn của ông là Niết-bàn loại gì?

Đáp: Trong kinh có thể không nói như vậy: Tất cả các pháp, từ vô thỉ đến nay, bản tánh diệt, chẳng sinh, không có tự thể chăng?

Lại nữa, trong kinh có nói: "Bạch Đức Thế Tôn, nếu có Sa-môn nào ở trong tướng bản tánh tịch diệt của các pháp mà cầu tìm "thể" của Niết-bàn, con nói người ấy chính là ngoại đạo". Như vậy … chăng? Lại nữa, trong kinh có nói kệ:

Pháp từ vô thỉ tịch diệt chẳng sinh,
Tự tánh của pháp xưa nay vốn diệt

Nhưng khi đức Thế Tôn chuyển pháp luân
Lại triển khai hiển bày pháp ấy.

Lại nữa, A-xà-lê lại có bài kệ:

Chẳng là tịch diệt, chẳng đắc được
Chẳng là đoạn cũng chẳng là thường
Chẳng là diệt cũng chẳng là sinh
Như thế chính gọi là Niết-bàn.

Như thế suy lường đạo lý A-hàm, đệ nhất nghĩa đế, là vật "hữu" không thành. Chính vì nghĩa đó, trước nói đạo lý: "chẳng phải diệt, chẳng diệt, chẳng phải sinh chẳng sinh". Như vậy tất cả đều như thế, thì nghĩa "bất nhị" thành tựu. Đây nói như vậy: "chẳng sinh" chính là sắc, không phải ngoài không sinh lại riêng có sắc; sắc là không sinh, không phải ở ngoài sắc riêng có không sinh. Cho đến Nhất thiết trí, cho đến Phật như thế mà diệt hết, thời không khác sắc; cho đến Nhất thiết trí, cho đến Phật nói như thế này: hoặc diệt hết hoặc sắc, hoặc lại không hai. Tất cả pháp này chẳng hợp chẳng lìa, cho đến Nhất thiết trí, cho đến Phật tức là nghĩa này thành tựu. Ở đây văn nói phiền quá, có thể bỏ không cần. Đệ nhất nghĩa đế, văn nói rất nhiều, như thế biết rồi, có thể bỏ lời đây, không cần bàn lại nghĩa của Kinh. Tôi nay giải thích, hoặc nương đạo lý, hoặc dựa A-hàm. A-hàm kia là những gì A hàm nói đó chính là tất cả kinh điển Đại thừa. Trong tất cả Tu-đa-la của Đại thừa, đều nói những câu

"không diệt"… như thế, rõ ràng ở trong Bát-nhã Ba- la-mật, nói nghĩa này ở nhiều chỗ. Đây là A-hàm. Nay sẽ nói đạo lý.

Hỏi: Thế nào là đạo lý A-hàm? Như bài kệ này xin theo ý của kinh giải thích?

Đáp: Tâm ông phải thanh tịnh, dốc lòng lắng nghe, tôi nay giải thích: Mọi thứ suy lường về tên gọi diệt của kệ này là có ở trên "thể" là chẳng phải không có "Thể" mà có. Sinh như thế, đoạn như thế, thường như thế, như thế v.v… thì thể của chúng như thế, đều không thể thành.

Hỏi: Thể kia vì sao nói không thành?

Đáp: Do nhân duyên vậy. Nếu bất cứ pháp nào đã do nhân duyên, thì pháp ấy không có tự thể. Nếu không có tự thể, tức pháp kia không có "thể". Không có "thể" ở đây chính là không có tự thể vậy. Thí như sừng thỏ, vì không có nhân duyên, thế nên không có pháp. Tất cả pháp này, đều không có tự thể, vì do nhân duyên, nên như huyễn như mộng.

Nếu ý ông nói: Pháp kia thật có "thể", có tự thể thì làm sao biết có do nhân duyên sinh, nên cũng giống như cái bình thì tôi nay giải thích: Vì nhân duyên như thế, phân biệt không có nghĩa. Nếu pháp có tự thể, thì cần gì nhân duyên, vì trước đã tự có vậy. Nếu pháp không có tự thể, thì cần gì nhân duyên, vì không có pháp vậy. Chính vì nghĩa đó, nên nhân duyên phân biệt, thì không có nghĩa lý.

Nếu nói về thể, thì tương ưng biết như vậy: kia không có "thể", là không có tự thể. Vì thế cho nên, Như Lai đã nói như vậy: " Tu-bồ-đề, tất cả chỉ là hòa hợp, đều không có tự thể, đều do nhân duyên vậy. Tất cả chỉ là hòa hợp, vì hòa hợp nên đều "không" nên "thể" của tất cả các pháp như thế, không thành tựu.

Hỏi: Sao nói diệt… mà không thành tựu?

Đáp: Vì "thể" đã diệt có "thể" khác, thể ấy chẳng sinh, nên không thành tựu.

Hỏi: Sao nói chẳng sinh mà lại có "thể" ?

Đáp: Vì không có tự thể vậy. Nếu bất cứ pháp nào đã không có tự thể, tức pháp ấy không sinh, tức như sừng thỏ, tự thể của nó vốn không có.

Hỏi: Kia vì sao nói không có?

Đáp: Vì nhân duyên vậy. Nếu nói có "thể", không có nhân duyên thì không có pháp như thế.

Hoặc ý ông nói: "Không" thường duyên với diệt, chẳng phải thường duyên với diệt, những pháp như thế, chẳng phải có nhân duyên, mà có chứ không phải không, thì nghĩa đó không như vậy.

Hỏi: Vì sao không như vậy?

Đáp: Vì diệt như thế, ông đâu có thể không suy nghĩ rằng, nó diệt như thế nào? Là có hay không? Lại nữa, vì sao "không"…. là vô vi? Đã chẳng phải

là sinh, sao nói là có? Nếu cho là có, thì sừng thỏ cũng có, nghĩa ấy thì không thể được.

Hỏi: Nếu những pháp gì, tự thể không có thì sinh của nó không có, tại sao nói nó cũng không diệt?

Đáp: Tâm ông kiêu mạn, tự cho rằng tất cả đều bị phá, tự ái chấp phe đảng của mình, nhiếp giữ diệt không chịu bỏ. Có thể trước đây tôi không nói đến vì chẳng sinh vậy. Nếu chẳng sinh, thì diệt làm sao thành? Nếu đã chẳng diệt thì làm sao chẳng sanh lại thành được? Trong pháp chẳng sinh, chẳng những chỉ không có diệt, mà cũng lại không có đoạn. Như thế hoặc thường, hoặc một hoặc khác, hoặc đến hoặc đi. Tất cả những pháp như thế đối với nghĩa "chẳng sinh", đều không thành tựu. Như bài kệ nói:

Đối với nghĩa "thể" chẳng sinh
Thì không có diệt có thể được
Chẳng diệt thì chẳng sinh
Đều không thể thành tựu

Hai pháp như thế, thì không có trước sau. Nghĩa là, pháp trước sinh ra, lúc sau diệt là hai; hoặc cũng như trước diệt, lúc sau sinh tức là hai (giai đoạn).

Hỏi: Vì sao lại không?

Đáp: Vì pháp hữu vi là không có vô thủy. Lại nữa, tất cả pháp thảy đều là "không" vậy.

Hỏi: Nếu con người hữu vi không có vô thủy thì tức không có lỗi này. Tôi thì không nghĩ thế, hữu vi có bắt đầu. Cõi Ma-hê-thủ-la, thời vi trần v.v… là nhân duyên hữu vi, vì có vô thủy nên, tại sao con người là hữu vi vô thỉ thì không có lỗi này. Hoặc trước sinh rồi, về sau lại diệt; hoặc trước diệt rồi, về sau mới sinh, không quyết định vậy. Hữu vi vô thỉ, chẳng phải đây quyết định, thì chẳng phải nghĩa của tôi. Tôi thì không như thế, hữu vi có bắt đầu. Cõi Ma-hê-thủ-la, thời vi trần v.v… là nhân duyên hữu vi, vì có vô thủy vậy. Lại nữa, Tỳ-Da-Bà có nói lời rằng: "Sinh ắt phải chết, chết ắt phải sinh". Như thế… vậy.

Đáp: Ông đã chuyển rồi mới bắt đầu tạo thế lực. Tôi đây ở trước, có thể đã không ngăn. Ma-hê-thủ-la thời vi trần v.v… chẳng phải nhân duyên sao? Nếu chẳng phải nhân duyên, làm sao thành ban đầu? Lại nữa, ông dẫn Ma-hê-thủ-la thời vi trần, là nhân duyên "có", là nhân duyên "không có". Nếu lại có thì nghĩa của hữu vi vô thủy thành. Nếu là không có thì Ma-hê-thủ-la, thời, vi trần… chẳng phải hữu vi bắt đầu, vì không có nhân vậy, giống như sừng thỏ. Thể của tất cả pháp, đều không có nhân duyên, nghĩa ấy không thành. Nếu như người nào, nhiếp thọ ý đây? Cho rằng hữu vi vô thỉ, thì người chính người ấy đã kiến giải sai lầm. Vì họ nói hữu vi có bắt đầu; hữu vi không có bắt đầu, thế nên gọi là thấy.

Hỏi: Như thế, ông chỉ cho người khác có lỗi, không chấp nhận phần mình lỗi.

Đáp: Nếu nói là "thể" thì mắc lỗi như thế, mà lỗi không thuộc về tôi. Lại nữa, trong cái tự thể "không" của tôi nói, trong tất cả pháp, tôi không phân biệt pháp của hữu vi là có, thì cái gì là có của ban đầu, cái gì là có của không ban đầu thỉ, cái gì là cuối cùng, cái gì là không có cuối cùng? Những điều như thế, như A-xà-lê đã nói kệ:

"Không" ở trong tất cả "thể"
Cái gì là cuối, và chẳng cuối?
Cuối là cái gì cuối cùng?
Chẳng cuối, là chẳng cái gì cuối cùng?

Suy lường như thế, hai thứ diệt sinh, thứ tự đối nhau như cha với con, nghĩa không tương ưng, tức không có diệt này.

Hỏi: Vì sao nói không?

Đáp: Suy lường diệt này: pháp diệt như thế, hoặc ở trước có, hoặc lúc sau có, hoặc hai thời có; hoặc một hoặc khác, hoặc như là cả hai thì tất cả không thành. Lại nữa, diệt là diệt, gọi là không có "thể", đã mất, hết sạch, chẳng phải thường. Các nghĩa như vậy giống như không có "thể". Không có "thể" thì làm sao thành có thành không?

Như ý ông nói: thể cũng là diệt, chẳng phải là chẳng phải "thể". Thể như vậy thì làm sao "thể" diệt mà còn có thể hoại. Như cái bình có thể diệt,

vì đã có "thể". Nếu không có sinh, chỗ nào có "thể"? Hoặc là có diệt, hoặc có hoặc không. Do thế Như Lai có bài kệ nói:

Người nào không giữ lấy ở sinh
Người ấy không có vật để diệt.
Người kia không chấp ở "có, không"
Thì không chấp vật của thế gian.

Đã diệt như thế này, sao nói thành có? Hoặc thành tựu không có. Lại nữa, diệt ở đây, diệt gọi là vô thường, ở trong pháp của ông, vô thường có ba thứ:

Một: Niệm niệm hoại diệt là vô thường. Hai: Hòa hiệp ly tán là vô thường.

Ba: Cuối cùng như thế là vô thường.

Như thế, ba thứ vô thường này đều thuộc về có và không có. Thế Tôn đều ngăn.

Hỏi: Sao nói đều ngăn?

Đáp: Thế Tôn nói: "Tu-bồ-đề, nếu "thể" ấy có, tức có thể nói tận diệt. Lại có người nói: "Vật của vô thường tức là chẳng thật, chẳng phải tướng sinh diệt. Nếu "thể" ấy có thì mới có diệt, còn vô thường không thành. Nghĩa của diệt như thế, nếu nương đạo lý, suy lường A Hàm thì đều không thành tựu. Thế nên, đối với diệt không nên thâu giữ.

Hỏi: Tại sao nghĩa này vì chỉ ngăn diệt hoặc có hoặc không, lại còn ngăn "thể" của tất cả pháp khác?

Đáp: Chấp thủ tất cả "thể", hoặc có hoặc không, thì thủ ấy đều phải ngăn, chứ chẳng chỉ ngăn riêng diệt.

Hỏi: Vì nghĩa gì mà ngăn?

Đáp: Để dứt các lỗi. Vì là lỗi nên sư nói như vậy: Tức kệ nói rằng:

Nếu chấp "có" tức vướng vào thường
Nếu chấp "không" thì lỗi thấy đoạn
Thế nên, người trí tuệ sáng suốt
Chẳng dựa dẫm vào hai thứ "có, không"

Lại nữa, có nói tức kệ nói rằng:

Nếu người thấy ở "có", hoặc "không"
Người ấy chính thật ngu si
Họ chẳng biết rõ để tu hành
Nơi tịch tĩnh và an ổn trong pháp.

Lại nữa, Kinh nói: " Này Ca-chiên-diên, kẻ chấp "có" thì rơi vào thường, chấp "không" thì rơi vào đoạn". Lại nữa, trong kinh nói: "Này Ca-diếp, "có" là một bên, "không" là một bên, ở giữa là chẳng phải "có", cũng chẳng phải "không", vì không có "thể". Nghĩa này nên biết. Vì không có tự thể nên tất cả tự thể là "có", tất cả tự thể là "không", nghĩa ấy đều không đúng. Như vậy nghĩa này, như Đức Thế Tôn đã nói: " Này Tu-bồ-đề! đối với tự thể của tất cả pháp, nếu cho là "có" hoặc "không", nghĩa ấy đều không đúng. Tu-bồ-đề thưa: Đúng thế, thưa Thế Tôn! Khắp nơi như thế, thâu

gồm tất cả "thể", hoặc là "có" hoặc "không", thì tất cả đều ngăn. Vì không có "thể" vậy, vì chẳng sinh vậy, "có, không" đều không, cũng không có diệt".

Hỏi: Như vậy, như vậy! Đối với pháp bất sanh ở trong các pháp đều không có diệt ấy. Như nghĩa của tất cả pháp không sinh. Ông nay nên nói, nghĩa này thế nào? Lại không có đoạn chăng?

Đáp: Đây nói đoạn ấy là đối với "thể" có chứ chẳng phải ở không có "thể", nên "thể" kia không thành.

Hỏi: Sao nói không thành?

Đáp: Tự thể và tha thể, thảy đều không có "thể", vì chúng không có "thể" vậy. Giống như sừng thỏ, chẳng có tự thể, chẳng có tha thể, chẳng phải "thể" "thể", vì chẳng sinh vậy. Như thế, nghĩa tất cả "thể" chẳng sinh thì thành tựu. Như A-xà-lê nói kệ rằng:

Hoặc thấy tự thể và tha thể
Hoặc thấy có "thể" và không "thể"
Người thấy như thế là không thấy
Đệ nhất nghĩa trong Pháp của Phật.

Thế nên, vì không có tự thể nên cũng không có đoạn. Lại nữa, như thế, tướng của thường và đoạn, là thuộc về "có" hoặc "chẳng phải có". Với hai thứ như thế, Thế Tôn đều ngăn.

Hỏi: Vì sao ngăn hai thứ này?

Đáp: Phật vì chỉ dạy cho Ca Chiên Diên cho nên đối với "có" và "không" đều ngăn. Đức Thế Tôn chân thật biết rõ "thể" ấy "chẳng phải thể" cho nên không có đoạn. Lại nữa, ở đây nếu cho bổn tánh là có nên thành thì sao được nói là không pháp, không vật? Hoặc nói là khác, hoặc nói không có "thể". Ở đây, nếu là có pháp, tức có thể đoạn, có thể diệt, có thể mất… nên có thể gọi là đoạn. Nhưng bản tánh pháp có kia tự nó là không, vậy sao không là mất, mà hoặc nói là đoạn? Như kệ nói:

Nếu bản tánh pháp có
Đây có thể nói không
Nếu nói bản tánh khác
Nghĩa này không thể được.
Vì bản tánh vốn không
Biến dị không thể được
Nếu bản tánh là có
Có thể nói biến dị.

Lại nữa, ở đây, trước nói thể có, nói thể có rồi, sau lại nói không, tức là lỗi thường và đoạn. Như kệ nói:

Nếu có tự thể ấy
Chẳng không mà lại thường
Trước có, lúc sau không
Thời rơi vào đoạn kiến.

Ở đây thâu gồm hai thứ lỗi chấp đoạn và chấp thường nên mới ngăn như thế. Nếu nói về thể tức

mắc lỗi đoạn, thường. Theo đạo lý A Hàm như thế, mà suy lường đoạn kia, thì không thể thành. Kia như thế mà đoạn thì không thành tựu.

Hỏi: Sao nói không thành?

Đáp: Vì không có nhân vậy, vì không diệt vậy. Đã nói là đoạn ấy, tức gọi là diệt không có "thể"; mà không có "thể" là không có nhân, hoặc như không có diệt, giống như sừng thỏ; Nếu pháp có "thể", có thể nói là có nhân, có thể nói là diệt, cũng như cái bình vậy. Vì thế Đại sư có nói bài kệ:

Pháp có nhân có diệt
Có thể thấy như mầm
Trong diệt không có diệt
Thế nên không nhân diệt.

Vì ở đây không có nhân nên biết là không, lại không diệt vậy.

Tâm ông như thế, muốn cầu chân thật, không nên cố chấp vào đoạn.

Hỏi: Tôi nay đã hiểu chấp nhận đây không có đoạn. Nếu thâu đoạn này, vào trong tất cả ác, là xấu xa, nhất thì sao chẳng là thường?

Đáp: Ở trên tôi há không nói chẳng sinh đó sao! Nếu là chẳng sinh làm sao có thường? Nếu không sinh là thường, thì sừng thỏ cũng thường, tức là không thể, nên chẳng phải có thường. Đức Thế Tôn nói: "Nếu pháp đã chẳng sinh, thì không được nói thường, cũng không được nói đoạn". Thế nên,

đối với thường và đoạn, cả hai đều không thành, vì rơi vào một bên vậy. Hoặc ý ông nói: hư không có ngã… , chẳng sinh mà có, cũng được là thường. Như nói có pháp, không có nhân duyên mà thật là thường. Vì nghĩa ấy, hư không, ngã…, tức thường ấy thành. Nghĩa đó không đúng. Tại sao lại dụng công suy nghĩ con của Thạch nữ, màu đen hoặc trắng? Hư không vốn không mà ông suy nghĩ là thường cũng lại như thế.

Hỏi: Hư không kia… sao nói là không có vật?

Đáp: Hư không… rốt ráo là vật không thể có được, giống như sừng thỏ, rốt ráo cũng như thế, sáu căn mỗi mỗi đều không thể được. Như thế hư không…, cũng không thể được, thế nên biết là không. Chính vì là không nên cho hư không… là thường, thì nghĩa ấy không thành. Lại nữa, do vì chẳng sinh, nên nghĩa "không" tức thành. Như ý ông nói, là có pháp ấy, hoặc đang, chưa có pháp (hữu pháp) nên không thành có pháp, không thành, không cần vì chẳng sinh nên không có tự thể vậy. Nếu là có "thể" ấy, do có tự thể, tức pháp kia là "có" hòa hợp, vì là có vậy. Nếu không có tự thể, trong tự thể không ấy, thì không có pháp, vì không có vật vậy, giống như sừng thỏ. Như bài kệ nói:

Thể không có tự thể
Cho nên không có pháp
Nhân duyên và sanh này
Nghĩa đó không như vậy.

Hoặc ý ông nói: hư không là có, vì nó có tướng. nhưng tướng kia cũng "không", không trước không sau, cũng không hai vậy, lại vì chẳng sinh. Nếu pháp chẳng sinh, mà có tướng ấy, vậy thì sừng thỏ cũng có các tướng dài, ngắn … Nghĩa này không như thế.

Hoặc ý ông nói: Tướng ngã có thể có. Nhưng vì tướng kia sáu thức không nắm được, nên tướng không thể có được. Như ý ông nói thì tướng hiện thấy là mất đi pháp của tự nó, nhờ căn mà biết có vậy. Nếu là như vậy, thì ông lập "ngã là vô thường"… , tức ý ông nói chẳng phải căn và cảnh giới, tướng ấy không nhiếp vào.

Hỏi: Mặc dù bị phá như thế mà vẫn thật có, vì "một câu" của tôi mà nói. Nếu "một câu" thâu gồm hai chữ mà nói, thì biết kia có, giống như tưới tắm. Ngã cũng như thế vì hai chữ mà nói nên tức biết có ngã (một chữ ngã ở đây là dịch hai chữ kia).

Đáp: Lời này không thành, vì nói một phía. Như hư không kia, cũng như mộng (một chữ mộng này, kia dịch hai chữ). Ngã cũng như thế, vậy nên không có ngã, như hư không kia, lại cũng như mộng. Tất cả "hai chữ" đã nói ở đây, thảy đều là không, ta cũng như thế, vì vậy không có ngã. Lại nữa, không có ngã là do có tạo tác vậy. Nếu vật do tạo tác mà có, thì biết không có ngã. Giống như cái bình kia, thân cũng do tạo tác như thế, nên thân không có ngã, vì có tạo tác vậy.

Hoặc ý ông nói: "Vì ở trong thân, thấy các tướng như mạng …, biết có ngã, tức là trong tướng của mạng vô thường. Suy lường vô thường như thế thì thường không thành tựu. Hoặc ý ông nói: ta thật không nói pháp "có" là thường, cũng lại không nói pháp "không" là đoạn, nhưng lại còn có pháp lưu chuyển trong ba đời, không diệt nên gọi là thường. Nếu không có pháp thì không được nghĩa "có". Thế nên ngã nói có pháp là chấp thường, còn nếu không có pháp, là chấp đoạn". Ý của ông nói vậy, ta nay giải thích: Nếu có pháp tức là được nói có lưu chuyển ba đời, pháp có ấy vốn thường định trú, không lay động, không biến đổi, làm sao nói có lưu chuyển trong ba đời? Nếu có lưu chuyển thì tức là vô thường.

Hỏi: Sao nói vô thường?

Đáp: Nếu có quá khứ ấy, sao nói là thường? Nếu đã có quá khứ thì tức là vô thường. Sao gọi là quá khứ ? Quá khứ gọi là mất, là tận, là diệt, gọi là không có "thể" vậy sao nói nó là thường? Nếu nó đã không có thể (vô thể) sao nói có quá khứ? Hoặc có vật thể, sao nói là quá khứ? Nếu nó có thật thì Thạch nữ cũng là thường, vì không có "thể" vậy.

Lại nữa, nếu với quá khứ, nghĩa thường đã không thành, thì đối với đời vị lai, nghĩa thường cũng không thành.

Hỏi: Vì sao không thành?

Đáp: Vì vị lai này, gọi là không có "thể", gọi là chẳng sinh, gọi là chẳng xuất. Nếu đã như thế, sao nói là thường? Nếu nó là thường, thì sừng thỏ cũng thường, nghĩa này không thể được. Nếu nói có vật, sao nói vị lai? Nếu hoặc cho là thường, nếu hoặc cho có vị lai, nghĩa ấy đều không tương ưng. Lại nữa, nghĩa của hiện tại thường cũng là không thành.

Hỏi: Sao nói không thành?

Đáp: Vì hiện tại này là pháp hiện tại đang lưu chuyển nên gọi là hiện tại. Pháp hiện tại kia, một niệm cũng không trú lại. Nếu một niệm trú lại thì một kiếp cũng dừng, nhưng tướng trú này, thật không thể có được. Vì không có trú nên niệm cũng là không. Nếu đã niệm niệm lưu chuyển, sao nói là thường? Nếu đã chẳng sinh, sao nói có hiện tại có quá khứ, vị lai, thời tiết thành tựu? Vì thời tiết không có tự thể vậy. Nếu thời có tự thể, thì quá khứ, hiện tại, vị lai, đều không là thời. Nếu là thời thì quá khứ, vị lai, hiện tại đều không có "thể". Thời cùng với thể, là một, hoặc là khác, nghĩa đều không thành. Lại nữa, thời cùng với thể, còn không thành có, huống gì có quá khứ, hiện tại, vị lai, hoặc lại có thường? Nếu có tự thể thường thì thể tự nó không thành. Thể đã không thành như vậy, sao nói thành thường? Cho nên, không có thường. Như ý ông nói: Nếu kia không có vật, thì không có pháp. Điều này hết sức không thành. Vì ông tại sao ý cho

rằng không có vật thì chẳng phải là pháp? Nếu vì không có vật, tức chẳng phải pháp, như vậy pháp "có" cũng chẳng phải là pháp, vì pháp "không" cùng pháp "có" đối đãi nhau. Vì pháp "không" đã không có, nên pháp "có" cũng không có. Vì pháp "không" kia đã không thành tựu vậy. Như pháp "không" kia đã không thành pháp, thì làm sao pháp "có" mà được thành pháp? Làm sao pháp "có" được gọi là có pháp?

Hoặc ý ông nói: Có pháp ở đây lại có nhân duyên mà có pháp "có" này. Như vậy, pháp "có" cùng với pháp "không" kia, là không đối nhau. Nay đây giải thích: Nếu ông phân biệt có pháp ở đây, lại có pháp "có" nữa, hai pháp ấy bình đẳng tương đối, tương tợ không giống như "không có" tức là có pháp ở đây lại có pháp "có" nữa và không có mà có pháp. Tôi nay giải thích điều này: Nếu có pháp kia lại có pháp "có" nữa, thì không có cùng tận. Hoặc ý ông cho rằng: từ nơi không có pháp, mà có pháp "có", tức là không có nhân, mà có pháp sinh. Như vậy, nghĩa có pháp ấy, không thành tựu. Và như thế không có pháp, mà có pháp sinh, tức không thể tin được. Hai pháp có và không như thế, ông hãy nên bỏ, chớ có chấp thủ.

Lại nữa, có pháp sánh bằng tương đối, chỉ rõ là pháp "có" kia, thì nếu nó có tự thể, mới được nói là pháp "có" nếu nó không có "thể", thì không được gọi là pháp "có". Thể kia không thành, nếu

thể đã không thành, thì sao được thành "có" thành "không"? Ông có thể xả (bỏ), phân biệt "có không" này, cần gì ở đây?

Lại có giải thích nghĩa: Như vậy, các pháp diệt, sinh, đoạn, thường

… nghĩa của nó thế nào? Là ở trong một vật, cùng một lúc mà có, hay là sẽ có trước sau? Tôi nay giải thích: Pháp không tương ưng, thì làm sao ở một chỗ? Vì trái lẫn nhau nên sự trái nhau của diệt v.v… không được đồng một chỗ. Ở trong một vật, làm sao không là hoại?

Hoặc ý ông cho rằng: ở trong một niệm, có diệt có sinh, có đoạn có thường… nghĩa là không tương ưng. Hoặc ông lại nói: ở trong một vật, chẳng phải một niệm chuyển, mà trong các niệm khác, khác kia có chuyển, sai biệt nghĩa là không tương ưng.

Hỏi: Thế nào gọi là không tương ưng vậy?

Đáp: Hoặc như vậy, tức có pháp ngoài khác là diệt, có pháp ngoài khác là sinh, có pháp ngoài khác là đoạn, có pháp ngoài khác là thường. Nếu đều như thế, vậy tại sao trong một vật này lại có riêng biến đổi khác(dị)? Hoặc ý ông muốn tránh lỗi như thế, nói có vật khác, diệt khác; ngoài vật có sinh khác, đoạn khác, thường khác. Như thế… ấy, đây thì không thành.

Hỏi: Sao nói không thành?

Đáp: Nếu là như thế, tức đối với một vật, cũng có thể nói là "có", cũng có thể nói là "không", tức không có đạo lý này. Thế nên, nói một và khác, nghĩa thì không thành. Chẳng những chỉ diệt… một khác không thành mà còn những pháp nào nếu có diệt, v.v… chúng cùng diệt, thì một và khác không thành.

Hỏi: Tại sao nói không riêng gì diệt, một và khác không thành, mà tất cả các pháp một và khác cũng không thành?

Đáp: Tất cả các pháp đều cũng như thế, một khác không thành, như câu kệ nói: "Cũng chẳng phải nghĩa "một", chẳng phải nghĩa "khác" vậy.

Hỏi: Sao nói tất cả các pháp, một và khác không thành?

Đáp: Vì chẳng sinh vậy, ví như con của Thạch nữ. Nếu pháp có sinh tức một và khác nghĩa thành. Nếu tất cả các pháp đều chẳng sinh thì nghĩa của một và khác sao nói có thể thành? Ví như con của Thạch nữ, gốc tự nó chẳng sinh, nên không có tự thể vậy. Lại nữa, không có tự thể, vì nhân duyên vậy. Pháp đã do nhân duyên tức không có pháp có thể được. Nếu do nhân duyên ấy, thì chẳng là sinh, trong kinh đã nói vậy. Cho nên nghĩa của một và khác này thời không thành tựu.

Hỏi: Sao nói nhân duyên gọi là chẳng sinh? Nếu là chẳng sinh làm sao mà nói là nhân duyên

được? Nếu đã là nhân duyên, sao nói chẳng sinh? Nếu đã chẳng sinh, sao nói là nhân duyên? Như nhân duyên kia, mà nói là chẳng sinh, nghĩa ấy không tương ưng.

Đáp: Đây không tương ưng. Nếu nói nhân duyên thì không tương ưng. Nếu có tự thể, sao nói nhân duyên? Vì trước có vậy. Như kia không có tức là không có pháp, sao nói nhân duyên? Vì không có pháp vậy. Như kia không có pháp, mà nói có nhân duyên, thì sừng thỏ cũng cần nhân duyên. Nhân ấy không có tự thể (vô thể), vì không có vật, như hoa giữa hư không. Vậy nên đạo lý nghĩa đây thì thành suy nghĩ nhân duyên, tức là chẳng sinh.

Hỏi: Gì là nhân duyên?

Đáp: Nhân duyên có hai thứ: Một là Nội nhân duyên; Hai là Ngoại nhân duyên.

Nội nhân duyên là như nói vô minh duyên hành … , cho đến lão tử.

Ngoại nhân duyên: Như chỗ nói tất cả khí thế gian, chủng tử mầm… Pháp này như thế, nay cùng suy tính. Nếu ông phân biệt vô minh

đây… tất cả mười hai chi phần. Nhân duyên pháp là như ông đã nói mười hai phần đây, là như chia phần xe, ở xe chia phần gọi là nhân duyên. Tức mười hai phần đây mà cùng hòa hợp, gọi là nhân duyên; hay mỗi mỗi phần, tự là nhân duyên;

là hai, hai phần là hai phần nhân duyên. Và như vậy tất cả phần còn lại ở đây đều có nhân duyên, vì chỉ dựa tướng mạo. Tất cả pháp ở đây, suy lường như thế, đều không tương ưng.

Hỏi: Vì sao nói là không tương ưng ?

Đáp: Vì mỗi niệm mỗi niệm vậy. Nếu chỉ là một, thì không có nhân duyên.

Hỏi: Sao nói là một, thì không có nhân duyên?

Đáp: Nếu là như vậy, thì chỉ riêng vô minh mới được là nhân duyên, ngoài ra chẳng phải nhân duyên. Lại nữa, hai ấy: cũng chẳng nhân duyên, vì diệt cùng sinh, hai thứ không đều có. Như sinh với không sinh, thì không hòa hợp. Phân riêng phần của xe cũng không tương ưng vì nhân duyên hòa hợp, không thể được vậy. Hiện thấy phần của xe trong cùng một lúc, có pháp hòa hợp. Các chi phần vô minh …, ở trong một thời, không thấy có pháp nhân duyên như thế. Nói gọi là nhân duyên, như phần xe của xe. Các chi phần vô minh…, thì không như thế, sinh diệt diệt sinh, pháp không hòa hợp. Nếu không hòa hợp, thì nói pháp gì? Nếu không có gì nói, sao nói thuyết pháp? Chỗ có lời nói, là tướng mạo của pháp. Tại sao tướng mạo lại có thể cho là có? Như kệ của A-xà-lê Đề Bà nói kệ:

Một pháp gọi là không có "thể"
Vì không có sự hòa hợp vậy,
Nếu một pháp không có "thể"

Tức là không có sự hòa hợp.

Nếu lìa các chi phần, lại riêng có pháp, thì chẳng phải nhân duyên, vì chẳng sinh vậy. Như thế nghĩa chẳng sanh của nhân duyên thành. Như Phật nói: Nói nhân duyên ấy, nhân duyên thì "không". Vì thế nên bỏ nghĩa của nhân duyên, không nên nhiếp thọ. Suy lường như thế, thì nghĩa "một" nghĩa "khác" và cả hai đều không thành. Lại thấy "một" rồi, chấp pháp tương đối "khác", vì thấy có khác nên chấp lấy tương đối "một". Tương đối không thành. Như bài kệ nói:

Pháp khác khác ở ngoài nhân duyên
Càng không có pháp có thể sinh
Pháp chẳng khác ở ngoài nhân duyên
Tức không có pháp có thể được
Pháp khác khác càng không có khác
Pháp không khác, cũng không có khác
Như pháp khác đó đã không có
Thì khác càng không thể có được.

Như thế đối với pháp "một" và "khác", nên bỏ chớ nhiếp. Bỏ như vậy rồi, biết bản tánh là "không". Tâm niệm kia đã "không", cần gì nhiếp thọ, những thứ hư vọng không thật!

Hỏi: Đúng vậy, đúng vậy, tất cả các pháp bản tánh tự nó là không", Đệ nhất nghĩa đế này là chân là thật. Tôi nay mới thấy hiểu, lời chân thật của Như Lai. Như Thế Tôn nói: "Tất cả các pháp bản tánh tự nó là "không", vì không có tự thể vậy". Đây

sao lại nói, người của thế gian, tất cả hiện thấy, đi và đến đều không thành?

Đáp: Vì theo A Hàm vậy. Hỏi: A Hàm nói sao?

Đáp: Nghĩa như thế này, ở trong Đại kinh ấy, Như Lai có nói: " Này Tu-bồ-đề, tất cả các pháp đi và đến hiện hành đều "không". Vì những người kia không biết, chấp đắm không xả. Mà pháp "không" kia, không đi không đến, không có một pháp, nào mà chẳng không vậy". Lại nữa, Phật nói: "Tất cả các pháp đều không có đến ấy, chính là A Hàm này vậy". Lại đúng lý vậy. Hoặc pháp chẳng sinh, thì không có đi, đến, giống như sừng thỏ, nghĩa này thành tựu. Lại nữa, kệ nói:

Đã đi rồi tức chẳng là đi
Chưa đi cũng chẳng là đi.
Lìa đã đi và chưa đi
Hiện tại đi tức chẳng phải đi.

Đây lại nói rộng: Thế nào là đi? Pháp nào là đi? Người đi là ai? Nếu nói là ta đi, nhưng vì vô ngã, nên nghĩa đi không thành. Ông cho rằng ngã và pháp là thường, tức không động không lay, sao nói có thể đi? Nếu ngã có thể đi thì hư không cũng đi. Mà hư không này, thật không phải là pháp đi. Do vậy cái ngã ấy không thể từ nơi phương này mà đến phương kia, không lìa không hợp. Chỗ ông lập ngã, khắp tất cả chỗ, thì không có chỗ đi, tự tại nắm giữ, khắp tất cả vậy. Chính vì nghĩa đó, ngã thì không có đi. Hoặc ý ông nói: vì thân tùy theo tâm,

thế nên có vận hành. Nghĩa này không đúng, vì kia mắc lỗi thường vô thường vậy; vì mắc lỗi có phần không phần vậy; vì mắc lỗi có sắc không sắc vậy; tâm chẳng làm nên thân không vận hành theo, đi không thể được. Thân tâm có và không, thường không thành tựu, sao nói từ phương này đi đến phương kia? Như đệ tử của Ca-tỳ-la nói: "Do nhân duyên thù thắng mà trượng phu lưu chuyển, như thế gọi đi; trượng phu làm rồi trở về gọi là hoàn, thế nên nhờ có thù thắng mà có đi có đến". Tôi nay giải thích: Như nay ông đem hoa của hư không, làm viên thuốc hoan hỷ, đưa cho Thạch nữ, bảo hãy ăn đi. Sự thù thắng của ông là không, mà ý ông nói, do thắng lực nên trượng phu đi và đến. Thắng tuy là thường, mà có thể khiến trượng phu đi và đến, nghĩa cũng như thế. Như ý ông hiểu: như trượng phu đi, thì chẳng phải là tác, cũng không thành tựu, là có pháp đi. Hoặc thôn xóm, thành thị, đây trước đã ngăn, vì chẳng sinh vậy. Lại nữa, còn có người nói hữu vi là pháp nhưng kia tức không đi, không lay động, nên đi chỉ là tướng mạo. Tướng mạo như thế, chẳng phải là thể của hữu vi. Vì vậy mà nói, tất cả các pháp hữu vi, niệm niệm vô thường. Như thế là không trú, sao lại nói có đi? Vậy nên kệ nói: "Có sinh mới nói đi, cũng được nói tác giả". Như thế nên biết, pháp của hữu vi, tuy có sinh tuy có đi nhưng sinh như thế, ở trước đã ngăn. Lại có kệ nói:

Hữu vi không chỗ đến
Nên niệm niệm không trú.
Lại cũng không chỗ đi
Như thế nên không trú.

Như thế, hữu vi đi đến chỗ khác, thì không có lý này, vì không tạo tác vận hành. Như vậy, với pháp hữu vi, có còn không thành, huống gì có vận hành đi hoặc đến rồi trở lại? Vì tự thể là "không" vậy.

Hoặc ý ông nói: ấm có vận hành đi, vì không thuộc hữu vi, nghĩa này không đúng, nên ấm cũng không thành vậy.

Hỏi: Sao nói không thành?

Đáp: Vì nhân duyên: "không vậy. Nghĩa này thế nào? Giống như sừng thỏ, rốt ráo như thế, không có nhân duyên. Các ấm như sắc…., cũng lại như thế, nhân duyên rốt cùng, không thể được vậy. Ở đây biết như thế, nhân duyên "không" nên, các ấm như sắc… thì không có . Như A-xà-lê đã nói bài kệ:

Nhân duyên nếu lìa sắc
Sắc thời không thể được
Cũng lại không lìa sắc
Mà thấy sắc nhân duyên.
Nhân duyên nếu lìa sắc
Sắc tự thành tựu sắc
Vật không được nhân duyên

Không được không nhân duyên.

Nên biết như thế, vì không có nhân duyên nên sắc tức là không có tất cả như thế. Hoặc ý ông nói: Vi trần là có, điều này cũng không thành tựu, và như vậy nghĩa vận hành (đi) không thể thành. Như ý ông nói: Tất cả các pháp hiện thấy đều có vận hành đi, đến thì nghĩa này không đúng, vì hiện cũng không thành vậy.

Hỏi: Sao nói không thành?

Đáp: Hiện ở đây, hoặc là sự biết hoặc là vật. Nay tôi giải thích: Nếu nói là biết, thì cái gì là biết? Là hiện của ai? Nếu sáu cảnh giới, là có thể có được ấy, nhưng cảnh giới vốn không, sao nói có thể biết là hiện chăng? Có niệm niệm thì biết kia không hiện, cho đến không nghi, có hiện và không hiện, đó tức cái biết của biết hiện thù thắng. Biết này chẳng phải là hiện biết cảnh giới, nên biết ấy không thành vậy. Nói có vật và người thì xả bỏ pháp của tự nó vật hiện thế nào? Lượng của hiện tướng này trong phần ngăn pháp đã rộng ngăn việc này, đây làm sao hiện? Nay hiện thế nào? Lại nữa, Như Lai có nói kệ:

Mắt thì không thấy sắc
Thức thì không biết pháp
Đệ nhất nghĩa ẩn mật
Thế gian không thể biết.

Cũng với nghĩa đó, A-xà-lê nói kệ:

Người ấy đối chính mình
Không hề thấy chính mình
Nếu không thể thấy mình
Sao có thể thấy người?

Như thế không có hiện, hiện không thể được. Như ông nói rằng, tất cả hiện thấy, có đi đến, thì nghĩa này không như thế. Đi, đến chẳng phải sắc, vì sao nói hiện? Chẳng phải chỗ thủ đắc của mắt, chẳng phải chỗ nghĩ của ý, kia không thành "có", đâu có thể hiện thấy? Hoặc ý ông nói: vì có so sánh, nên biết là "có" thì so sánh cũng không thành, vì trước đã có hiện vậy. So sánh cùng với hiện đều có cũng không thành. So sánh ấy gọi là biết. chính là ý phân biệt. Như vậy, so sánh chỉ là ý năng thủ, là thuộc về ý vậy. Thế nên nghĩa này thì không là ý như thế, cũng không có vậy.

Hỏi: Nghĩa đây như thế, hoặc pháp chẳng sinh, không có đi, đến cũng lại không có hiện, thì ai là người tâm an ổn, không điên cuồng mà chấp nhận nghĩa này, và nói ở trong tất cả pháp chẳng sinh, mà có đi đến? Nghĩa "khác" như thế, nghĩa "một" như thế, nghĩa thường như thế, nghĩa đoạn như thế, nghĩa sinh như thế, nghĩa diệt như thế, tất cả những nghĩa này vì chẳng sinh nên thảy đều không thành. Lại nữa, tất cả các pháp sao nói không sinh?

Đáp: Bài kệ nói:

Chẳng phải tự, cũng chẳng phải tha
Chẳng phải cả hai, chẳng phải không

nhân
Tất cả pháp thảy đều như vậy
Do đó nói là đều chẳng sinh.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

SỐ 1566

(QUYỂN 1→15)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1566
BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

Tác giả: Bồ tát Long Thọ tạo luận, Bồ tát Phân Biệt Minh giải thích.
Hán dịch: Đời Đường, Tam tạng Pháp sư Ba La Phả Mật Đa La, người Trung Ấn Độ.

QUYỂN 1

Phẩm 1: QUÁN DUYÊN

Kệ : (Luận)

Khắp đoạn các phân biệt
Diệt tất cả hý luận
Có thể nhổ sạch gốc
Khéo nói pháp chân thật.
Từ chỗ phi ngôn ngữ
Khéo lập thành văn tự
Phá tuệ ác vọng tâm
Thế nên cúi đầu lạy.

Thích: Những kệ như thế, nghĩa đó như thế nào? Đó là nghĩa thật được mở bày từ sự kiểm nghiệm chân lý ở trong Bát Nhã Ba La Mật sâu xa, mà bậc Thánh Thầy của chúng ta đã tự chứng đắc để đoạn các lưới ác tà tuệ. Cho nên, người ác kiến dù có tu phạm hạnh nhưng vì mê hoặc nên đều thành bất thiện. Vì thế nay muốn khiến họ hiểu rõ

chánh đạo, nương A Hàm một cách thanh tịnh mà làm Trung luận này, tuyên bày thông suốt lời Phật. Nội dung và mục đích tạo luận này như thế nào? Nghĩa là Đức Thế Tôn (Bà-già-bà) thấy chúng sinh vô minh ở thế gian bị hủy hoại bởi các rừng rậm hý luận của khởi, diệt, đoạn, thường một, khác, đến, đi v.v…nên trước hết khởi tâm Bi thương xót, phát trí tuệ dũng mãnh, trong vô lượng ức trăm ngàn câu chi na do tha kiếp, làm lợi ích mọi người mà xả bỏ thân mạng, tâm không hề mệt mỏi, có thể đảm nhận vô lượng tụ phước tuệ, có thể đảm nhận khéo vượt qua biển cảnh giới Bát, đoạn tất cả lưới hý luận, chẳng phải duyên khác không phân biệt, được cam lồ chân thật của tất cả pháp, ở nơi các cõi kia thọ mạng phân đều, tánh xứ thời bình đẳng mà nhiếp thọ lợi ích. Lại Đức Thế Tôn không cùng tất cả Thanh văn Duyên giác và các ngoại đạo mà chỉ vì tiến đến đệ nhất thừa nghĩa là nương vào Thế đế, Đệ nhất nghĩa đế để thiết lập các cú danh tự của không, khởi, diệt v.v… Đây chính là nghĩa thù thắng nhất trong các thuyết về duyên khởi, thật. Bậc A-xà-lê của chúng ta cũng đối với các văn cú không khởi kia mà mở bày các đạo lý thật của Như Lai được hiểu như thật, lại sinh tâm dũng mãnh tột cùng như chỗ thông suốt mà khen ngợi Đức Thế Tôn. Vì thế cho nên tạo luận này. Lại tâm thấm đượm từ bi với những điều đã hiểu qua kiểm chứng

cũng muốn thế gian đồng những gì mình đã được giải thoát, cho nên Luận chủ thốt lên lời kệ trên

Như kệ nói:

Không diệt cũng không khởi
Không đoạn cũng không thường
Chẳng một chẳng nhiều loại
Không đến cũng không đi
Duyên khởi, hý luận dứt
Nói ấy khéo diệt vậy.
Nên lễ đức Thế Tôn (Bà-già-bà)
Tối thượng trong các thuyết.

Thích : về câu, nghĩa kia thì thứ tự nhưng hiểu thì không gián đoạn mới có thể giải thích được nghĩa của luận này. Vì thế ban đầu nói câu nghĩa như thế. Vì phá hoại nên diệt. Vì sinh ra nên khởi tiếp tục. Vì tử nên đoạn. Vì trú trong tất cả thời nên thường. Vì nghĩa không có riêng không là khác nên một. Vì nghĩa sai biệt, khác nên nhiều loại. Vì nghĩa hướng đến đây nên đến. Vì nghĩa hướng đến kia nên đi. Vì không có diệt này nên không diệt. Cho đến, không có đi này nên không đi. Những hý luận về "khởi diệt một, khác" này thì dùng Đệ nhất nghĩa mà ngăn phá. Hý luận đoạn thường thì dùng Thế Tục đế ngăn phá. Hý luận "đến đi" thì hoặc nói dùng cả hai đế để ngăn phá. Hoặc có thuyết nói: Tất cả như thế đều dùng đệ nhất nghĩa để ngăn phá vì đều là việc làm của kia. Kia tức là Phật Bà-già-bà. Duyên khởi là: các thứ nhân duyên hòa hợp

được khởi, nên gọi duyên khởi. Các chấp về tự tánh của ngôn ngữ vĩnh viễn không hiện hành, gọi là hý luận dứt. Tất cả tai nạn nghiệp chướng không có, hoặc tự tánh của thời là rỗng không, nên gọi là khéo diệt. Bậc thuyết giảng triển khai diễn nghĩa chân chính không điên đảo, thông suốt hai loại nhân pháp là vô ngã, thế nên gọi là Bà-già-bà. Do nghĩa này nên ta đảnh lễ. "Tối thượng trong các thuyết" câu này nói nghĩa gì? Là nghĩa duyên khởi không điên đảo. Chỉ bày cho trời, người, đạo tin ưa Niết-bàn trao dạy cho Thanh văn, Độc giác đạo, Bồ-tát tối thắng. Như đã diễn nói thì chính duyên khởi không điên đảo là thuyết tối thắng trong các thuyết.

Hỏi: Ông từ trước đến nay tự nói đó là nói pháp duyên khởi. Nếu nói duyên khởi, vì sao nói không khởi? Lời nói này tự trái nhau, lại sinh ra hiểu thối lui, ngữ nghĩa đều hư hỏng, giống như nói tất cả ngôn ngữ đều là vọng.

Đáp: Nếu tất cả duyên khởi, đều không khởi ấy, kia nên làm rõ, thì tôi mắc lỗi này. Tôi chưa từng nói tất cả duyên khởi đều không khởi nên, không có lỗi như trên. Nghĩa đây như thế nào? Nghĩa là trong Thế đế kia thì có duyên khởi, chẳng phải Đệ nhất nghĩa cũng có duyên khởi? Tục đế nói nhân thì nghĩa này không thành trong Đệ nhất nghĩa, cũng như Đàn (Bố thí) trong Đệ nhất nghĩa không nói là thiện vì thâu nhiếp sinh tử nên nói đó là

thiện. Lại như nói thức là ngã, trong đệ nhất nghĩa, thức thật chẳng phải ngã. Hiểu, biết như đây, vì thế không có lỗi. Lại như trượng phu do biến hóa khởi thì tự tánh của trượng phu, thật không hề có khởi, cũng như trong huyễn bóng nắng. Nhập, khởi v.v… là vì thế tục nên nói, chẳng phải đệ nhất nghĩa, vì vậy không có lỗi.

Hỏi: Khởi rồi sau ngăn diệt, pháp tương ưng như thế. Vì nói "không diệt" trước để giống như không đoạn chăng?

Đáp: Sinh tử không có khởi đầu nên nói, diệt trước khởi sau, đây cũng đồng ngăn (phá chấp), cả hai diệt và khởi mà không phải mắc lỗi hoàn toàn về nhân. Xem thứ tự nghĩa không, nên xem văn khác. Nếu trước ngăn khởi thì diệt và khởi đồng có lỗi. Lại nữa người phái Đàm Vô Đức nói: phần đầu luận của ông nói: "không khởi diệt… đây là duyên khởi khác của pháp vô vi"; thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì là pháp có trong pháp của ta. Lại, phần đầu luận của ông nói: "chẳng phải là pháp duyên khởi cùng Thanh văn…thì nghĩa này không tương ưng. Luận giả nói: Vì ngăn tự tánh nên nói không khởi và pháp duyên khởi khác, khiến ông được hiểu. Nếu cho là tôi nói duyên khởi vô vi kia là có, khiến người khác tin, thì nghĩa không như thế vì nghiệm xét vô vi không có "thể" vậy. Hoặc ý ông nói: duyên khởi quyết định, gọi là vô vi duyên khởi; hiểu như thế là lỗi về "có". Vì sao? Vì

ngăn khởi nên thể của khởi kia không có, không nên gọi là cùng (thanh văn…) vì vô vi không là nhân của pháp "có" khởi. Thí như trú.

Lại nữa, sư phái Kinh Bộ nói: các nghĩa không khởi v...v… chẳng phải là pháp bất cộng Thanh văn. Nghĩa này thế nào? Theo như pháp của thanh văn, cái khác khởi nên không có "thể" gọi là không khởi, như không tự tồn tại. Ngoại đạo kia hiểu là diệt, diệt đây không có "thể", nên gọi là không diệt, thí như vô ngã. Dựa vào nhân quả khởi nên không đoạn. Quả khởi nhân hoại nên không thường thí như ngọc ma ni. Mảnh vụn như phân trâu khô, hòa hợp với ánh sáng mặt trời như thế khởi lửa, không thể nói "thể" kia nên không phải một. Không thể nói "thể" khác nên không phải nhiều loại. Hoại ngay khi khởi như thế, nên không đến không đi. Nghĩa chính là như đây. Phần đầu luận của ông nói đây là pháp duyên khởi khác bất cộng Thanh Văn thì nghĩa ấy không đúng?

Luận giả nói: Ông tuy có lời này, nhưng trái với đạo lý thật. Nghĩa này thế nào? … nghĩa là cái nghĩa khởi là không khởi như ông nói ấy. Tôi muốn khiến cho mọi người hiểu chúng và không khởi, là nghĩa duyên khởi khác. Do đó là pháp duyên khởi khác, bất cộng Thanh văn, nên ở phần đầu mới tán thán, khen ngợi đức Phật Thế Tôn, và làm luận này. Trước là, khiến cho hiểu rõ khởi là không khởi, tiếp đến nghĩa không diệt… thì dễ có thể suy

nghĩ. Đây thế nào khiến cho hiểu không khởi kia… nghĩa là các khởi phân biệt là hiện tiền biết. Các thuyết như đây: hoặc nói là thể tự khởi, hoặc nói thể tha khởi, hoặc nói thể cùng khởi, hoặc nói thể không có nhân khởi thì các thuyết này đều không hẳn vậy. Do dựa theo A Hàm và đạo lý thật, quán xét kỷ như thật, thì khởi tức không có nghĩa. Vì thế Luận chủ tạo luận tự mình khẳng định mà nói điều ấy. Kệ

Không thời cũng không xứ
Tùy có một vật thể.
Từ tự tha và cùng
Không nhân mà khởi ấy.

Thích: "Chẳng phải tự" nghĩa là do các tụ kia như lập mà có các pháp khởi, nên rốt cùng là không có "Thể" của tự nó. Như theo thứ tự từng loại, nên biết tự là nghĩa ngã. Tất cả thể kia, nghĩa gì nên ngăn? Đó là ngăn (phá chấp) cho là nghĩa tối thắng. Lại là ngăn, lưới phân biệt về vô dư. Lưới phân biệt về vô dư nghĩa là cảnh giới, thức không còn gì sót lại, nên không cảnh giới để muốn thành lập trí không phân biệt. Lại nữa ngăn là ngăn các tiếp nhận khác của "có" nên kia dùng phương trên khác nói các pháp không khởi, vì phương tiện nói không khởi khiến cho người khác hiểu nên đây chẳng phải tất đàn của Đại thừa. Vì sao biết? Như A Hàm nói: "Sắc không khởi hành, không hành Bát nhã Ba-la-mật". Lại nữa, không tự khởi nghĩa là không tự nó

khởi thể như vậy, đây mới là hiểu đúng, nếu hiểu khác đây, mà nói không từ tự thể khởi thì nghĩa này có lỗi. Có những lỗi gì? Là lỗi tha khởi. Lại nữa, ông nói không từ tự thể khởi cũng chẳng những chỉ có lỗi tha khởi mà còn có lỗi tự, tha, cùng khởi. Đây chẳng phải ý tôi muốn mà vì trái tất đàn nhiều nên đây là lời nói phương tiện. Trong Đệ nhất nghĩa, các Nhập nội v.v … không có nghĩa tự khởi và là chỗ thế gian không hiện hành lấy đó làm có. Ví như suy nghĩ khác với bộ dạng chuyển động người ta hiểu được. Nhưng vì có nên nhân giống như chẳng có nhân, sao có thể lấy ví dụ cho là không có thể”? Không làm cho. Như thế, kia nhân suy nghĩ mà có bộ dạng chuyển động, chư chẳng phải như lỗi thí dụ cho tất cả xứ không có.

Lại nữa, người của phái Tăng Khư nói: nghĩa của ông xác lập là những nghĩa gì? Là quả gọi tự chăng? Là nhân gọi tự chăng? Đây có lỗi gì? Nếu lập thể là tự thì thành nghĩa tất đàn của tôi. Nếu lập thể của nhân là tự thì cùng nghĩa trái nhau, vì trong nhân thể đã có vậy, như thế tất cả có khởi, nên gọi là khởi. Ông nói không khởi nghĩa ấy há đúng sao?

Luận giả nói: lời nói này vô nghĩa, ông không biết chăng? Vì ngăn phần khởi, nghĩa là chấp nhân tự tánh khởi, và tha tánh khởi, đây thảy đều ngăn phá, ông không chánh tư duy, nói ra lời này mê hoặc cho là không có lỗi mà có nghĩa khác.

Thích: Các pháp không có từ tự thể mà khởi, khởi kia không có nghĩa. Lại vì sinh vô cùng nên khởi không tương ưng. Nghĩa đây thế nào? Vì không thể nói nhân và thí dụ, lại không thể tránh khỏi lỗi tha thuyết nên đây là phá để hiển rõ lỗi thành tựu điên đảo. Sao nói điên đảo? Là lỗi nói thể từ tha khởi, và lỗi sinh có quả, lại lỗi sinh có vô cùng nên trái với tất đàn nhiều vậy.

Lại nữa, có Tăng khư khác nói lời như vậy : Các "Thể" không tự khởi ấy, đây không nên như thế. Vì sao? Vì tự muốn tác khởi trở lại tự trừ. Như nói ba cõi có sừng thỏ khởi. Lại vì muốn ngăn trừ nghĩa của ông giống như chỗ đây tôi đã thành lập nhân quả có thể rõ là không có "Thể" khác. Ví như tự ngã từ "Thể" của nhân kia mà pháp quả tự khởi, vì thế nghĩa thành. Luận giả nói: Đây phân biệt tà, mà nói không đúng đạo lý. Nghĩa này trước đã ngăn phá, thế nên không có lỗi. Thế nên, các pháp không có "Thể" của tự nó khởi, nên từ tha khởi nghĩa ấy cũng không đúng. Vì sao? Vì không thời, không xứ nào tùy có một thể tức là tùy tha khởi. Nghĩa này thế nào? Tha tức là nghĩa của một cái "Thể" khác. Đây là phương tiện nói. Trong Đệ nhất nghĩa, các Nhập nội không từ các duyên sinh kia. Vì sao? Vì từ cái khác sinh ra. Ví như bình… Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, duyên khác không thể sinh khởi các Nhập nội như mắt v.v…Vì sao? Vì từ cái khác sinh. Thí như kinh…

Hỏi: Ông nói tha ấy thì nghĩa Nhân không thành. Vì sao? Vì lập một phần nghĩa, ví như âm thanh vô thường là âm thanh. Đáp: Ông nói không đúng. Âm thanh vô thường chính là âm thanh Vi-đà. Vì âm thanh nên là âm thanh của trống. Dùng đó kiến lập một phần nghĩa nêu ra nhân thì thành tựu chứ chẳng phải nói một bên.

Lại nữa, người của Tỳ Thế Sư nói: Vi trần là nhân, sinh các pháp quả, hai thứ vi trần kia làm ban đầu. Như thế thứ tự các tụ đất, nước, gió, lửa thật khởi thành. Ông nói tha là phân biệt nghĩa nhân Cầu-na của tôi chẳng hay là phân biệt nghĩa khác? Nếu phân biệt nghĩa Cầu-na của tôi làm nhân, thăng hoa nhân không thành. Vì sao? Vì lìa "Thể" của ngã không có Cầu-na riêng khác. Nếu phân biệt thành nghĩa khác thì tức là cái mà thế gian hiểu biết đã phá. Luận giả nói: Ông nói không tốt. Vì nói gộp chung làm nhân. Vì tụ tập pháp kia có thể sinh cái hiểu biết của người khác. Như thế, nhân của cái hiểu biết nói chung là thuộc cái khác (tha) chẳng phải ngã và Cầu-na kia vì suy nghĩ khác nên chỗ hiểu biết của thế gian cũng không thể phá hoại, vì lập nghĩa riêng vậy. Trong đệ nhất nghĩa, các vi trần đất khởi đầu tiên không gọi là đất thật do vi trần. Ví như vi trần lửa. Như thế trong đệ nhất nghĩa đế, vi trần lửa khởi đầu tiên, không gọi là lửa thật do vi trần. Ví như vi trần nước… như thế… nên nói thứ tự.

Lại nữa, người của A-tỳ-đàm nói: Ông nói tha, là vì công năng của quả rỗng không hay la vì công năng kia chẳng rỗng không mà nói là tha? Cả hai đều có lỗi. Vì sao? Nếu cho công năng của quả rỗng không nói là tha thì nghĩa Nhân không thành. Nếu cho công năng kia chẳng rỗng không thì kia có thể thành cái "Không" của pháp thí dụ như phá hoại. Luận giả nói: Vì nói chung tụ pháp. Vì quán biên hạn của vật. Vì sinh cái hiểu biết của người khác. Cho nên, ông nói nghĩa Nhân không thành, và có thể thành cái không của pháp, thí dụ như hoại thì tôi không có lỗi ấy. Giống như ánh sáng và bóng sáng thôi. Lại nữa, có tự bộ nói: Nếu trong đệ nhất nghĩa, các Nhập nội ngoại kia đều không khởi thì "Thể" pháp không thành, có thể hỏng y chỉ, ông mắc lỗi nghĩa nhân không thành vậy. Luận giả nói: theo ngôn thuyết thế tục mà nói thì có khởi thật như các nhập nội ngoại là mắt, bình v.v… đều được, Ông nói lỗi ấy, đây không tương ưng.

Lại nữa, Luận sư Phật Hộ giải thích: tha tác (cái khác tạo thành), cũng không đúng. Vì sao? Vì lỗi về khắp tất cả chỗ, tất cả khởi. Luận giả nói: Lỗi kia không giống như đây nói, tức là sở thành năng thành điên đảo. Nghĩa là có lỗi thể từ nhân của tự nó và cả hai tự tha khởi. Hoặc khi có chỗ, tùy một vật khởi thì thành mâu thuẫn với lời nói trước. Hoặc khác đây thì thành lỗi khắp tất cả chỗ, tất cả

khởi. Nói như đây có thể thành lỗi y tha khởi, cùng với đây không tương ưng. Như bài kệ nói:

Hương phụ tử, cây khổ sâm
Yêm ma la trừ bệnh nhiệt
Thạch nữ không có con
Măng tre lại có đắng.
Con thỏ ghi là ánh trăng
Làm vui khi mùa xuân.

Lại nữa, người của Tăng Khư khác nói: Kia riêng mà không riêng như đất… chủng tử, sinh quả mầm v.v…, từ nghĩa như này, nói là thể của cả hai khởi (tự và tha). Kia nói không như thế. Vì sao? Vì không cùng. Nghĩa là chẳng phải nghĩa tự – tha. Không thời, không xứ có một vật thể, từ chung mà khởi. Kia nói có là lỗi, đây lại nghĩa thế nào? Nếu nói đều do cả hai khởi, khiến người khác tin thì nghiệm xét là không có "Thể" nên nghĩa đây không thành. Lại nữa, trong đây lại ngăn nghĩa của bộ phái của lõa hình mà nói không cùng khởi. Nghĩa này thế nào? Bộ phái kia nói vàng cùng chẳng phải vàng là nhân công, lửa.., vì sức của mình và khác, nên vòng xuyến… sinh khởi. Vì kia nói như thế nên ngăn mà nói không cùng khởi. Phải biết như đây, lại không thể không có nhân, nghĩa này thế nào? Không thời không xứ, có một vật thể từ không có nhân mà khởi. Vì sao không có nhân? Vì nghiệm xét khó có "thể". Nếu nói nghiệm xét có thứ không có nhân mà thành, tức bị chỗ nghiệm xét

hiểu biết của thế gian phá bỏ, nên đây nói có là lỗi. Thế gian nghiệm thấy tướng đó thế nào? Thế tục đều muốn khiến cho "thể" của Nhập nội sinh. Vì sao? Vì có của tổng biệt tướng như mầm… Lại là lỗi đối với sự hiểu biết của thế gian. Vì ở thế gian, nếu có vật này thì biết từ nhân sinh, như nhân sợi tơ mà thành lụa, như nhân nan đan mà thành sọt, như nhân bùn thành bình…, nên không có nhân là có lỗi này. Lại kia còn là nhân ác, cũng gọi là không có nhân. Như không có phụ nữ…. Những gì là nhân ác? Đó là nói do Tự tánh và Tự tại thiên, các thứ Na-la-diên v.v... lúc mang thai con người là không chân thật. Thế nên những thứ này không nhân thì không có thể khởi "thể". Nếu nói từ tự tánh kia… khởi, khiến cho người hiểu thì nghiệm xét là không như thế. nếu nói nghiệm có thì đây cũng có lỗi. Lại nữa, người chấp tự tánh, nói thế này: Tôi lập nghĩa này là tự tánh có sinh các Nhập nội v.v… kia. Vì sao? Vì là trang nghiêm thể của ngã. Như hoa sinh trong nước với gốc, nhị hoa, cành lá hình tướng sắc đẹp. Như báu vật Đại thanh châu, Nhân Đà-la, Ni-la, A-tỳ, Ni-la… Lại như trên đỉnh đầu khổng tước có các đốm hoa rực rỡ đáng yêu, đều là tự tánh như thế. Luận giả nói: Kia lập nghĩa này cho tự tánh là tác giả, không xem đến nghiệp của nhân và không có tác giả (chủ thể làm ra). Nếu như vậy thì cá Nhập nội sinh từ nhân duyên, được thế tục quyết định hiện hành trước đây

cùng ngôn thuyết đã thành rồi nay lại thành. Tức là lỗi đã thành lập. Nếu là đệ nhất nghĩa thì thí dụ ấy là không có "Thể". Vì sao vậy? Trong đệ nhất nghĩa, hoa sen, báu vật v.v… vốn không sinh vậy. Lại nữa, ông muốn cùng, tôi lập nghĩa không có nhân mà tất cả pháp thành. Tôi nay chỉ bày ông vì không có nhân nên tất cả không thành. Lại nữa, kia lập không nhân, nếu nói nhân thì, trước đã phá rồi. Lại nữa, nếu cho rằng tôi lập không nhân thì tôi, không thể khiến người nói nhân kia được hiểu. Vì phải cần nêu ra nhân mới khiến hiểu không nhân. Ví như có cùng người Di địch ở chung mới trở lại nói chuyện được với họ. Vì nghĩa đây nên phương tiện nói nhân, cũng chẳng phải lời nói trước nói phá bỏ tức là nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì là phần của lời nói chuyển biến, cũng như tướng vốn đã có trước, dùng nghĩa của tướng này, khiến người kia được hiểu. Như nói với người Di địch, chỗ kia có khói, thì biết có lửa, khiến người kia hiểu rõ tướng mà hiểu biết khởi. Đây vì kia nói khác, thế nên không thành. Lại nữa, có người Bà-tào-la của phái Tăng khư khác nói: Ca la la kia, và mầm… không có duyên mà khởi. Như bình, áo…, có duyên mới khởi, chẳng phải là "Thể" của tất cả. Vì tự tánh khởi cho nên thành là đối tượng thành của ngã. Luận giả nói: Tất cả thời kia, tất cả vật khởi đây thảy đều ngăn phá. Chỗ ông nói ấy, đây không tương ưng, do nghĩa như thế, không có tự

tánh khởi. Lại nữa, người ngoại đạo có chấp Tự tại làm nhân, nói như thế này, chúng sinh không có trí, ở trong khổ vui, không được tự tại, đường thiện, đường ác, đều là chỗ sai khiến của tự tại vậy. Luận giả nói: Kia lập nghĩa ấy tức Tự tại hoàn toàn là nhân khởi của thế gian. Đối với thế tục nghĩa ấy cũng không phải vậy. Vì sao? Hoặc có nhân buồn vui, như người chăn trâu. Nếu chấp Tự tại gọi là tất cả nhân làm ra thế gian thì nghĩa đây không đúng. Nên biết như vậy là do suy. lường trên đối tượng. Ví như tự tại. Vì thế, nên biết, đối với thế tục kia, cũng chẳng phải tự tại có thể khởi các pháp. Nếu ông nhất định nói Tự tại làm nhân, sinh các pháp ấy, thì nhân ấy cùng quả, là tự tánh, là tha tánh hay là câu tánh? Sự phân biệt khác nhau này trước đã ngăn phá rồi. Có khởi, không khởi, sau sẽ rộng phá. Trong đệ nhất nghĩa, Tự tại không thể khởi các pháp vậy. Hoặc có nói: "Chúng sinh thế gian và khí thế gian do nhân các thứ nghiệp, là tự tại nên chúng trú khởi hoại, khổ vui tăng giảm, chung lấy nghiệp làm chỗ nương tựa". Người nói như thế trở thành đối tượng thành tựu của ngã. Đây là thế tục nói, chẳng phải Đệ nhất nghĩa. Vì trong Đệ nhất nghĩa, nghiệp không có khởi. Lại nữa, kia chấp trượng phu (người nam) làm nhân sinh nói lời thế này, tất cả thế gian đều lấy trượng phu làm nhân. Nghĩa ấy thế nào? Như sợi tơ nhỏ đều dệt võng, như nguyệt châu ra nước, như cây sinh nhánh,

lá…, tất cả chúng sinh, lấy kia làm nhân, cũng lại như thế. Chỗ nói quá khứ, vị lai, lay động không lay động…, trong ngoài xa gần, tất cả như thế, đều lấy trượng phu làm nhân. Luận giả nói: Trước chấp tự tại làm nhân, trong phần ấy đã ngăn phá này nay sẽ nói lại. Ví như ngã của Điều Đạt, không làm nhân kết tụ thành thân căn của Điều Đạt. Vì sao? Vì là ngã ví như tự ngã của Da Nhã Đạt Đa tự. Lại nữa tụ thân căn của Da Nhã Đạt Đa chẳng phải chỗ làm của ngã mới Da Nhã Đạt Đa. Vì sao? Vì kia là nhân cho khởi trí khổ vui. Ví như thân căn của Đề Bà Đạt Đa tích tụ. Hoặc nói kia trói buộc ngã làm nhân của ba cõi, nhưng chẳng phải tất cả thì nghĩa đây không đúng. Vì sao? Do thuộc là ngã nên như giải thoát, kia chấp không thành tức lỗi lập nghĩa.

Hỏi: Ông nói vì ngã nên là nhân tức trong đây nghĩa đã tự lập. Vì là một phần nên. Ông nêu ra nhân nghĩa ấy không thành thì có lỗi lầm?

Đáp: Không có nghĩa lỗi lầm, trước đã nói. Vì sao không lỗi? Như trên nói: âm thanh của âm thanh vô thường, ví như tiếng trống. Hoặc có người nói: nghĩa của tôi lập chỉ là "một Ngã", như một hư không mọi… phân biệt bình v.v… đều là những thứ mượn tạm dựa vào nên vô lượng. Vì nghĩa đây nên ví dụ là không có "Thể", nghiệm phá không thành, lập nghĩa không có lỗi. Luận giả nói: Ông không khéo nói. Nghĩa này thế nào? Vì hư không không có sinh như thể của hoa đốm giữa hư không

là không thể có được. Như thế nếu nói: một hư không thì nghĩa ấy không thành, chỉ có nói năng, trong pháp thế tục. Nói chung Ngã ấy là mượn để chỉ thị khiến cho nhận biết, Ông lập một ngã, khiến người khác tin, nghiệm xét thấy không có "Thể" nên nghĩa đây không thành.

Hỏi: Ngã bị trói Ngã được cởi lại không có "Thể" khác. Vì sao? Vì do là ngã nên như Ngã giải thoát.

Đáp: Trong cảnh giới Niết-bàn Vô dư, có một ngã giải thoát, thì điều ấy không thành; như trước đã nói lỗi không thể tránh. Như quán phẩm Ngã, sẽ giải nói rộng.

Lại có người Tăng khư nói: như tôi lập nghĩa, tự tánh kia làm nhân. Nghĩa là Phạm ma là ban đầu, sau đến trú trì trong thời gian đó quả của các pháp sinh, đều nhân nơi tự tánh. Như Nhập nội kia là nhân, nhân tạo tác quyết định của khổ, vui, si. Vì nó vốn có đủ công năng làm nhân. Hoặc như vật ở thế gian, người kia có đầy đủ, ta biết người kia là nhân. Như thẻ gỗ Chiên-đàn, như mảnh đồ gốm, vật trang sức bằng vàng… những thứ như thế là nhân chung riêng vậy. Do đó các nhập nội kia vốn có đủ buồn vui si… nên nói nó là nhân của khổ, vui, si. Như thế, nên biết: sắc, tưởng, hành, thức các ấm đều là tự tánh của vui khổ si… Vì sao? Do ấm, thí như thọ ấm. Vì thế nhân và nghĩa thí dụ như kia đều được thành. Luận giả nói: Vì làm như thế,

nên trong đệ nhất nghĩa các thí dụ, chiên đàn… không thành, do không có "Thể". Đối với thế tục, người si ấy thuộc về hành ấm nên thí dụ không thành, khổ, vui kia, với các pháp bên ngoài khác, chẳng phải tự tánh của khổ vui, nên biết như thế. Vì sao? Vì chỗ suy lường. Ví như nghiệm xét biết là không tương ưng.

Hỏi: Trong đệ nhất nghĩa đế của ông, không có thí dụ ư ?

Đáp: Nói chung vì hiểu biết nên thế gian cùng hiểu thì làm ví dụ, cũng chẳng phải thí dụ không có "thể". Vì nghĩa ấy nên Tàng kia không làm nhân chắc thật của Đại v.v…, do không rõ ràng. Ví như trượng phu, nếu ông muốn nói tự tánh là nhân thì tự nghiệm mà phá. Người ngoại đạo nói: tôi lập trượng phu, cùng suy nghĩ tương ưng, thì được rõ ràng; nhưng lại nói do không rõ nên nhân này không thành. Lại có thể thành pháp vì không đầy đủ nên cũng lỗi thí dụ? Luận giả nói: Lời kia vô nghĩa, đây lại thế nào? Vì nói chung là nhân lập nghĩa riêng nên khắp nơi không rõ, chung - một không thành. Hoặc có nói rằng cũng không phải không có nhân mà có thể khởi các pháp và tánh thời của chúng vì các Na-la-diên… là nhân vậy. Nên biết như trong phần ngăn chấp tự tại ở trên đã nói.

Lại nữa, người Tăng khư nói: Ông nói không tự, không tha, không cùng, không là không có

nhân, có xứ, có "Thể" khởi một vật là, quả thật như đã nói, thật kia không khởi thì mặc dù thật không khởi nhưng vì vốn tạo rồi "liễu tác". Luận giả hỏi hỏi: là những vật gì? Thế nào là liễu tác? Người Tăng khư nói: như đèn bình… Luận giả nói: Đèn bình hai vật, vốn tự nó không thể sinh làm sao lấy đèn không sinh, muốn cho thành liễu tác lại bình kia vốn không sinh… như không sừng ngựa há có thể liễu tác chăng? Vì trong đệ nhất nghĩa các pháp không sinh. Nay nương vào thế đế, hỏi: đèn kia đối với bình có tác dụng thế nào? Người ngoại đạo nói: tác dụng thọ nhận. Luận giả nói: Thọ vốn trước không, lúc sau mới có, trước không sau có, thọ tức là tạo tác. Như nói trong tối nhãn thức bấy giờ không thọ, do có đèn sáng phá các sự tối tăm ấy, như trước đã ngăn, pháp tạo tác pháp này. Lại nữa, phá tối tăm ấy, há chẳng phải là tạo tác ư? Hoặc ông chấp nói: thọ nơi thấy là có trước, nếu có trước thì đèn lại dùng làm gì? Lại nữa, thế nào gọi là bình? Như trong giáo pháp của tôi, bốn đại và chỗ bốn đại tạo ra hòa hiệp nên gọi bình. Trong lúc đèn tồn tại là cùng sinh khởi với ánh sáng. Do nghĩa này nên trong pháp thế đế, có Nhân sở tác ở mỗi mỗi vật thể, đều từ nhân của chính nó tương tục mà khởi. Vì sao như thế? Như sáng sáng cùng vật thể đều cùng khởi, đó là liễu nhân. Trong đệ nhất nghĩa đế pháp khởi đều không có, cũng không có liễu, chẳng phải các đế của đại, các vật không liễu có

thể làm cho nó liễu. Vì sao? Vì do là không liễu. Ví như không hoa (hoa đốm giữa hư không). Thế nên, ông nói chưa liễu là liễu, lời nói này không đúng. Lại nữa, Luận sư Phật hộ giải thích câu này: cũng chẳng phải không có nhân khởi vật thể kia. Vì sao? Vì nếu không có nhân thì nên ở tất cả chỗ, tất cả vật thường khởi, có lỗi như thế. Nghĩa này không như vậy. Vì sao? Ông nói nghĩa đây tức năng thành, sở thành, rõ ràng điên đảo, nghĩa đó thế nào? Nghĩa là vật thể kia từ nhân khởi nên, hoặc có thời có "thể" khởi, hoặc có chỗ một vật khởi có ban đầu khởi tức cùng trước nói khác nhau. Không tương ưng như vậy, trước đã nói lỗi. Hoặc kia có nghĩa không tương ưng khác thì cũng như trước nói. Lại nữa, trong đây nói cũng không thể không có nhân khởi nghĩa là: tất cả các luận, không nói như thế, có thời có xứ, hoặc tự tông, hoặc tha tông, không có một vật, hoặc nhiễm hoặc tịnh, từ không nhân mà khởi tức mỗi mỗi nên nói như thế. Do đó cho nên không cùng với ngoại đạo v.v… mà nghĩa không khởi… là duyên khởi riêng khác được thành lập. Lại nữa, người thuộc A-tỳ-đàm nói: Có bốn thứ duyên, năng sinh các pháp, vì sao mà nói duyên khởi không khởi. Như kệ nơi luận của tôi nói:

" Duyên nhân và duyên duyên
Duyên thứ đệ, tăng thượng
Bốn duyên sinh các pháp

Lại không "có" duyên thứ năm".

Thích: Duyên Nhân: Nghĩa cùng có tự phần tương ưng báo khắp. Năm Duyên của Duyên nhân, nghĩa là tất cả pháp: duyên thứ đệ: trừ tâm-tâm sở pháp của A-la-hán sau cùng khởi; Duyên tăng thượng nhân sở tác Không có duyên thứ năm: hoặc tự tông tha tông, hoặc trên trời, nhân gian, hoặc Tu-đa-la, hoặc A-tỳ-đàm, và các luận khác, Phật chưa từng nói có duyên thứ năm. Lại nữa, như Đại chúng bộ, cũng nói thế này các duyên trước khi sinh ra các pháp không và có… đều thuộc về bốn duyên vì nghĩa ấy nên bốn thứ duyên này có thể sinh ra các pháp. Ông nói vật thể không từ tha khởi nghĩa đó không như thế.

Luận giả nói kệ:

Chỗ có các vật thể
Cho đến các duyên ngoài:
Lời nói và âm thanh…
Đều không có tự tánh.

Thích: Các vật thể; nghĩa là mắt… các duyên ngoài, nghĩa là Ca- la-la…. Lời nói âm thanh… nghĩa là khi hòa hiệp. Không có tự tánh là ngăn tự thể. Nghĩa này thế nào? Các thể kia… đều không có tự tánh, cũng chẳng phải chỗ khác, và Tự tại… mà có. Thế nên nói: tha kia vô thể. Lại nữa, những gì làm tự thể mà nói các duyên là tha thể khiến vật thể kia có? Như trong phần trước nói nghĩa "Không khởi" đã nêu bày nghiệm phá, vì thế cho

nên, trong vấn đề này, ông không thể đả phá tôi. Lại nữa, hoặc có tự tâm phân biệt hư vọng, nói thế này: Hoặc có "thể" năng khởi các pháp , nói là tha khởi, chẳng phải là tự thể. Nếu không có duyên khác (tha duyên) thì không thể sinh. Vì có tha duyên nên các pháp được khởi do duyên quyết định vậy. Tôi xin giải thích là nghĩa đó không như vậy. Vì sao? Nếu nói như ông, để ngăn cản tự khởi là giúp thành nghĩa ngã, hoặc các "thể" chưa sinh, mà tha có thể khiến khởi, thì lời nói này không khéo. Vì giống với trước đã ngăn. Lại nữa, hoặc nói "thể" không từ tha khởi để ngăn ngoài "thể" kia có khởi khác đã, giúp thành thí dụ ngã. Vì nghĩa này nên trong duyên đỏ, trắng, không có mắt.. Vì pháp mắt v.v… trong các duyên, là rỗng không, không hề có. Sở dĩ vì sao? Vì các duyên không có tự thể, vì không có tha vậy. Lại nữa, trong đây có hai cách nói: Trong Đệ nhất nghĩa, các nhân của mắt v.v… không từ đỏ-trắng các duyên mà khởi. Vì sao? Mắt… không có như bình. Trong Đệ nhất nghĩa các duyên đỏ trắng, không có công năng của nó, sinh các nhập của mắt… Vì sao ? Vì mắt kia hoàn toàn không. Ví như dao cắt vải. Thế nên, Phật dạy: trong đệ nhất nghĩa, nhân và các duyên không thể sinh ra mắt. Như thế nên biết, Đức Phật vì thương xót thế gian chấp trụ trong trí tuệ rối loạn và các tranh luận về nhân ác, không nhãn. Nghĩa là nói theo thế đế thì có Duyên nhân, Duyên thứ đệ,

Duyên duyên, Duyên tăng thượng. Vì duyên ấy nên, nghĩa ngã không phá. Nên biết như thế. Lại có người phân biệt sai khác nói: thể từ tha khởi. Luận giả nói: Kia cùng ở đây. Lại nên suy nghĩ, trong bốn duyên ấy làm sao là các thể năng sinh mắt v.v… mà còn lại có tên gọi sai khác. Như Đại chúng bộ và Tỳ Thế sư…, họ phân biệt duyên kia, kia cũng là tùy tướng, thì cũng đều tùy thuộc về bốn duyên này. Vì thế, quyết định là không có duyên thứ năm. Như thế, trong đệ nhất nghĩa mắt… và tha đều không nên như thế. Sao nói không như vậy, như kệ nói:

Các thể nơi tự ngã
Các duyên nơi Nhập nội
Mỗi mỗi đều không có
Vì không tự tánh vậy.

Thích: Trong các duyên, hoặc chung hoặc riêng là thể của mắt v.v…, đều không thể được. Đây cùng với âm thanh nghĩa là trong nhân riêng không có, trong hòa hiệp cũng không có trong khác biệt cũng không có. Hoặc thế đế, hoặc đệ nhất nghĩa đế, chưa từng có lúc nào có vật thể không có tự tánh sinh khởi trước, cũng chưa từng có vật không có tự tánh mà thể của các duyên tha. Như vậy nghĩa các duyên tha của vị lai muốn khởi làm sao được thành? Hoàn toàn không có "tha", vì nhân của thể là không có "thể".

Lại nữa, nếu tự tâm của ông vọng đặt các pháp có "thể" pháp vị lai sẽ khởi là đợi thể này, nên duyên kia là lực đối đãi khác ngoại "thể" nên nói duyên là tha thì chỉ có là lời nói. Vì sao? Vì các duyên kia v.v… không có tánh tha vậy. Vì thế không nên sinh chấp đắm ở tha duyên. Đối với thế đế thì tạm nói có tha, trong Đệ nhất nghĩa thì tha kia không khởi, trước đã nói rồi. Người Tăng khư nói: Như ý tôi nói là có "thể" của ngã vi tế, chúng ở lúc sau được tạo tác khiến rõ ràng, tức lấy duyên của quả chưa rõ mà làm nghĩa tha, vì thế được thành, ông sao có thể phá? Luận giả nói: Ông nói như thế không phải. Người ngu ở đời cũng không hiểu như đây, nên nghĩa ngã vi tế của bình v.v… khó được xác lập. Ông nói "rõ ràng" (liễu nhân), trước đã phá rồi.

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 2

Phẩm 1: QUÁN DUYÊN (Tiếp)

Lại còn có người Tăng khư nói: nếu trong duyên công năng sinh các quả là rỗng không, không có, nên duyên không sinh quả, nghĩa như thế thì trở thành nghĩa của tôi đã thành lập. Vì sao? Vì ông nói "thể" quả không khởi, thì tức gọi là thường, tức ông tự phá nghĩa của ông đã lập trước.

Luận giả nói: Ông nói không đúng. Tất cả thời khởi tôi thảy đều ngăn. Vật của "không sinh", cũng không thể nói thường. Vì sao? Vì vật của "không sinh" ở trong thế đế, không muốn có vậy. Lại có Tăng khư, nói lời thế này, tuy các duyên kia, không thể khởi quả mà do có nhãn, sắc, không, gian, ánh sáng và tác ý… các duyên hữu tác (có tác động) nên thức được sinh, thế nên muốn khiến có sinh phải có tác, tác và sinh kia tôi nay sẽ nói. Trong đệ nhất nghĩa có cái sinh ra tạo tác của tự họa thức. Vì sao? Vì có duyên vậy. Thí như nước gạo và củi lửa… các duyên đủ rồi, có thể làm thành cơm, vì xét nghiệm ấy nên tôi lập nghĩa thành.

Luận giả nói kệ:

Trong duyên không tác giả (chủ thể tạo tác).

Thích: Tôi không muốn khiến trong Đệ nhất nghĩa có cái tạo tác có thể làm cơm chín, vì không có tạo tác (vô tác) nên thí dụ của ông không thành. Thí dụ không thành tức ông có lỗi. Vì sao? Vì pháp của chủ thể thành lập không có. Do thành lập không có cho nên trong duyên nhất định không có cái tạo tác sinh thức. Hoặc có, hoặc không thì quả đều không khởi, như sau sẽ ngăn phá tác giả. Vì không khởi nên nghĩa Nhân không thành. Trong đệ nhất nghĩa, phải nên nói như thế. Lại nữa, hoặc ông cố chấp, nói chung là có tác giả, thì cùng nghĩa trái nhau, duyên kia có là cảnh giới thế trí, thế gian thì cái tạo tác của của sinh ra thức, cùng các duyên kia, "thể" không lìa nhau. Trong phần hỏi của Ngài Phật Hộ lại có người ngoại đạo giải thích nói: hoặc tự khởi, hoặc tha khởi ấy, câu này nghĩa gì? Nghĩa này đối với ngã không hề có tác dụng làm, tuy nhiên… các duyên nhãn… tạo ra nhãn thức, sinh như nước gạo củi lửa tạo ra cơm chín sinh, nhưng người ngoại đạo kia tạo sự thành lập ấy là muốn nói có cái "Thể" làm sinh khởi. Luận sư Phật Hộ vì ngăn chỗ kia nên dẫn phần gốc của kệ nói: Trong duyên không có tác giả. Vì sao vậy? Vì thức đã sinh, chưa sinh, khi sinh mà có tác giả thì cũng không đúng.

Luận giả nói: kia không tương ưng. Vì hai cách nói trước của các ông chỉ có lập nghĩa. Lại có người Tăng khư khác nói: ông đem lỗi này, đặt vào cho tôi, ngăn trong duyên tôi, không có nghĩa tác của nó rồi vì tác không khởi nên cho thí dụ không thành thì nghĩa ấy không đúng, vì nay có tạo tác hiện tại. Làm sao biết? Vì nghiệm biết có tạo tác sinh ra tự quả của thức kia…, do sự tạo tác đó nên như tạo tác có thể làm cơm chín.

Luận giả nói kệ:

Lìa duyên cũng không "Có" tác.

Thích: vì duyên không có, nên cũng không cùng duyên hợp mà chỉ có duyên không có tác giả vậy. Như trong duyên trước đó, lại có tạo tác tiếp theo, vì nói lỗi đó nên lại có Luận sư giải thích bài kệ này nói: Tự thể củ thức sinh là tạo tác.

Luận giả nói: Như kệ trước nói trong duyên không có tác giả lìa duyên cũng không có tác giả. Nếu nói có tác giả sinh thức thì nghĩa đó không đúng. Vì sao? Ví như thức không có nên tạo tác kia cũng không có. Nếu nói không có cái tạo tác riêng của thức, chỉ duyên là tác giả thì cũng không đúng. Hoặc nói duyên không có tự thể mà tạo tác ra cái có tự thể. Luận sư Phật Hộ nói: Kia cũng là lỗi không có duyên mà có tạo tác.

Luận giả nói: Nếu không có duyên mà được có tác giả thì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì như

không có duyên kia mà tự nhiên có tạo tác thì không có nghĩa này. Ngài Phật Hộ nói: Ở trong thế đế, sao nói các duyên tự tha có tạo tác (hữu tác)? Vì chúng làm nhân đối đãi cho nhau. Như có tạo tác không gián đoạn, sát na có khởi thể của quả, chính gọi là tạo tác. Hoặc như thể của pháp vị lai kia muốn khởi thì do tạo tác mà được sinh. Đối với thế đế, chẳng phải không có tạo tác, không giống ông chấp có tạo tác ở trong duyên nên nói như đây không có lỗi.

Luận giả nói: Ông nay không nói nhân duyên, thí dụ, chỉ có lập nghĩa cho người khác là lỗi, nên giải thích này không thành. Lại nữa, Kinh Bộ sư nói: có pháp khởi sai khác, như nhãn thức… Vì sao? Do có tạo tác, ví như chủng tử có đất, nước, gió, lửa v.v… nhân duyên hòa hợp, được có ra mầm, lấy đây trả lời thì nghiệm trước của ông bị phá, Luận giả nói: Như kệ trước nói: Trong duyên không có cái tạo tác. Nghĩa đây nói thế nào? Trong đệ nhất nghĩa, ngăn chấp mọi thứ có khởi nên cái có tạo tác kia không có "Thể". Chủng tử… duyên hòa hợp là có tác giả thì điều này không nên như thế. Ông nói trong duyên nhất định có tác giả nghĩa ấy không thành, thí dụ không có nên trả lời trước của ông không thể đả phá nghĩa của tôi.

Lại nữa, có người ngoại đạo nói: Như hạt lúa thóc… chân thật là có. Vì sao? Do tạo tác mà có vậy. Ở trong thế đế muốn khiến tùy thuận thế đế

như thế, như chỗ muốn của nó. Trong đệ nhất nghĩa, cũng lại như thế, thí như sừng thỏ, do thí dụ thành nên nghĩa đã muốn được lập. Luận giả nói: Các ông an lập nghĩa tạo tác như thế, như hạt lúa thóc v.v… ở trong thế đế, nói có tác giả thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Như kệ nói:

Hoặc có hoặc không tác (tạo tác)
Các duyên tác không thành.

Thích: Ở trong thế đế, sừng thỏ không có vậy. Trong đệ nhất nghĩa, có cũng không thành, tạo tác cũng như thế, vì không có "Thể" vậy, ông nói do thí dụ thành nên nghĩa đã muốn được lập thì lật lại hai thứ này lỗi trở lại ở nơi ông. Lại nữa có người Tăng khư nói: sừng thỏ không có "Thể", tức thể "không có" là thể của nó, làm sao biết vậy?

Như Luận Tỳ Già La, trong môn thứ sáu, nói lời như thế này: vì sự riêng khác "Có". Thí như hoa ưu-bát-la xanh, cùng màu sắc là khác. Luận giả nói: Ông nói không tốt. Vì sao? Vì dù hoa và màu sắc… là hai thể riêng khác thì trong đệ nhất nghĩa đây đều không thành vì không có thí dụ. Hoặc ý ông nói: như tôi lập sắc… là thể của "Có", làm cho ông không hiểu, như thế ông lập sắc…là thể của "Không có", cũng không thể khiến tôi hiểu rồi cho kia, đây đồng là lỗi thì nay sẽ trả lời ông, không có nghĩa đồng là lỗi. Vì sao vậy? Vì "Thể" của có sinh khởi pháp, như thế đã ngăn, huống chi không khởi? Muốn khiến thể "Có" mà sẽ không ngăn, thể "có"

thể "không có" là ý ông muốn hiển rõ tướng khác nhau. Nay tôi ngăn ông hiểu thể "có", thể "không có", như đây là rơi vào nhị biên, vì tôi không đồng với ông chấp "có" "không có" nên không rơi vào nhị biên. Nghĩa này là sao? Ông lập thể "có" thể "không có", khiến người khác tin thọ. Vì nghiệm không có "thể" nên chẳng phải chỗ muốn của tôi. Vì thế, ông chấp là không có đạo lý và nghĩa tôi lập được thành. Ông nói cùng lỗi là nói sai rồi.

Lại nữa, hoặc có các thuyết về khởi nói: Nên hỏi thế này: quả trước khi chưa khởi, các duyên kia… là không có tạo tác hay có tạo tác? Nếu các duyên không có tạo tác, không thể khởi quả thì sao gọi vô tác (không tạo tác) khởi quả? Nếu công năng trong duyên là rỗng không nên gọi là Vô tác, thì chẳng phải duyên kia có thể khởi quả. Thí như lúa mạch trồng không có mầm cây lúa. Đây không nên như thế. Hoặc có tạo tác thì nghiệm các tạo tác có này trong duyên không có, vì từ quả khởi nên nói duyên kia có tạo tác vậy lúc quả khởi duyên kia không hề có tạo tác. Do nghiệm xét đây nên nghĩa Nhân không thành.

Lại nữa, Kinh Bộ sư nói: Quả kia khi khởi, các duyên là có tạo tác. Vì là duyên nên tùy thuận thâu nhiếp lẫn nhau, trợ giúp tăng ích cho quả khởi chứ không phả Nhân chẳng thành và đáp trả lại nghiệm cũng lập. Luận giả nói: Kinh Bộ sư của ông, muốn khiến trong Đệ nhất nghĩa, lúa… các duyên, nhóm

họp hòa hợp, quả được khởi chăng? Hoặc định như thế thì các nhân duyên ấy, cho đến lúc chưa có thể khởi quả, từ đây về trước các hạt lúa thóc này... này, tại sao không gọi là phi duyên (chẳng phải duyên)? Không có những việc đây. Vì duyên như thế nên thí như cho đến có người chưa từ người khác thọ học, tại sao không gọi là người vô trí? Do đó nghĩa đây không thành.

Hỏi: Nếu như thế: lúc quả trước đó chưa khởi thì các duyên là không phải duyên. Tôi muốn như đây, vì thế không có lỗi.

Đáp: Ông rất có lỗi. Vì sao? Vì ý ông chỉ hiểu, quả trước khi chưa khởi, các duyên là không phải duyên, mà không biết lúc quả kia đang khởi thì duyên cũng không phải duyên, là nghĩa này vậy. Thế nào là mầm khi khởi, thì các hạt lúa… kia, chẳng phải tự tánh của duyên? Vì trong Đệ nhất nghĩa, hoặc một hoặc khác, đều không thể nói. Như thế gian sát na trước của hạt thóc kia…. Hoặc có người nói: chẳng phải tự, chẳng phải tha, chẳng phải cả hai đều khởi thể, đây là thành nghĩa của tôi đã thành lập. Vì sao? Vì hai pháp Nhân quả không thể nói một- khác. Mặc dù không thể nói, nhưng vẫn phải đợi duyên kia, mới có thể sinh quả. Người này nói đều giống như trước tôi đả phá nói: thế nào là mầm khi khởi… cho đến thời gian sát na trước. Lại có người nói có khởi rằng: Trong Đệ nhất nghĩa, các duyên của Nhập, có thể sinh khởi Nhập

nội. Vì sao? Vì duyên như mầm của như hạt thóc… nếu không thể khởi, thì kia tức không phải duyên, ví như sừng thỏ.

Luận giả nói: Như lời ông nói: Trong Đệ nhất nghĩa, duyên kia có thì duyên này ở quả là có hay là không có hay là có không cùng nhau, đều không nên như thế, như kệ nói:

Chẳng định "có", định "không"
Các duyên nghĩa nên vậy.

Thích: Duyên này chẳng phải có, như chỗ chấp đó, không nên như vậy. Nghĩa là nay sẽ chỉ rõ nghĩa này. Kệ nói "Duyên chẳng phải có", có là những thứ gì? Không phải có này như hoa đốm giữa hư không. Những gì là duyên có? Đó là duyên của Ma-lâu-đa nên có thể biết. Như thế, duyên chẳng phải có là không có một vật, là hoa đốm giữa hư không, là duyên sừng thỏ chăng? Đây là giải thích duyên "chẳng phải có" Duyên "có" nói nghĩa gì? Là đây nghiệm thấy các duyên của hạt lúa v.v… Trong đệ nhất nghĩa chúng chẳng phải tự tánh có. Vì sao? Vì quả kia chẳng phải có nên như hoa đốm giữa hư chẳng phải là có, là hư không không có thể. Như thế mầm… chẳng phải có, vì các duyên của hạt lúa v.v… là chẳng phải có nên như hoa đốm giữa hư không. Hoặc có người nói: tôi không muốn làm cho duyên chẳng phải "có " thể khởi pháp, nhưng ý muốn làm cho duyên kia là "thể" có thể khởi pháp vì trước không có "thể".

Luận giả nói: Ông nói duyên chẳng phải có ấy, là duyên có chăng? Như bình… kia, trước lúc chưa khởi không có thể tướng. Đã không có tự thể thì còn có những gì làm bình- áo hạt thóc kia. Muốn cho là thể có thể khởi pháp, như thế thì chẳng có một duyên, nên biết nghĩa này, vì trong đệ nhất nghĩa, nghiệm hạt lúa thóc v.v…, chẳng phải duyên của mầm v.v… . Vì sao? Do trước khi chưa khởi, chúng không có "thể", thí như bình…

Lại nữa, nếu pháp đã có, duyên cũng chẳng dùng. Vì sao? Vì đã có tự thể. Như thế đối với thế đế, các hạt lúa v.v… kia cũng chẳng phải duyên của mầm v.v…Vì sao? Vì cho là sinh tạo ra, chẳng phải quán xét. Như mầm đã sinh ấy, và các bình, áo… vì là nghiệm có nên nghĩa Nhân không thành.

Người Tăng Khư nói: thật có vật thể, nhờ duyên làm rõ, hoặc khi trong duyên trước có quả vi tế, lúc sau đợi duyên, khiến vi tế làm thô. Ông nói đã có, tác giả liễu (rõ xong rồi) kia trước đã ngăn phá. Lại nữa, trước tế sau thô, hoặc có, không phải có, như trước nói lỗi, Ông nói không đúng vậy.

Lại nữa, Kinh Bộ sư nói: lý thật các duyên là chẳng phải có, chẳng phải không có, nói có, không ấy, nghĩa không nên như thế, đây lại là thế nào? Nghĩa là trong đệ nhất nghĩa, quả khởi thì, các duyên hiện tiền hòa hợp, hổ trợ giúp nhau, có thể được tự thể, là nhờ có duyên cho nên lúc bấy giờ

quả kia không được nói không có vì kia khởi. Không được nói có, vì chưa hiện khởi vậy. Tôi muốn như đây, vì nhân duyên ấy nên không như lỗi trước.

Luận giả nói: Đây cũng tự phân biệt mà thôi nghĩa của duyên chẳng phải có, chẳng phải không có, phải như thế. Vì hai loại có và chẳng phải có đều không có nên đều không thể nói. Ví như các vật, hoặc có, không có, cả hai đều chẳng phải duyên. Ý của Luận giả như thế.

Lại nữa, trong đây chỉ là có và không phải có, mà cả hai đều có cũng không thể nói. Vì sao? Vì có và chẳng phải có, chẳng phải chẳng phải là có, vật như thế thì đây là không có vật. Nghĩa là nhãn thức hoặc mầm, các duyên của chúng là nhãn…, các hạt giống… đều không thể nói là thật. Vì sao? Vì quả của chúng là có và chẳng phải có là không thể nói. Lại thí như vật khác, người Tu đa la, không thể tránh quả.

Lại nữa tự tánh của có v.v… thể của nó rỗng không, nhưng đối với thế đế thì nghĩa sinh thành tựu. Lại có phái Ni-kiền-tử với thuyết "đều có" nói: Quả kia, với duyên là cũng có, cũng chẳng phải có. Ý tôi muốn như thế, vì vậy không nói lỗi như trước nói.

Luận giả nói: Các Ni Kiền Tử kia, hai lỗi có không, phương tiện đều nói, đây chẳng phải chỗ an

ổn nên lập nghĩa không thành. Như thế đã nói phá chung các duyên, nay sẽ phá riêng. Trong đây vì xét chung về nhân duyên nên nếu chủ thể sinh khác duyên thì đó gọi là nhân. Như thế, pháp khởi do tự nhân hòa hợp tồn tại sinh ra , nên chủ thể sinh chẳng phải là một. Lại nữa vì ngăn nó khởi nên tôi muốn như đây. Đối với thế đế là kiến lập nghĩa nhân, nhưng trong Đệ nhất nghĩa thì nhân chẳng phải nhân cho nên nói như thế. Hoặc ý ông cho nhân này là vật có, vật không có, vật đều có và không là chủ thể khởi quả thì nghĩa ấy không như thế. Kệ nói:

Không có, chẳng không có
Không có không pháp khởi

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, pháp tướng như thế, thì làm sao nói Nhân là chủ thể khởi ư? Nên kia chẳng phải nhân. Như thế, kia không thể khởi. Vì có và không có giống như tự-tha, trước đã nghiệm phá. Hoặc có, không đều có thì có hai lỗi. Thế nên thể của nhân không thành. Hoặc nói pháp khởi do đó sinh ra nên nói nhân thì đây cũng không đúng, vì tướng của có v.v… không khởi. Ở trong thế đế, do nhân có quả, nhân cũng như thế, quả khởi nhân thành. Lại nữa người của tự bộ nói: Có nhân có thể khởi Nhập nội kia v.v… nghĩa duyên khởi này, chính là Như Lai nói, như Như Lai nói, không thể thay đổi. Ví như Niết-bàn tịch diệt, đây có thể khởi nhân, là nghĩa Duyên nhân, Tâm- tâm

sở pháp sở duyên, là nghĩa Duyên duyên. Lần lượt diệt tâm- tâm sở pháp kia trừ tâm sau cùng của A-la-hán, là nghĩa Duyên thứ đệ. Nếu pháp này có, pháp kia được khởi, sinh là nghĩa Duyên tăng thượng. Do Phật nói nên có Duyên nhân… là duyên tự thể, ông nói không thì có nhân đây không thành, lập nghĩa bị phá. Luận giả nói: chỗ ông lập nghĩa, ở trong thế đế, có thể được như thế nhưng do lỗi thí dụ nên chỗ nói không như thế. Vì sao? Các ông… lập nghĩa nhân này là trong thế đế, Phật nói như thế hay là trong Đệ nhất nghĩa đế, Phật nói như thế. Nếu trong thế đế mà nói như thế thì nghĩa của ông tự hủy hoại. Nếu cho trong đệ nhất nghĩa mà nói như thế, thì trong đệ nhất nghĩa chẳng phải có, chẳng phải chẳng có, chẳng phải có và không có pháp khởi, nên quả kia là có, chẳng phải có, cũng có cũng chẳng phải có tự tánh. Vì duyên không thể nào đạt được nên, nhân không là chủ khởi Nếu Phật nói như thế, thì sao quyết định nói nhân kia có thể khởi, Vì nghĩa ấy cho nên nghĩa nhân của ông không thành, vì trái nhau vậy. Lại có người nói chấp nhận phương tiện ngăn chấp trong Trung luận đây để làm rõ pháp là pháp không có tánh (vô tánh), không có tánh tức cả hai đều ngăn phá. Hai nghĩa là: sự chấp trước của tên gọi, và sự chấp trước của pháp đã mang tên gọi. Nghĩa thứ hai trước đả phá, nay tiếp ngăn phá chấp nghĩa thứ nhất. Nếu nói chung về nghĩa tức chẳng phải có,

chẳng phải chẳng có, cũng chẳng phải chẳng phải có, chẳng phải chẳng phải không, có v.v…người đời đều muốn nghĩa này là nhân có thể khởi quả. Nhân kia dù có, hoặc không phải có, thì chúng đều có quả của tự tánh sinh. Nhưng đều không phải vậy. Vì lời chuyển tiếp mà nhận biết được " Thể" của nhân. Vì nhân nơi Nhân như thế nên chẳng tương ưng. Hoặc có người nói: Trong đệ nhất nghĩa có các "thể" khởi. Vì sao? Vì có nhân. Như trước nói phá nhân này không thành.

Lại nữa, có Luận sư khác nói: hoặc có, hoặc chẳng phải có, hoặc có, không đều cùng nhau vì tự thể không khởi nên chẳng phải là tướng nhân, nghĩa nhân không thành. Như thế giải thích thì không đúng nghĩa. Lại nữa, nay sẽ quán sát nghĩa duyên duyên kia. Như duyên duyên kia cũng không giống như phân biệt nhớ nghĩ kia. Như kệ nói:

Bà-già-bà đã nói
Pháp chân thật không duyên.
Pháp này thể như thế
Chỗ nào có duyên duyên?

Thích: Nhãn thức kia…, không gọi là duyên. Vì sao? Vì không có duyên duyên vậy, chỉ là tự tâm phân biệt hư vọng. Trong đệ nhất nghĩa, ngăn pháp kia khởi, khi dục kia khởi, cũng không phải năng duyên. Vì sao? Vì dục khởi. Thí như sắc pháp. Vì nghĩa ấy nên duyên duyên không có

"thể". Chỉ ở thế đế, kiến lập nhãn… Vì tự tướng duy trì nên gọi là pháp. Như nhãn thức nhân ánh sáng, rồi sau mới được khởi, nên gọi duyên duyên, không như của cải châu báu cùng chủ đều có. Nếu như thế thì không có pháp năng duyên. Trong đệ nhất nghĩa thức làm năng duyên (chủ thể duyên) không thành Như đối tượng được phân biệt. Vì năng duyên không có nên sở duyên (đối tượng được duyên) cũng không. Vì sở duyên không có vật nên nghĩa kia như thế. Thí như người làm năm tội nghịch, trọn không thể kiến đế (thấy) vì thế nhân kia không thành và cũng cùng nghĩa duyên trái nhau. Lại có người khác nói: hoặc sắc thuộc về sắc ấm, không là năng duyên. Nghĩa ấy tương ưng. Với bộ Luận sư cá bộ phái cũng nói thế này, những pháp nào không có sở duyên? Đó là sắc và Niết-bàn. Nếu ý ông cho rằng tâm tâm sở pháp, không có sở duyên thì dục mà ông nói trước tức là tự phá. Pháp nào là có sở duyên? Đó là tâm và tâm sở pháp. Luận giả nói: Ông nói không khéo. Ví dụ tôi lập trước còn lại rõ ràng hơn nay. Người ngoại đạo nói: tâm- tâm sở pháp nhất định có sở duyên, chẳng như sắc đã tạo là không có thí dụ. Lại nữa, sở thủ là sở duyên, Luận giả nói: Như kia phân biệt tâm tâm sở pháp, có sở thủ, sau sẽ càng phá. Đúng như đạo lý của đệ nhất nghĩa đã nói, nên tôi không muốn khiến thức có năng duyên. Như Phật nói: Lại nữa, Đại Bồ-tát dũng mãnh nên thực hành, sắc

chẳng phải sở duyên như thế. Vì sao? Vì tất cả pháp không có sở duyên, không có ít pháp có thể chấp thủ vậy. Tri, cũng chẳng phải cái có thể thấy, hoặc sắc đến thức, chẳng phải biết chẳng phải thấy đó gọi Bát nhã Ba-la-mật, quán cảnh sở duyên xong nữa, như ông phân biệt về Duyên Thứ đệ, đây nên đế quán (quán kỹ) tướng kia thế nào? Trong đệ nhất nghĩa, tất cả chủng loại kia, và tất cả pháp kia đều ngăn không khởi, vì là duyên vậy. Như kệ nói:

Không khởi các pháp diệt
Nghĩa ấy thì không đúng,
Pháp diệt tức không duyên
Và thứ đệ thế nào?

Thích: Nghĩa đây nói thế nào? Vì không khởi. Như cái đầu thứ hai không thể nói là diệt. Thế nên trong đệ nhất nghĩa, Duyên thứ đệ không tương ưng. Như thế, nghĩa kia không thành. Vì trái nhau nên thuận với kia mà nói nghĩa là hoặc ông muốn được thứ tự diệt tâm- tâm sở pháp này làm duyên thứ đệ thì nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì Thể kia đã diệt. Như thức diệt đã lâu, cũng như sắc pháp, vì chẳng phải duyên nên đây sắp muốn khởi tâm tâm sở pháp thì vật kia đã diệt rồi, cái gì làm duyên? Vì chẳng phải duyên của đây, vì kia đã diệt rồi, thì dù có dục (muốn) khởi pháp, cũng không thể tùy thuận thâu gồm. Ý đây như thế tức chẳng phải thứ đệ duyên, cũng chẳng phải duyên chung. Hoặc có nói như tâm ấy khởi lên mà có nhân duyên

quyết định, mỗi mỗi tâm sở tự không hiện có cùng với dục khởi lên chỗ thể. Cho nên khi duyên với dục diệt thì tạo ra sự tăng ích. Các sát na quá khứ kia, vì không gián đoạn nên duyên thứ đệ được thành, vì thế không có lỗi. Nghĩa này không như thế. Vì pháp chẳng phải sắc không có trú xứ. Sáu thức thứ tự diệt, đây gọi là ý. Như thế ý diệt, làm duyên thứ đệ thì không tránh khỏi lỗi. Hoặc ý ông nói: dục kia diệt ấy là duyên thứ đệ Ông lập duyên này, chỉ có lời nói. Vì sao? Vì nó đồng thời chẳng phải duyên thứ đệ.

Lại nữa, pháp diệt tức chẳng phải duyên và những duyên nào là thứ đệ? Có giải thích khác nói: đây và âm thanh ấy và quả chưa khởi. Nên biết như thế, nghĩa kia thế nào? Diệt kia chưa khởi, chủng tử mầm… cả hai đều không có "thể" đều có, tức là chủng tử không nhân và mầm diệt khởi… cả hai đều rơi trong lỗi này. Luận giả nói: Kia lập nghĩa đây, chỗ nói diệt ấy nghĩa là nhân, diệt không có "thể" và không có chỗ trú sẽ khởi lên tạo khởi phân biệt do không có nhân nên diệt, khởi thứ hai mắc lỗi như thế. Đây nói không đúng, vì không có lỗi nên sở thành, năng thành, hiển rõ ngữ nghĩa, vì điên đảo vậy, mắc lỗi thế nào? Nay sẽ lập nghiệm: diệt kia không phải duyên. Vì sao vậy? Vì nhân có. Thí như tâm, tâm sở pháp chưa diệt.

Lại nữa, không có nhân khởi, vì nhân có. Nói hai lời này, diệt không tương ưng, là nghĩa thế nào?

Lời trước nghĩa nhân không thành lời sau mâu thuẫn tự nghĩa. Vì tất cả pháp khởi ấy ngăn; kệ này cũng ngăn duyên thứ đệ nên kia mắc hai lỗi: lỗi đều nghĩa nhân không thành, và lỗi mâu thuẫn tự nghĩa. Như thế, phân biệt duyên thứ đệ rồi. Lại nữa, duyên tăng thượng, tướng ấy thế nào? Nếu có pháp đây, pháp kia được khởi, gọi là duyên tăng thượng, nghĩa của ông như thế. Nay trong Đệ nhất nghĩa, duyên, pháp không khởi, khiến người khác hiểu rõ các pháp như huyễn, tự thể vốn rỗng không, không thể đạt được vậy. Như kệ nói:

Các pháp không tự thể
Tự tướng chẳng phải có.

Thích: Vì nghĩa ấy nên chính trong Đại thừa, chẳng phải riêng đệ nhất nghĩa đế, các pháp không khởi mà đối với thế đế, nhân có, quả khởi, cũng không thể được. Kệ nói:

Đây "có" pháp kia khởi
Nghĩa ấy thì không thế.

Thích: Vì nghĩa ấy nên nhân kia lỗi lầm, ông không được lìa. Lại nữa, Phật-bà-già bà với trí vô phân biệt, sắp đặt khéo léo, giáo hóa thế gian những người không tin pháp sâu diệu vì an ủi họ nên khen ngợi các thứ tịch diệt Niết-bàn… các công đức thù thắng. Đó là pháp thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Vì trong đệ nhất nghĩa tự thể của Niết-bàn… kia vốn rỗng không. Cho nên thí dụ không có "Thể", nhân không thành lập. Hoặc có

người muốn khiến ở trong thế đế các pháp có thể, thí như tịch diệt Niết-bàn nghĩa là những điều này giống như trước tức lỗi lầm về thí dụ. Nói các tai họa về vô thường v.v… tức là chê trách pháp hữu vi, không khiến họ ưa đắm. Vì dẫn dụ họ, vì nói công đức Niết-bàn tịch diệt. Vì nhiếp phục thế đế nên nói kia có "thể", trong đệ nhất nghĩa, kia thật không có "thể". Cuối cùng ý ông có muốn thì nghĩa cũng không thành. Như vậy đã ngăn các duyên rồi. Lại có người ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa, duyên "có" có thể khởi Nhập nội như nhãn v.v…Vì sao? Vì quả kia được khởi. Như mầm của hạt thóc v.v … Nếu là "không có" quả kia không được khởi. Thí như lông rùa không thể làm áo. Luận giả nói: ông nói "có" ấy, là trong mỗi mỗi duyên có tự thể của quả, là hòa hiệp các duyên có tự thể của quả hay là trong mỗi mỗi không hòa hợp cũng không có nên hỏi như thế. Người ngoại đạo nói: ông vì cớ gì mà hỏi như đây? Luận giả nói: Nếu là có thì như trước đã ngăn: nếu quả là có, duyên lại cần gì? Nếu là không có thì trước cũng đã ngăn: nếu quả là không có, duyên lại cần gì? Như kệ nói:

Chẳng phải mỗi mỗi hòa hiệp
Trong các duyên có quả.
Như thế tức chẳng phải duyên
Làm sao quả được khởi?

Thích: Trong đệ nhất nghĩa các quả như thế… không khởi và trong các duyên không có. Nghĩa

này như thế, như trong bùn không có lạc, không thể sinh lạc, vì không có nhân. Hoặc trong hạt lúa v.v… không có "thể" mầm của nó. Được sinh như thế ở trong phần thế đế, là vì trí tuệ phàm phu đồng thấy hiện hành lại, muốn khiến trong đệ nhất nghĩa đế có Nhập nội được sinh như nhãn v.v… thì nghĩa này không đúng. Như kệ nói:

Trong duyên không có quả
Quả kia từ duyên khởi
Trong chẳng (phải) duyên cũng không
Vì sao quả không khởi?

Thích: Kia nói như thế, tức lỗi lầm về khởi. Như trong chẳng phải duyên không có quả, trong các duyên cũng không, có quả. Như tiếng (thanh) kia do tạo ra nên vô thường, có lý do gi mà bình do tạo ra mà không phải vô thường? Như trước đã nói, thanh là vô thường. Vì sao? Do tạo ra. Ví như bình; nghĩa này nên biết. Hoặc dùng phương tiện đây cho trong đệ nhất nghĩa, mầm… hiện (trống) không mà từ hạt lúa… sinh. Mầm… kia nghĩa của chúng không nên như thế. Vì sao? Vì quả vậy. Thí như lạc, thế chẳng phải có, vì không tránh khỏi lỗi trước đã nói. Lại có người nói: trong đệ nhất nghĩa, có ngã của Nhập nội kia, như thế nhận duyên chuyển thành khác, cũng như bùn làm bình. Luận giả nói kệ:

Tự tánh của quả duyên

Thích: Đây nói vì duyên kia chuyển khác nên Kệ nói:

Các duyên không tự thể

Thích: Đây nói duyên không có tự tánh, nghĩa kệ như thế. Thí như sinh tô(sữa tươi) chuyển làm tâm Bà-la-môn. Vì tự thể của duyên kia không thể được, như trước đã nói. Kệ nói:

Nếu duyên không tự thể
Sao được chuyển thành quả.

Thích: Đây nói rõ trong Đệ nhất nghĩa đế, duyên không thể chuyển biến, vì thể của quả kia, nghĩa kệ như thế. Thí như Đề Bà Đạt Đa và Đồng tử phạm hạnh, làm sao Da-nhã Đạt Đa là đứa nhỏ kia? Lại như chủ huyễn hóa làm nắm bùn, tự thể kia trống không, có thể sinh bình… giống như kia có chuyển biến. Đó là ở trong thế đế Bậc Nhất thiết trí, đều không thể tin. Vì thế, chẳng phải duyên chuyển biến làm quả. Như thế, thí dụ không có "thể" pháp sở thành, năng thành không có nên như trước nói lỗi nghĩa nhân không thành, cũng như trái nhau. Người ngoại đạo nói: nếu tự thể của duyên không chuyển làm quả thì thể của duyên có thể không có, nhưng mà quả thì không mất. Vì kia không tự thể của quả. Như nghĩa tôi lập này thì trong đệ nhất nghĩa, có các Nhập nội. Vì sao? Vì quả vậy. Thí như mầm… Luận giả nói kệ:

Chẳng không duyên có quả.

Thích: Không có duyên chuyển biến mà có quả ấy, ở trong thế đế, cũng không thể tin, huống gì trong đệ nhất nghĩa kia, mà có thể tin chăng? Nghĩa đây không thành. Người ngoại đạo nói: Nếu trong đệ nhất nghĩa, thể của duyên rỗng không thì rõ ràng tự thể của chẳng phải duyên kia là chẳng rỗng không (bất không) không phải duyên này, là chỗ mong muốn của tôi, thế nên nghĩa không phải duyên được thành lập. Luận giả nói: hể ngăn phá thể của duyên, thì tức không có chẳng phải duyên há lấy chẳng phải duyên làm cho ông hiểu ư? Lại nữa, khai hiệp bài kệ nói:

Sao có duyên, chẳng (phải) duyên?

Thích: Các duyên và chẳng phải duyên, tự thể của chúng không có Nghĩa kệ như thế. Lại nữa, tôi trước đã ngăn "có" và "chẳng phải" có, đều không có quả khởi, vì nghĩa ấy nên quả không có tự thể. Quả đã không có tự thể, duyên tức chẳng phải duyên thì chỗ nào có thể của duyên kia có thể được? Như thế, người nghĩ, vốn không có gì có được, chỉ tâm và tiếng (âm thanh) nhân nhau mà khởi, nói quả không có tự tánh và "thể" của duyên rỗng không. Lại nữa, từ trên đến đây, người ngoại đạo đã nói bốn thứ duyên khởi, đó là Duyên nhân, Duyên duyên, Duyên thứ đệ và duyên tăng thượng với tự thể sai khác nay đều ngăn phá chỗ lập kia, để làm rõ nghĩa "không có khởi". Thế nên, phẩm

này quán các duyên khởi, như trong các kinh Đại thừa đã thuyết. Kệ nói:

Hoặc các duyên khởi, kia không khởi
Tự thể khởi kia, không thể được
Hoặc duyên chính nó nói kia không
Hiểu "không" gọi là không buông lung
Nếu người biết không một vật khởi
Cũng lại biết không một vật diệt
Kia chẳng "có" nên cũng chẳng không
Thấy thế gian kia đều không tịch
Tịch tỉnh xưa nay không các khởi
Tự tánh đã Niết-bàn như thế
Có thể làm chỗ tựa chuyển pháp luân
Nói các pháp "không" chỉ bày kia
"Có" "Không" chẳng khởi đều cũng không
Chẳng có, chẳng không, không chỗ khởi.
Nhân duyên thế gian đều như thế
Chỉ phàm phu kia vọng phân biệt
Pháp thường không khởi là Như Lai
Như bậc thiện thệ, tất cả pháp.

Lại nữa, trong kinh Bát nhã Ba-la-mật nói: Văn Thù Sư Lợi nên biết như vậy: tất cả pháp kia không khởi không diệt, gọi là Như Lai. Lai trong kinh Phạm Vương vấn nói: kia ở nơi tất cả ái diệt hết nên kia gọi là không khởi. Nếu kia không khởi, kia tức là Bồ-đề. Thế gian điên đảo, hư vọng khởi chấp đắm, trong Đệ nhất nghĩa, Phật không ra đời, cũng

không Niết-bàn, từ xưa đến nay, không khởi diệt vậy. Lại như kinh Phạm Vương Vấn, có kệ nói:

Đã hiểu các ấm kia
Không khởi cũng không diệt
Tuy hành nơi thế gian
Mà thế pháp không nhiễm.

Như thế… các kinh trong đây nên nói rộng.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 3

Phẩm 2: QUÁN KHỨ LAI

Lại nữa, phẩm đầu đã nói thể của tất cả pháp không khởi để đối trị, khiến người tin hiểu. Nay lại rõ duyên khởi không đến không đi sai khác, ràng buộc nhận thức mọi vật vì ngăn chấp nghĩa ấy nên phẩm thứ hai sinh khởi. Nghĩa này thế nào? Trong pháp thế gian, lời nói tự tại, ở chỗ làm việc, khởi sâu ái nhiễm, nay muốn nhổ sạch mũi tên chấp trước kia nên ngăn chấp một hành tướng. Ngoài việc này ra thì dễ dàng có thể phá. Chỗ kia nói nghĩa là: Người ngoại đạo nói: nên có "thể" của Nhập nội khởi như thế. Vì sao? Vì cảnh giới sai khác kia có thể nói. Nếu không có "Thể" này khởi cảnh giới sai khác kia, thì không thể nói năng, như con của thạch nữ là không thể nói, kia có đến có đi. Hoặc Đề Bà Đạt Đa, Da-nhã-đạt-đa thì không như thế. Từ thí dụ này, nghĩa các pháp tự tha khởi được thành lập. Luận giả nói: Hoặc bố thí, trì giới, thiền định… tụ tập nhiều nên tự tánh khởi thành; hoặc hành và trú là chỗ hiểu của thế gian thì đây

thành rồi lại thành tức là lỗi đã thành lập. Như đang định ấy, dùng tuệ nhãn quán, bố thí, trì giới… kia, hành và không hành, trong Đệ nhất nghĩa, "thể" của chúng là không thể được vì cảnh giới sai khác kia có thể nói, nên nghĩa nhân không thành vậy. Như ngăn chấp hành khởi thì hành cũng phá đồng. Lại nữa, hoặc nói ta lập nhân chủng loại nhưng gộp chung với ông cùng giải thích phân biệt mà thành thì nghĩa đây không như thế. Vì sao? Vì kia lấy đều "có" thành nhân, nghiệm thấy không có "thể". Như thế, chấp khác có nghiệm, trái nghĩa nhân kia. Lại nữa, nếu trong Đệ nhất nghĩa, nói có đi thì kia đã đi, chưa đi, chỗ đi cả ba phải có thể được, như kệ nói:

Đã đi không nên nhận (chấp nhận)

Thích: Nói pháp đi là đã từ tạ rồi, nghĩa này tự tha đều hiểu, không cần thành lập. Kệ nói:

Chưa đi cũng không nhận

Thích: Do người đi, như người đã đi, ý nghĩa như đây.

Lại nữa, sao nói chưa đi? Nghĩa là người kia đi, chưa có khởi làm, vì pháp kia chưa đi. Pháp năng thành, sở thành chính tự nó đều được thành. Vì thể pháp tướng pháp, người muốn đi, thí dụ nghiệm vậy. Đây lại thế nào? Vì chưa đi cũng không nhận mà nghĩa này thành lập. Vì sao? Vì chưa đi vậy, thí như còn có người muốn đi. Lại nữa, đệ tử Ưu-lâu-khư nói: thế nào chưa đi? Là như Đề Bà Đạt Đa

chưa đi là đi, như thế không chấp nhận chăng? Là như Đề Bà Đạt Đa đi, tạo thành không đi khiến người khác hiểu chăng? Luận giả hỏi: Nhân duyên gì tạo thành như đây? Người ngoại đạo nói: nếu ý ông muốn chấp nhận phân biệt trước thì thành nghĩa của tôi. Nếu ý ông muốn chấp nhận phân biệt sau thì trái với nghĩa nhân của ông. Thế nên, chẳng phải nghĩa nhân trước không thành. Lại nữa, tôi lập ngoài thật riêng có pháp đi, ông nói không phải thì lời ấy không đúng. Vì ngoài thật có đi. Thành lập thế nào? Nghĩa là ngoài tự thể còn có cảnh giới của một điều đạt hòa hợp trong cú nghĩa, Điều đạt có đi, theo ý tôi là như thế, vì duyên tùy chuyển nên giống như Điều đạt hòa hiệp. Nên biết như thế. Luận giả nói: Nếu trong thế đế có cái "Đi" để hòa hợp tức ngoài Đề Bà Đạt Đa hiển rõ tự thể, còn có hòa hợp với cú nghĩa qua cảnh giới này mới sinh ra cái biết "đi" của nó, khiến người khác hiểu, tức nghĩa là lỗi, ở trong thế đế thành rồi lại thành. Vì sao? Vì chỉ có ở biên hạn sát na trước sát na sau sai khác, mới gọi là hòa hợp. Tên gọi Điều đạt ấy chỉ là tu hành, tự đã không có "thể", sao có cái "đi" riêng? Cùng kia hợp ư? Như thế trí tuệ là cái mà ý tôi muốn. Lại nữa, danh, cú, nghĩa của đi cùng Điều Đạt hợp, trong đệ nhất nghĩa, không có thí dụ vậy. "Thể" không thể được như thế trong thế đế kia, cũng trái đạo lý, huống gì trong đệ nhất nghĩa đế ư? Và những lỗi lầm này, ông không được lìa.

Lại nữa, sư Kinh bộ nói: nhân dục (muốn) khởi động sinh phong giới kia và tạo của bốn đại, gọi là thân tụ; ở nơi biên hạn trước khởi sau diệt không gián đoạn, nói gọi là đi. Nên nếu nói riêng có pháp đi ở ngoài thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Tùy chỗ đã khởi, khởi là liền diệt. Thí như lửa cháy, sự mê hoặc nói là đi, thật ra nó không phải. Trong đệ nhất nghĩa, cũng không có lúc đi, ông ở trong đệ nhất nghĩa, ngăn kia đi thì thành lỗi của đối tượng thành. Luận giả nói: Vì ngăn khởi nên ông nói phương tiện, nghĩa đây không thành. Vì sao vậy? Vì lửa cháy cùng việc đi, sự mê hoặc, sự trí tuệ đồng la trí tuệ. Cái đi kia là đi, cái khác cũng muốn ngăn. Vả lại, người trí thế gian, đối với chỗ chấp của ông, chẳng vui mừng vậy. Lại nữa, người Tăng khư nói: Như trong pháp tôi, vi trần động riêng tăng, quả thì chuyển rõ ràng (liễu quả), kia chưa đi. Người nói là đi vậy. Luận giả nói: Kia chấp liễu…, trước đã ngăn rồi nên nghĩa đi không thành. Đây chỉ là phân biệt. Lại nữa, các người nói về đi ấy, nghe lỗi lầm trước, tâm sinh sợ hãi, cùng lập nghĩa nói: đó là cái đi của lúc đi thì không có lỗi trước; nghĩa đây quyết định. Cho nên Luận nói kệ:

Lìa đã đi chưa đi
Lúc đi cũng không nhận

Thích: Nghĩa này là thế nào? Nghĩa là cho cái đi của lúc đi kia cũng không thể được. Nếu có đi của lúc đi tức là đã đi hay chưa đi? Nếu là cái đi

của nửa đi cùng nửa chưa đi thì là lỗi đều có. Người ngoại đạo nói: ông nói cái đi của lúc đi cũng không chấp nhận thì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì đây nên chấp nhận vậy. Làm sao biết? Vì tướng mạo cất bước hạ chân kia nên gọi là đi của lúc đi. Như kệ nói:

Chẳng "phải" đã đi chưa đi
Chúng ở đi lúc đi.

Thích: Chỗ tôi muốn là có của khi đi nên nghĩa đi được thành. Lại nữa, có người nói: nếu chỗ đi "có", có thể nói có đi, như vậy thể "có" của ngôn thuyết âm thanh do tạo tác, cùng y chỉ không lìa nhau nên đã đi, chưa đi ấy, không thể nói ngăn đi. Đây không tương ưng, vì ông nói đi của lúc đi không chấp nhận, nghĩa là không thành thì đã đi chưa đi, đây cũng không phá. Luận nói kệ:

Hoặc đi của lúc đi,
Làm sao có nghĩa ấy?

Thích: Như điều ông muốn, đi của lúc đi, nghĩa này không thành. Vì sao? Vì đi là cũ. Như đã đi ấy, trước đã phá rồi. Lại nữa, nếu nhất định phân biệt đi của lúc đi thì trong đã đi có đi, hay là trong chưa đi có đi, hay khác hai chỗ này có đi chăng? Như lỗi trước nói. Lại nữa, trong Đệ nhất nghĩa, đi của lúc đi ấy, nghiệm xét không có "thể", nghĩa này thế nào? Kệ nói:

Đi lúc "đi" là "không"
Đi lúc đi không đúng

Thích: Như hỏi tàu ngựa, cái gì là tàu ngựa?

Đáp: Tàu kia có ngựa. Lại hỏi: gì là ngựa? Đáp: Là kia có tàu. Như thế hỏi: Cái gì là khi đi? Đáp: Là chỗ kia đi. Hỏi: Đi chỗ nào? Đáp: Khi đi kia. Đều không rõ ràng. Hoặc vô thỉ là thời gian đi mà trong thế đế vốn hiểu, ở trong đệ nhất nghĩa đế kia, muốn thành lập đi, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì một nghiệp đi này thuộc khi đi kia thì ngoài đây ra còn chỗ nào lại riêng có đi mà nói ở đi của lúc đi kia ư? Thế nên, ông nói trong đệ nhất nghĩa các Nhập nội khởi và cảnh giới kia với ngôn thuyết sai khác, lại nữa, dẫn Đề Bà Đạt Đa làm ví dụ thì nghĩa, nhân, dụ cả ba thiết lập đều không thành. Trong đệ nhất nghĩa vì không có "thể" nên hoặc nói nghiệp đi như thế, không thuộc khi đi. Vì không hệ thuộc nên sắp đặt tên gọi là thể "có" của nó, do đó chẳng phải nhân không thành. Như kệ nói:

Đi của lúc đi là

Thích: Lúc đi gồm đi, nghĩa đây nên như thế. Mà nói không có đi thì đây chấp có lỗi. Vì thế kệ nói:

Trong khi đi không đi

Thích: Ở trong khi đi, nếu không có đi thì không thể nói. Vì là khi đi, khi đi không có đi tức thế gian không tin nhận, thế nên khi đi thuộc về nghiệp đi hòa hợp với thời gian nghĩa quyết định như thế. Ông nói không có đi mà có cái đi khác thì

nghĩa ấy không đúng, có lỗi vậy. Hoặc ông muốn tránh như lỗi trước, chấp nói đi cùng khi đi, hòa hợp; lại hành đi như thế thì, nghĩa ấy không đúng. Như kệ nói:

Đi hòa hợp khi đi
Đi là chỉ phân biệt.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, đi hòa hợp… đều không thể được, chỉ nhớ nghĩ phân biệt vậy. Nếu quyết định như đây mắc lỗi thế nào? Kệ nói:

Hoặc đi trong khi đi
Lại cùng đây hành đi
Thời phạm lỗi hai đi
Nghĩa này thì không đúng.

Thích: Đây nói ở trong thế đế, nghĩa này không đúng. Lại nữa, kệ nói:

Nếu có hai pháp đi
Thì có hai người đi.

Thích: Vì nhân duyên gì tạo sự ngăn chấp như đây: Nếu có hai pháp, thì có hai đi. Kệ nói:

Lìa người đi có đi
Nghĩa ấy thì không đúng.

Thích: Vì nghĩa ấy nên đây không nên như thế. Như lỗi lần trước phải nên thanh tịnh. Đây lại nói thế nào? Như thế chỉ có một đi ở trong thế đế. Xem người kia đi, khi đi được thành. Trong đệ nhất nghĩa, cùng đây trái nhau. Cảnh giới với ngôn thuyết sai khác và thí dụ như thế nghiệm thấy

không có "thể" nên Nhập nội không khởi, không đến, không đi, duyên khởi được thành. Lại nữa, Luận giả của Tỳ Già La nói: chỗ tôi lập nghĩa, không có lỗi trước. Vì sao vậy? Chỉ có một hành, "thể" của tự nó đi, nên chỗ kia khi đi, liền gọi là đi, hành kia tạo tác, gọi là đi. Vì thế, ông nói: có hai cái đi và hai pháp đi, lỗi này không như thế. Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa, ngăn kia đi lúc ấy tức không có "thể", lúc ấy không có "thể" thì đi cũng không thành. Ở trong thế đế, ở biên hạn không gián đoạn, tụ thành nối tiếp khởi, gọi là người đi, quán sát lúc ấy đi thật không có tự thể nên đây không tương ưng. Lại có người nói: quyết định có đi, như thế nên biết, nghĩa này thế nào.? Vì kia y chỉ mà có, hoặc đây y chỉ không có, kia thì không có. Như con của thạch nữ, những sự của hành đảo ngược. Đi dựa vào tướng mạo người đi làm sao nói là Đề Bà Đạt Đa. Thế nên, nếu y chỉ thì có, kia đi thì có, do nhân được thành vậy. Như thế các Nhập nội khởi, và đi chưa đi… cũng đều được thành. Luận nói kệ:

Lìa người đi không đi

Thích: Ông nói người đi do đi y chỉ (nương tựa), vì nương tựa mà có tức là nhân "đi" nghĩa ấy không như thế. Vì sao? Hoặc khi chưa nói nhân, thì đi không thành, lỗi của đây, ông không được lìa. Như kệ nói:

Lìa người đi có đi

Nghĩa ấy thì không đúng

Thích: Hoặc lìa người đi thì đi không thành, như câu nghĩa đây, trước đã phân biệt. Thế nên kệ nói:

Hoặc nó không đi kia
Chỗ nào có đi ấy?

Thích: nhân của người đi kia nghiệm thấy không có "thể ý đây như là nói (nhân) của người phát ra âm thanh là chỗ nào? Nghĩa là không tin đó là nhân của người đi nên ngữ nghĩa được thành, trước đã rộng nói. Người đi không có "Thể" như thế không thành lỗi nhân nương tựa và lỗi cùng nghĩa kia trái nhau. Lại có người nói: nghiệm thấy đi và có, không có lỗi chấp như trước, ông nên lắng nghe, tôi quyết định lập "có" và đi như thế, nghĩa này thế nào? Nếu đây "có" hợp, kia thì có thể biểu thị đây "không có" hợp, kia thì không thể biểu thị. Như thỏ không có sừng, không thể biểu thị nó có sừng. Nay "có" và đi cùng hợp nên có thể biểu thị nói Điều đạt kia đi do đi và "có" (hữu). Tôi lập nghĩa thành. Luận giả nói: Như Ông định có Điều đạt "có" thì đi có thể hiển thị vì muốn khiến ở trong đệ nhất nghĩa, là người đi của "có" hay đi của "không có". Như kệ nói:

Người kia đi không đi.

Thích: Nay sẽ an lập nghĩa đây, dùng phương tiện nói, nghĩa là nói trong đệ nhất nghĩa. Người kia đi không đi. Vì sao? Vì tạo tác ra có. Ví như trú

vì thế nên biết, người đi không đi. Lại có người nói: tôi nay thành lập đi của người chưa đi, dùng phương tiện đây, không thể phá nghĩa của tôi. Luận giả nói: Như hợp cùng với đi. Ở trong thế đế, nói người đi, nghĩa đi đã không thành, nay sao nói được là đi của người chưa đi. Như kệ nói:

Người chưa đi không đi.

Thích: Người kia chưa đi là vì không đi, ý nghĩa như đây. Lại nữa, nếu người chưa đi, sao nói là đi? Nếu hoặc khi đi, vì sao gọi là người chưa đi? So sánh tự trái nhau. Lại nữa, phương tiện nói tức là trong đệ nhất nghĩa, người chưa đi kia không gọi là đi. Vì sao? Vì đi hoàn toàn không. Như có cái đi khác thì từ trên đến đây các câu ngăn phá phải là các sự tự bộ và ngoại đạo ăn trấu mới nói như thế. Lại nữa, người Tăng khư nói: như lời ông nói người chưa đi kia, gọi là không đi, ông lập nghĩa này, thành nghĩa của tôi thành lập. Luận giả nói: Sao gọi là người chưa đi? Người ngoại đạo nói: đi chưa rõ ràng (liễu) nên gọi là người. Nếu đi đã rõ gọi là người đi. Luận giả nói: Chỗ ông nói "rõ", có lỗi lầm. Như trước đã ngăn. Lại nữa, nếu ông nói trước lúc chưa thực hiện đi, gọi là người chưa đi, thì nghĩa không như thế. Vì sao? Vì ông tự phá. Nghĩa là người kia đi, trước khi chưa đi thì đi có "thể" riêng của nó, nghĩa của ông như thế. Lại nữa, ông nói trú… là người chưa đi thì tức đi là không có "thể". Ý ông muốn như thế thì nghĩa ấy không

đúng. Vì sao? Vì ông tự lập nghĩa, trở lại tự phá. Nghĩa là chưa tạo ra âm thanh đi thì người đi kia, "thể" theo không thể được. Lại có người nói: có môn khác gọi là người đi ấy. Có môn khác gọi là người chưa đi. Do đó nghĩa đây thành, không như lỗi trên. Luận giả nói: Ông nói người đi người chưa đi ngoài chúng còn có người khác, cùng đi kia hợp, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Như kệ nói:

Khác đi và chưa đi
Không cái đi thứ ba.

Thích: Đây nói nghĩa gì? Nghĩa là nói lìa người đi và người chưa đi, không có cái đi thứ ba ở kia mà đây là đi là chưa đi. Có người như đây thì khó khiến người khác hiểu. Lại nữa, người đi chưa đi, trước đã pha. Ông nói có môn khác vậy, gọi là người đi, có môn khác gọi là người chưa đi, nghĩa đây không thành. Nếu nói người đi là có tạo tác thì tạo tác này không khắp nên ông lập nghĩa nhân không thành, vì do kia không có tạo tác, vì thế nghĩa nào không đúng. Vì sao? Ông nói người đi, cùng đi tác hợp, như thế do đi tạo tác, là chỗ tôi ngăn phá, thí như công dụng tác thanh thì thanh đó vô thường, tuy tạo tác không khắp, mà vì tạo tác nên vô thường, nghĩa nhân được thành. Như thế người đi, cùng đi tác hợp, tôi ngăn điều này, chẳng phải nhân không thành, giả như có thành lập nghĩa chưa đi thì cũng nên dùng nhân chưa đi này mà trả lời. Hoặc nói có người đi người không đi, người

trú mà lập nghĩa; thí dụ là không có "thể", do một phần pháp được thành tựu không đủ thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì một phần đã thành tựu ấy, kia đây đều hiểu. Tôi dẫn chứng người trú làm thí dụ thì rốt cuộc có lỗi gì? Vì cùng một người như thế mà nói là người đi nghĩa này sẽ không như thế. Như trước nói nhân "có" đi hợp nên kia có thể biểu thị. Lấy đây làm nhân thì nghĩa nhân không thành, cũng là thí dụ cho không có "thể", vì pháp được thành vốn đủ nên trái với nghĩa nhân. Người ngoại đạo nói: Thế gian mắt thấy đi của người kia đi, thấy rồi khởi nói: Tuy có nghe…, không hơn mắt thấy, vì nghĩa ấy nên chẳng phải nhân… không thành. Luận giả nói: Kia thấy như thế là trí tuệ trong thế đế, cho đây làm thật. Trong Đệ nhất nghĩa, là quán xét kỷ như lý cái gì gọi là thấy? Nếu lấy chỗ thấy của thế đế, làm trong đệ nhất nghĩa thì chỗ thấy kia không thể tin. Đây làm sao biết? Như kệ nói:

Nếu đi của người đi
Nghĩa này thành thế nào?

Thích: đi của người đi kia, nghĩa đi không thành. Ví như có người tự nói dũng cảm mạnh mẽ, sắp ra chiến trận, trông gió thối chạy, dũng cảm này nếu thành thì nghĩa của ông được lập thế nào là không thành? Như kệ nói:

Vì người đi không đi
Nghĩa không thành như thế.

Thích: giống như đi không có "Thể", trước tôi đã nói, khiến người khác hiểu vậy. Chỗ nào khiến hiểu? Như bài kệ trên nói: người đã đi không đi và kia khởi trước cũng đã ngăn. Người đã đi không đi đây là lập nghĩa khiến người khác hiểu được. Thế nào là khiến cho hiểu? Như bài kệ trên nói: "hoặc di củ người đi", nghĩa này thế nào? Thành nghĩa như trước phân biệt. Như thế trong đệ nhất nghĩa, không có đi không có người đi, vì đi không thật vậy. Chỉ vì kia vọng sắp đặt người đi gọi là đi mà kia tranh luận với Luận giả. Lập nghĩa như thế thì mắc lỗi này. Lời ấy thế nào? Kệ nói:

Đi (của) người đi đã không
Sao có người đi đi?

Thích: Nếu nói đi thành là do người đi cùng đi kia hợp thì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì như ông muốn tránh lỗi lầm như trước, mà thành lập trong đệ nhất nghĩa, có một cái đi và người đi hợp, kia gọi là đi, thì chấp này rơi vào trong lỗi hai cái đi. Như kệ nói:

Người đi cùng đi hợp
Rơi vào lỗi "hai đi"

Sao nói như đây? Kệ nói: Một: đi đi rồi (liễu) Hai: đi của người đi.

Thích: Vì nghĩa nên là lỗi lầm, có riêng tức rơi vào chấp hai cái đi.

Đây lại nói thế nào? Kệ nói:

Lìa người đi có đi
Nghĩa ấy thì không đúng.

Thích: Sở y nếu không có thì năng y không có, nghĩa ý như đây. Ắt hẳn muốn không đi, vì có người đi, và có hai cái đi vì hai người đi. Về lý phải có đi mới gọi là người đi. Lại muốn đi cùng người đi là một đó là Thế đế thành lập, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Vì trong đệ nhất nghĩa thí dụ nó là không có "thể" như chỗ nói kia, nghiệm xét không thành vậy. Người ngoại đạo nói: có quyết định đi. Vì sao? Vì có của ban đầu cất chân. Như vật không có của thế gian thì không có khởi đầu, như hoa đốm ở hư không. Do là vật có của thế gian nên chỗ vật "có" ấy chuyển lìa, tức gọi là bắt đầu phát nói là tướng hành, thế nên có đi. Luận giả nói: ví như nhuộm gà, màu sắc sau tuy khác nhưng thể gà là một. Ông cũng như thế, lời nói tuy khác trước mà nghĩa càng không khác. Như chỗ hỏi trước, nay trở lại hỏi ông: vì đã hành gọi là mới phát, vì chưa hành gọi là mới phát hay vì khi hành gọi mới phát chăng? Cả ba đều không như thế. Như kệ nói:

Trong đã đi không phát
Chưa đi cũng không phát
Trong khi đi không phát
Chỗ nào sẽ có phát?

Thích: Trong đã đi không phát nghĩa là tác dụng của đi, ở kia đã chấm dứt. Chưa đi cũng không phát nghĩa là chưa có hành (hành tướng)

không có đi, đi thì không như thế. Trong khi đi không phát, nghĩa là đã đi chưa đi… đều không có nghĩa đi, sao có thể nói khi đi có đi? Ba thứ như thế, đều không bắt đầu phát. Thế nên, kệ nói: chỗ nào sẽ có phát? Vì nghĩa ấy nên nhân của ông không thành, lập nghĩa cũng hỏng. Như thế, đã đi, chưa đi, khi đi, ban đầu phát không thành Khiến cho người tin hiểu, ngữ nghĩa như đây, sao nói nghiệm ư? Chỗ nói đã đi không có mới phát, vì người đi. Thí như người đi, đi rồi, chưa đi cũng không phát, vì chưa đi vậy. Thí như người muốn đi, chưa đi, trong khi đi không có phát, vì người đi vậy. Thí như người đã đi, chưa đi. Như thế ban đầu phát không có "thể", nghĩa nhân không thành, tự nói là nhân có lỗi vậy. Người ngoại đạo nói: tôi có nghĩa khác, đó là có ngôn thuyết đi kia. Vì phương tiện này, đi có tự thể, tự vị riêng biệt, lại hòa hợp với nhân của câu nghĩa khởi lời nói riêng biệt. Đây nếu không có thì tự vị sai khác kia hòa hợp với nhân của câu nghĩa khởi nói phân biệt không được là có. Như người mù bẩm sinh nhãn thức rốt ráo không có hòa hợp nên không thể nói người mù. Bẩm sinh ấy đã thấy, hiện thấy cho đến sẽ thấy. Nay pháp có đi và tự vị của nó hòa hợp với nhân của câu nghĩa khởi nói phân biệt, nên được nói hành tướng kia dừng nghĩ gọi là đã đi, pháp hành kia đang khởi gọi là khi đi, hành tạo tác chưa phát gọi là chưa đi. Thế nên tôi nói vì nhân có lực nên

pháp đi chẳng thể "không", nghĩa đã mong muốn được thành, không có lỗi trước. Luận giả nói: Hoặc có pháp đi có thể nói khi đi thì nghĩa đã đi chưa đi cũng nên như thế. Đi kia không có "thể" trước đã nói rộng, ông lại chấp có, nay sẽ phá lại. Như kệ nói:

Chưa phát không (có) khi đi
Cũng không có (ở) đã đi
Kia mới khởi đi (trống) không
Chưa đi phát chỗ nào?

Thích: Trước không có đi, hợp với kia vì đi không khởi, ý kệ như đây. Trước nói đi là không, khiến người khác được hiểu, nghiệm phá chỗ lập nghĩa của ngoại đạo. Lại nữa, "chưa đi phát chỗ nào?" câu này nói rõ đi không có. Như thế trong đệ nhất nghĩa phân biệt là "không khởi", nghĩa đây thế nào? Kệ nói:

Không đã đi chưa đi
Cũng không khi đi kia
Ở trong pháp không đi
Cớ sao vọng phân biệt?

Thích: Vọng phân biệt như người bệnh mắt thấy trong hư không, hoặc lông, tóc, mòng, muỗi, rận rệp… đều là không có "thể". Như kệ nói:

Như thế tất cả thời
Chưa từng thấy mới phát.
Mà nói có đi ấy…
Lỗi lầm thì rất nhiều.

Thích: Thí như Na-la-diên cứ theo đuổi sát A-tu-la vương kiệt chu ốt yết giá kia cũng như thế. Cái lỗi lầm đó v.v…thường theo đuổi ông. Lại nữa, có người nói, trong đệ nhất nghĩa, pháp đi là có. Vì sao? Vì trái nhau, nghĩa là khắp nơi trái nhau, đối đãi nhau là có thể được, ví như sáng tối. Như thế cùng trú trái nhau nên có đi có thể được nhưng nói không có đi thì nghĩa ấy không đúng. Luận giả nói: Lập nghĩa này cũng nên hỏi, ý ông vì muốn khiến ai trú? Vì chính người đi, hay người chưa đi. Nếu là trú của người đi thì nghĩa không nên như thế. Như kệ nói:

Người đi thì không trú.

Thích: Đây nói trong đệ nhất nghĩa đế, lập pháp trú của người đi thì nghiệm không thể đạt được. Vì sao? Vì động tác của người đi. Thí như Điều đạt, chính lúc hành tướng chưa ngưng nếu nói là trú của người chưa đi thì cũng không đúng. Như kệ nói:

Người chưa đi không trú.

Thích: Người chưa đi ấy, vì không đi. Ở trong thế đế, đi kia dừng nghĩ mới gọi là trú. Nghĩa đây không thành, vì đi không có "thể". Lại nữa, có người duy trì ác kiến, tà chấp tự tại, nói lời thế này, muốn được trú khác. Như kệ nói:

Khác người đi chưa đi
Ai là trú thứ ba?

Thích: Không có một trú mà nói đó là trú, nghĩa đây có thể được, ý kệ như thế. Lại nữa, kệ nói:

Người đi như đang trú
Nghĩa này sao được thành?
Đi, người đi vốn không
Đi trú không thể được.

Thích: Đi và trú trái nhau, ở trong một thời, không được cùng chung, ý kệ như đây, đi kia vốn không, khiến người được hiểu, vì trú của người đi không có "thể" biểu thị. Người ngoại đạo nói: thí như thợ lò gốm ở trong ba thời, có thể thao tác không mất. Như thế người đi, tuy lại không đi, cũng gọi là người đi, nghĩa này thành nên không có lỗi. Luận giả nói: Ông chấp nhận pháp giả, nên đệ nhất nghĩa, của trước đã thành lập nay đều hỏng hết. Do nghĩa như đây, nên nhân và thí dụ mà được nêu ra đều có lỗi vậy. Lại nữa, có đạo lý riêng, hiển bày lỗi kia: ông lập trú đây, nghĩa kia thế nào? Là dừng nghỉ sự đã đi của người sẽ đi là trú ư? Hay là dừng nghỉ của người đi chưa đi, hay đang đi là trú? Cả ba đều không như thế. Vì sao? Kệ nói:

Khi đi thời không trú.

Thích: Nếu đi cùng người đi kết hợp gọi đây là trú thì nghĩa ấy không đúng. Người ngoại đạo nói: Trước tôi vốn nói đã đi gọi là trú thì nghĩa này được thành, có thể tin nghiệm vậy. Luận giả nói kệ:

Không vì kia đã đi.

Thích: trú của đã đi nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Kia đã đi, nghĩa là đi đã chấm dứt nên nói kia trú là không có chỗ loại trừ. Hoặc ý ông nói: kia

khi chưa đi, gọi là trú thì cũng không như thế. Vì sao? Chưa đi mà có dừng, nghĩa không như vậy. Vì là nhân duyên ấy, người kia chưa đi, cũng không gọi trú, nghĩa nhân như thế không thành, nghiệm cũng không có "thể". Nghĩa này thế nào? Sáng tối… kia, trong đệ nhất nghĩa, không thể thành lập, vì trái nhau, cũng trái với lập nghĩa ông. Lại có người nói: tôi lập nghĩa trú, vì trái nhau, vì có mới phát. Lại kia có thể trừ thì thể có khởi, nghĩa không đúng, kia có lỗi. Như kệ nói:

Đi khởi tác và dừng
Lỗi kia cùng đi nói.

Thích: Như đi của người đang đi, đi của người chưa đi, khác hai đi kia, nghĩa đều không đúng, và đã đi, chưa đi, khi đi, đang đi mới phát, thì cũng không đúng. Như thế đã đi, chưa đi, khi đi, và dừng của đi kia, đều không thành. Như thế, người trú người chưa trú, và khác hai trú kia đều không như thế. Vì trú không như thế nên đã trú, chưa trú, khi trú, và mới phát của trú, cũng không thể được. Vì mới phát không có nên Đã trú dừng của trú, chưa trú, khi trú, nghĩa đều không thành, như trên rộng nói vì văn phiền nhiêu, nay lượt hiển rõ. Nghĩa này thế nào? Người trú kia không trú. Vì sao? Vì đi là không. Như người kia đã trú, trú chưa chấm dứt, người đã trú lâu, không trú mới phát. Vì sao? Vì kia đã trú vậy. Thí như người đã trú lâu, lại đã trú thì không trú có thể trừ. Vì sao? Vì đi không có

"Thể". Thí như người trú chưa chấm dứt, như trong đã trú, ba câu hiển rõ, chưa trú khi trú, cũng lại như thế, dùng phương tiện trước, nên phải nghiệm phá. Như thế nghĩa trú không thành, có lỗi vậy. Người ngoại đạo nói: ông nói không đi và người không đi nghĩa ấy không như thế. Vì sao? Vì phá hoại thế pháp. Người đời đều nói Đề Bà Đạt Đa đi, hoặc Da-nhã-đạt-đa đi, ông nói không như thế, cùng ở đời trái nhau, như ở đời đều biết mặt trăng kia là mặt trăng. Lại có người nói: là con thỏ chẳng phải mặt trăng, ông cũng như thế. Luận giả nói: Ông lập nhân đây, lại có nghĩa gì? là cùng chỗ hiểu của thế gian trái nhau, hay là cùng chỗ giải thích của luận mình trái nhau? Như vậy, có lỗi gì? Nếu trái với chỗ hiểu của thế gian thì nghĩa nghĩa nhân không thành. Vì sao? Vì đi, người đi kia trong đệ nhất nghĩa, không thể được vậy. Như thế, chỗ hiểu của thế gian có đi, người đi, ở trong thế đế, tôi không ngăn. Nếu nói cùng chỗ hiểu của tự luận trái nhau tức phá chỗ hiểu của ông, ý như thế chăng? Ông nói lời này không hiểu nghĩa lý, nên nói như vậy: chỗ bị phá của ông mắc lỗi lầm này, thì nghĩa đó không đúng. Vì sao? Tự luận của ông đã giải thích, tôi cũng không chấp trước, vì trong đệ nhất nghĩa đi và người đi, tự thể của hai thứ này đều không chấp nhận, như trước đã ngăn. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, đi và người đi, hai thứ này định có,

hoặc một, hoặc khác, cầu nên có thể được. Như thế quan sát, cả hai đều không đúng. Như kệ nói:

Pháp đi tức người đi
Như thế thì không đúng.
Pháp đi khác người đi
Nghĩa ấy cũng không đúng.

Nghĩa của hai thứ này, sao nói không đúng? Kệ nói:

Hoặc nói pháp đi kia
Tức là ở người đi.
Tác giả và tác nghiệp
(Chủ thể tạo tác và nghiệp được tạo tác)
Tức là lỗi một thể.

Thích: Ngữ nghĩa như thế là lỗi lầm điên đảo. Như thanh (tiếng) là thường, bình cũng là thường, vì chúng có tạo tác nên, nghĩa đây không thành. Vì sao? Vì nếu bình là do tạo tác thì không gọi là thường. Vì là nghĩa ấy nên tiếng là vô thường, vì chúng có tạo tác. Thí như bình kia, đây nói có thể tin. Như thế, trong đệ nhất nghĩa, đi và người đi, hai thứ này không phải một. Vì sao? Vì tác giả và tác nghiệp. Như chủ thể chặt và đối tượng được chặt hai thứ này hiển hiện, cũng không được khác. Vì sao? Vì đi và người đi, lại cùng đều không vậy. Thí như các vật. Hoặc có người vấn nạn: nếu đi và người đi, lại cùng đều "không", "không" không có tướng khác, "thể" không thể đạt được, ông dẫn chủ thể chặt, và đối tượng được chặt làm thí dụ ấy,

nghĩa này không thành. Luận giả nói: Ông không khéo nói vì chỉ ngăn một. Kia hai tướng sai khác, thế gian đều hiểu. Chủ thể chặt và đối tượng được chặt như thế, lại cùng đều không, nên nghĩa này thành lập. Như năng giác sở giác, cả hai cùng không. Ở trong thế đế, vì hai tướng khác nhau nên dẫn làm thí dụ chẳng phải dụ không thành. Hoặc nói chủ thể chặt, đối tượng được chặt thì trong đệ nhất nghĩa, hai thể ấy không có khác. Vì sao? Vì lượng của chúng. Thí như tự thể sở chước, kia lập một ấy, là nghĩa không như thế. Vì sao? Vì tự thể của đối tượng bị chặt không khác thì không thành. Cớ sao không thành? Vì trong đệ nhất nghĩa, một và khác là hai biên, không thể chấp nhận giữ lấy. Ở trong thế đế, năng, sở mỗi khác, mà nói một đó là, phá sự hiểu biết của thế gian. Lại nữa, hoặc ý ông nói: Tôi ngăn người đi, và đi không phải một, mà chấp nhận bên khác thì cũng không đúng, như trước đã nói: trong đệ nhất nghĩa, một – khác là hai biên, tôi đều không chấp giữ nên, không chấp nhận lỗi khác. Lại có người nói: như tôi lập nghĩa, không có lỗi trước, Nghĩa là từ vô thủy đến nay, mọi danh ngôn hý luận, chủng tử huân tập v.v… lấy đó làm nhân nên, nhân duyên quyết định, mỗi mỗi quả khởi, phân biệt hư vọng. Vì sức tự nó tồn tại nên đây chấp muốn khiến đi và người đi, quyết định có riêng khác. Để ngăn chấp này nên như kệ nói:

Hoặc nói pháp đi kia

Quyết định khác người đi.

Thích: Phân biệt của thế tục, không có ngăn thì quán sát như thật, về nghĩa tức không đúng. Vì sao không đúng? Như bài kệ nói:

Lìa đi có người đi
Lìa người đi có đi.

Thích: Hai loại này sao rời nhau mà có và cho chúng khác nhau, giống như bình và áo…? Kia nói sai khác tức cũng không muốn khiến lìa đi có người đi; lìa người đi có đi, vì năng y, sở cùng thấy có, nên phương tiện nói là: trong đệ nhất nghĩa, không muốn khiến đi và người đi kia có sai khác, vì nói sai khác sẽ khởi có đối đãi, như có tự thể của đi. Như thế, trong đệ nhất nghĩa, không muốn phân biệt lìa ngoài người đi, riêng có pháp đi. Vì sao? Vì nói sai khác sẽ khởi có đối đãi vậy. Thí như có tự thể của người đi. Người ngoại đạo nói: một bộ phận khác chuyển động, không khiến người khác hiểu, ông mắc lỗi này. Luận giả nói: Bộ phái khác kia không có thể, không có nghĩa chuyển động thành. Người ngoại nói: thế gian tự có năng, sở y chưa hẳn hòa hiệp, ông nói có đối đãi thì đây nghĩa nhân không thành. Vì sao? Vì ở đối tượng được nghiệm thấy có một phần không khắp. Luận giả nói: Các vật… kia, cũng có kia, đây, cùng quán thấy khác nhau, đối đãi không có lỗi, không phải nhân không thành. Ông nói nghiệm thấy mà rốt ráo là muốn lập khác, khác này trước ngăn phá rồi, nên

không khác được thành, bộ khác không có "thể", cũng chẳng phải nhị biên, chỗ hiểu thế gian cũng không bị phá hoại. Sao nói không phá hoại? Nay trong Luận này, quán sát chân thật, năng y sở y, hòa hiệp tương ưng, chẳng phả, cảnh giới sở quán của trí tuệ vô lậu như trước đã nói. Lại nữa, hoặc có người nói: cái khác của tôi ở đi là có người đi kia, có thể biểu thị. Thí như Đề Bà Đạt Đa, và ngựa… kia, năng y, sở y hai tướng khác nhau. Luận giả nói: Ông không khéo nói, vì nghĩa tự thể của người đi không thành. Nên sự khác nhau của Đề Bà Đạt Đa, ngựa…. Nghĩa ấy không thành. Vì trong Đệ nhất nghĩa, thí dụ không có "thể". Hoặc có tà tuệ phân biệt tướng các nhân sai khác…, cũng dùng nghĩa đây trả lời. Lại nữa, Tỳ Thế sư nói: người trí thông minh, giải thích thế này: nghĩa là âm thanh của người đi ngoài tự thể đây có, câu nghĩa của đi hòa hợp tương ưng. Như Đề Bà Đạt Đa là cảnh giới sở tri, chuyển và không chuyển, như nói ngoài áo xanh ra còn chẳng phải phần. Nếu không như thế, thì âm thanh của người đi kia phải không có sự sai khác của chuyển và không chuyển, thí như đại hữu. Luận giả nói: Ông lập khác đây cho là nghiệm thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì sở y, năng y tương ưng không có "thể", đi cùng người đi, hai đây hòa hợp, trước đã ngăn rồi nên nghiệm cũng không thành. Làm sao biết? Nghĩa là nhiều người đồng tên, ngoài tự thể kia còn lại câu

nghĩa không hợp. Nghĩa là hoặc hai, hoặc ba, cho đến vô lượng Điều đạt… vậy. Do đây nghiệm biết âm thanh chuyển, không chuyển nhân chẳng phải luôn luôn vậy. Người ngoại đạo nói: có giản biệt vậy (đơn giản khác vậy) tuy cùng một tên, mà chúng có Điều đạt đen, cao… nên âm thanh của đi ở đây chuyển, chỗ khác thì không chuyển, vì nghĩa vậy nên nghĩa nhân của tôi được thành mà chẳng phải chẳng luôn luôn. Luận giả nói: Như ông đã nói: Có điều đạt đen, cao… trong đệ nhất nghĩa, vì không có "thể" nên nghĩa nhân không thành. Như ví dụ áo xanh và cảnh giới. Trong đệ nhất nghĩa, cũng đều không thể được. Nếu có ngôn thuyết và đi khác người đi hiểu biết sai khác mà như đây lập nghiệm thì đồng nhân dụ đã phá trước. Lại nữa, hoặc ông nói, tôi lập "một" ngăn "khác", lập "khác" ngăn "một", cuối cùng không lìa "khác" nên ngăn khác không thành thì nghĩa không đúng. Vì sao? Vì một- khác tôi đều ngăn phá, trước đã nói vậy. Dùng sức nghiệm này phá chấp trước nhị biên, giác (nhận biết) cảnh giới kia, nhân nào được khởi? Người trí đã hiểu, nên tôi không có lỗi, thế nên ông nói tôi ngăn đi và người đi không khác, lập nghĩa phân biệt chấp nhận không khác thì tôi không có lỗi này. Lại nữa, ông nếu quan sát tỉ mỉ, nhận lời tôi nói trên: thí như người đi, tự thể không khác, lập nghĩa không thành, vì thí dụ không có "thể", cùng tôi lỗi lầm thì nói không đúng. Vì sao

vậy? Vì ngoài thể của người đi, càng không có pháp khác, vì không có pháp khác nên thể của người đi thành; vì thể thành nên thí dụ không lỗi. Như thế, người của Tỳ Thế sư, các người ăn trấu…, che dấu lỗi mình, muốn hoại chánh lý, như trước đã nói, nghiệm đều không thành. Lại có người nói: ông trước ngăn phá đi, nay thì xả bỏ, bèn luận cái khác nữa, như một như khác, như đi và người đi cả hai đều không thành, đây chẳng phải khéo nói tức là không đúng. Như kệ nói:

Hai: đi và người đi

Là một-khác nên thành.

Thích: Hai thứ: đi và người đi vì là một, là khác, là có hai kia mà có thể lãnh thọ chăng? Nếu phương tiện nói, hoặc một, hoặc khác thì như kệ nói:

Hai kia không có thành
Sao nói sẽ có đi?

Thích: Đi kia đã ngăn, chẳng muốn xả bỏ, nhưng do như nghĩa đây mà phân biệt một… thì cũng ngăn như thế. Ở trong thế đế, hai kia có. Nên biết như ý ông nói, trong đệ nhất nghĩa, hoặc một hoặc khác, thì đi của người đi thành, không có nghĩa như đây, thể một và khác không có mà chấp làm có, khiến người hiểu ấy thì nghĩa này không đúng, hoặc có người thông minh kiêu mạn, nói lời như vậy: ông nói trong đệ nhất nghĩa, không có người đi và đi, vì tác động nên như vật ngoài của

chúng như thế người trú không có trú, vì tác động nên như Điều đạt kia, người đi chưa chấm dứt thì hai nghiệm trước này tác động và trú được hiểu rõ chỗ nào? Là động tác hiện ở ngoài thì đây là tạo tác không tạo tác? Là động tác hiện ở thân thì đây là tạo tác không tạo tác? Nếu nói là ngoài tức tạo tác, không tạo tác, thì thí dụ không thành, vì là tạo tác khác ở bên ngoài tạo ra. Nếu nói là thân tạo tác không tạo tác, thì cùng nghĩa trái nhau, vì lời là lời nói, chặt là chặt đứt đi kia cũng như thế, thân đã động tác, sao gọi là không tạo tác? Như thế nghiệm đã nói ở trước, với nghĩa đây không thành, có lỗi vậy. Luận giả nói: cái tạo tác khác ở ngoài là không tạo ra cái tạo tác của đi, vì nghĩa nên trú kia là cùng… thí dụ được thành, như lỗi đã nói, nay trở lại ở ông. Thí dụ đã thành, cũng không trái nghĩa. Thế nào là không trái? Như kệ nói:

Nhân người đi đi rõ (liễu)
Đi kia thì không đi.

Thích: Đi kia không đi là trong đệ nhất nghĩa, không là tạo tác cái đi. Vì sao? Vì không khác vậy, như tự thể đi, đây nói không khác nghiệm phá tự nó cũng phá chỗ cùng hiểu của thế gian vậy. Vì sao? Như kệ nói:

Như thấy có người ấy
Đến thôn xóm v.v…, cùng đi.

Thích: Ngoài thể của nhân kia, riêng có thôn… thế gian đều hiểu. Lại nữa, người đi rõ tức đi kia

thì không đi, nghĩa này thế nào? Vì đây nên? Như kệ nói:

Trước không có pháp đi
Nên không có đi (của) người đi.

Thích: Như tự thể của người trú được làm nhân đi mà tạo ở đi, không có người đi này. Tuy không có người đi mà trong thế đế, ý muốn làm nhân, thứ lại sinh công dụng, phong giới của chính nó ở-biên hạn không gián đoạn các hành tụ khởi, thời tiết sai khác, sát na sát na trước sau khác nhau, các thứ này cùng khởi, gọi là người đi. Ở trong thế đế, thật sự không muốn khiến tác giả làm nhân của tác giả, thế nên kệ nói: như thấy là người ấy đến thôn… cùng đi tức chẳng phải do tự thể làm nhân của tự thể. Như thế nhân người đi đi rõ, đi kia thì không đi, các bọn tự bộ phải nên biết nghĩa này. Lại nữa, người Tăng khư nói: Do đất… nhóm họp riêng gọi thân chủng, trần kia thêm lớn nên gọi là đi, như thế quả đi nương dựa nhân nhóm họp, đi hòa hợp người, gọi là người đi. Đây chấp không đúng. Vì sao? Vì kia khi chưa đi thì không. Nếu khi chưa đi, gọi là người đi như thế người trú cũng nên gọi là người đi, mà thật không như thế. Nếu nói người đã đi kia làm nhân kia đi thì cũng không như thế. Vì sao? Như trước kệ nói: như thấy có người ấy đến thôn… kia, nghĩa này thế nào? Tức như thế nên biết như nghĩa này là đi kia không thể tạo thành đi. Có người ngoại đạo nói: "Có" sinh tạo tác nên nói

là mầm sinh, giống như người trí tự sinh trí tuệ. Đây chấp không đúng, chỉ vọng phân biệt, vì mầm khi chưa sinh thì sinh không có gì tạo tác, mà nói sinh ra tạo tác, nghĩa đây không đúng. Như thế đi là tự thể đi, nói là tự nói năng. Chặt là tự chặt tạo ra, những nghĩa này đều không như thế. Vì sao? Tự thể tự tạo tác, nghĩa không đúng. Do ý muốn làm nhân kia lại khởi công dụng ở nơi nhân tạo tác, sinh chữ, câu, âm thanh hành tụ kia, gọi là ngữ ấy, mà chấp có (lời) ngữ khác, có tự thể của nói thì đây không đúng. Như vậy trước lời nói gọi là lời, thì không có nghĩa như đây. Lại nữa, Tỳ Thế sư nói: như trước đã nói: nhân đi biết người đi đi kia thì không đi, ông tuy đã phá mà nghĩa lại không như thế. Vì sao? Ngoài người đi ấy, riêng có pháp đi. Vì nghĩa ấy nên không có lỗi trước. Nghĩa riêng có thế nào? Tức giác (biết) của thật và giác của nghiệp, hai loại này không giống nhau là cảnh giới riêng. Thí như trâu cùng trâu nước, hai tướng sừng sai khác, nếu không khác thì hai cảnh giới tức không sai khác, thí như tự thể của sừng, trâu. Luận giả nói: Nhân người đi, đi rõ (liễu) đi kia thì không đi, lỗi này như trước nói. Nay sẽ ngăn kia khác nhau. Như kệ nói:

Nhân người đi, đi rõ (liễu)
Đi khác cũng không đi.

Thích: Kia lập khác ấy, khiến người khác được hiểu, nghiệm không có "Thể" vậy. Như kệ nói:

Vật này cùng vật kia
Có khác thì không thành.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa vì pháp tánh là như thế nên thí dụ của tôi được thành. Lại nữa, nhân người đi đi rõ đi khác cũng không đi, nghĩa này thế nào? Kệ nói:

Vì người đi là một
Đi có hai không đúng.

Thích: Vì sao không đúng? Lập nghiệm biết vậy. Vì trong đệ nhất nghĩa, ngoài thể của người đi không có đi khác mà đi. Vì sao? Vì không hợp hai đi, thí như người trú. Lại nữa, có loại người cặn bã (ăn trấu) nói: như tôi lập nghĩa, chỉ có một cái đi, đi cùng người hợp, gọi là người đi, do đây khác nên có thể làm nhân đi, để tạo hành kia đi. Như có người nói: Điều đạt đi kia, lại như đèn cho ánh sáng làm nhân, gọi là đèn sáng. Như ông nói trước, vì người đi là một hai đi không đúng, nghĩa không nên như vậy. Luận giả nói: Ông chẳng khéo nói, như trước đã nói, các lực của nhân v.v… trong đệ nhất nghĩa, đi và chưa khởi, đều đã ngăn. Lại nữa, người đi không làm nhân hòa hợp của đi, vì nhân khởi âm thanh biết sai khác vậy. Thí như nghiệp kia, do đây nghiệm biết ông nói đi cùng người đi hòa hợp chỉ hư vọng nói mà thôi. Vì sao? Vì nếu người khi chưa cùng đi hòa hợp, thì chẳng phải người đi ấy, thí như người trú, mà nói cùng người đi kia hòa hợp, thì nghĩa không đúng. Lại nữa,

quán xét kỷ như lý thì đi và người đi, không thể đạt được vậy. Như kệ nói:

Có thật không có thật
Cũng có thật không thật
Như thế ba đi ấy
Mỗi mỗi không dùng ba đi.

Thích: Người đi có thật tức cùng đi hòa hợp, gọi là có đi, nghĩa này thế nào? Nghĩa là nếu người đi có thật thì, không dùng ba đi, nghĩa là: cái đi có thật không đi, cái đi không thật không đi, cái đi của hai gộp lại cũng không đi, vì tác động, thí như vật ngoài nó. Hoặc người đi không thật, cũng không có ba đi, vì đi là rỗng không, thí như người trú. Kia đều có đi người đi, giống trước nghiệm phá. Như phá người đi, phá pháp đi cũng như thế, lập nghĩa nêu nhân, dẫn phương tiện thí dụ, nên như đây biết. Do nương vào đạo lý A hàm quán sát hai thứ, ở tất cả thời, ba đi không thành vậy. Như kệ nói:

Thế nên đi vô tánh
Người đi cũng như thế,
Khi đi và các pháp
Tất cả không hề có.

Thích: Như trước lập nghiệm, phá đi, người đi, các pháp tạo tác, cũng nên theo đó mà ngăn. Trong phẩm này nêu rõ đi không có tự tánh, muốn khiến tin hiểu về nghĩa duyên khởi khác của không đến không đi, thế nên được thành. Như trong kinh Vô Tận Tuệ nói: Người không đi không đến gọi là

Thánh đi đến. Lại như kinh Kim Cang Bát Nhã nói: "Này người thiện nam, Như Lai là không chỗ nào theo đến, cũng không chỗ nào để đi, nên gọi Như Lai". Lại như kinh Vô Ngôn Thuyết nói: đến đi không có thật, các pháp như hư không. Lại như kinh Bát nhã Ba- la-mật nói: vi trần… kia, cũng không chỗ nào theo đến, cũng không chỗ nào để đi, vì đến đi kia không thể thấy biết. Lại như Phật bảo Bồ tát Cực Dũng Mãnh: Thiện nam! Sắc pháp đi, đến không thể thấy, thọ, tưởng, hành, thức cũng lại như thế. Năm ấm đi đến không thể thấy, chính gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Như thế, các Tu đa la v.v… trong đây nên nói rộng.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 4

Phẩm 3: QUÁN SÁU CĂN

Lại nữa, thành lập phẩm này, tướng kia thế nào? Vì ngăn khởi, khiến người nhận biết nghĩa sáu nhập nội không có tự tánh, nên nói phẩm này. Lại ngăn chấp đi, muốn khiến thông suốt nghĩa các nhập là không nên phẩm này nối tiếp sinh khởi. Người phân biệt đầu tiên là người ngoại đạo nói: có Nhập nội khởi, trong đệ nhất nghĩa, nên chấp nhận như thế. Vì sao? Vì cảnh giới quyết định. Khởi này nếu không có thì cảnh giới quyết định kia, không được có, như con của thạch nữ. Vì thế nên biết, Nhập nội trong khởi, vì cảnh kia quyết định. Như kệ nói:

Mắt, tai, và mũi, lưỡi
Thân và ý… sáu căn
Sắc kia… là sáu trần
Như số cảnh giới kia.

Thích: Vì nghĩa nên nhân đã nói được thành lập, nghĩa nhập khởi được thành tựu, người phân biệt kế tiếp cũng người ngoại đạo quyết định nói:

có đi như thế. Vì sao? Vì tạo tác quả, như thấy sắc… Luận giả nói: Hai loại phân biệt đây nay thứ tự sẽ ngăn: căn nhãn v.v… kia, mỗi mỗi tăng thượng, nhóm họp có tạo tác, có thể giữ lấy sắc… thế nên gọi là căn. Ở trong thế đế, ngoài căn cũng có sắc… có thể được, dùng tự thể của tác giả có thể hiển thị nghĩa là vì thấy nên gọi mắt, cho đến biết nên gọi ý. Lại nữa, các căn… này, và các cảnh giới hiển thị có thể thấy, có thể nghe, ngửi, nếm, xúc, biết thì nghĩa cảnh giới thế nào? Nghĩa là căn đối với trần, có sức năng thủ, nên gọi cảnh giới. Cảnh có và cảnh có ở trong thế đế, nếu chấp trong đệ nhất nghĩa đế, căn trần nhất định có thì không đúng, vì trái nghĩa. Làm thế nào chỉ rõ điều này khiến kia hiểu ư? Như quán nhãn căn, kệ nói:

Nhãn căn kia như thế,
Không thể thấy tự thể,
Tự thể đã không thấy
Sao nói thấy khác được.

Thích: Cớ sao không thấy, nhãn căn như thế, trong đệ nhất nghĩa thì năng thủ không thành. Vì sao? Kệ nói vì không thấy tự thể vì lại có ngại cũng vì là sắc tạo thí như tai… Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa mắt không thấy sắc. Vì sao? Vì pháp sắc kia từ nhân khởi thí như mũi… Lại nữa, thuộc vào sắc ấm, thí như lưỡi… Như thế, trong đệ nhất nghĩa sắc chẳng phải cảnh của mắt. Vì sao? Vì thâu gồm tích tụ, như tự thể của mắt. Lại nữa, trong đệ nhất

nghĩa sắc chẳng phải cảnh của mắt. Vì sao? Vì có ngại, cũng vì là sắc tạo thí như tai… Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa sắc chẳng phải cảnh của mắt. Vì sao? Vì từ nhân khởi thí như mũi… Lại thuộc về sắc ấm thí như lưỡi… Lại có người nói: mắt không thấy thì cho rằng không thấy tự thể nhưng vì sắc có thể thấy, thế nên mắt có thể thấy sắc. Luận giả nói: Như ông đã nói mắt không thể thấy thì giúp tôi nêu ra nhân, và sức thí dụ, làm sao có thể phá chỗ lập nghĩa của tôi ư? Lại nữa, người của A-tỳ-đàm nói: Nếu không phân biệt chọn lọc mà mắt không thấy sắc như thế thì thành nghĩa của tôi. Vì sao? Vì được một môn. Trong lập nghĩa của tôi mắt không có phần kia không thể thấy sắc, nếu mắt có phần không thể thấy sắc thì nghĩa của A-hàm mà ông đã chấp nhận, bị phá. Như Luận Câu xa của tôi, kệ nói:

Mắt có phần thấy sắc
Chẳng phải kia có thể nương thức.

Trong A-tỳ-đàm, nói lời như thế, há chẳng phải nghĩa của A Hàm được chấp nhận đã bị phá ư? Luận giả nói: Như ông lập nghĩa, mắt có phần này muốn khiến thấy sắc thì nghĩa không như thế. Vì sao? Vì là lỗi không có hai, nghĩa là chẳng phải thành rồi, lại thành và chẳng phải nghĩa vốn mong muốn bị phá. Như thế nên là không phá. Như kệ kinh nói:

Mắt không thấy sắc trần

Ý không biết các pháp
Đây gọi thật tối thượng
Người đời không thể lường.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa không muốn khiến mắt kia thấy sắc vậy, như trước rộng phá, nghĩa này được thành. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa mắt có phần kia không thể thấy sắc. Vì sao? Vì nhãn căn nên như mắt không có phần. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa mắt có phần kia không thể thấy sắc. Vì sao? Vì sắc căn nên ví như tai… Lại nữa, cũng không phá chỗ hiểu thế gian. Vì sao? Vì riêng biệt lập nghĩa, nói trong đệ nhất nghĩa không cùng lỗi ấy. Lại nữa, trong Ca-diếp Di La Tỳ bà sa lập nghĩa như vậy, mắt kia thấy các sắc do là chủ thể tạo nghiệp thấy. Luận giả nói: Ông nêu ra nhân tức là lập một phần nghĩa. Vì nghiệm không có "thể", đã nói ngăn nên nghĩa đây không thành. Lại nữa, nếu có tác giả thì cùng lập sát na, nghĩa trái nhau, lại cùng không lập sát na thì khác. Đây đều không đúng. Thế nên nghĩa của Ca-diếp di đã chấp không tương ưng. Lại nữa, Sư Kinh bộ nói: các hành không tạo tác, mắt không thể thấy, khác cũng không thấy, mà mắt và sắc kia làm duyên, nhãn thức được khởi, trong Tu-đa-la, đã nói lời như thế. Ông nói mắt không thể thấy tức là lỗi thành rồi lại thành. Luận giả nói: Trước đã ngăn khởi nên nhãn thức không thể đạt được nên không có lỗi thành rồi lại thành. Lại nữa, nghĩa vốn chấp nhận cũng

không bị phá. Nghĩa là lãnh thọ nghĩa Tu-đa-la, như thế là tùy thuận thế đế. Trong đệ nhất nghĩa nghiệm thì không có "thể", đã ngăn hai thứ mắt và sắc còn thấy và có thể thấy với nghĩa sai biệt của chúng đều không đúng. Như thế muốn khiến bậc Học sinh, các ý giác nói một phần ít, như kệ trước nói, nhãn căn kia như thế không thể thấy tự thể, nếu không thấy tự thể, sao thấy khác được. Vì trong đệ nhất nghĩa mắt không thể thấy sắc. Vì sao vậy? Vì không thấy tự thể, thí như tai… Hoặc có người nói, mắt không đến được cảnh, mà có thể giữ lấy sắc. Vì sao? Vì nghĩa có thể được của căn mắt kia. Thí như sứ giả thấy biết mọi việc, gọi là vua thấy biết. Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa, mắt không đến được cảnh, có thể giữ lấy sắc trần. Không có nghĩa như đây. Vì sao? Vì mắt không thể giữ lấy tự thể. Thí như tai v.v…, như thế trong đệ nhất nghĩa, sắc trần, được giữ lấy, chẳng phải chúng không đến cảnh giới của căn mắt. Vì sao? Vì là sắc được tạo thí như mùi hương… Như thế vì có ngại vì từ nhân khởi vì thuộc về sắc ấm, lại tích tụ…, các nhân… này, đều ngăn mắt, không đến cảnh, sắc chẳng phải đối tượng được chấp giữ. Nêu ví dụ, lập nghĩa, như trước rộng nói. Tà chấp hai môn nên phải nghiệm biết. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, mắt chẳng phải không đến được cảnh giới. Vì sao? Cảnh giới hiện tại, ví như mũi… Hoặc có người nói: mắt không đến cảnh. Vì sao? Vì có gián

đoạn giữ lấy sắc, ví như ý. Lại và không có công dụng vì thời tiết sai khác vì chủ thể giữ lấy sắc. Lại nữa, do sự giữ lấy quá lượng. Thí dụ, lập nghĩa, như trước nên biết. Luận giả nói, đây nói không như thế. Ông nói không đến cảnh ấy, tức là có gián đoạn giữ lấy sắc. Có gián đoạn giữ lấy sắc, tức là lập một phần nghĩa, càng không có nghĩa khác. Đây nói không như thế. Lại nữa, thời không có sai khác, thì nghĩa giữ lấy bị hoại, dù thật sự nhân đó thành thì nghiệm không có "thể". Trong đệ nhất nghĩa kia ý cũng không đến: mà chủ thể giữ lấy thì chấp này không thành, vì trái nghĩa vậy. Lại nữa người Tăng khư nói: Ông nói mắt chẳng phải không đến cảnh giữ lấy thì đây thành nghĩa của tôi đã thành lập. Vì sao? Vì tôi muốn khiến mắt đến cảnh để giữ lấy. Luận giả nói: Không đến cảnh để giữ lấy là muốn khiến tin biết pháp nhãn là không, pháp nhãn đã không, há lại thành lập đến cảnh để giữ lấy ư? Tức ông ở chỗ sai, vọng sinh hoan hỷ. Lại nữa, mắt đến cảnh để giữ lấy, sao nói không đúng? Vì căn vậy. Thí như ý cũng không là các căn như mũi v.v… đã giữ lấy cảnh, tức lỗi chẳng phải hoàn toàn. Vì cớ gì không là lỗi chẳng phải hoàn toàn? Vì căn mũi… kia cũng phá như thế, như sau sẽ nói. Lại nữa, mắt đến cảnh, đây có nghĩa gì? Vì phải y chỉ cảnh giới đã giữ lấy ý như thế chăng? Nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Nhãn thức kia nương tựa thật sự không đi ra ngoài. Vì sao? Vì

thức, như tỷ, thức v.v… Trong đệ nhất nghĩa nhãn thức không thể giữ lấy cảnh giới kia. Vì sao? Vì nhân có vậy. Thí như thanh… Người ngoại đạo nói: ông nương vào hai môn, lại phá lẫn nhau, nương đây ngăn kia, cả hai đều không thành. Luận giả nói: Hai đều không có "thể" tôi không giữ lấy vì không chấp giữ nên nghĩa đã muốn được thành. Lại nữa, người Tăng khư nói, mắt, ánh sáng đến cảnh, nên có thể giữ lấy sắc. Ý như thế ấy, đây cũng không đúng. Ánh sáng, nhãn căn kia, ở trong thế đế, cũng không được có. Vì sao? Vì sắc là nhân của nhận thức, thí như sắc kia. Lại nữa, người Tăng khư nói: nhãn căn có ánh sáng, vì nhãn căn vậy. Thí như tàng ẩn trong mắt mèo, chồn… Luận giả nói: sắc của nhãn căn là vật, không thể thấy nên dù mắt vào kia và thật có ánh sáng thì thí dụ không thành. Lại có người nói: như trước đã nói, nhãn căn kia như thế , không thể thấy tự thể thì đây có nghĩa gì? Nghĩa là nêu các pháp có tự thể có thể thấy thì khi chúng hòa hiệp, cái khác cũng có thể thấy, thí như hương hoa, do nghĩa như đây, mắt không thể tự thấy nó cũng không thấy nơi khác. Như Bồ-tát Đề Bà nơi Bách Luận nói kệ:

Tất cả các pháp kia
Nếu trước có tự thể,
Như thế có nhãn căn
Sao nói không tự thấy?

Luận giả nói: Thấy là nghĩa gì? Là sắc có thể được, sắc kia có thể được, hoặc như mắt không có, sắc cũng không tức là lỗi thành rồi lại thành. Như kệ nói:

Thức không ở nhãn, sắc
Không ở giữa cả hai (có, không)
Chẳng có cũng chẳng không
Thức kia trú chỗ nào?

Lại nữa, nếu nói trong nhãn căn kia, không có chủng tử thấy, thấy thế nên không thấy thì thí dụ hoa Tu-mạn-na không đúng. Vì sao không đúng? Vì là nhân duyên hoa kia hòa hợp với sự tồn tại của chính nó nên có hương khởi, như: Câu-tô-ma hòa hiệp với mè, dầu thì có hương, không có nghĩa của người lập sắc, có thấy tạo tác chúng đều bị ngăn không thành. Lại nữa, hoặc nói tự nó không thấy, cũng không thấy nơi khác thì hai thí dụ về lửa- hoa không có lực, vì … tự tha của lửa, hoa… không thể giữ lấy nên đây không tương ưng. Như thế, nghĩa mắt thấy không thành. Kia khởi và đi cũng đều không thành, vì thí dụ không có "thể", cũng trái với nghĩa nhân. Người ngoại đạo nói: ông nói mắt không thấy sắc là do không thấy tự thể, nghĩa này đã rõ. Hoặc đối tự thể không có sức thì đối nơi khác cũng như thế, nghĩa như vậy tức chẳng phải hoàn toàn. Như tự thể lửa, không có sức đốt cháy nó, đối với chỗ khác thì có thể, mắt cũng như thế. Luận giả nói bài kệ:

Dụ lửa thì không thể
Thành nghĩa mắt thấy kia

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, thiêu thì không thành. Ở trong thế đế, lửa chẳng phải tánh của thấy. Lại nữa, tự thể lửa kia, ở trong thế đế, nghĩa thiêu (đốt) không thành. Vì sao gọi là thiêu? Nghĩa là củi lửa biến đổi, thế nên biết tự thể lửa chẳng phải thiêu. Lại nữa, dụ lửa không thành nghĩa mắt kiến tức là dụ về mắt thấy và lửa kia, như trước đã nói, đã nói thế nào? Kệ nói:

Chưa đi, đi, khi đi
Đã chung nói ngăn vậy.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, đã đi chưa đi, khi đi, không có đi, như trước đã nói. Như thế trong đệ nhất nghĩa, đã cháy, chưa cháy, khi cháy, không có cháy. Vì sao? Vì khi cháy, đã cháy, chưa cháy. Thí như khi cháy, đã cháy, chưa cháy, khi chúng cháy là lỗi có hai. Kia đã cháy là như lửa đã cháy xong. Kia chưa cháy là vốn không cháy. Như thế, đã thấy, chưa thấy, khi thấy không có thấy, vì sao? Vì đã thấy, chưa thấy, khi thấy. Thí như đã thấy, chưa thấy, khi thấy, tùy theo thứ tự của nó, nên phải nghiệm phá. Có người nói: mắt có sự tạo tác thấy. Vì sao? Trong các bộ luận đều nói như đây: Thí như mắt thấy các sắc. Luận giả nói: Mắt thấy đây là ở trong thế đế, dùng phương tiện mà nói, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Làm sao nói biết? Nay trong

luận này vì ngăn mắt thấy, cũng ngăn khởi nên mắt kia thì không. Như kệ nói:

Mắt hoặc khi chưa thấy
Không được nói là thấy
Mà nói mắt có thể thấy
Nghĩa ấy thì không đúng.

Thích: Nghĩa thấy không đúng, ý bài kệ như đây. Vì nghĩa ấy nên như kệ nói:

Thấy tức không thấy kia
Chẳng thấy cũng không thấy.

Thích: Chủ thể thấy là không nên như đất đá…, ý kệ như đây, hai thứ như thế thì có nghĩa có sự tạo tác của thấy không đúng, vì vậy kệ nói: "Thấy tức không thấy kia, chẳng thấy cũng không thấy", hai thứ đều ngăn. Thí như hoặc có, chẳng phải có, duyên đều không dùng, như thế hoặc có không có, nhân cũng tương tự ngăn. Lại nữa, Tăng khư và Tỳ Thế sư cùng nói: vì mắt này là công cụ của thấy đã tạo tác nên người kia sở hữu mắt gọi là người thấy, dùng mắt của chính người thấy kia mà thấy. Giống như cây là đối tượng bị chặt người chặt là chủ thể chặt chứ chẳng phải búa có thể chặt. Thế nên chẳng phải mắt thấy thì đây tức thành nghĩa của tôi đã thành lập. Nghĩa là tác giả kia có các công cụ tạo tác; vì công cụ tạo tác nên thí như búa… hẳn nhiên có người chặt. Luận giả nói: kia tà phân biệt cho rằng có người thấy, chấp này không đúng. Như kệ nói:

Nếu đã ngăn nơi thấy
Nên biết ngăn người thấy.

Thích: Như mắt không tự thấy, người thấy cũng lại như thế, tự thể trượng phu, thấy trượng phu thì nghĩa này không đúng, vì mâu thuẫn với việc làm của thế gian. Như dao không thể tự cắt dao… Nghiệm biết thế nào? Nghĩa là trong đệ nhất nghĩa, người trượng phu không có nghĩa của chủ thể thấy. Vì sao? Vì không thể thấy tự thể. Thí như tai… cũng chẳng phải nghĩa nhân không thành. Trong kinh kia nói: ngã trở lại thấy ngã chỉ là thiết lập tên gọi ngã ở trên tâm, vì thế đế nên nói. Chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Như thế vì vật, vì cảnh sở thức, vì lượng nên như tiếng và tai. Các nhân ấy và thí dụ kia, tương ưng nói rộng. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, sắc chẳng phải ngã thấy. Vì sao? Vì là vật nên như tự thể của ngã, không thể tự thấy. Cảnh sở thức… như thế, tương ưng nên nói rộng.

Người ngoại đạo nói: Pháp của Phật là vô ngã; ông nói, như tự thể của ngã, không thể thấy thì cùng giáo pháp trái nhau. Luận giả nói: Ở trong thế đế, mượn nói ngã để thí dụ, không trái với giáo. Trong đệ nhất nghĩa, búa… và thí dụ, đều không có "thể" nên chẳng phải thành rồi lại thành. Có người nói: ông nói người thấy không thấy, lời nói tự trái nhau. Vì sao? nếu nói người thấy ấy, vì sao không thấy. Hoặc nói không thấy, vì sao gọi người thấy, đây là lỗi lập nghĩa. Luận giả nói: Pháp duyên

khởi không khởi, như trước đã trả lời, không nói lại nữa. Lại nữa, ông nói người thấy, là thấy tự thể chăng? Là không thấy chăng? Nếu thấy tự thể thì như Tăng khư nói: suy nghĩ là tự thể của trượng phu. Nếu người thấy kia, là tự thể của thấy tự thể chẳng phải tạo tác thì lìa nhãn căn kia cũng nên được thấy. Lại nữa, người chặt lìa búa rìu, thì không thể chặt. Trượng phu lìa mắt, há có thể thấy ư? Tôi vì người thấy ấy và người làm chủ thể chặt kia trong thế đế mà nói, chẳng phải đệ nhất nghĩa, vì phân biệt này nên kệ nói:

Lìa mắt, không lìa mắt
Người thấy là không thể được.

Thích: Các công cụ như mắt v.v… trước khi chưa có, và khi chúng xả, tức là không có mắt. Nếu người không có mắt tức chủ thể, đối tượng thấy đều rỗng không, lìa chủ thể và đối tượng thấy chấp có thấy thì đây không đúng. Thấy không có tự thể, người thấy cũng không có tự thể, ý nghĩa như đây. Lại nữa, nếu nói như tự tánh của lửa, thấy thì cũng vậy thì nghĩa này không như vậy, vì sao? Vì nếu khi không có củi thì lửa không có "thể". Lại nữa, người Tăng khư nói: Hoặc không lìa mắt, sắc đây có thể được thì nghiệm biết có thấy kia là chủ thể thấy, chấp đây không đúng. Vì sao? Vì không có người thấy. Sắc kia có thể được nghĩa là mắt, sắc, không gian ánh sáng và tác ý… những thứ này có nên có sắc có thể được. Lại nữa, các duyên đây

nhóm họp đầy đủ mà nói Điều đạt kia gọi là người thấy và không có như chỗ chấp của Tăng khư, trượng phu gọi là người thấy. Vì sao? Không có người mù có thể thấy sắc. Mắt kia có thể thấy nói là người thấy, như đèn không có suy nghĩ, cũng làm nhân cho ánh sáng. Mắt thấy cũng như thế, vì nghĩa vậy. Nên trong thế đế, cũng không có người thấy. Lại nữa, Tỳ Thế sư nói: người thấy không có "thể", do bốn thứ hòa hợp với sắc thức khởi nên gọi là "người thấy" thấy. Luận giả nói: Kia lỗi giống trước. Bốn loại ấy hòa hợp riêng có người thấy, thế gian không biết mà nói có thì nghĩa này không đúng, vì vậy kệ nói: lìa mắt không có người thấy, nó không có tự thể, vì lìa mắt thấy tức không có công năng thấy gọi chung la người thấy đó là theo ý của ông nói. Lại nữa, chỗ lập của Tỳ Thế Sư, trong đệ nhất nghĩa, người thấy thấy sắc thì nghĩa không đúng. Vì sao? Vì mắt khác, như bình… vì hai môn trước, nên người thấy không thành. Lại nữa, phân biệt trượng phu cho là người thấy thì không có tự thể. Như kệ nói: lìa mắt không lìa mắt, người thấy không thể được. Người thấy kia tự thể có mắt, không có mắt, đều không thể thấy. Nếu nói người thấy có mắt có thể thấy, đây cũng không đúng. Vì sao? Do mắt có "thể", thấy sắc được thành. Như lửa có thể đốt cháy, mắt thấy cũng như thế. Trong thế đế nói, như đây nên biết. Nếu lìa mắt kia, riêng có người thấy, người mù

không có mắt, cũng nên có thể thấy, nghĩa này không như thế. Lại nữa, Tỳ Thế sư nói: Người thấy hợp với tạo tác, có thể thấy ở sắc. Như thế nên biết, nghiệp của công cụ kia (mắt) là có. Đây nếu không tạo tác nghiệp kia, thì công cụ tức không có, thí như hư không, do công cụ mắt "có" thấy sắc là nghiệp, biết có người thấy, và thấy kia tạo tác. Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa, đối tất cả thời, vì có, không có của mắt, mà lập người thấy thì tức không đúng. Như kệ nói:

Người thấy không và có
Hai năng sở đều không.

Thích: Người thấy không có "thể", tức không có đối tượng được giữ lấy, mà nói mắt là công cụ của người thấy, dùng mắt đây thấy thì nghĩa ấy không đúng. Vì vậy, ông mới nói nghiệp của công cụ là có cho nên vậy. Nhân kia không thành, cũng trái nghĩa nên lỗi lầm như thế. Lại nữa, người theo thừa của mình nói: nhân duyên các hành, nương nơi tha cho nên không, mắt và ngã kia, đều không là chủ thể thấy, nghĩa ấy nên như thế. Nhưng nói chủ thể thấy và đối tượng thấy đều không có "thể" thì không như vậy. Vì sao? Vì quả như Thức… Bốn thứ có đây nếu không tức thức, xúc, thọ, ái kia, không gọi là quả như người mù. Luận giả nói: Chủ thể và đối tượng thấy và thấy, nghĩa này không thành, như trước đã phá, nay chỗ nói là như kệ nói:

Năng, sở thấy vì không
Nên bốn loại: thức v.v... không.

Thích: Vì sao không có? Vì duyên không có. Do nghĩa ấy nên Thức… không thành, năng, sở đã không thành, thí dụ cũng có "thể". Có người nói: trong đệ nhất nghĩa, có thức ấy v.v…, vì quả của thủ v.v… có "thể". Luận giả nói: Đây nên trả lời như vậy, kệ nói:

Quả của duyên thủ v.v...kia
Chỗ nào sẽ có thể được?

Thích: Thức… không có, thủ cũng không thành, nghĩa kệ như đây. Thâu nhận là nghĩa thủ. Thủ có bao nhiêu loại? Nghĩa là dục thủ, giới thủ, ngã ngũ thủ, kiến thủ. Thủ kia duyên hữu và sinh lão tử, lỗi như thế, thường theo đuổi ông. Phần đầu phẩm, người ngoại đạo nêu ví dụ… thành lập mắt thấy, như trước đã ngăn, tai, âm thanh… kia, theo giống như trước mà phá. Như kệ nói:

Tai, mũi, lưỡi, thân, ý
Người nghe và chỗ nghe v.v...
Nên biết nghĩa như thế
Đều ngăn giống mắt thấy.

Lại nữa, đầu phẩm ngoại đạo nói: có đi, do tạo tác quả, thì cũng không đúng, như trước kệ nói. Thế nên, đi không có tánh, người đi cũng lại như thế, khi đi và các pháp, tất cả không hề có. Vì nghĩa ấy nên ngoại đạo phân biệt có nhập khởi kia và nghĩa đi thì đây đều không thành, như trước nói lỗi.

Vì thể của nhập là "không" khiến sinh tin hiểu, nên nghĩa phẩm như đây, vì thế được thành. Như kinh Vô ngôn thuyết, có kệ nói:

Địa giới nội, ngoại không hai nghĩa
Trí tuệ Như Lai có thể rõ
Kia không hai tướng và không hai
Một tướng, không tướng như thế biết!

Lại như kinh Kim Quang Nữ nói: Văn Thù Sư Lợi nói với đồng nữ kia, nên quán các giới. Đồng nữ đáp: Văn Thù Sư Lợi, thí như khi kiếp thiêu, ba cõi… cũng như thế. Lại nói kệ:

Mắt không thể thấy sắc
Ý không biết các pháp
Đây là vô thượng đế
Thế gian không thể hiểu.

Lại nữa, như kinh Bát nhã Ba-la-mật nói: Tất cả pháp kia, không có người biết, không thấy ấy, sư nói pháp kia, cũng không thể có được, không thể dùng tâm phân biệt, không thể dùng ý có thể biết. Lại như kinh Phật Mẫu nói: Này A Di! Mắt không thấy sắc, cho đến ý không biết pháp. Như thế lìa Bồ-đề nên lìa nhãn sắc, cho đến lìa Bồ-đề nên lìa ý pháp… Lại nữa, như Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: này người thiện nam! Sắc không là cảnh giới sắc, thọ, tưởng, hành, thức không là cảnh của thức v.v… vì cảnh giới không vậy. Cực Dũng Mãnh! Sắc không biết sắc, sắc không thấy sắc. Hoặc sắc không biết không thấy, ấy là Bát nhã Ba-

la-mật, cho đến thọ, tưởng, hành, thức không biết không thấy cũng lại như thế.

Phẩm 4: QUÁN NĂM ẤM

Lại nữa, muốn làm cho nhận thức biết nghĩa không có tánh của ấm, nên có phẩm này. Có người nói trong đệ nhất nghĩa, có các nhập…. Vì sao? Vì ấm gồm thâu. Nếu ấm không có thì sắc nhập… kia tức chẳng phải ấm gồm thâu, như hoa đốm ở hư không. Do đó các nhập "có" thuộc về ấm kia. Như mười thứ sắc nhập, thuộc về một sắc ấm. Pháp nhập thuộc về ba ấm, nghĩa là thọ, tưởng, hành, và một phần thuộc về sắc ấm kia; ý nhập thuộc về thức ấm. Vì nhân ấy nên trong đệ nhất nghĩa, các nhập là có (tánh).Luận giả nói: Nghĩa là sắc ấm ấy, lược nói hai loại, bốn đại và sắc được tạo, hoặc ba đời… tất cả sai khác, chung nói sắc ấm, mắt… kia thuộc về ấm. Người ngoại đạo muốn làm nhân thì sắc thô dễ hiểu. Trước phân biệt nói, như kệ nói:

Nếu lìa nơi nhân sắc
Thì sắc không thể được.

Thích: Những gì là nhân của sắc kia? Nghĩa là đất… bốn loại đại, trong đệ nhất nghĩa, hoặc lìa đây… sắc không thể được, mà ở thế đế, nương nhân bốn đại giả thiết lập sắc. Trong đệ nhất nghĩa, nghiệm sắc không có thật, tự nhân không thể thọ,

giác sắc không có "thể". Nếu tự nhân không thể thọ, giác sắc không có "thể" thì thật kia chẳng phải có, như quân lính …, nhân sắc không thể giữ lấy; giác sắc không có tự thể, cũng lại như thế. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, cảnh giới giác của sắc, thể chẳng phải có thật. Vì sao? Vì là giác (sự biết rõ). Thí như giác của rừng cây… Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, câu nghĩa, âm thanh, của sắc là cảnh giới không có thật. Vì sao? Vì nghe vậy. Thí như âm thanh của binh lính v.v… Nếu nói thọ… các ấm chẳng phải một hướng như sắc thì nghĩa này không như thế. Vì sao? Thức… tâm sở, cũng đồng ngăn phá, chẳng phải chẳng là một hướng. Hoặc nói trong đệ nhất nghĩa, có thật sắc kia. Vì sao? Vì sắc kia đổi khác, giác không sai biệt, hoặc vật đổi khác, giác cũng khác thì đây ở thế tục có. Thí như bình… như khi màu sắc xanh sai khác, giác kia không khác. Vì nghĩa ấy biết có thật sắc. Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa, nghiệm không có "thể", đã quán về sắc của nhân , tiếp ngăn phá bốn đại. Như kệ nói:

Nếu phải lìa nơi sắc
Nhân sắc cũng không thấy.

Thích: Sắc, thanh, hương, vị, xúc… các nhân đều lìa nhau. Nhân sắc như địa… không thể tìm thấy giữ lấy sắc của. Vì nghĩa này nên nay người tạo luận (Luận chủ) Nay tạo luận, ban đầu ngăn địa kia. Ngăn địa… kia, có lý do gì? Vì có nghĩa đại.

Nghĩa đại thế nào? Như trong thế đế là cái từ nhân khởi ra. Trong đệ nhất nghĩa, thể thật không có tánh, đây không tự thể. Như kinh Lăng Già kệ nói:

Lìa tích tụ vô thể
Giác kia không thể thủ,
Nên biết duyên khởi "không"
Ta nói không tự tánh,
Không vật từ duyên khởi
Không vật từ duyên diệt.
Khởi chỉ các duyên khởi
Diệt chỉ các duyên diệt.

Thích: Dùng phương tiện này, trong đệ nhất nghĩa, (địa) đất chẳng phải có thật. Như thế quyết định, nhân kia không thể thấy, không thấy nhân kia. Hoặc không thể thấy nhân kia nên không thấy nhân kia tức là trong đệ nhất nghĩa nhân kia không có thật, như binh lính v.v… Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, cảnh giới giác của đất, thể chẳng phải có thật. Vì sao? Vì giác vậy, như giác của rừng cây… Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, câu, nghĩa âm thanh cảnh giới của đất là không có thật. Vì sao? Vì nghe vậy. Thí như âm thanh của quân lính. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, phần hòa hiệp của tự nó, không có phần khác sắc. Vì sao? Vì phần kia không thể giữ lấy, giác kia không có "thể". Thí như… tự thể của đất v.v… Lại nữa, người Tăng khư nói: ông nói sắc… không khác đất v.v… thì đây thành nghĩa của tôi thành lập. Luận giả nói: vì ngăn chấp

"khác" chẳng phải dùng "không khác" khiến cho ông được hiểu. Ông tà phân biệt nói: không khác là tôi không chấp nhận.

Lại Tỳ Thế sư nói: ông nêu ra nhân là lỗi chẳng phải hoàn toàn. Vì sao? Vì như không giữ lấy đèn, thì giác (biết) về bình kia không có. Kia cũng là khác. Luận giả nói: Ông không khéo nói, tôi chỉ ngăn kia là chủ hòa hiệp với tự nó không thể giữ lấy nên giác kia không có "thể", không luận đến việc khác. Tuy đèn không có "thể", mà có dược thảo ngọc báu, mặt trăng mặt trời… ánh sáng, thì giác bình kia khởi, chi hòa hiệp với tự nó đã bên ngoài, càng không có sắc khác có thể được. Vì nghĩa ấy, nên thí dụ của ông sai, đèn chẳng phải chi hòa hợp của chính bản thân bình kia, nên là môn khác không có "thể", chẳng là lỗi chẳng phải hoàn toàn. Như kệ nói:

Vật này cùng vật kia
Khác nhau thì không thể.

Thích: Nghĩa này như sau sẽ nói. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, đèn và bình khác nhau, đây cũng không thành. Vì nghĩa ấy nên chẳng là lỗi chẳng phải hoàn toàn. Lại nữa, Tỳ Thế sư nói: quân lính… kia tổng là thật, vì ban đầu khởi có. Ông nói đất… không thật, lập nghiệm khiến hiểu thì thí dụ không thành. Luận giả nói: Các chi của quân lính v.v… chẳng phải nhân của tổng thật ở quân lính bắt đầu khởi. Vì sao? Vì tổng chung. Như cây, gốc,

cành, nhánh, lá… Các phần của các voi… thuộc quân lính chẳng phải nhân bắt đầu khởi của quân lính kia. Vì sao? Vì chúng không phải phần. Ví như kinh… Cũng chẳng thí dụ không có "thể", như kệ nói: "Nếu phải lìa ở sắc, nhân sắc cũng không thấy" như trước lập nghĩa nếu thí dụ nhân, nghiệm sắc… kia, không khác đất…, và đất… kia, không khác sắc… "khác" như trước ngăn, "không khác" phá sau. Nếu "không khác" thì sữa tức là lạc, lạc cũng là sữa, vì không khác vậy. Vì nghĩa nên chứng minh đây được thành. Như kinh Lăng già, kệ nói:

Không khác thể "không", "có"
Bó lau và chỗ khác
Hoặc một hoặc là khác…
Phàm phu vọng phân biệt.

Thích: Như sắc nhập… kia muốn thành lập, nói nhân có nên cho là nhân thì nhân này không thành, cũng là trái nghĩa. Lại nữa, hoặc ông phân biệt lìa nhân sắc kia mà có sắc thì đây cũng không đúng. Vì sao? Vì có lỗi lầm về có. Như kệ nói:

Lìa nhân sắc, có sắc
Sắc tức lỗi không nhân.

Thích: Các thuyết không nhân tức là: nói muốn khiến không nhân có sắc. Việc ấy nên hỏi thế này: cho dù khiến ông nói cùng lý tương ưng, tùy theo vật gì? Là chỗ ông nói không có chủng tử nhân chăng? Không muốn khiến như thế. Như kệ nói:

Không nhân mà có vật
Trọn không có việc ấy.
Thích: Nghĩa đây thế nào?
Vì không có thí dụ hiển rõ thể kia.

Nếu bác bỏ không nhân, có lỗi rất lớn, chấp này không thành, như trong phẩm quán duyên đã phá. Tăng khư nói: trong đệ nhất nghĩa, thật có đất v.v…, sắc… không có khác, như tự thể của sắc. Luận giả nói: Ông lập nhân không thành, dụ cũng không có "thể". Sắc… không có khác, và tự thể của sắc, trước đã ngăn phá. Lại có người nói: trong đệ nhất nghĩa, có đất… kia. Vì sao? Vì "có" của quả kia. Nếu đây là "không có" thì quả kia không có, như hoa giữa hư không. Nay sắc là quả "có" nên đất… không thể không có.

Chấp này không đúng.

Như kệ nói:

Hoặc lìa nhân "có" (của) sắc
Nhân này tức "không" (có)
Quả "không" mà nhân "có"
Sao nói có nghĩa ấy?

Thích: Nếu lìa… quả của sắc v.v… có nhân của sắc thì tức là quả "không có" nhân "có". Vì sao? Vì chúng khác nhau, như trúc tre…Lại nhân kia, cũng là tụ sắc v.v…, do như nghĩa đây, nhân quả không thành. Như chỗ ông nói là có của quả, vì nhân trái với nghĩa nên chấp này không thành. Lại

nữa, phân biệt sắc đây, hoặc "có" hoặc "không", cả hai đều không như thế, nhân không dùng vậy. Như kệ nói:

Nếu như sắc đã có
Thì chẳng đợi nhân sắc
Nếu sắc trước không có
Cũng không đợi nhân sắc.

Thích: Nếu sắc trước có, thì không cần nhân. Vì sao? Vì kia có vậy. Như bình có kia; Nếu sắc trước không có tức là chưa có, như vật ngoài nó ý nghĩa như đây. Lại nữa, chấp không nhân cho là nhân không có "thể", là nghĩa ấy không đúng. Như kệ nói:

Không nhân mà có sắc
Nghĩa ấy thì không thể.

Thích: Ở trong thế đế, sắc không có nhân về nghĩa cũng không như thế. Lại nữa, sư Tỳ Bà sa nói: sắc vị lai có. Đây giống phần kệ trước trả lời. Lại nữa, ở trong thế đế, nhân chưa giữ lấy quả, sắc thì không "thể", mà nói có thì nghĩa ấy không đúng. Vì là nhân mà ở tất cả thời, chấp có bốn đại và sắc tạo thì cùng nghĩa trái nhau. Như kệ nói:

Thế nên đối cảnh sắc
Không nên sinh phân biệt.

Thích: Thế nào là phân biệt? Là nói sắc có thật, hoặc nhân không khác, và quả không khác. Nhân sắc của đất v.v… và hình tướng sai biệt của sắc… như thế đối với cảnh giới này không nên phân biệt,

vì không tránh khỏi lỗi trước đã nói. Muốn được chân thật vô phân biệt trí, tuệ nhãn thông suốt nên khéo quán kỹ. Như chỗ mộng thấy, thức dậy thì không đúng, trí kia cũng như vậy. Lại có người nói trước có công năng của nhân thứ tự tương tục, đến khi quả sau đó được khởi, có thể thấy tướng của công sức nơi nhân. Như chất khoáng màu tím nhuộm vải bông trắng, vì huân tập nên thứ tự tương tục, đến khi quả sau khởi sắc kia có thể được. Vì ngăn chấp này, nên như kệ nói:

Hoặc quả giống nhân ấy
Nghĩa đây thì không đúng.

Thích: Đây nghiệm thấy kia chẳng phải nhân của quả. Nói nghĩa như thế. Vì sao? Trong đệ nhất nghĩa, không muốn khiến màu sắc xanh v.v… trải qua làm nhân của vải bông xanh v.v… vì tương tợ nhân nên giống như các vải bông xanh khác. Người Tăng khư nói: ông nói nhân của các vải bông xanh kia cũng không có thì không đúng. Vì sao? Vì ông lập thí dụ cho là không có "thể" vậy. Luận giả nói: Ông không khéo nói. Vì khi vải bông kia khởi, nhân đây không phải phần do không thành vải bông kia, như thế, thí dụ được thành. Lại nữa, người trong tự bộ nói: có nhân quả tương tợ, nhân quả không tương tợ, sát na trước sau kia, đời tuy có khác nhau nhưng ở trong cùng một vật, như ngọn đèn trước gió, sát na khởi diệt đây gọi nhân quả tương tự. Như củi cháy thành tro, biến sữa

thành lạc vậy…, đây gọi nhân quả không tương tợ. Luận giả nói: Nhân quả tương tợ kia, như trước đã ngăn, không tương tợ ấy, đây như nay phá, kệ nói:

Hoặc quả không giống nhân
Nghĩa cũng không nên thế.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, nghiệm hạt lúa, đây không làm nhân mầm. Vì sao? Vì không tương tợ. Thí như ngói vỡ. Hoặc nói lúa thóc, là nhân mầm kia, vì hạt lúa có thể, mầm kia được có, có thể biểu thị, như tiếng trống lớn, và mầm lúa… Luận giả nói: Ông không khéo nói, các thứ "có" khởi ấy, tất cả ngăn. Vì thí dụ không có "thể" chủ thể thành không đủ, có lỗi đây vậy. Hoặc nói các căn mắt v.v… kia sinh quả thức v.v… quả, đây không tương tợ, chẳng phải hoàn toàn cho nên vậy, thì cũng không đúng. Vì sao? Như phá các pháp, nhãn thức… kia cũng ngăn phá như thế. Lại không có môn khác nên không phải lỗi không hoàn toàn. Như trước đã nói có đất thật… là "có" của quả kia, nên tức là cả hai đều không thành, vì nghĩa trái nhau vậy. Lại nữa, người Tỳ Bà sa nói: chỗ tạo ra nhân có. Nghĩa là khi pháp hữu vi khởi, tất cả pháp tương tợ không tương tợ, làm nhân của pháp hữu vi nên thí dụ là không có "thể".

Luận giả nói: Ông không khéo nói có giản biệt vậy, tự phần kia sinh không cùng… chỗ làm nhân có thể khởi ấy đã ngăn vậy. Từ đầu phẩm đến nay các văn cú đã ngăn bốn đại và nhân sắc kia, khiến

người khác hiểu biết sắc ấm không có "thể. Còn lại các thọ ấm… Như kệ nói:

Thọ ấm và tâm ấm
Tưởng, hành tất cả thứ
Như thế... các pháp ấy
Đều đồng ngăn sắc ấm.

Thích: Như ngăn sắc ấm, thọ… cũng như thế, đã nói trong đệ nhất nghĩa, sắc chẳng phải có thật, tự nhân không giữ lấy, giác sắc không có "thể", như quân lính… như thế, trong đệ nhất nghĩa tâm thọ xúc tưởng, và tác ý… đều chẳng có thật, tự nhân không giữ lấy, kia cũng không giữ lấy, như quân lính… Tất cả cũng nên như đây so sánh biết. Lại nữa, các nhân của thọ v.v… đó gọi là xúc và sắc, ánh sáng hư không tác ý… như chỗ chúng ưng, nên như thế ngăn. Lại nữa, như các nhân sắc v.v…không riêng khác, đã khiến người khác hiểu như thế trong đệ nhất nghĩa các nhân của thọ v.v…cũng không riêng khác; chi hòa hợp của tự nó không thể giữ lấy nên chúng không nên giữ lấy. Như tự thể, tự nhân thì đây cũng cùng lỗi tương ưng như trước nói. Hoặc người ngoại đạo cùng lỗi nên như trước tránh. Lại nữa, các pháp như thế v.v… nghĩa là ngoài ấm kia còn có các pháp hữu vi có phân biệt như bình áo là có thật nên khác. Vì thế, như chỗ nó tương ưng, mà đồng với việc ngăn sắc kia, như thuộc về ấm sắc v.v… nên làm nhân, nhân đây không thành, thí dụ cũng không có "thể",

nghĩa ấm cũng vô thể, nghĩa ấm hoại. Như ấm kia gồm thâu là trong thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa, vì trái nghĩa nhân vậy. Các đạo lý này nên biết như thế. Hoặc lại có người vọng tưởng phân biệt trong đệ nhất nghĩa tùy những vật gì tự thể là "chẳng không" và khởi diệt… các tranh luận nghĩa này đều không đúng. Vì sao? Vì quán đúng kỷ như thật tướng kia "không" vậy, vì trong đệ nhất nghĩa các nhập không khởi thể chẳng có thật quán sát như thế khiến người hiểu biết. Hoặc chấp cho chẳng "không" là cùng với lỗi của "không" tạo tác thì đây cũng không đúng. Vì sao? Vì đồng với ngăn trước cho nên, tất cả không thể cùng với lỗi do "không" tạo tác. Như kệ nói:

Nếu quán một vật thể
Thì thấy tất cả thể
Như thế một vật không
Tất cả đều không vậy.

Thích: Từ trước câu chữ ngăn các nhập khởi, vì ấm không có tự tánh, chỉ rõ cho người tu hành hành nghĩa phẩm như đây, thế nên được thành. Như Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng mãnh : Này người thiện nam! Sắc không khởi diệt. Thọ, tưởng, hành, thức cũng không khởi diệt; Nếu năm ấm kia không khởi không diệt thì đây là Bát nhã Ba-la-mật. Này người thiện nam! Sắc lìa tự tánh của sắc như thế thọ, tưởng, hành, thức lìa tự tánh của thức. Nếu sắc cho đến thức các tánh lìa thì đây là Bát nhã Ba-la-mật.

Này người thiện nam tử! Sắc không có tự tánh; thọ, tưởng, hành, thức cũng không có tự tánh; Nếu sắc cho đến thức không có tự tánh thì chính là Bát nhã Ba-la-mật. Lại như kinh Thắng Tư Duy Phạm Thiên Sở Vấn, kệ nói:

Ta vì thế gian nói các ấm
Ấm kia làm chỗ nương của thế gian kia
Có thể ở ấm kia không làm chỗ nương
Các pháp thế gian được giải thoát
Thế gian như tướng hư không kia
Tướng hư không kia cũng tự không.
Do hiểu như thế không chỗ nương
Tám pháp thế gian không thể nhiễm.

Lại như trong kinh Kim Cang Bát nhã nói: "Tu-Bồ-đề! Bồ-tát không trú sắc, bố thí, không trú thanh, hương, vị, xúc pháp mà thực hành bố thí".

Lại như kinh Lăng Già kệ nói:

Ba hữu giả thiết lập
Vật không có tự thể.
Chỉ ở trong giả đặt
Vọng tưởng làm phân biệt.
Khi dùng giác phân biệt
Tự thể không thể được.
Vì không có tự thể
Lời nói kia cũng không.
Các Tu-đa-la như thế
Trong đây tương ưng nói rộng.

Phẩm 5: QUÁN LỤC GIỚI.

Lại nữa, các pháp không có "thể", do là chỗ đối trị của "không", nay lại muốn nói rõ nghĩa về các giới địa v.v… không có tự tánh nên có phẩm này phát khởi. Nghĩa đây thế nào? Trong phẩm Quán ấm nói: hoặc lìa nơi sắc thì không có nhân sắc. Trong đây người của tự bộ lại dẫn lời Phật làm chứng. Như kinh nói: Phật bảo Đại vương! Giới có sáu thứ: đất, nước, gió, lửa, không và thức… mỗi thứ đều có tướng, nghĩa là cứng, ướt, nóng, động dung nạp, và phân biệt. Sáu thứ giới này nói gọi trượng phu. Như không có hoa giữa hư không thiết lập làm có chấp giữ gọi là trượng phu thì nghĩa này không đúng. Thế cho nên, nghĩa mà luận giả đã lập trước như thể của nhân sắc như đất v.v… chẳng phải có thì nghĩa vốn lập, lập ấy tức là phá hoại, cũng trái với nghĩa của A hàm. Luận giả nói: Là thế đế vậy. Như Lai nói sáu giới như địa v.v… đây dùng làm trượng phu, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: trong đệ nhất nghĩa có các giới địa v.v… . Vì sao? Tướng kia có nên các giới đây nếu thật không có thì, Như Lai không nên nói có tướng kia, như hoa giữa hư không. Nay có cứng… là tướng của đất. Vì tướng có nên đất v.v… chẳng phải không. Luận giả nói: Hư không không có tự thể ít công dụng sinh; người khác hiểu nó là

vật không có. Cho nên hiểu giới không rồi tự nhiên các giới khác tức dể dàng có thể ngăn. Như kệ nói:

Hư không trước không có
Tướng hư không đầu lông.

Thích: Hư không cùng tướng không có chướng ngại kia, cả hai thứ này không có riêng khác. Ý kệ như thế. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: tôi lập nghĩa này: không chướng ngại chính là tướng hư không vì tướng kia có. Luận giả nói: Đây không chướng ngại lập làm có, người khác không thể hiểu, nghĩa này thế nào? Như tiếng vô thường là lập nghĩa kia, vì vô thường nên đem làm ra nhân. Như thế, có hư không đây, vì hư không có nên đây tức chỉ có lập nghĩa, không có nhân và nghĩa thí dụ thì không thành. Hoặc ý ông nói không có tướng chướng ngại là hư không ấy. Ở trong thế đế tùy người đều hiểu không cần nói kia, khiến người khác hiểu nhân ấy. Vì ở trong đệ nhất nghĩa đây không thành nên quyết phải nói kia khiến người khác hiểu nhân. Kia nếu nói thì có lỗi về nhân và thí dụ, do chỉ có lập nghĩa. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: Thật có hư không là pháp vô vi, để trả lời lỗi trên. Như kệ nói:

Trong đây nghiệm hư không
Không ti hào thể thật.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, hư không không có thật. Vì sao? Vì không sinh, thí như sừng thỏ. Như thế, nhân không có "thể", không có quả vì không có nên các nhân v.v… tương ưng như thế

rộng nói. Lại nữa, Tỳ Thế sư nói: sở tướng, năng tướng hai pháp khác nhau. Luận giả nói: Nếu vậy, có trước sau, như bình áo v.v… Để trả lời kia nên như kệ nói:

Hoặc trước có hư không
Không tức là vô tướng

Thích: Hư không vô tướng, ý kệ như đây, trong đây nói nghiệm, hư không chẳng phải sở tướng của tướng kia. Vì sao? Vì trước đã có như tùy theo một vật. Lại nữa, không chướng ngại chẳng phải tướng hư không. Vì sao? Vì kia khác nhau, như tùy một vật. Lại nữa, hoặc nói sở tướng, năng tướng, vô tướng ấy, là cũng không như thế. Vì sao? Vì phân biệt khác nhau, tôi cũng xả vậy. Lại nữa, hoặc ông nói thế để nói nhân chẳng phải nhân không thành là lỗi trái nghĩa thì ông không thể tránh. Thế nên tướng khác không khác (cả) hai đều không thành vậy. Như hư không định là không tướng nếu nói không tướng có "thể" thì người không thể biết, vì thế cho nên như kệ nói:

Không chỗ nào có một vật
Không tướng mà có "thể".

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, hoặc tự phần, hoặc tha phần "thể" này thành thì nghĩa tức không đúng. Hoặc có người nói: hư không sở tướng, có "thể" như thế, với kia có năng tướng chuyển thì đây cũng không đúng. Như kệ nói:

Không tướng thể đã không

Tướng chuyển ở chỗ nào?

Thích: Sở y không có "thể", năng y cũng không có "thể" nên nghĩa không thành, lại là lỗi nhân. Lại nữa, sở tướng, năng tướng nếu không khác thì há đem sở tướng trở lại làm năng tướng sở tướng? Vì tướng của chúng khác nhau, không có "thể" nên vì nghĩa ấy mà trong môn không khác hư không là vô tướng. Hoặc trong môn khác nói tướng thì nó cũng không phải tướng vì sở tướng khác nhau thí như tùy một vật…Như thế, tướng đã không có "thể", "không" cũng vô tướng vậy. Kệ nói không có thể vô tướng nghĩa là hư không vậy. Tướng chuyển ở chỗ nào? Vì không chuyển chỗ kia vậy, nghĩa đây nên biết. Lại nữa, kệ nói:

Tướng vô tướng không chuyển
Tướng hữu tướng không chuyển

Thích: Như điều ông nói: năng tướng sở tướng, nghĩa đều không như thế. Vì sao? Không có "thể" của vật kia mà có tướng, nghĩa đây tức không thành. Có "thể" cũng như thế. Kệ nói:

Lìa hữu tướng vô tướng
Chỗ khác cũng không chuyển.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa có một vật thể tướng chuyển ở trong, đây đều không đúng. Vì sao? Vì thí dụ không có "thể" nghĩa của ngoại đạo muốn không thành. Lại nữa, như hoa giữa hư không… vì vô tướng nên tướng kia cũng như thế. Vì không có "thể" nên không thể nói chuyển mà

thế gian đều hiểu. Thế nên, kệ nói "tướng hữu tướng" không chuyển. Vì trong đệ nhất nghĩa như thật nghiệm không chướng ngại kia, chẳng phải tướng hư không. Vì sao? Vì tướng nên như tướng của cứng v.v…. Lại nữa, có người nói tướng của vật hữu tướng, vô tướng chuyển ở trong, đây không có lỗi cũ, vì ngăn kia, như kệ nói lìa hữu tướng vô tướng, chỗ khác cũng không chuyển. Cả hai đây đều không như thế. Người kia quyết định phải xem phẩm Nhiên khả nhiên ở sau sẽ rộng ngăn. Trước tiên khiến người khác hiểu hai phần lỗi tức nay trở lại thuộc về ông điều không tương ưng này vì có hai lỗi vậy. Lại nữa, có người nói: trong đệ nhất nghĩa hư không là có, vì tướng kia vậy. Đây nếu không có thì không nói tướng kia, như hoa giữa hư không. Như kinh nói: Phật bảo Đại vương! Sáu thứ giới đây gọi là trượng phu. Thế nên, kia có và làm tướng vậy. Luận giả nói: Sở tướng không thành, tôi trước đã phá. Như kệ nói:

Vì sở tướng không thành
Nên năng tướng cũng không.

Thích: Năng tướng cũng rơi vào trong sở tướng vậy, tướng cũng không thành, thí dụ không có "thể". Vì nghĩa ấy nên dùng trí tuệ quán kỹ sở tướng, năng tướng cả hai đều không thể lập. Như kệ nói:

Thế nên không sở tướng
Cũng không có năng tướng.

Thích: Kia khiến người khác hiểu, không có "thể" có thể nghiệm, vì nghiệm ấy biết, kia thật không có "thể", nghĩa đây được thành. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: Như tôi lập nghĩa, hư không có "thể". Vì sao? Vì đó là dục nhiễm của cảnh giới bị đoạn, thí như sắc. Lại nữa, đó là sở duyên của Tam-ma-bát đề, thí như thức. Cũng là vô vi thí như Niết-bàn. Luận giả nói: Ông hoặc muốn khiến trong đệ nhất nghĩa có hư không đây, vì là sở tướng, vì là năng tướng, cả hai đều không như thế, như trước đã nói. Khiến người được hiểu thế nên kệ nói:

Lìa sở tướng năng tướng
Thể ấy cũng không có.

Thích: Nghĩa tự bộ như thế còn Niết-bàn… tùy theo thể của một vật có thể thành. Thí dụ đều không thành vậy. Lại nữa, người của bộ khác nói: hư không là có, tự thể lãnh nạp, cũng là hữu vi. Nghĩa này và nhân cả hai đều không thành. Như trước nghiệm lỗi, nên nói như thế. Lại nữa, người kinh bộ nói: như tôi lập nghĩa, ngại thật không có xứ nói là hư không, hư không không có "thể", chỉ là giả danh, nghĩa của tôi như đây. Luận giả nói: Như Tỳ Bà Sa sư đã nói: là sở duyên của Tam-ma-bát-đề. Kia là dục nhiễm của cảnh giới bị đoạn nên, lập hư không có "thể", muốn khiến người hiểu. Nay kinh bộ chấp nói: ngại thật không có xứ nói là hư không, chỉ là giả danh tức ngăn cái có "thể"

trước. Chấp như thế tức khiến thí dụ của tôi chuyển càng rõ ràng. Nay nói nghĩa đây, như kệ nói:

Lìa nhân sắc có sắc
Nghĩa ấy thì không thể
Sắc vốn không có "thể"
không có "thể" sao thành?

Thích: Như phẩm Quán ngũ ấm trước nói: Trong đệ nhất nghĩa danh sắc có ngại ấy, không đúng lý này. Như Kinh bộ phân biệt hư không không có "thể" nghiệm khiến hiểu ấy, nghĩa này không thành. Có người nói" hư không có "thể", không khiến người hiểu không có thí dụ thì nay tôi lập nghĩa, khiến người dễ hiểu, nên nói như vậy: thể "có" của sắc v.v… thể không có kia là có "thể" quán đây hoặc là có thì quán thể kia là không có. Thí như thể "không có" của hai thứ sắc, vị, nếu pháp không có "thể" , không có thì không quán, thí như sừng ngựa. Luận giả nói: thể "có" của pháp sắc trước tôi đã ngăn, nên cũng không muốn khiến ông (nhận) thọ không có "thể" kia. Như kệ nói:

Thể của không và có
Thích: Sắc, danh.
Kệ nói: Chỗ nào?
Thích: Vì vi. Kệ nói:
Thể " không có" nên có thể được.

Thích: Sắc kia không có, thí dụ là thể "không có", nghĩa như ông muốn bị hoại, nên biết. Người ngoại đạo nói: Thể "có" thể "không có" cả hai đều

là có; kia hiểu là có nên nếu hiểu có thì vật kia tức có. Luận giả nói: Ông nói hiểu là hiểu về thể không có "thể" hiểu này là thể "có", hay là thể "không có", đều cũng đã ngăn. Hiểu là thể " có" nghĩa đây không thành, lại cùng thể "có" thể " không có" không tương tợ vậy. Ngoại trừ khác đây mà phân biệt hiểu thì nghĩa này không như thế. Như kệ nói:

Cùng thể, vô thể khác
Chỗ nào có hiểu ấy.

Thích: Hiểu là không có "thể", nghĩa kệ như đây. Người ngoại đạo lại nói: Tôi có môn khác làm phân biệt "hiểu" như thế này, cùng thể "có" thể "không có" kia không tương tợ. Luận giả nói: Kia không tương tợ thể chính là một vật có hai phần, thì nghĩa không đúng, vì trái nhau nên quán cũng không lập, kia không thể nghiệm chứng, khiến người tin biết. Như thế, hư không khi quán sát kỹ thì không tương ưng đạo lý. Như kệ nói:

Thế nên biết hư không
Chẳng "thể" chẳng vô thể.
Chẳng sở tướng năng tướng
Năm thứ khác đồng hư không.

Thích: Như ngăn chấp hư không là không là có là một chút, khiến người tin thọ, năm thứ khác cũng như thế. Như kệ nói:

Trước địa... không và có
Tướng vi tế có thể được.

Thích: Đất, nước… kia cũng nên rộng nói phân biệt như thế, cho đến kệ nói chẳng "thể" chẳng vô thể, chẳng sở tướng năng tướng nên phải đồng ngăn như hư không. Vì sao gọi giới? Nghĩa tàng là nghĩa giới, như kim giới kia, hư không… kia có thể là nghĩa tàng buồn khổ v.v…. Lại nữa, nghĩa tự tướng không công dụng duy trì là nghĩa giới. Nói giới kia là thương xót giáo hóa chúng sinh mà nói. Lời Phật ấy kia là thuộc về thế đế, trong đệ nhất nghĩa giới không có "thể", nhập cũng không thành. Vì giới có nên không phá ý muốn. Lại có người nói: hoặc trong đệ nhất nghĩa tất cả câu nghĩa đều là bác là "không có", đây tức pháp của Lộ-già-da-đà đã nói tà kiến đã nói, cùng lời Phật tương tợ, đây nên xả bỏ, vì không phải lời Phật vậy. Luận giả nói: Ông khởi thêm lỗi lầm che lấp không thật, lông, tóc, mòng, muỗi nhặng… vọng làm ngăn phá. Nghĩa ấy thế nào? Tôi nói ngăn chấp nhập có là ngăn tự thể "có", không nói thể "không có", như trong kinh Lăng Già, kệ nói:

Có, không đều là bên
Cho đến tâm sở hành.
Tâm hành kia diệt rồi
Gọi là chánh tâm diệt.

Thích: Như thế, không chấp trước thể "có", không chấp trước thể "không có", hoặc pháp thể "không có", thì không có và một có thể làm.

Lại như kệ nói:

Ngăn có nói chẳng có
Không thủ chẳng có vậy.
Như ngăn xanh chẳng xanh
Không muốn nói là trắng.

Thích: Hai kiến giải này gọi là bất thiện. Thế nên người có trí tuệ, muốn dứt hý luận được Niết-bàn Vô dư ấy, nên phải ngăn hai loại ác kiến này. Đây lại thế nào? Hoặc thứ thuộc về ba cõi, hoặc xuất thế gian, hoặc thiện bất thiện và vô ký… như các chỗ làm việc thuộc loại thế đế chúng ở trong đệ nhất nghĩa, hoặc có tự thể như là phương tiện khởi động tạo tác thiện, bất thiện, các tác nghiệp này tương ưng "không" không có quả. Vì sao? Vì trước có vậy. Thí như trước có, như bình, áo… như thế người vui thường vui; người khổ thường khổ, như màu trên vách (tường) vẽ hình lượng oai nghi tướng mạo không thay đổi, tất cả chúng sinh cũng nên như thế. Lại nữa, tự thể là "không có" thì những thứ thuộc về ba cõi, hoặc pháp thiện bất thiện của xuất thế gian, phương tiện động tác tức là rỗng không, không có quả vì không có nên thế gian như thế tức rơi vào đoạn diệt. Thí như lửa bùi nhùi, sừng thỏ khiến sự sắc bén của nó cuối cùng không thể được. Thế nên kệ nói:

Tuệ khéo thấy các pháp
Hoặc có hoặc không có v.v…
Người kia không thấy diệt
Và thấy đệ nhất nghĩa

Lại nữa, như trong kinh Thật tụ, Phật bảo Ca-diếp! "Có" là một bên, "không có" là một bên. Như thế, địa giới trong và địa giới ngoài đều không có hai nghĩa. Chư Phật Như Lai thật tuệ chứng biết. Thành chánh giác không có hai, đó là vô tướng. Lại như kinh Kim Quang Minh nữ trên, Văn Thù Sư Lợi hỏi người thiện nữ: này thiện nữ! Sao nói quán giới? Người nữ đáp: Văn Thù Sư Lợi! Như khi kiếp thiêu thế giới là "không", hư vọng; không có và một có thể thấy. Lại như kệ nói:

Thế gian như "không" tướng
Hư không cũng vô tướng,
Hoặc có thể biết như thế
Ở đời được giải thoát.

Như thế, các kinh trong đây nên rộng nói.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 5

Phẩm 6: QUÁN NHIỄM NHIỄM

Lại nữa, tất cả pháp đều "không". Vì sao? Vì nhiễm, người nhiễm vì sân, người sân… vốn không có tự tánh, muốn khiến rõ biết nghĩa không có tự tánh nên có phẩm này sinh khởi. Có người nói: trong đệ nhất nghĩa có ấm, nhập, giới. Vì sao? Vì Đức Bà-già-bà nói chúng là nhân của nhiễm ô, tội ác. Nếu chúng chẳng phải có, Phật thì không nói kia là nhân nhiễm. Thí như lông rùa, sao nói nghiệm biết. Trong kinh kệ nói:

Nhiễm là không biết pháp
Nhiễm là không thấy pháp
Hoặc người an chịu đây
Gọi là rất mờ tối.

Thích: Như nhiễm người nhiễm , cho đến si…mờ tối cũng như thế, vì vậy nên biết, có ấm… kia. Luận giả nói: ấm… kia hiện hành tụ tập nhân nhiễm tăng trưởng tội ác hiển rõ. Như thế người nhiễm và nhiễm kia v.v…, ở trong thế đế, như huyễn dợn nắng, mộng thành Càng-thát-bà v.v…,

chẳng phải đệ nhất nghĩa. Quán sự phân biệt của ông như thế tức là dục nhiễm có trước, người nhiễm hay là người nhiễm có trước nhiễm, hay là nhiễm và người nhiễm, hai đây đồng thời có? Cả ba đều không đúng. Như kệ nói:

Nếu người nhiễm có trước
Lìa nhiễm người nhiễm thành.

Thích: Nhiễm là tên khác của ái chấp. Nếu người nhiễm lìa nhiễm được gọi người nhiễm thì, đây tức không đúng. Vì sao? Như thành thục không có quả, làm sao gọi là thành thục? Như kệ nói:

Nhân nhiễm được người nhiễm
Người nhiễm nhiễm không thể,

Thích: Hoặc mỗi mỗi riêng khác: đây là pháp nhiễm, đây là người nhiễm, tức là lìa nhiễm, cũng gọi là người nhiễm, lại người nhiễm khởi nhiễm trọn không được nghĩa. Làm sao nghiệm biết? Vì chẳng phải không có "thể" nhiễm được gọi người nhiễm, vì quán có nên như tự thể nhiễm.

Lại nữa, người A-tỳ-đàm nói: Như kệ tôi nói: nhiễm ô gọi là nhân khắp khởi trước trong địa vị của. Thế nên người nhiễm được làm nhân nhiễm. Tướng nghĩa của A Tỳ Đạt ma như thế. Luận giả nói kệ:

Người nhiễm là có trước,
Chỗ nào khởi nhiễm nữa?

Thích: Như người không nhiễm lúc sau khởi nhiễm mới gọi là người nhiễm. Nếu người nhiễm ấy, trước đã được tên gọi mà nói người nhiễm này lại khởi ở nhiễm thì không có nghĩa như đây vì nghiệm không có "thể". Ý nghĩa như thế. Lại nữa, giống như nhiễm trong Điều đạt tương tục nhiễm của Điều đạt kia tức không thể làm chứng cho nhân. Vì sao? Vì người nhiễm. Thí như Da-nhã-đạt-đa. Người ngoại đạo nói: nhiễm của cái khác không khác tương tục chẳng phải nhân nên là lỗi môn tạo tác của người nhiễm thành rồi lại thành, cũng thí dụ không có "thể", và trái nghĩa vậy. Luận giả nói: Kia nói không khéo về nhiễm của cái không khác tương tục chẳng phải nhân nên môn tạo tác của người nhiễm chẳng phải lỗi thành rồi lại thành. Có cái nhiễm riêng khác tương tục và người nhiễm cũng nên đồng ngăn, cũng chẳng phải thành tương tợ thí dụ không có "thể" và ngăn chấp môn "khác" chẳng phải trái nghĩa vậy. Người ngoại đạo nói: có chỗ làm nhân, nghĩa là có cái khác tương tục với người nhiễm, cũng là nhân nhiễm. Thí dụ cũng không có "thể". Luận giả nói: Đây không tương ưng. Vì ngăn chấp không cùng nhân tức lỗi chẳng phải thật. Lại nữa, hoặc ông định nói pháp nhiễm có trước người nhiễm thì cũng không đúng. Như kệ nói:

Hoặc có hoặc không nhiễm
Lỗi người nhiễm cũng đồng

Nhiễm có trước người nhiễm
Lìa người nhiễm nhiễm thành.

Thích: Đây lại nói thế nào? Nếu pháp nhiễm kia có trước người nhiễm, đây tức lỗi về "có" cho đây là người nhiễm, đây là nhiễm. Cho nên có sở nhiễm, mới gọi là nhiễm chẳng phải chỗ nương, có trước. Thí như cơm chín vậy. Hoặc ông muốn được không cần xem xét người nhiễm, mà có pháp nhiễm thì đây cũng không đúng. Như kệ nói:

Lìa người nhiễm nhiễm thành
Không muốn được như thế.

Thích: Như không xem về chín mà có vật chín sinh khởi. Đây nghiệm thế nào? Tức chẳng phải người nhiễm không có "thể" mà có pháp nhiễm. Vì sao? Vì quán có cho nên như tự thể của người nhiễm. Người ngoại đạo nói: như cha con hai "thể", chẳng phải một hướng, nghĩa này được thành. Luận giả nói: hai thể cũng ngăn như thế nên không lỗi. Người ngoại đạo nói: như sát na trước khởi nhiễm đã lìa mà là khởi nhiễm sau, thế nên không lỗi. Luận giả nói kệ:

Có nhiễm lại người nhiễm
Chỗ nào sẽ có thể được?

Thích: Như thế, sát na khởi nhiễm của một thời điểm khác không gián đoạn, tiến đến sát na sinh người nhiễm thì điều này không thể được. Vì người nhiễm không thành. Như dị thục kia là dị thục. Người thuộc dị thục ấy, thì sự không đúng. Như

thế, sát na khởi nhiễm ở quá khứ lập làm nhân của người nhiễm hiện tại, nghĩa cũng không vậy. Sao nói không vậy? Vì nhiễm của điều đạt không làm nhân của con người nhiễm Điều đạt. Vì sao? Vì kia là pháp nhiễm thí như một nhiễm riêng khác tương tục. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: Chỗ tôi lập nghĩa không như lỗi trên, sở dĩ vì sao? Vì nhiễm kia và người nhiễm đồng thời khởi nên không có lỗi. Luận giả nói: Đây cũng có lỗi, ông nay sẽ nghe. Như kệ nói:

Hai thứ: nhiễm, người nhiễm
Đồng thời khởi không đúng.
Như thế, nhiễm người nhiễm
Tức không thể cùng quán.

Thích: Nhân duyên gì khởi phân biệt này? Vì quán không có mà có thể phân biệt, đây là người nhiễm, kia là pháp nhiễm, đây là pháp nhiễm, kia là người nhiễm nhưng không muốn như thế, đây lại nói sao? Muốn hữu quán có nên, trong đây lập nghiệm, nhiễm và người nhiễm không có nghĩa đồng khởi. Vì sao? Vì quán có, thí như mầm giống. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: Ông đưa ra nhân đây, "có" là những nghĩa gì? Vì quán sinh, gọi là quán "có", hay là quán tiếng khác quán "có". Nếu quán sinh gọi quán "có" thì tâm tâm sở pháp đây thường tùy theo nhau, cũng đồng thời khởi, vì nhân cùng có. Lại như bấc đèn (tim đèn) ánh sáng rõ ràng cũng đồng thời khởi, chẳng phải luôn luôn. Nếu

hoặc quán tiếng khác gọi quán "có", như hai sừng trâu cũng đồng thời khởi, một bên phải, bên trái, có tiếng khác thì hiện thấy như đây cũng chẳng luôn luôn. Luận giả nói: Tâm tâm sở và ánh sáng đèn… tự tại, hòa hợp đồng thời cùng khởi và hai sừng trâu kia, quán tiếng khác… ở trong thế đế muốn khiến như đây, trong đệ nhất nghĩa đều không thành vậy, chỗ ông nói lỗi, tôi không có lỗi này. Lại nữa, nhiễm và người nhiễm, hoặc một hoặc khác, đồng thời phân biệt, cả hai đều không như thế. Như kệ nói:

Nhiễm và người nhiễm một
Một thì không đồng thời.

Thích: Hoặc nói đồng thời, tức có hai thể, ý kệ như thế. Trong đây lập nghiệm: nhiễm và người nhiễm không đồng thời khởi. Vì sao? Vì một thể, như tự thể của người nhiễm. Hoặc ý ông muốn nhiễm và người nhiễm, một thể đồng thời về nghĩa thì không thể, do trái nhau. Tôi nay nhiễm cùng người nhiễm ấy là khác thể đồng thời, không như lỗi trên thì đây cũng không như thế. Như kệ nói:

Nhiễm và người nhiễm khác
Đồng thời cũng không được.

Thích: Thể khác mà đồng thời, không có nghĩa đây, vì nghiệm phá vậy. Lại nữa, kia lập thể riêng mà muốn đồng thời khiến người khác hiểu ấy, nghiệm không có "thể". Trong đây lập nghiệm, nhiễm người nhiễm cả hai không được đồng thời.

Vì sao? Vì quán "có", như tự thể nhiễm. Lại nữa, nay lại sẽ phá thể riêng khác mà đồng thời. Như kệ nói:

Nếu riêng mà đồng thời
Lìa bạn cũng nên đồng.

Thích: Hoặc ý ông nói nhiễm và người nhiễm, cả hai đây đồng thời mà không muốn khiến theo một lìa bạn. Lập nghiệm trong đây. Trong đệ nhất nghĩa, không muốn khiến nhiễm và người nhiễm ấy, thể riêng mà đồng thời. Vì quán "có". Như nhân, quả là hai. Lại nữa, có luận sư khác nói: hoặc thể riêng của ông muốn được đồng thời, nay khắp nơi thể riêng từng cái đồng thời, như bên ngựa có trâu nói là đồng thời, như thế riêng trâu không có bạn, cũng được đồng thời, đây như trước trả lời, nghĩa không chút khác. Lại nữa, kệ nói:

Hoặc riêng đồng thời khởi
Cần gì nhiễm người nhiễm

Thích: Nhiễm và người nhiễm, hoặc đồng thời khởi, nghĩa ấy không như thế, vì kia riêng, thí như nhiễm và lìa nhiễm. Lại nữa, kệ nói:

Hoặc nhiễm và người nhiễm
Mỗi mỗi tự thể thành.
Nghĩa gì gượng phân biệt
Hai đây đồng thời khởi.

Thích: Hoặc nhiễm và người nhiễm, thể ngã riêng khác, vì thể khác nên tức không cũng quán. Lại nữa, hoặc có chỗ dùng đây là nhiễm người

nhiễm, đây là tướng mạo quán có của nhiễm, người nhiễm nói đồng thời khởi, ý ông như thế chăng? Đây nói có lỗi. Vì sao? Như kệ nói: Hai nhiễm và người nhiễm đồng thời khởi không thế. Như thế… đồng thời khởi không nên như thế, vì quán có nên, không tức pháp này nói đồng thời khởi, vì không khác nhau, hoặc muốn thể riêng, đồng thời khởi ấy, đây cũng không thế. Như kệ nói:

Như thế riêng không thành
Cầu muốn đồng thời khởi.
Thành lập đồng thời khởi Lại muốn thể riêng chăng?

Thích: nghĩa như thế ấy, trưởng lão nên nói. Như kệ nói:

Có những gì thể riêng?
Muốn đồng thời khởi chăng?

Thích: Đồng thời khởi là có những nghĩa gì? Là có "thể" riêng, thứ tự khởi nói đồng thời khởi hay là không có "thể" riêng đồng thời khởi chăng? Nếu nói thứ tự đồng thời khởi, thì không như thế, như nhiễm và lìa nhiễm, trước đã nói lỗi. Hoặc đồng thời khởi thì đây cũng không như thế, vì quán "có", như hai thứ nhân quả, cũng trước đã nói. Vì vậy kệ nói:

Do nhiễm người nhiễm hai
Đồng không đồng không thành
Các pháp cũng như nhiễm
Đồng không đồng không thành.

Thích: Sân si… kia, hoặc trong hoặc ngoài, đồng và không đồng cũng đều không thành. Như thế, trong đệ nhất nghĩa nhiễm… kia không thành vậy. Như đầu phẩm ngoại đạo nói lời như vậy, ấm… là có, vì lỗi lầm nhiễm ô nên vậy thì nhân kia không thành. Lại nữa, thế đế nói nhân và nghĩa trái vậy, như trước đã nói lỗi về nhân vậy. Trong phẩm đã nêu rõ nhiễm và người nhiễm không có tự thể của nó. Khiến người khác được hiểu, nghĩa này được thành, như kinh Bát nhã Ba-la- mật, Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh này người thiện nam! Sắc chẳng phải nhiễm thể, chẳng phải lìa thể nhiễm, như thế thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải thể nhiễm, chẳng phải thể lìa nhiễm. Lại nữa, sắc, thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải thể nhiễm là "không" chẳng phải lìa thể nhiễm là "không", đây chính là Bát nhã Ba-la-mật. Như thế, sắc chẳng phải thể sân, chẳng phải chẳng là thể sân; cũng chẳng phải thể si, chẳng phải chẳng là thể si, thọ, tưởng, hành, thức cũng lại như thế, đây gọi Bát nhã Ba-la-mật. Cực Dũng Mãnh! Sắc chẳng phải nhiễm, chẳng phải tịnh, thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải nhiễm, chẳng phải tịnh. Lại nữa, sắc chẳng phải tánh pháp nhiễm, chẳng phải tánh pháp tịnh, thọ, tưởng, hành, thức cũng lại như thế, đây gọi Bát nhã Ba-la-mật. Như thế… các Tu-đa-la (kinh) trong đây nên nói rộng.

Phẩm 7: QUÁN TƯỚNG HỮU VI.

Lại nữa, thành lập phẩm này, tướng kia thế nào? Các pháp như ấm v.v… vốn không có tự tánh. Người mê hoặc ấy chưa biết nên phân biệt chấp giữ tướng. Nay muốn hiển bày khiến kia nhận thức biết nghĩa không có tự tánh, nên có phẩm này khởi sinh. Người ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa có là ấm…, tự thể hữu vi. Vì sao? Vì các tướng hữu vi khởi v.v… kia cùng giúp nhau. Đây nếu không có tướng hữu vi kia không (có) nghĩa giúp nhau, thí như sừng thỏ. Do các tướng khởi v.v… cùng nhân có lực… giúp nhau của ấm v.v… nên vậy pháp kia không thể không có. Đó gọi là các ấm hữu vi. Luận giả nói: Ông nói … tướng hữu vi như khởi v.v… tướng khởi v.v… là hữu vi, nay là vô vi? Người ngoại đạo nói: là hữu vi. Luận giả nói: Nay sẽ thứ tự phân biệt nghĩa này, trước về tướng nghiệm khởi. Như kệ nói:

Nếu khởi là hữu vi
Cũng nên có ba tướng

Thích: Trong đệ nhất nghĩa không muốn khiến… các tướng khởi v.v.. kia là tướng hữu vi. Vì sao? Vì hữu vi vậy. Thí như thể pháp. Ngoại đạo nói: Thể của khởi trú diệt mỗi mỗi có tác dụng, thế nên muốn khiến các tướng khởi v.v…là tướng hữu vi. Luận giả nói: Nghiệm này không có "thể",

chỉ có lập nghĩa. Ngoại đạo nói: Khởi, trú, diệt… mỗi mỗi có công năng, ông bác không có, nghĩa thì không như thế. Luận giả nói: Khởi… tạo tác tướng không thể được vậy. Lại nữa, trong thế đế khởi cũng chẳng tướng của pháp hữu vi kia. Vì sao? Vì khởi tạo tác. Như cha sinh con. Trú cũng không phải tướng của pháp hữu vi kia. Vì sao? Vì trú tạo tác. Như thức ăn nuôi thân. Lại nữa, tướng hữu vi chẳng phải trú tạo tác kia. Vì sao? Vì trú tạo tác. Thí như người nữ đặt bình xuống đất. Diệt cũng chẳng phải tướng của pháp hữu vi kia. Vì sao? Vì phá hoại, như đập phá đồ vật. Như thế, kia lập khởi… là tướng hữu vi, nghĩa này không thành, vì nhân không thành và cùng nghĩa trái nhau có lỗi đây vậy. Khởi chẳng phải hữu vi, thế nên nói khởi tướng hữu vi thì nghĩa không đúng. Lại nữa, hoặc ông muốn tránh chỗ trước nói lỗi thành lập khởi… là vô vi thì nghĩa cũng không như thế. Như kệ nói:

Nếu khởi là vô vi
Sao gọi tướng hữu vi?

Giải thích: Nếu khởi là vô vi, mà là tướng hữu vi thì không như nghĩa đây. Vì tự thể của vô vi là không chỗ có tức ý nghĩa như đây. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa khởi là vô vi, mà làm tướng các pháp hữu vi thì nghĩa không như thế. Vì sao? Vì vô vi. Thí như hư không. Trú, diệt cũng như thế, không cần rộng ngăn. Lại nữa, hoặc ông phân biệt khởi trú diệt… là tướng hữu vi là có chỗ làm ấy, tức thứ

tự hay đồng thời, cả hai đều có lỗi. Vì sao? Nếu thứ tự thì như kệ nói:

Ba thứ khởi v.v… thứ tự
Không sức tạo tướng nghiệp

Thích: Ở gì không lực? Nghĩa là ở hữu vi. Lại nữa, muốn được khởi… theo thứ tự ấy, như thể pháp chưa khởi, trú diệt hai loại tức không sức làm tướng, vì thể pháp không có. Lại nữa, pháp đã diệt, diệt không có "thể", khởi trú hai loại, tức ở diệt không có lực. Lại nữa, pháp đã khởi, khởi tức không có lực, lại thể của pháp hoặc trú, diệt lại không có lực. Nếu nói khi trú vô thường tùy theo thì nghĩa không như thế. Như kệ của Bách Luận nói:

Lìa trú không thể pháp
Vô thường sao có trú?
Hoặc ban đầu có trú
Lúc sau không nên vậy.
Hoặc luôn có vô thường
Tất cả thời không trú.
Hoặc trước là thường ấy
Lại không được vô thường.
Hoặc vô thường cùng trú
Cùng thể pháp đồng thời.
Có trú không vô thường
Có vô thường không trú.

Lại nữa, hoặc nói tướng hữu vi như khởi v.v…đồng thời có, thì cũng không thế. Như kệ nói:

Sao nói ở một vật
Đồng thời có ba tướng?

Thích: Tướng này như thế không đồng thời có, ngữ nghĩa như đây. Thế nào là không có? Nghĩa là một vật kia ở trong một thời có khởi, trú, diệt về nghĩa thì không đúng, vì rốt ráo mâu thuẫn. Lại nữa, sư Kinh Bộ nói: Các pháp đều riêng có định nhân duyên tự tại tương tục. Ở trong một thời nên có thể khởi tức là khi được tự thể đây gọi là khởi. Sát na ban đầu tương tục, vị trí đây gọi là trú, sát na trước không tương tợ đây gọi là lão, đã khởi hoại đây gọi là diệt, như thế… quán "có" quyết định ở trong một sát na đồng thời có. Ông làm phương tiện cùng ta làm lỗi ấy, tôi không có lỗi đây. Luận giả nói: Sự tương tục ấy, cũng chẳng phải thật có. Lại vì quán có phân biệt về trú đó là ba tướng của thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa, ông nói khi trú trái với trú diệt, đây không nên như thế, vì không tránh khỏi chỗ nói lỗi trước. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: như trước đó thể chưa khởi lúc sau khi được tự thể, đây gọi là khởi, khởi ấy xây dựng, đây gọi là trú. Trú ấy suy yếu, đây gọi là lão. Lão ấy diệt vậy, đây gọi là hoại, do khởi… thứ tự được không lìa thể hữu vi vì nghĩa ấy, tướng thể kia thành. Như trước nói, ba thứ khởi v.v… thứ tự không có sức tạo tướng nghiệp ấy, đây là không tốt. Luận giả nói: Ông nói không đúng. Sao gọi là tướng? Nghĩa là cùng sở tướng (tướng của đối

tượng) chưa từng lìa nhau. Thí như tướng cứng không lìa nơi đất và các tướng đại nhân không lìa đại nhân. Hoặc nói khởi… trong đệ nhất nghĩa là tướng các pháp hữu vi kia thì nghĩa này không như thế. Vì sao? Vì có thứ tự. Thế nào thứ tự? Như dùng nắm bùn để trên vành, vận động tay xoay rồi như hình tháp nhỏ, tiếp vỗ khiến cho bằng, thứ lại xoay như dù, sau ôm lại như cái bồ đựng thóc. Các vị trí riêng đây, chẳng phải thể tướng hữu vi của bình kia các tướng khởi v.v…, cũng không lìa kia, pháp hữu vi ấy, giả thiết lập mà thôi. Chân thật khởi thì trong đây ngăn. Vì sao nói ngăn? Vì kia chưa khởi tức trú diệt không có "thể". Hoặc nói khi đương lai khởi tương ưng có trú, diệt; Người tạo phân biệt đây chỉ nói trong thế đế mà không tránh khỏi lỗi trước đã nói. Như thế, các tướng hữu vi khởi v.v… thứ tự, đồng thời thể kia không thành nhân có lỗi vậy. Lại nữa, kệ nói:

Hoặc các khởi, trú hoại
Có tướng hữu vi khác .
Có tức là vô cùng.

Thích: Hoặc kia có khác, kia cũng có khác, như thế tức là vô cùng; mà không muốn như thế. Lại nữa, hoặc các tướng khởi v.v… không có tướng tức lại mắc lỗi như trước đã nói. Như kệ nói:

Không tức chẳng hữu vi.

Thích: Nghĩa này thế nào? Như ý ông muốn các pháp hữu vi chẳng phải tướng hữu vi, vì hữu vi nên như thế, khởi… cũng chẳng tướng hữu

vi. Vì nghĩa ấy, trong đệ nhất nghĩa, không nên phân biệt các tướng khởi v.v… ,hoặc là hữu vi, hoặc là vô vi, như chỗ nói lỗi, nay trở lại thuộc về ông. Lại nữa, người Độc tử bộ nói: Khởi là hữu vi mà chẳng vô cùng, làm sao biết? Do tự thể này hòa hiệp có mười lăm pháp, cùng chung khởi. Những gì là mười lăm?

1. Thể Pháp này
2. Kia khởi
3. Trú dị
4. Tướng diệt
5. Hoặc là bạch pháp thì có chánh giải thoát khởi
6. Hoặc là hắc pháp thì có tà giải thoát khởi
7. Hoặc là pháp xuất ly thì có thể xuất ly khởi
8. Hoặc chẳng pháp xuất ly thì có thể chẳng xuất ly khởi.

Bảy thứ dưới (từ hai đến tám) là bà con (quyến thuộc) của thể pháp. Trong bảy quyến thuộc đều có một tùy quyến thuộc. Nghĩa là có khởi khởi cho đến chẳng xuất ly, thể chẳng xuất ly đây là pháp quyến thuộc, của quyến thuộc. Như thế hòa hiệp với thể pháp (thứ đầu tiên) chung có mười lăm pháp khởi. Thể pháp là căn bản khởi, trừ tự thể của

nó còn có thể khởi làm mười bốn pháp. Khởi khởi lại có thể khởi, căn bản khởi kia; Trú… cũng như thế, vì nghĩa ấy nên không có lỗi vô cùng. Như kệ của tôi nói:

Kia "khởi khởi" kia khi khởi
Riêng khởi "căn bản khởi"
"Căn bổn khởi" khi khởi
Trở lại khởi nơi "khởi khởi".

A-xà-lê nói: Ông tuy nói rất nhiều, mà ở nghĩa không như thế, sao nói không như thế? Như kệ nói:

Nếu nói khi khởi khởi năng khởi "căn bổn khởi"
Ông từ "bổn khởi" sinh
Sao năng khởi "bổn khởi?"

Thích: Không sinh như thế, vì chưa khởi. Như trước đều là khi chưa khởi. Người ngoại đạo nói: "căn bổn khởi" có thể khởi "khởi khởi", như thế "khởi khởi" có thể khởi "bổn khởi", nghĩa đúng như đây. Luận giả nói bài kệ:

Nếu nói "căn bổn khởi"
Năng khởi "khởi khởi" kia.
Kia từ "khởi khởi" sinh
Sao năng khởi "khởi khởi?"

Thích: Không sinh như thế, vì chưa khởi vậy, ý nghĩa như thế. Người Ngoại đạo nói: "Căn bổn khởi" kia cho đến "khởi khởi", khi cả hai khởi, mỗi

mỗi tự tác nghiệp, thế nên không lỗi. Luận giả nói kệ:

Ông nói đây khi khởi
Tùy chỗ muốn tác khởi,
Hoặc khởi này chưa sinh
Chưa sinh sao có thể khởi?

Thích: Câu thứ nhất nói "căn bổn khởi", câu thứ hai nói "khởi khởi", câu thứ ba nói khi khởi chưa khởi, câu thứ tư nói "căn bổn khởi" không có công năng khởi. Vì sao? Vì chưa sinh, cũng như khi khởi. Thí như trước khi chưa sinh, lại vì thể pháp đương khởi. Ngoại đạo nói: như nhân cùng có ở lúc pháp khởi, và đã khởi tức là các pháp cùng khởi có công năng khởi. Chẳng phải một hướng ông nói lúc khởi nên nhân và chưa sinh mà nhân ấy nghĩa này không thành. Luận giả nói: Trước trong phần nhiễm người nhiễm đã ngăn, cùng khởi cũng ngăn, nhân kia ông nói chẳng phải một hướng là nói tôi có lỗi. Lại nói: không có lỗi vô cùng thì điều này không thể tránh. Lại có người nói: có đạo lý riêng, tránh khởi lỗi vô cùng, đạo lý ấy thế nào? Như kệ nói:

Như đèn chiếu tự thể
Cũng chiếu được nơi khác
Pháp khởi cũng lại như thế
Tự khởi cũng khởi kia.

Thích: Vì nghĩa ấy nên không có lỗi vô cùng. Luận giả nói kệ:

Trong đèn tự không tối
Chỗ trú cũng không tối
Đèn kia chiếu chỗ nào
Mà nói chiếu tự tha?

Thích: Như thế đèn không có một chút nào là nhân tác dụng của chiếu. Ý nói như thế. Lại nữa, trong đây lập nghiệm về thể của đèn, ở trong đệ nhất nghĩa đế kia không thể tự chiếu, cũng không chiếu nơi khác. Vì sao? Vì tối không có. Thí như ánh sáng mặt trời hừng hực dữ dội. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa đèn không thể phá tối. Vì sao? Vì đại của nó, thí như đất kia. Vì nghĩa ấy nên thí dụ là không có "thể". Ngoại đạo nói: đèn khi ban đầu khởi, liền có thể phá tối tăm. Như kệ nói: như đèn có thể phá tối tăm, nghĩa là tự thể tạo ánh sáng, có thể trừ tối tăm bên ngoài, ý nghĩa như thế, như trước đã nói vì tối tăm không có nên nhân đây không thành, cũng thí dụ không có "thể". Nhưng vì nghĩa của đèn và ánh sáng có thể được. Luận giả nói kệ:

Sao nói đèn khi khởi
Mà có thể phá ở tối?

Thích: Sao nói phá được? Nghĩa là không thể phá. Nói nghĩa như thế. Kệ nói:

Đèn này khi mới khởi
Không đến chỗ tối kia vậy.

Thích: Vì khi khởi, thí như đèn tối. Ngoại đạo nói: trí chẳng phải trí…, chẳng phải một hướng.

Luận giả nói: Ông chấp nghĩa này rơi vào trong phần thành lập trước. Như thế, cũng ngăn, nên chẳng là chẳng phải một hướng vậy. Lại nữa, khi khởi chưa sinh, như chưa sinh con, không chỗ tác nghiệp. Đèn cũng như thế, không thể tạo sáng. Lại nữa, như kệ trước nói: sao nói đèn khi khởi mà có thể phá nơi tối? Đèn này khi ban đầu khởi không đến được chỗ tối kia tức là trong đây lập nghiệm, trong đệ nhất nghĩa đèn kia khi khởi không thể phá tối. Vì sao? Vì không đến. Thí như phần tối tăm ở chính giữa thế giới không có ánh sáng. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, đèn không phá tối. Vì sao? Vì không được chỗ đối trị vậy, thí như tối kia. Ngoại đạo nói: hiện thấy đèn không đến được tối mà có thể tạo sáng. Luận giả nói: Ông lập môn đây thêm sức phá của tôi khiến thí dụ của tôi chuyển càng hiển rõ, nên tôi không có lỗi. Kia nếu như thế nay sẽ quan sát: là như chỗ thấy, là lại khác chăng? Tôi cũng không thấy đèn không đến chỗ tối mà có thể trừ tối tăm. Nếu đèn không đến tối tăm mà có thể trừ tối tăm thì nghĩa ấy không như thế. Như kệ nói:

Nếu đèn không đến tối
Mà phá tối tăm kia.
Thì đèn trú trong đây
Nên phá tất cả tối.

Thích: Đèn phá tối từ xa, ông đã không bằng lòng, gần cũng như thế, sao nói có thể phá? Lại nữa, như kệ nói:

Hoặc đèn có thể tự chiếu
Cũng có thể chiếu nơi khác
Tối cũng nên như thế
Tự che cũng che khác.

Thích: Tối tự thân nơi khác cả hai không muốn như thế thì đèn sáng tự đèn, nơi khác cả hai há muốn được chăng? Lại nữa, trong đây lập nghiệm. Trong đệ nhất nghĩa đèn ở tự đèn nơi khác không hoại sở trị. Vì sao? Vì có năng trị. Thí như thể đèn ấy, tự chiếu, chiếu khác, trước đã ngăn, thí dụ là không có "thể". Thế nên, ngoại đạo dẫn thí dụ đèn, thành lập nghĩa khởi, năng khởi tự, tha tức là không đúng. Vì không khỏi lỗi vô cùng trước. Lại nữa, hoặc nói tự khởi cũng khởi tha ấy, sao nói năng khởi? Vì khởi đã khởi, vì khởi chưa khởi, hoặc như thế có lỗi gì? Hoặc khởi chưa khởi ấy. Như kệ nói:

Khởi đây hoặc chưa khởi
Làm sao sinh tự tha.

Thích: Chưa khởi không sinh, vì chưa sinh. Như trước khi chưa sinh, ý như thế ấy, trước đã phân biệt. Lại nữa, kệ nói:

Khởi này hoặc đã khởi
Khởi lại khởi chỗ nào?

Thích: Do đã khởi nên sinh ở khởi, kia tức không công dụng, quán sát như thế. Ông nói khởi là năng khởi tự tha, nghĩa ấy không như thế, vì không khỏi lỗi vô cùng trước vậy. Lại nữa, kia thành vô vi của nó, vì vô vi nên các khởi… kia

chẳng phải tướng hữu vi. Ông nói tướng cho nên là nghĩa nhân không thành. Lại nữa, nên hỏi, nói có khởi thì thế nào là khởi ư? Là khởi khi khởi, hay khởi đã khởi, đều không như thế. Như kệ nói:

Khi khởi và đã khởi
Chưa khởi đều không khởi
Đi chưa đi khi đi
Ở kia đã giải thích.

Thích: Như kia đã nghiệm, trong đây cũng nên rộng nói như thế, vì trong đệ nhất nghĩa, khi khởi không khởi. Vì sao? Đời khác hướng đến trước, như khi dục diệt. Lại nữa, hoặc nói pháp kia ít khởi ít khởi chưa khởi nói là khi khởi thì cũng không như thế. Vì sao? Hoặc ít khởi ấy, kia lại không khởi, khởi không cần vậy. Hoặc chưa khởi thì khởi cũng không khởi, vì chưa khởi vậy. Thí như vị ngoại đạo nói: quyết định khởi là vị lai hướng đến hiện tại, đây gọi là khi khởi. Luận giả nói: Nghĩa như thế, nên quán sát, như kệ nói:

Do khi khởi gọi khởi
Nghĩa này thời không đúng
Làm sao khi khởi kia
Mà nói là duyên khởi?

Thích: Khi khởi kia, là hữu vi vô vi, cũng hữu cũng vô…, những lỗi này, như trên đã ngăn. Ngoại đạo nói: thí như có người khéo hiểu kiếm thuật, khởi tâm bất thiện làm việc ác nghịch, tự hại mẹ của nó cho là tùy thuận, ông cũng như thế. Vì sao?

Đại tiên vì Thanh văn Độc giác kia nói duyên khởi sâu xa, vì ông vọng tưởng huân tập lâu ngày làm hạnh phi pháp, tự phá sở dục, làm hại đạo lý chân chánh, chấp này không như thế. Luận giả nói: Ông không biết chăng? Người có ác kiến bác không nhân quả, phá hoại bạch pháp không chịu tin thọ, vì muốn giáo hóa người ác kiến kia rửa sạch nghĩa cấu uế bất thiện vậy, Phật Bà-già-bà nói lời như vậy: đây có nên kia có, đây sinh nên kia sinh, chỗ nói vô minh duyên hành, các pháp như thế…, vì thế đế vậy, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Ý nghĩa như thế, là sở dục của tôi, ông nói tự phá sở dục, hại chánh lý ấy, lời này không đúng. Như kệ nói:

Do các pháp vô tánh
Tự thể chẳng có vậy
Đây có kia được ấy
Như thế tức không đúng.

Lại nữa, như Phật nói kệ, hoặc từ duyên sinh thì không sinh, thể duyên khởi kia là chẳng phải có, hoặc thuộc nhân duyên, đây tức "không", hiểu "không" ấy gọi là không buông lung. Như thế… các kinh trong đây nên rộng nói. Do quán như thế, hoặc sinh chưa sinh, thảy đều như huyễn, thế nên khởi tịch diệt khi khởi tức không có tướng khởi. Như ngoại đạo kia đã nói, khi khởi cho là duyên khởi thì trong đệ nhất nghĩa nghiệm không thành, nên kia là chẳng khéo. Lại có người nói: thế gian hiện thấy các thứ nhân duyên mỗi mỗi quả khởi,

như bình áo v.v… lại không có nghiệm khác vượt qua sự hiện thấy tức là như trước kệ nói: "khi khởi và đã khởi, chưa khởi đều không khởi" thì đây không tương ưng. Vì giới đẳng khởi. Luận giả nói: Giới… kia nhóm họp tùy thuận công đức, ai có thể trái? Nhưng là thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa, giới như thế là bỏ chấp trước; vì nghĩa thật nên có luận này khởi. Vì thế không có lỗi, hoặc ý ông nói bình, áo có khởi, tức cũng là thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Cái tôi muốn tức là hoặc bình hoặc áo hoặc khởi có thể được, chẳng phải kia chưa khởi. Nếu đã khởi thì có khởi không như thế, bình áo… khởi, là khởi chưa khởi. Như đây chấp thì nghĩa đây không như thế. Vì sao? Hoặc bình chưa khởi an lập vọng giác (biết), duyên tên bình kia nói có bình khởi ý như thế tức đây chỉ là vọng giác xếp đặt trong thế đế. Vì bình chưa sinh là không thể được. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: ba đời chỉ có nên bình… kia khởi. Nghĩa của tôi như đây. Luận giả nói: Đây cũng không như thế. Như kệ nói:

Tùy chỗ hoặc một vật
Chưa khởi mà hữu thể.

Thích: Một vật là, hoặc bình, áo… Hoặc nơi các duyên, hoặc trong hòa hợp, và ở chỗ khác, "thể" trước có. Kệ nói:

Đã có cần gì khởi?

Thích: Kia hoặc đã có khởi, tức vô vọng. Vì nhân duyên ấy, kệ nói:

Thể "có", khởi không có.

Thích: Vì nghĩa đây nê, trước khi khởi thể nghiệm khởi, tức không có; thể "có" khởi tức lập nghĩa có lỗi. Lại nữa, chấp thời khác tức nói lời như vậy: các pháp là thể "có", sao nghiệm biết? Vì đến hiện tại chấp này không như thế. Vì sao? Nếu đến hiện tại tức phá bỏ hiện tại. Như thế, khác thể, khác tướng và khác vị, đều như lỗi trước, đều dùng đây trả lời. Lại nữa, người Tăng Khư nói: thể của các pháp có, có thể hiển rõ nên tôi không có lỗi. Luận giả nói: Có thể hiển rõ ấy, trước đã ngăn vậy, đây không tương ưng. Lại nữa, chưa khởi có "thể", sao nói có thể tin? Tăng Khư lại nói: vì thế gian gồm thâu, như vật hiện tại. Luận giả nói: Vật hiện tại thì trong đệ nhất nghĩa không có tự thể, nên ông thí dụ không thành, nghĩa mong muốn bị hoại. Lại nữa, tuy không có tự thể cũng không hoại thế đế. Vì các pháp như sắc v.v… ngay hiện tại cũng như huyễn… cũng có thể được nên trong thế đế kia, các pháp sắc…chỉ là giả tạm thiết lập phải biết như thế! Kệ nói: khi khởi và đã khởi, chưa khởi đều không khởi, như thế…, trước tuy đã trả lời, nay sẽ nói lại. Như kệ nói:

Hoặc nói khởi khi khởi
Khởi này có sở khởi,

Thích: Hoặc ý kia cho rằng khởi ở khi khởi có thể có sở khởi, chấp này không đúng, có lỗi vậy. Như kệ nói:

Khởi kia năng khởi tác
Những gì lại là khởi?

Thích: Khởi kia không như thế, vì khởi tạo tác. Thí như cha con khởi không có tự thể, nghĩa bài kệ như thế. Lại nữa, hoặc nói như vậy: lại có khởi khác năng khởi. Khởi đây là cũng có lỗi, mắc lỗi gì vậy? Kệ nói:

Hoặc khởi lại có khởi
Đây lỗi khởi vô cùng.

Ngoại đạo nói: Không là khởi khởi nên, không có lỗi vô cùng, tôi muốn như thế. Luận giả nói kệ:

Hoặc khởi không khởi khởi
Pháp đều như thế khởi.

Thích: Pháp đã không như thế, khởi cũng nên như vậy. Vì thế không nên gượng làm phân biệt. Lại nữa, đây có khởi ấy, hoặc thể có hoặc thể không, hoặc thể có không, khởi đều có lỗi. Như kệ nói:

Thể "có" khởi vô dụng
Thể "không" khởi không nương
Thể "có, không" cũng thế
Nghĩa đây trước đã nói.

Thích: Chỗ nào trước nói, như kệ trong Phẩm Quán Duyên nói: chẳng có cũng chẳng không, các duyên nghĩa nên thế. Lại như kệ nói: chẳng có chẳng không có, chẳng có, không pháp khởi, như

trước đã ngăn, không giải thích lại. Lại nữa, như kệ nói:

Hoặc khi diệt có khởi
Nghĩa này thời không đúng.

Thích: Vì khi diệt vậy, thí như khi chết. Ngoại đạo nói: khởi khi chưa diệt, vì thế không lỗi. Luận giả nói kệ:

Pháp nếu khi không diệt
Thể khởi không thể được.

Thích: Vì thể tướng khởi không tương ưng, như hoa giữa hư không, ý kệ như thế. Ngoại đạo nói: trú chẳng phải một hướng. Luận giả nói: Trú cũng vô thường theo vậy. Khi chưa diệt không thành, tôi không có lỗi tái quá, như trước rộng nói. Ngoại đạo nói: có khởi như thế, vì pháp sở khởi kia có, đây nếu không có thì pháp sở khởi kia tức không được có, như dùng lông rùa làm áo, cả hai đều không có "thể". Vì khởi thành nên pháp trú tức có, vì thế như đã nói: nhân nơi khởi chẳng phải không có "thể". Luận giả nói: Khởi không có "thể" nên sở khởi không thành, tuy trong thế đế, nói có khởi này, nhưng trong đệ nhất nghĩa thì không có. Tướng trú, nay hỏi thể của nó " trú" là trú của thể chưa trú, là trú của thể đã trú, là trú của thể khi trú? Trong đệ nhất nghĩa cả ba đều không đúng. Như kệ nói:

Thể chưa trú, không trú
Thể trú cũng không trú.
Khi trú cũng không trú

Không khởi ai đang trú?

Thích: Câu thứ nhất: Do chẳng phải trú nên thí như diệt; câu thứ hai: vì đời hiện tại và đời quá khứ, hai đời một thời không thể được vậy. Nghĩa trú tức rỗng không; câu thứ ba: lìa trú, chưa trú lại không có khi trú (đang trú). Nếu có thì không đúng, rộng như trước phá; câu thứ tư: không một vật khởi, không một vật trú, ý kệ như thế. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa không có "thể" của một vật mà tướng khởi có thể được. Từ trước đến nay rộng dẫn đạo lý, khiến người hiểu rõ khởi đã không thành, cái gì là trú? Do nghĩa đây nên ông trước nói pháp của sở khởi, khởi có nhân ấy, đây đều không thành. Lại nữa, như kệ nói:

Khi diệt có trú ấy
Nghĩa ấy thì không thể.

Thích: Vì mâu thuẫn. Hoặc pháp mâu thuẫn tức không thể đồng thời, như ánh sáng mặt trời mạnh mẽ, không cùng tối tăm, ý kệ như thế.

Ngoại đạo nói: kia khi chưa diệt, "thể" trú có thể được. Luận giả nói kệ:

Hoặc pháp khi không diệt
Thể trú không thể được.

Thích: Vì các pháp hữu vi vô thường theo đuổi. Lại nữa, thể trú không thể được. Vì sao? Vì khi không có diệt thời nên như hoa giữa hư không, ý kệ như thế. Lại nữa, hoặc ý ông nói sát na đã khởi

tướng trú có sức, ngay lúc bấy giờ thể pháp không diệt, cũng không phải là thường, vì trú không gián đoạn tiếp lại liến có (lão) già vô thường theo đuổi vậy. Chấp đây không đúng. Vì sao? Hoặc lúc tác dụng của tướng trú nơi sắc không có vô thường, lúc sau cũng không có vô thường theo đuổi theo, như chỗ lửa không nước, lửa ở lúc sau cũng không tạo ra nước, nghĩa trú cũng như thế. Ngoại đạo nói: thế gian hiện thấy thể pháp diệt hết, vì sao nói không? Luận giả nói: Đây nên quán sát, ông thấy diệt thì diệt ấy cùng thể là thường theo nhau hay mỗi chỗ riêng khác, nếu cùng theo nhau tức không có nghĩa trú. Nếu ở chỗ riêng khác, khi thể không diệt, khi đã không diệt thì thể không thể được; cả hai đều không đúng. Lại nữa, có người thông minh kiêu mạn, hoặc nói như thế này: thí như có người trước không có "thể" Phật lúc sau chứng đắc Phật, trú cũng như thế, trước tuy không diệt lúc sau diệt ấy, cuối cùng có lỗi gì? Chấp này không đúng. Vì sao? Vì không có " thể" của Phật tức là không có tướng dụng của nhất thiết trí là trí phàm phu mà lúc sau chứng đắc Phật thì không có nghĩa như đây. Dù là lời phương tiện ở trong thế đế, cũng không thành lập. Như thế, phải đoạn phiền não chướng và cảnh chướng kia, khi sát na sau cùng tướng trí khởi mới nói gọi là chứng đắc Phật. Trí cùng thể của Phật không sai khác. Như lời ông nói là đạo lý không thật. Như thế lão, trú, hoặc một hoặc khác

cũng đồng lỗi đây, do đây không thành vậy. A-xà-lê nói kệ:

Tất cả các pháp kia
Hằng thời có già, chết,
Những gì là pháp trú
Mà không tướng già chết.

Thích: Hoặc có khởi là tùy chỗ của "thể" ấy, có trú có thể thấy, khởi có thể được thành. Nay thì không như thế. Vì thế cho nên kia lập nghĩa nhân không thành. Lại nữa, các ông muốn được trú của trú kia là trú có thể tự trú, hay mượn trú khác để trú, cả hai đều không thế. Như kệ nói:

Trú khác trú chưa trú
Nghĩa này tức không đúng.
Như khởi không tự khởi
Cũng không từ tha khởi.

Thích: thế nào khởi là tự khởi không đúng? Như kệ trước đã nói, khởi này hoặc chưa khởi, sao nói được tự sinh, hoặc đã khởi có thể sinh, sinh lại khởi chỗ nào vậy? Thế nào là không từ tha sinh? Như kệ trước nói: hoặc khởi lại có khởi, đây lỗi khởi vô cùng. Trú cũng như đây, kệ nói:

Trú đây hoặc chưa trú
Sao nói tự thể trú?
Trú đây hoặc đã trú
Trú rồi cần gì trú?
Trú nếu (là) trú khác trú
Trú này tức vô cùng

Trú nếu không trú trú
Pháp đều như thể trú

Thích: Hai kệ này là kệ giải thích nghĩa, chẳng phải kệ của luận bổn. Trước ngăn tự trú trú, như ngăn tự thể khởi, sau ngăn tha trú trú, như ngăn từ tha khởi, nên biết như đây. Vì vậy nên biết, trú không tự thể. Như ông trước nói: có khởi như thế, vì thể "có" kia, vì các pháp là thể "có", nhân đây không thành. Ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa có khởi trú đây. Vì sao? Vì các pháp cùng hiện hành, thể của chúng có. Đây nếu không có, thể của pháp cùng hiện hành phải không có, thí như sừng ngựa, do khởi trú có nên, cùng hiện hành diệt có. Thế nên, trong đệ nhất nghĩa nói là lực của nhân nên khởi trú là có. Luận giả nói: Diệt cũng như thế, nghĩa là thể này đã diệt, chưa diệt, đang diệt, muốn khiến có diệt thì tất cả không được vậy. Như kệ nói:

Chưa diệt pháp không diệt
Đã diệt pháp không diệt.
Khi diệt cũng không diệt
Không sinh cái gì diệt?

Thích: Câu thứ nhất: vì diệt là rỗng không, thí như trú; câu thứ hai: như người đã chết không chết nữa; câu thứ ba: lìa đã diệt và chưa diệt kia, pháp lại không có khi diệt, vì lỗi đều có, thế nên định biết khi diệt không diệt. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa khi diệt không diệt. Vì đời lưu truyền nên

như pháp sẽ khởi đến hiện tại; câu thứ tư: nghĩa thế nào? Là tất cả các pháp đều không sinh. Nói không sinh là tướng sinh không có. Không có sinh mà có diệt, nghĩa thì không đúng, như con của thạch nữ.

Như thế, kia muốn khởi ấy và không khởi ấy, trong tất cả thời có diệt không như thế. Lại nữa, pháp trú không trú kia phân biệt diệt, cả hai đều không như thế. Như kệ nói:

Nếu là thể pháp trú
Tướng diệt không thể được.

Thích: Vì trú nên không diệt, thế gian đều hiểu. Nếu ông nói không trú, có diệt không có lỗi thì cũng không như thế. Như kệ nói:

Thể pháp nếu không trú
Diệt cũng không thể được.

Thích: Vì không có trú nên như tướng diệt kia. Lại nữa, pháp này là đang trú trước mắt, vị đây diệt chăng? Là trú vị trí khác diệt chăng? Ngoại đạo nói: đây nói thế nào? Luận nói kệ:

Kia khi ở vị này
Không tức (là) vị này diệt
Kia khi ở vị khác
Cũng chẳng (phải) vị khác diệt.

Thích: "Không tức là vị này diệt" là vì không bỏ tự thể. Thí như sữa trú ở vị sữa cũng không là diệt khi ở vị khác kia. Vì sao vậy? Trong đây nói nghiệm. Trong đệ nhất nghĩa đế, sữa không là diệt

khi ở vị lạc kia, vì kia khác vậy, như bình… khác. Lại có người nói: có diệt như thế, nương ở thể vậy, thí như kia thành thục. Luận giả nói kệ:

Hoặc tất cả các pháp
Tướng khởi không thể được.
Vì không tướng có tướng khởi
Có diệt cũng không đúng.

Thích: Các pháp không khởi như trước đã nói, chưa thành thục, đã thành thục chấp này không thành, thí dụ không có "thể". Lại nữa, ông nói diệt ấy, là thể "có" diệt chăng? Là thể "không có" diệt chăng? Cả hai đều không thế. Như kệ nói:

Pháp hoặc là thể "có"
Có tức tướng không diệt.

Thích: Vì trái nhau vậy, thí như nước, lửa. Do vậy kệ nói:

Một pháp có có không
Ở nghĩa không nên thế.

Lại nữa, kệ nói:

Pháp hoặc thể là "không có"
Có diệt cũng không đúng.
Như không có đầu thứ hai
Không thể nói đoạn kia.

Thích: Kệ thí dụ là vì kia không có. Do đây không có "thể". Nghiệm có diệt tức nghĩa ấy không đúng, thể pháp hoại vậy. Lại nữa, các ông hoặc nói trong đệ nhất nghĩa có tướng diệt kia và tùy diệt đó

là tự diệt, hay là tha diệt, cả hai đều không thể. Như kệ nói:

Pháp không tự thể diệt
Tha thể cũng không diệt
Như tự thể không khởi
Tha thể cũng không khởi

Thích: Tự thể khởi thì đây không tương ưng, như trước đã nói. Khởi này hoặc chưa khởi, làm sao có thể tự sinh? Khởi này hoặc đã sinh, sinh lại khởi chỗ nào? Tha thể khởi thì như kệ nói: khởi này hoặc là cái khởi khác khởi, tức lỗi vô cùng, khởi đã như đây, diệt cũng tương tự. Kệ nói: diệt tương tự là: "Diệt này hoặc chưa diệt. Sao nói có thể tự diệt? Diệt đây hoặc là diệt của đã hoại? Lại cái gì là đối tượng hoại? Diệt đây hoặc là diệt của diệt khác tức là lỗi vô cùng. Diệt hoặc là diệt của không diệt thì pháp đều hoại như thế". Kệ giả thích nghĩa này nên biết, như tự tha khởi trước đã rộng ngăn, tự tha diệt ấy, giống như đồng phá khởi. Có người nói: khi nhân được hoại, pháp mới hoại. Nên trả lời thế này: ông lập nhân hoại, nghĩa ấy không như thế. Vì sao? Vì pháp kia chẳng phải là nhân hoại pháp này, vì kia khác nhau, thí như vật ngoài nó. Từ đầu phẩm đến nay, đã rộng ngăn kia nói về khởi trú như thế. Vì trong đệ nhất nghĩa nhân của khởi không thành, thí dụ cũng không có "thể". Hoặc trong thế đế nói nhân, thí dụ thì trái với nghĩa

của ông. Như trước lập nghiệm, đã rộng phân biệt đạo lý tự tại vậy. Như kệ nói:

Khởi, trú, hoại không thành
Nên không có hữu vi

Thích: Như ngoại đạo đã nói: có các pháp hữu vi như ấm…kia, vì tướng hữu vi hòa hợp cho nên kia là đã phá. Lại có người nói, trong đệ nhất nghĩa các pháp hữu vi như trâu… kia. Vì sao? Vì tướng của sừng trâu rừng ở biên giới nước Hồ là có. Đây cũng nên ngăn. Ông lập… tướng hữu vi đây là có tướng nữa hay không có tướng nữa. Nếu tường nữa sừng trâu rừng… này tức là tướng hữu vi của "thể" chẳng phải trâu Vì sao? Vì có tướng, thí như nửa thật, rộng như phá trước. Nếu không tướng nữa tức vì không có tướng nên các tướng đây tự nhiên không thành, do năng tướng không có lực, sở tướng cũng không có. Lại có tướng tức là lỗi tướng vô cùng. Tất cả đây như trước rộng ngăn. Lại có người nói: trong đệ nhất nghĩa có là hữu vi ấy. Vì sao? Vì có đối đãi.

Đây nếu không có tức phải không có đối đãi, như con của thạch nữ, vì hai pháp hữu vi, vô vi đối đãi nhau, do nhân đây nên trong đệ nhất nghĩa có hữu vi ấy. Luận giả nói: Nếu pháp hữu vi được thành lập tức là trừ hữu vi nên có thể nói vô vi. Pháp hữu vi kia, quán rõ như lý "thể" không thể có được. Thế nên kệ nói:

Vì hữu vi không thành

Làm sao nói vô vi?

Thích: Như sừng thỏ không sinh, ở trong thế đế cũng không làm hiểu thật, nên biết ý đây. Vì nghĩa ấy nên nhân… không có "thể". Nếu vậy làm sao phân biệt có các tướng làm thế đế? Như kệ nói:

Như mộng, cũng như huyễn
Như thành Càn thát bà.
Nói có khởi, trú, hoại
Tướng kia cũng như thế.

Thích: Các Tiên tri biết rõ hữu vi khởi trú hoại… có thể sinh ra nhân giác, mở bày tri kiến thật. Như người trí kia đã nói khởi…, là điều tôi ưa muốn. Do người không có trí tuệ che lấp tuệ nhãn, ở cảnh không thật khởi tăng thượng mạn. Câu: như trong mộng là nói các pháp khởi trú diệt… kia. Đây do huân tập nhiễm ô, mỗi mỗi chấp nhân khác nhau phân biệt ba thứ, cho là có nghĩa thật; vì chỉ bày kia nên nói mộng huyễn… ba thứ thí dụ nên biết. Có người nói: khởi… là có. Vì sao? Vì hiện tiền biết có nắm giữ, (thủ), thí như sắc. Lại tạo tác là có nên cũng tương tục cũng như nắm giữ. Người nói như thế tức đây chấp không đúng. Vì sao? Vì chẳng phải hoàn toàn như vậy. Vì chỉ bày kia, như số lượng nói thí dụ về mộng v.v… nên biết. Lại nữa, Phật Bà-già-bà bậc đã thấy chân thật vì hàng Thanh văn thừa đối trị với hoặc chướng nên nói lời như vậy:, Sắc như bọt nước tụ lại, Thọ ví như bong bóng nước, Tưởng giống như dương diệm (dợn

nắng). Hành giống cây chuối. Thức thí như việc huyễn. Ý đây muốn mọi người biết ngã, ngã sở vốn không có tự tánh, cũng như ánh sáng và bóng. Ngài cũng vì hàng Đại thừa đối trị hoặc chướng và trí chướng nên nói pháp hữu vi vốn không có tự thể, như kinh Kim Cang Bát Nhã nói: Tất cả pháp hữu vi, như hoa mắt, như đèn như huyễn, như sương móc, như bọt nước, như mộng, như điện chớp, như mây trôi. Nên quán như thế. Muốn khiến cho mọi người hiểu được pháp hữu vi là không có "thể", đó cũng chính là nghĩa của phẩm này, do đó được thành. Như trong kinh Bát nhã Ba-la-mật nói: Phật bảo Bồ- tát Cực Dũng Mãnh rằng: này người thiện nam! Sắc chẳng phải hữu vi, chẳng phải vô vi. Thọ, tưởng, hành, thức, cũng lại như thế. Như sắc, thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải hữu vi, chẳng phải vô vi thì đây chính là Bát nhã Ba-la-mật. Lại như kinh Lăng Già nói: Hữu vi, vô vi không có tướng của tự thể. Bình thường phàm phu ngu si vọng chấp phân biệt có khác nhau, thí như thạch nữ nằm mộng thấy ôm con. Lại như kinh Kim Cang Bát Nhã nói: Tu-Bồ-đề! Phàm các tướng như hiện có đều là hư vọng. Nếu thấy các tướng chẳng phải tướng, tức thấy Như Lai. Như thế các Tu-đa-la trong đây nên nói rộng.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 6

Phẩm 8: QUÁN TÁC GIẢ NGHIỆP

Lại nữa, dùng "không" để sở đối trị và muốn khiến cho nghiệm biết nghĩa về ấm không có "thể" nên có phẩm này sinh khởi. Có người nói: trong đệ nhất nghĩa có ấm, nhập, giới Đức Bà-già-bà nói: "Vì đây làm nhân, khởi tác giả tác nghiệp" (chủ thể tạo, nghiệp tạo tác). Đây nếu không có, Phật không nên nói cùng kia làm nhân, có tác giả, tác nghiệp. Thí như sừng ngựa. Do đó có tác giả và tác nghiệp, nên trong Tu đa la nói về việc ấy có kệ:

Nên hành hạnh pháp thiện
Không nên pháp ác
Đời này và đời sau
Người hành được an lạc.

Thích: Như trong kinh đây nói có tác giả và tác nghiệp. Nghiệp kia có ba thứ: thiện, bất thiện, vô ký. Nghiệp thiện kia phân biệt có bốn:

1. Tự tánh
2. Tương ưng
3. Phát khởi

4. Đệ nhất nghĩa.

- Không thiện cũng như thế.
- Vô ký có bốn: Báo sinh, oai nghi, công xảo, biến hóa.

Thế nên như chỗ nói thì nhân có thế lực, nên trong đệ nhất nghĩa ấm… là có. Luận giả nói: Nếu ông muốn được trong đệ nhất nghĩa lấy. Kia làm nhân, biết có tác giả và tác nghiệp, nói đây làm nhân thì nghĩa này không thành. Nếu trong thế đế muốn được như thế, thì thí dụ là không có "thể". Như không có "thể" này trong đệ nhất nghĩa đức Bà- già-bà nói: Vì kia làm nhân, có thật tác giả và có tác nghiệp. Như đây, mà hiểu, tức là về nghĩa không như thế. Như nghĩa không như thế ấy, nên quán như vậy: nay đây tác giả là ư? Nghiệp cũng như thế, có thật, không thật hoặc cũng có, không thật, là sở tác của tác giả ư? Đây đều không như thế. Như kệ nói:

Hoặc tác giả có thật
Không tác nghiệp có thật.

Thích: nếu tác kia có thì tác giả có thật cùng tác tương ưng, nghiệp cũng có thật. Do ngược lại nghĩa này tức cả hai đều không thật. Chủ thể không thật kia cũng không thể tạo tác. Như kệ nói:

Tác giả không thật
Không tác nghiệp không thật

Thích: Sở tác gọi là nghiệp, năng tác gọi là "giả", trong đây trước quán lập chủ thể có thật. Như kệ nói:

Chủ thể có thật không tác.

Thích: Hoặc ý ông muốn không xét rõ (quán) tác nghiệp mà có "thể" của tác giả, nếu định như đây tức không có tác nghiệp, tác đã không có "thể", thì tác giả không thành. Lại nữa, tác giả có mà thật sự không, câu này nghĩa gì? Lập dụ nghiệm giải thích về tác giả có thật thì thấy năm thủ ấm kia chỉ là thiết lập giả tạm. Lại như chỗ chấp của ngoại đạo: Đề Bà Đạt Đa hoặc nghiệp thiện, hoặc nghiệp bất thiện. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa Điều đạt tương tục không thể tác nghiệp. Vì sao? Vì tác giả vậy. Thí như Da nhã đạt đa. Lại nữa, hoặc tác giả có thật, chẳng phải thiết lập giả tạm, mà như ngã của ngoại đạo ăn trấu là tác giả. Như kia ý dục của họ thì nghĩa này không đúng. Vì họ chấp. Trong đây lập nghiệm. Trong đệ nhất nghĩa kia ngã của Điều đạt không thể tác nghiệp, vì sao? Vì là vật thí như nghiệp. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, nghiệp kia cũng chẳng phải ngã tương tục tạo tác của Đề Bà Đạt Đa ta tiếp tục làm. Vì sao? Vì nghiệp thí như vật. Lại nữa, hoặc ngoại đạo kia tác ý như vậy. Ông lập nghĩa đây có lý do gì? Như nghiệp tương tục của Đề Bà Đạt Đa kia là do người khác tạo tác chăng? Là sẽ không tạo tác chăng? Cả hai đều không thể. Vì sao? Hoặc người khác tạo tác thì

nghĩa ông lập bị phá, hoặc không tạo tác thì thí dụ không có "thể". Luận giả nói: Kia chấp không đúng. Vì sao? Vì nghiệp của Da Nhã Đạt Đa thì ngã của Đề Bà Đạt Đa không thể tạo tác. Do nghĩa như thế, lập thí dụ được thành. Kia nói như thế, không xét rõ tác nghiệp mà có thật tác giả phân biệt hư vọng, thì về nghĩa không đúng, vì tác giả (người làm) không có "thể". Như kệ nói:

Nghiệp là không tác giả.

Thích: Nghiệp cũng như thế. Không xét rõ tác giả tức tự nhiên mà có, do không có tác giả tạo tác nghiệp ấy. Hoặc kia phân biệt nghiệp có thật thì nghiệp liền không tạo tác, có lỗi đây. Lại tác giả và nghiệp cùng không tương quán (quán xét lẫn nhau), đời không thể tin. Thế nên kia cả hai phải cùng nhân đối đãi nhau, nên biết như thế, trong đây lập nghiệm. Trong đệ nhất nghĩa tác giả tương tục của Đề Bà Đạt Đa không tạo tác định nghiệp của Đề Bà Đạt Đa. Vì sao? Vì xét rõ quán "có", thí như Da Nhã Đạt Đa. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa tác giả tương tục của Đề Bà Đạt Đa không tạo nghiệp quyết định thọ báo của Điều Đạt. Vì sao? Vì xét rõ tác giả. Thí như Da Nhã Đạt Đa tương tục tác nghiệp. Lại nữa, nay lại lập nghĩa nghiệp, ngăn chỗ nói trước. Như kệ nói:

Nghiệp và tác giả kia
Thời rơi vào không nhân.

Thích: Nửa bài kệ sau đây muốn hiển rõ tác nghiệp và tác giả rơi vào lỗi không nhân, nghĩa đây thế nào? Nghĩa là nghiệp lìa tác giả, tác giả lìa nghiệp, cùng không đối đãi nhau nên rơi vào lỗi không có nhân. Dùng nghĩa không có nhân chỉ bày người khác, tất cả thế gian không thể nào tin. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa Đề Bà Đạt Đa tương tục không tạo nhân nghiệp của Đề Bà Đạt Đa. Vì sao? Vì xét rõ "có"; thí như Da Nhã Đạt Đa. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa Điều Đạt tương tục không tạo nhân nghiệp quyết định thọ báo của Điều Đạt. Vì sao? Vì xét rõ tác giả, thí như Da Nhã Đạt Đa ương tục tác nghiệp. Thế nên kệ nói:

Nghĩa không nhân không đúng
Không nhân không quả vậy

Thích: Vì sao gọi quả? Nghĩa là mỗi mỗi nhân duyên quyết định lực khởi, nên gọi là quả. Thế nào gọi là nhân? Nghĩa là gần xa hòa hiệp đồng có sở tác. Do đây có nên pháp kia được khởi, thế gọi là nhân. Như ông phân biệt nhân tức không có nhân quả, cũng không có quả, quán không có "thể" nghĩa ấy không đúng, nên biết ý đây. Lại nữa, hoặc không cùng xét rõ lẫn nhau tức không có "thể" kia, chấp này không đúng. Không có những "thể" gì? Như kệ nói:

Tác và tác giả kia
Dụng cụ tác đều không.

Thích: Ở trong thế gian các vật bình, áo v.v…cũng có tác giả, muốn tạo tác nghiệp kia. Hoặc nói chỉ tác giả, không xét rõ nghiệp chỉ nghiệp, không xét rõ tác giả thì bình, áo… kia tức không nhờ nhân công, phương tiện khéo léo mà tự nhiên thành tựu. Lại nữa, bình, áo… kia là chỗ thành tựu của đủ loại nhân, chi tiết. Các dụng cụ phần thù thắng kia nếu không xét rõ tức dụng cụ v.v… cũng không có. Như thế tất cả chước giả (người chặt) dụng cụ chặt và vật bị chặt cũng đều không có "thể". Lại như kệ nói:

Pháp phi pháp cũng không
Tác v.v… kia không có "thể"

Thích: Cớ gì không có pháp, phi pháp cả hai? Vì là chỗ thành tựu của công cụ tạo tác, tác giả pháp và phi pháp. Lại tác giả, tác cụ (công cụ tạo tác) đã hiểu rồi (liễu nhân) nên pháp phi pháp cả hai cũng không có "thể". Lại nữa, hoặc có tự bộ sinh tâm thế này: các hành rỗng không nên tác giả không có "thể", tác giả kia là "không", đối với tôi không có lỗi; vì sao vậy? Vì tự thể của thân, khẩu, ý thù thắng là chủ thể tạo tác. Pháp cùng phi pháp do nghĩa như đây nên tôi không có lỗi. Luận giả nói: Ông lập nhân tức là hể có nghĩa nhóm họp tăng trưởng thì ở trong thế đế gọi đó là tác giả. Nhưng vì xét rõ pháp, phi pháp nên không có tác giả tức không có đối tượng được xét rõ và nghiệp không thành. Cho nên, pháp, phi pháp không có "thể",

ông không tránh khỏi lỗi. Vì không có đạo lý cùng xét rõ nhau. Đạo lý thế nào ? Như kệ nói:

Hoặc không pháp phi pháp
Từ đó sinh quả cũng không.

Thích: Hai kia làm nhân, từ đó sinh ra làm quả, Thiện quả của người, trời v.v… đạo là quả đáng yêu thích. Địa ngục… ác đạo là quả không đáng yêu. Thân căn, thọ dụng kia đều không có tự thể. Lại nữa, ở trong thiện đạo người tu hành kia, thọ giới tập hành thiền, Tam-ma bát-đề, tám chánh đạo chánh kiến làm đầu, lìa các phiền não cho nghĩa này đều rỗng không, như thế phân biệt là tác giả không có thật, tác nghiệp không có thật, các tụ lỗi đây, đều thuộc về ông, khó có thể trị liệu. Biết lỗi rồi nên tin đạo lý cùng xét rõ tác giả và tác nghiệp. (nghiệm làm) Vì nghĩa ấy nên chỗ tôi nói không có lỗi. Vì cho nhân có nên tác giả không có thật, tác nghiệp không có thật, thì chấp này không đúng. Nghĩa không đúng này, như trước đã nói. Lại nữa, hoặc có người nói: Tôi lập môn khác như vậy, tác giả cũng có, chẳng phải có, nghiệp sở tác kia cũng có, chẳng phải có, do môn khác đây nên không có lỗi như trên. Luận giả nói kệ:

Có không cùng trái nhau
Một pháp chỗ không hai.

Thích: Tất cả "thể" ở trong một sát na, có và không có cùng trái nhau vậy, hai không thể được. Vì sao nói pháp trái nhau? Hoặc là có sao nói chẳng

phải có pháp? Hoặc chẳng phải có sao nói có? Giống như một ngọn lửa lạnh ấm đồng thời, ở đời vốn không tin. Hoặc ý ông nói "thể" của thật "có" nên gọi là thật sở tác của "không có" nên gọi không thật. Một vật, nhất thời quán tự tại nên hai nghĩa đều lập không có lỗi. Nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì môn hai kia trước đã ngăn, nên không có lỗi về đạo lý cùng xét rõ nhau, như sau sẽ ngăn. Ngoại đạo nói: Như Da Nhã Đạt Đa cũng có tác giả, cũng không có tác giả mà ông lập thí dụ là không có "thể", nghiệm không thể phá. Luận giả nói: Trong Da Nhã Đạt Đa tự tương tục không có tác giả của Đề Bà Đạt Đa, vì là phần tác nghiệp, ý tôi muốn vậy, chẳng phải thí dụ không thành, thế nên không có lỗi, rộng như trước đã nói, như thế… phân biệt. Nương vào trong đệ nhất nghĩa thì mọi sự kiến lập tác giả và nghiệp không thành. Lại nữa, có người nói: Ngã có tác giả không có tác nghiệp kia, thế nên không lỗi. Luận giả nói kệ:

Có ấy không tác "không"
Không ấy không tác "có".

Thích: Đây cái gì không tác? Nghĩa là nghiệp của tác giả. Cớ sao không tác? Kệ nói:

Đây do lỗi chấp "có"
Lỗi kia như trước nói

Thích: Như trên đã nói về môn thật, không thật. Trong đệ nhất nghĩa không có tác giả thật tạo nghiệp không thật, cũng không có tác giả thật có

thể tạo nghiệp thật. Hai câu này lập nghĩa có nhân và thí dụ riêng khác rộng như trước đã nói. Lại nữa, kệ nói:

Tác giả thật, không thật
Cũng thật, cũng không thật
Không làm ba thứ nghiệp
Lỗi ấy trước đã nói
Tác nghiệp thật, không thật
Cũng thật, cũng không thật
Chẳng cùng tác giả, tác
Lỗi cũng như trước nói.

Thích: Các lỗi lầm đây như trước đã nói rộng, chỉ có lập nghĩa làm sai khác thôi. Do quán như thế. Kệ nói:

Duyên tác giả có nghiệp,
Duyên nghiệp có tác giả
Do đây nghĩa nghiệp thành
Không thấy nhân khác vậy.

Thích: Ở trong thế đế, tác giả, tác nghiệp càng cùng quán xét, lìa ngoài đây, càng không có nhân khác có thể thành nghĩa nghiệp. Như thế từ đầu phẩm đến nay ngoại đạo nói nhân lập dụ, nghĩa đều không thành, và trái nghĩa vậy, không tránh khỏi lỗi. Lại nữa, hoặc có người nói: trong đệ nhất nghĩa có ấm, nhập, giới, vì chúng nắm giữ (thủ). Đức Phật Bà-già-bà nói lời như thế, vì ngăn kia nên kệ nói:

Như nghiệp, tác giả lìa

Nên biết thủ cũng thế.

Thích: Như trước đã ngăn: Tác giả duyên nghiệp, nghiệp duyên tác giả; như thế thủ duyên thủ giả, (người chủ thề chấp thủ) thủ giả duyên thủ, trong đệ nhất nghĩa không thể được vậy. Nghĩa đây thế nào? Do nghiệp và tác giả cả hai đều lìa nên thủ và thủ giả kia cũng lìa như thế. Lại nữa, trong đây phân biệt: Trong đệ nhất nghĩa không có cái thủ giả của Điều Đạt thật sự thủ. Vì sao? Vì xét rõ thủ, thí như Da Nhã Đạt Đa. Như thế trong đệ nhất nghĩa cũng không có "thủ giả" thật thủ cái không thật; cũng thật không thật thủ lập nghĩa nên biết. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa không có cái "khả thủ" thật là thủ của Đề Bà Đạt Đa thật. Vì xét rõ "thủ giả". Thí như Da Nhã Đạt Đa thủ. Như thế, trong đệ nhất nghĩa cũng không có cái thủ không thật là cái thủ của "thủ giả" không thật, thủ cũng thật, không thật là thủ của thủ của thủ giả cũng thật, không thật cũng thật không thật thủ, vì cũng thật không lập nghĩa sai khác, nhân và thí dụ như trước đã nói. Như thế, phân biệt không bình đẳng cũng nên tương tự ngăn. Lại nữa do nghiệp, tác giả và thủ, "thủ giả", trong đệ nhất nghĩa vì tánh lìa vậy. Như kệ nói:

Và tất cả pháp khác
Cũng nên quán như thế.

Thích: Những gì là pháp khác? Nghĩa là tự tha đã giải thích, hoặc quả hoặc nhân, năng y, sở y,

năng tướng, sở tướng, hoặc tổng biệt…, các pháp như thế cũng nên quán sát. Quả duyên ở nhân, nhân duyên ở quả, nghĩa đây được thành, là pháp thế tục chẳng phải đệ nhất nghĩa. Vì sao? Hoặc có người cho trong đệ nhất nghĩa các pháp, nhân quả… đều có tự thể, nay muốn nhổ khỏi tên độc chấp trước kia nên khai thị phần ít. Chẳng phải trong đệ nhất nghĩa, sữa thật làm lạc. Vì sao? Vì xét rõ về quả. Thí như sự trải qua… Hoặc nói thế gian, đều thấy sữa làm ở lạc, ông nói không tức là phá hoại chỗ thấy của thế gian. Chấp này không đúng. Vì sao? Vì tôi lập nghĩa nói chẳng phải đệ nhất nghĩa, nên tôi không lỗi. Hoặc có người nói, trong đệ nhất nghĩa sữa không làm lạc, mà trong thế đế làm, do nghĩa đây thí dụ của ông không thành, lập nghĩa cũng hoại; hoặc nói các pháp không làm tự quả ấy, thí dụ cũng không thành. Vì sao? Tất cả pháp kia mỗi mỗi có định nhân quả vậy. Luận giả nói: Ông nói không khéo. Vì sao? Ban đầu phân biệt là chẳng phải điều tôi chấp nhận, thứ lại phân biệt là thí dụ cũng thành. Vì sao vậy? Vì sự trải qua này… chẳng phải nhân của lạc kia, trong lập nghĩa trước đã chọn lọc phân biệt nên chẳng phải thí dụ không có "thể". Lại nữa, người Tăng Khư nói: Như tôi lập nghĩa là trong nhân có quả, nhân có thể khởi tác (tạo tác) không nhân nào không tạo tác. Đây nếu không có nhân kia thời không, như áo lông rùa. Là nhân những gì? Nghĩa là lạc, bình… vì thế có quả.

Lại nữa, nếu không có quả thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Như trong sữa không có lạc, trong cỏ cũng không có lạc, người cầu lạc kia cớ sao chọn sữa mà không chọn cỏ? Do sữa kia thủ vậy nên biết nhân có quả. Lại như trong sữa không có lạc, cũng không có ba cõi tức bình đẳng, là không có thì nhân duyên gì từ nhân duyên sữa mà sinh ở lạc, không sinh ba cõi? Do trong sữa kia không sinh ba cõi, chẳng phải tất cả vật từ một nhân khởi, thế nên định biết trong nhân có quả. Lại nếu không có cớ gì quyết định như dao sư (thợ gốm) thấy đất có thể làm bình thì chọn lấy dùng làm bình, chẳng lấy tất cả. Do công năng này có thể có khởi tác, biết nhân có quả. Nếu không có quả thì nhân cũng không có "thể", trọn không có một vật không có quả có nhân. Nhưng không có việc này, vì thế nên biết, nhân là thể "có", quả kia cũng có. Luận giả nói: Như ông lập nhân, không nhân nào không tạo tác là chẳng phải lập pháp nghĩa, vì là khác nhau nên nghĩa nhân không thành. Ông nói không có quả mà có nhân, thì nghĩa ấy không như thế. Do có đây nên kia được thành tức là thành lập ở trong thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Vì trong đệ nhất nghĩa nhân và thí dụ cả hai đều không có "thể". Hoặc vật chỗ kia có tức vật kia không ở chỗ kia khởi nên như tự thể của nhân. Do thể pháp đây hai thứ sai khác, nghĩa kia không thành, có lỗi vậy. Như phá nghĩa nhân ban đầu, kia lấy sữa… các

nhân cũng nên đem đạo lý này trả lời ngăn phá. Lại nữa, như chỗ chấp của Tỳ Bà Sa là trong nhân không có quả mà nhân có thể khởi quả thì nhân này không sức, cũng không thể khởi tác. Chúng không có "thể", thí như sừng thỏ. Lại như Độc tử bộ, chấp quả có chẳng phải có, đều không thể nói, mà nhân có thể khởi tác. Như ý đây tức nhân tác giả ở trong thế đế được thành. Trong đệ nhất nghĩa hoặc nhân, hoặc quả, có và không phải có, đều không thể được nên tôi không có lỗi. Lại nữa, người Dị Tăng Khư khác nói: thể của quả trong nhân không thể được, do quả nhỏ vậy. Chấp này không đúng. Vì sao? Vì trong nhân không có thô nên trước thô không có "thể"; lúc sau có thể được, tức là trong nhân không có quả, ông lập nghĩa phá, hoặc ý ông muốn tế ấy là thô, thì cũng không như thế. Vì sao? Vì không thấy tế chuyển làm thô. Lúc sau quả thô cùng tế trái nhau, thể pháp điên đảo, lập nghĩa lỗi vậy. Lại nữa, người Tăng Khư khác nói: nhân tạo tác quả thì nghĩa không đúng mà do liễu tác (làm rõ). Nên hỏi như thế này: liễu tác đây, tướng chúng thế nào? Kia trả lời như đèn liễu tác (làm rõ) bình…Chấp này như Phẩm Quán Duyên đả phá. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa đèn không liễu tác phá bình áo kia v.v… Vì sao? Vì nhãn thủ, vì có ngại, vì sắc, vì xúc, vì nói nhân v.v…thí dụ như đất. Lại nữa, Tăng Khư khác nói: quả hoặc chưa khởi và đã diệt công năng, tự thể là có nhưng không gọi là liễu, thế nên

tôi nói có quả như thế. Mà nói nhân có thể làm quả tức đây nói có thể làm nghĩa là tự thể của nhân chuyển làm thể của quả , ý nói như đây. Luận giả nói: Hoặc ông nói quá khứ, vị lai nhận làm nhân thì y chỉ không thành, hoặc nói hiện tại nhận làm nhân thì tức không có thí dụ, quả kia không thành, có những lỗi này. Lại nữa, ông cho nhân quả không khác nhau, nếu không khác tức đây chẳng phải nhân của kia, vì không khác, như tự thể của nhân. Vì chẳng phải nhân nên nghĩa nhân không thành. Vì nhân không thành nên tự tánh pháp hoại lỗi, lập nghĩa vậy. Quả hiện tại thì cũng không có "thể" thật, vì không khởi nên kia có không thành, thí dụ không có "thể". Như thế, các môn chẳng khác cũng nên tùy chỗ chấp mà phá bỏ. Đã nói thật sự nhân không thể làm quả, ở trong thế đế nếu không có nhân thì cũng không làm quả, vì nhân không có. Như lông rùa không có không thể làm áo. Như thế, nếu không có quả thì nhân cũng không tạo tác, đây lập nghĩa "có khác", nhân, dụ giống trước. Nếu người chấp nửa kia có, nửa không có thì lỗi cả hai đều có, cũng như trước nói. Lại nữa, tự bộ và Tỳ Thế sư nói: nhân có, quả không, nhân đây có thể tạo tác, vì chưa khởi, không có quả, tôi không chấp nhận. Như hoa giữa hư không. Quả đã sinh tức nhân không có lực dụng, quả chưa sinh tức nhân có công năng, do nghĩa như đây trong nhân không có quả. Luận giả nói: Như ông lập "nhân chưa

khởi, không có quả tôi không nhận" câu này ý thế nào? Ông vì hiện thấy nên không chấp nhận chăng? Vì lập nghiệm nên không nhận chăng? Vì tất cả lượng không nhận chăng? Phân biệt như thế, nghĩa nhân không thành, lập nhân có lỗi, chẳng phải luôn luôn vậy. Kia chưa khởi mà quả có cho nên là nghiệm đây không thể khiến người khác tin hiểu. Ông nói không có quả khởi thì không có quả khởi này, không có thí dụ làm sao thể biết? Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa sữa không sinh lạc. Vì sao? Vì xét rõ về nhân. Thí như lụa khởi. Lại nữa, thật của bùn gọi là Cầu na, bình giả lập gọi là Cầu nê trong đệ nhất nghĩa bùn không thành bình. Vì sao? Vì xét rõ Cầu nê. Thí như vật khác. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa tướng của loài vật ở biên địa là tướng thể của chẳng phải trâu. Vì sao? Vì xét rõ về thể thí như tướng ngựa. Lại nữa, tên riêng A Bà Dã Bà, tên chung A Bà Dã Tỳ. Trong đệ nhất nghĩa không sợi tơ dọc thật… thành lụa. Vì sao? Vì quán A Bà Dã Tỳ vậy. Thí như vật khác. Như thế tác giả và nghiệp không tánh tự thể, nghĩa phẩm như đây, thế nên được thành. Như Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: này người thiện nam! Sắc chẳng phải tác giả chẳng phải sai khiến của tác giả. Như thế thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải tác giả, chẳng phải sai khiến của tác giả. Nếu sắc cho đến thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải tác giả, chẳng phải sai khiến của tác giả thì đó chính là Bát nhã Ba-la-mật. Lại

như trong kinh Ma Ha Bát nhã Ba-la-mật, Xá-lợi-phất nói: Thưa Thế Tôn! vô tác là Bát nhã Ba- la-mật, Phật dạy: Tác giả không thể được. Lại như Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: này người thiện nam! Sắc chẳng phải thiện, chẳng phải bất thiện. Thọ, tưởng, hành, thức cũng lại như thế. Như sắc cho đến thức chẳng phải thiện chẳng phải bất thiện, đó gọi là Bát nhã Ba-la- mật. Như thế… các Tu-đa-la, trong đây nên nói rộng.

Phẩm 9: QUÁN THỦ GIẢ (CHỦ THỂ CHẤP THỦ)

Lại nữa, vì khiến quán xét kỹ (để quán) về thủ giả không có "thể", nên có phẩm này khởi sinh. Như kệ nói:

Các căn như tai mắt v.v…
Các tâm pháp như thọ v.v…
Trước chúng, có người trú
Một bộ nói như thế

Thích: Tất cả tự bộ đều không có chấp này, chỉ có bộ Bà Tư Phất Đa La lập nghĩa như đây, các căn như mắt v.v… tâm pháp như thọ v.v… nếu đây có tức có trú trước, đúng lý như thế. Hoặc không như thế, Kệ nói:

Hoặc "thủ giả" không "thể"
Mắt… kia không thể được.

Vì thế nên phải biết
Thể trú này có trước.

Thích: Tôi thấy có "thủ giả" trước trú ấy. Vì sao? Vì "thủ giả", do "thủ giả" này có thể được, nên trú trước ở các thủ, thí như người thợ dệt ở trước sợi dọc và sợi ngang. Lại nữa, trước của "thủ giả" có thủ của mắt v.v…. Vì sao? Vì có thủ, như tre trúc… Như thế thủ và "thủ giả" cả hai đều được thành. Vì nghĩa ấy nên tôi trước nói trong đệ nhất nghĩa có thủ và "thủ giả" của ấm v.v... Đức Bà-già-bà nói không thể phá hoại. Luận giả nói kệ:

Hoặc ... các căn như mắt v.v...
Các tâm pháp như thọ v.v...
Trước chúng có "thủ giả"
Nhân gì mà thiết lập?

Thích: Mắt và thọ… vì không có "thể", thủ khác càng không có một vật có thể được có, thì "thủ giả" gì mà được thiết lập? Như thế, kia đối lúc bấy giờ không có, vì thủ không có "thể". Trong đây lập nghiệm: không có "thủ giả" kia trước thủ của mắt v.v... Vì sao? Vì thiết lập, như sợi tơ lụa… thế nên "thủ giả" không thành. Do "thủ giả" không thành nên nghĩa nhân tức hoại, Do nhân hoại nên, tơ lụa kia… là thí dụ không có "thể". Vì trong đệ nhất nghĩa thể của thủ và thủ giả thể không thành. Lại nữa, có Bà Tư Phất Đa La khác nói: Như trước sinh cõi trời, sinh cõi trời nghiệp hết, thủ giả trên trời được trú như thế, sau thủ các ấm của người…

thủ giả kia là nghĩa được thành trong A Hàm. Luận giả nói: người kia sinh cõi trời tức là thể của thủ ở cõi Trời, sự thiết lập của cõi trời. Lại nữa, ông nói chung chung A Hàm, không có nghiệm riêng, khiến sinh nghi hoặc, không nên quyết định tin. Như kệ nói:

Hoặc không có căn mắt v.v...
Trước có "trú giả" kia(chủ thể trú)
Cũng nên không "thủ giả"
Có mắt v.v...kia, không nghi.

Thích: Ý ông như thế thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì nếu không xét rõ "thủ giả", thì thể của các thủ mắt v.v... không thành. Ý đây như thế. Hoặc hai pháp đây cùng không xét rõ lẫn nhau, như đây thứ tự thì nghĩa không tương ưng vậy. Tức cho đây là thủ của các pháp như mắt v.v… đây chính Điều Đạt gọi là "thủ giả". Đây chính Điều Đạt gọi là "thủ giả", đây là chính là thủ của các pháp như mắt v.v… Do đây, kệ nói:

Hoặc có thủ "rõ"(liễu) người
Hoặc có người rõ thủ,
Không thủ sao có người?
Không người sao có thủ?

Thích: Hoặc có thủ "rõ" người tức nghĩa là các pháp như mắt v.v… Hoặc có người "rõ" thủ tức nghĩa là người thấy, người nghe. Do thủ và "thủ giả", lai cũng xét rõ lẫn nhau nên trong thế đế thành nhưng chẳng phải đệ nhất nghĩa. Nửa bài kệ sau là

do kia không có "thể", nên lỗi về nhân kia ông không được lìa. Lại nữa, Bà Tư Phất Đa La nói: Ông nay cớ sao tự sinh phân biệt nói có trú trước ở trước các căn nhãn… kia, sau trở lại tự phá, trong pháp của chúng tôi cũng nói lời này. Như kệ nói:

Tất cả căn như mắt v.v…
Người trú trước không một.

Thích: Người trú không một là nói, mỗi mỗi căn của mắt v.v…kia đều trước mỗi mỗi có người trú. Vì sao? Kệ nói:

Do căn như mắt v.v…kia
Khác khác "rõ" kia khác.

Thích: Mắt v.v… là nói các tai, mũi, lưỡi, thân, thọ…. Từ mắt đến thọ mỗi mỗi có khác nhau. Nên được nói rằng: đây là "kiến giả", đây là "xúc giả". Do xét rõ thủ khác nên "thủ giả" kia được thành. Ông nói nhân, không thành tức không có nghĩa như đây. Luận giả nói kệ:

Hoặc các căn như mắt v.v…
Trú giả trước không một
Trước mỗi mỗi một căn v.v…
Chúng riêng làm sao có?

Thích: Do các ngoại đạo chấp trước mỗi mỗi thủ lập có "thủ giả", nghĩa là nói trước các căn tai, mắt v.v…đều riêng có người trú. Nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì nếu không xét rõ về mắt v.v… thì "thủ giả" không có thể ý đây như thế. Do trước lập nghiệm, nên mỗi mỗi "thủ giả" có trước các thủ

của mắt v.v…kia, nghĩa cũng không thành. Lại nữa, ông hoặc định chấp có "thủ giả" kia, nay sẽ hỏi ông: vì người thấy này tức là người nghe, cho đến người thọ, là người thấy, nghe. Cho đến người thọ, mỗi mỗi khác chăng? Nếu nói trước thọ thì nghĩa không đúng. Như kệ nói:

Người thấy tức người nghe
Người nghe tức người thọ.
Nếu có trước mỗi mỗi
Nghĩa này thì không đúng.

Thích: Kia nói như thế tức đồng ngoại đạo. Nghĩa này thế nào? Như ngoại đạo nói chỗ thân căn kia nhóm họp pháp tức là như cỏ, đất thành, nhà mà có người riêng khác thọ dụng trong đó. Người như thế tức không thể hiểu biết, nói là người thấy v.v… Nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì kia một thể nên lập nghĩa có lỗi. Lại nữa, chẳng phải trong đệ nhất nghĩa người thấy kia thể không khác người nghe. Vì sao? Người nghe nên như biệt thể, người nghe do tương tục khác. Thấy nghe không giống nhau, ông nói thể không khác ấy, đây lỗi lập nghĩa. Lại nữa, người thấy muốn thấy không xét rõ ở mắt, sắc nên có thể được. Vì sao? Vì không khác người nghe. Thí như người nghe, do cùng người nghe không khác nghiệm. Không xét rõ ở mắt, sắc kia có thể được, hoặc kia không như thế, ngửi thấy khác pháp, đây đều không thành, lập nghĩa lỗi vậy. Lại có Tăng Khư khác nói: nếu ngã là một trượng

phu thì rơi vào lỗi bỏ qua các căn khác như qua các cửa sổ, do các chỗ kia, mắt v.v… là nhân khởi biết về sắc v.v…Vì ngã đã không cùng khắp tức có phương sở riêng, hoặc không nương vào… các căn mắt v.v… kia thì người thấy, người nghe… đều không được thành, do ngã cùng khắp nên tức không đến các căn, thế nên không có lỗi. Luận giả nói: Ông lập nhân ấy có lỗi lớn, do trong mỗi mỗi căn đều trước có ngã, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì đạo lý không có ngã như đây. Hoặc người muốn được ấm, nhập, giới khác, có một trượng phu là người thấy… luận chủ dạy kia như phẩm Quán Nhập trước đã ngăn phá, tương đương như đây mà giải thích, không giải thích rộng nữa. Hoặc có muốn tránh lỗi lầm như trước có "thủ giả", tướng nó thế nào? Kia nói người thấy, người nghe mỗi mỗi sai khác, mà là một ngã. Như người chấp này thì là cũng có lỗi. Như kệ nói:

Người thấy, nghe khác nhau
Người thọ cũng sai khác.

Thích: Như ông phân biệt mắc những lỗi gì? Nay sẽ chỉ cho ông rõ. Như kệ nói:

Người thấy, nghe không đồng
Ngã ấy tức nhiều "thể".

Thích: nếu vật ở thế gian khác với vật kia thì kia, đây đều có. Vì chúng khác nhau nên như bình, bát… người thấy, nghe khác nhau cũng lại như thế. Do người thấy, nghe khác nhau nên người ngửi,

nếm, xúc cũng mỗi mỗi sai khác. Vì nghĩa ấy, nên ở trong một tương tục có vô lượng ngã. Nhưng không muốn như vậy, thế nên trong đệ nhất nghĩa người thấy, người nghe có một tương tục riêng khác, thì sự riêng khác này không đúng. Trong đây nói nghiệm: người thấy, người thủ không khác người nghe vì người thủ kia nhân quả hòa hợp có nên như tự thể của người thấy. Lại nữa, như bài kệ trước nói: người thấy, người nghe khác nhau, đây nói người thấy là duyên thì người nghe có thể được, vì nghĩa như thế ngã thành nhiều thể. Lại nữa, thời quá khứ… mỗi mỗi sai khác vậy. Lại nữa, trong đây nói nghiệm: trong đệ nhất nghĩa "thủ giả không có thể". Vì sao? Vì duyên khởi vậy, như tự thể … không gọi là thủ của "thủ giả" nơi Điều đạt. Vì sao? Vì là mắt v.v…. Thí như tự thể mắt của Da Nhã Đạt Đa. Vì thế, thủ và "thủ giả" cả hai đều không thành, vì không khỏi lỗi trước vậy. Bà Khư Phất Đa La nói: thủ và "thủ giả", hoặc một hoặc khác, đều không thể nói, thế nên không có lỗi. Luận giả nói: Có thể nói có há chẳng phải lỗi ư? Lại nữa, ở một thân căn nhóm họp, hoặc quả hoặc nhân các thức ăn nhóm họp thì ngã tức vô lượng. Mà không muốn như thế, do vậy nên ngã thì chẳng là một, nghĩa đây được thành, vì biết riêng vậy. Như nhiều người thấy tương tục tức không là một và nhiều ngã được thành. Lại nữa, có người khác nói: có thủ như thế, như Phật đã nói: Danh sắc

duyên lục nhập, sắc kia là bốn đại là thủ, "thủ giả", thế nên có "thủ giả" thật. Do lục nhập đầy đủ tiếp lại sinh thọ… chẳng phải có trước mắt v.v…Nhân của "thủ giả" kia thiết lập nên, thí như bình…, đây là đạo lý Như Lai đã nói, ông trái với lý đây, thế nên chỗ ông lập nghĩa trước bị phá. Luận giả nói kệ:

Như mắt, tai và thọ…
Từ chỗ đó sinh các đại
Ở trong các đại kia
"Thủ giả" không thể được.

Thích: Do "thủ giả" kia, không có "thể" thật. Dựa vào đệ nhất nghĩa, thì "thủ giả" trong vị, danh, sắc là không có "thể". Nhưng trong thế đế danh sắc là nhân thiết lập "thủ giả". Vì thế, không trái chỗ nói của A Hàm. Vì mắt v.v… và đại kia chỉ là nhóm họp. Ông lập "thủ giả" làm nhân, nghĩa này không thành, có lỗi vậy. Quán kia không có "thể" thật. Như kệ nói:

Không "thủ giả" trước mắt,
Nay, sau cũng lại không
Vì không có "thủ giả"
Không có phân biệt kia

Thích: Các thủ, "thủ giả" của mắt v.v…không thế, vì thủ khác kia. Như "thủ giả" của bốn đại tương tục riêng khác. Như thế nghiệm biết trước không thể được, vì "thể" thật không thành vậy. Thí như "thể" thật của bốn đại, do đệ nhất nghĩa không

có nên thủ và "thủ giả" một, khác đều hoại. Một khác không thành nên kia phân biệt diệt thế nào diệt ư? Vì không thật có nên có phân biệt diệt. Vì nhân thiết lập nên không có phân biệt diệt. Lại nữa, ông lập có, muốn khiến tôi hiểu, tôi ở trong đệ nhất nghĩa nghiệm thấy không có "thể". Có phân biệt diệt, "có" đã diệt nên "không" cũng tùy diệt. Như đức Bà-già-bà trong kinh Lăng Già nói kệ:

Vì khi hiểu quán sát
Vật thể không thể được
Vì không có tự thể
Pháp kia không thể nói.

Như người trước nói: có thủ "thủ giả" kia đều không thành lỗi. Thủ làm nhân, đã như trên nói. Thủ và "thủ giả" đều không có tự tánh, nên có phẩm này. Vì nghĩa ấy nên chứng minh đây được thành. Như trong kinh Bát nhã Ba-la-mật nói: Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: này người thiện nam! Sắc không có kiến giả sai khiến "kiến giả", thọ, tưởng, hành, thức không có "kiến giả" sai khiến "kiến giả". Như sắc đến thức không có "kiến giả" sai khiến "kiến giả" đó chính là Bát nhã Ba-la-mật. Lại nữa, sắc không "tri giả", "kiến giả", thấy ấy; thọ, tưởng, hành, thức không có "tri giả", "kiến giả". Như sắc đến thức không có "tri giả" "kiến giả" đó chính là Bát nhã Ba-la-mật. Như thế… các Tu đa la, trong đây nên nói rộng.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 7

Phẩm 10: QUÁN CỦI LỬA

Lại nữa, phẩm trước đã ngăn thủ và "thủ giả", trừ chấp kiến ấy, nay lại khiến hiểu về pháp duyên khởi "không một", "không khác" nên có phẩm này khởi sinh. Người ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa có thủ "thủ giả". Vì sao? Do hai pháp này cùng xét rõ lẫn nhau, thí như củi lửa, làm sao biết chăng? Như Phật đã nói: trong đệ nhất nghĩa có thủ và "thủ giả" của ấm v.v… nhân đây thành vậy. Nghĩa của tôi được lập. Luận giả nói: Chung ngăn phá chấp khởi nên củi lửa cũng ngăn. Ông nay chưa ngộ còn nói có thật, như Phẩm Quán năm ấm đã nói. Hoặc lìa nhân sắc, sắc không thể được, nhân cũng như đây, tuy trước đã phá mà nay sẽ ngăn lại. Ông nên lắng nghe! Đây ngăn chấp phương tiện củi lửa hai thứ muốn khiến có đó là một chăng? Là khác chăng? Hoặc như thế có lỗi gì? Củi, lửa là một thì nghĩa không như thế. Vì sao? Vì kệ nói:

Hoặc lửa chính là củi

Tác giả, tác nghiệp (là) một.

Thích: Do đất… kia thí dụ không có nên đây không tương ưng. Có người nói: bốn đại là củi, noãn giới là lửa. Lại có người nói: trong các đại kia noãn giới khởi lên nên gọi là lửa. Luận giả: trong đây càng phương tiện nói, trong đệ nhất nghĩa đế củi lửa hai việc không là một thể. Vì sao? Vì là tác giả tác nghiệp vậy. Thí như người chặt, chỗ chặt có khác nhau, lửa là tác giả, noãn là tác nghiệp. Vì tác giả, nghiệp khác nhau nên củi lửa không là một. Lại nữa, nếu lửa tức là củi thì tác giả tác nghiệp một. Nếu định như thế thì ông không nên nói là củi là lửa. Ngoài củi có lửa tức nghĩa thể là một bị hoại, vì không ấm áp, không thiêu thì lửa liền vô dụng, thể pháp không khác, lập nghĩa có lỗi, ông nói củi lửa là một, thì nghĩa ấy không như thế. Lại nữa, củi lửa là khác thì cũng không như thế. Vì sao? Như kệ nói:

Hoặc lửa khác với củi
Lìa củi nên có lửa.

Thích: Vì kia khác nhau thí như vật ngoài khác, mà không muốn như thế. Trong đây nói nghiệm: trong đệ nhất nghĩa lửa, củi không khác nhau. Vì sao? Vì có xét rõ, như tự thể củi. Như thế trong đệ nhất nghĩa củi, lửa không khác nhau. Vì sao? Vì có xét rõ, như tự thể lửa. Nếu nói củi, lửa vật khác, đều có cùng xét rõ, tất cả có xét rõ nên nhân chẳng phải luôn luôn thì là nghĩa ấy không như thế. Vì

sao? Vì nghĩa xét rõ tất cả kia v.v… là tương tợ cũng đồng ngăn, nên không lỗi, hoặc định muốn được lửa, củi khác nhau thì có lỗi vậy. Như kệ nói:

Như thế thường nên đốt
Vì không nhân củi vậy

Thích: Không xét rõ củi nên lửa phải thường đốt (nhen) dù khi không có củi, lửa cũng không diệt, vì chúng khác nhau. Lại nữa, củi khô vào lửa cũng không có lửa khởi, nghĩa đều không như thế. Như kệ nói:

Lại không công đốt lửa
Lửa cũng không nghiệp thiêu.

Thích: Không có tướng "có thể đốt" thì nghiệp không có "thể". Nhưng không muốn như thế. Vì sao? Trẻ con trai gái đều biết có nhân, đều muốn có nghiệp. Trong đây lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa lửa củi không khác nhau. Vì sao? Vì có nhân, có khởi tác, có nghiệp, như tự thể củi, rộng như trước nói. Môn củi cũng như thế, vì củi là nhân đốt, có khởi, có nghiệp, đều đồng nói lửa, thế nên chẳng phải nhân, thí dụ không thành. Hoặc ý ông nói lửa chính khi đốt gọi là củi thì cũng không như thế. Như kệ nói:

Hoặc lửa chính khi đốt
Ông nói là củi ấy
Lúc kia chỉ có lửa
Ai là có thể đốt củi?

Thích: Ở trong thế đế, khi chưa đốt gọi là củi, chính khi đốt gọi lửa lửa, vì củi là duyên của lửa, chính khi đang đốt chỉ nói lửa nên đây khởi cũng chỉ nhóm họp. Chỉ là độc tự (một mình), nên có thể là nhân của quả thiêu nấu chiếu sáng nên nói là lửa. Trong đệ nhất nghĩa khởi không thể được, trước đã ngăn vậy. Lại nữa, hoặc ý ông nói bốn đại bằng nhau, giới lửa không tăng, nói gọi là củi, hoặc nói ba đại gọi là củi, ba hoặc bốn kia là sở thiêu của nó, lửa cũng như thế, đại nhóm họp hòa hợp nên nói là lửa. Nếu thế nói như thế, nay sẽ lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa lửa không cháy củi. Vì sao? Vì đại của nó thí như thủy đại vì sắc như thế, vì hữu, vì thô vì thuộc về sắc ấm, vì ngoài, vì có sinh, vì có nhân, như thế nhân nghiệm đây nên rộng nói. Như ý kia nói: trong đệ nhất nghĩa lửa có thể cháy, tức là không đúng. Lại nữa, như kệ nói trước: "Lúc kia chỉ có lửa, ai là có thể đốt củi"? Chỉ là nghĩa gì? Nghĩa là đại nhóm họp nên khởi quán xét riêng, ở trong thế đế nói là củi lửa. Ông nói chính khi đốt nói là củi… tức nghĩa ấy không như thế. Hỏi: đất… trong hòa hợp, có lửa có thể cháy nên ông lập dụ tức dụ đây không thành. Trả lời: thành lập tương tợ tức kia cũng đồng phá tự tướng của đất v.v… tôi dẫn làm dụ, ông nói dụ không thành thì tôi không lỗi này. Vì trong đệ nhất nghĩa ngăn không hoại chỗ hiểu của thế gian vậy. Lại nữa, Tỳ Thế sư nói: một phần của ngã vi trần củi lửa, một phần trần này

cùng trần sau hợp, nghiệp đây làm hòa hợp y chỉ hai trần, hai vi trần kia hòa hợp khởi tác gọi Đà-lạp-tỳ đây nói là "thật", như thế ba trần sắp đi từ từ khởi rồi làm ánh sáng vậy, gọi là Đà-lạp-tỳ lửa, như thế trần củi cùng trần củi hòa hợp. Củi lửa hai thứ kia càng xét rõ nhau, vì xét rõ nhau nên được thành nhân quả. Luận giả nói: Kia cũng như bài kệ trước nói, hoặc lửa khác với củi, lìa củi nên có lửa, chấp như thế v.v…, trước đã rộng ngăn, trong đây nên nói. Lại nữa, chẳng phải trong đệ nhất nghĩa, lửa làm ánh sáng. Vì sao? Vì đại của nó. Thí như đại khác và ngăn kia khởi. Trong đệ nhất nghĩa vi trần hỏa đại không thể khởi làm Đà-lạp-tỳ lửa. Vì sao? Vì vi trần. Như vi trần khác. Hỏi: ông trước lập nghĩa có lý do gì? Là khởi các trần, là đều không khởi? Nếu là khởi các trần, lập nghĩa thì hoại. Nếu đều không khởi, thì thí dụ không có "thể". Trả lời: ông nói chẳng khéo. Như phân biệt trước tức chẳng phải chỗ mong muốn của tôi. Phân biệt sau thì thí dụ cũng thành. Vì sao? Như vi trần lửa không thể khởi lửa; các trần địa v.v… mỗi mỗi đều như thế. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa đế vi trần lửa kia, không thể khởi lửa. Vì sao? Vì khác nhau, thí như nước như thế vì tạo tác, vì hoại, vì khởi… các nhân, đây nên rộng nói. Lại nữa, người Tăng Khư nói: Như tôi lập nghĩa Tát-đỏa-át-la-xà, các sắc xúc khi tăng nói gọi là lửa hoặc Đa-mô khi tăng nói gọi là củi, thế nên định lấy củi làm nhân của

lửa, vì củi là nhân nên xét rõ củi nói lửa. Luận giả nói: Kia cũng có lỗi, vì trong đệ nhất nghĩa, hơi ấm áp chẳng phải thể của lửa. Vì sao? Vì đại vậy, như thí dụ trước đã ngăn. Lại nữa, kệ nói:

Hoặc khác thì không đến.

Thích: Hoặc lửa khác củi tức vì khác nên không đến, thí như chưa đến củi lửa. Do tác giả dụ cho lửa, tác nghiệp dụ cho củi, hai thứ đây hòa hợp gọi là tướng tác, nghĩa chính như đây. Lại nữa, kệ nói:

Không đến nên không cháy
Không cháy nên không diệt
Không diệt tự tướng trú.

Thích: Do lửa này không có nhân lìa củi được thành nên tức là trú tự tướng, vì trú tự tướng nên gọi là thường. Đã không nghĩa đây nên biết củi lửa không khác nhau. Nếu lập khác thì như trước đã ngăn, đây nên rộng nói. Như kệ sau nói:

Vật này cùng vật kia,
Khác nhau thì không đúng.

Ngoại đạo nói: hoặc khác không đến tức mắc lỗi như thế, là như kệ trước nói: "Khác nhau thì không đến" tức không đến không cháy… Do khác nhau, có đến thì không như lỗi trên, nghiệm ấy thế nào? Như người nữ, trượng phu khác nhau nên đến nhau, là chỗ hiểu của thế gian không thể phá tức như kệ nói:

Cháy khác với "có thể đốt"
Hai đây năng (có thể) đến nhau

Như nữ đến trượng phu
Như trượng phu đến nữ

Luận giả nói kệ:

"Cháy" khác "có thể đốt"
Hai đây đến với nhau.

Thích: Ý ông lập thí dụ về "khác", nam nữ kia ví như như thế tức là lẫn nhau không xét rõ tướng, vì củi lửa chỗ đồng mà khởi, tướng đến lại là khác; lẫn nhau không tướng quán tướng mà có thể nói tôi được nhân tức chẳng phải hoàn toàn. Như kệ nói:

Lửa, củi đã có khác
Tức không xét rõ nhau.

Thích: lẫn nhau không xét rõ (quán) về tướng, nghĩa đây thế nào? Nghĩa là tác giả, tác nghiệp hòa hợp tức rỗng không, như củi lửa khác nhau, ý không muốn như thế. Vì sao? Hai thứ kia không có đến. Ông nói tác giả, tác nghiệp hòa hợp khác nhau thì nghĩa ấy không như thế, vì chấp riêng pháp, lập nghĩa có lỗi. Lỗi thế nào ư? Ông nói khác nhau, mà có thể đến nhau, như nam nữ thì cả hai không thể được, vì môn không thành nên chẳng phải lỗi nhân không hoàn toàn. Chỉ vì ngoại đạo kia tự mê nơi nghĩa, trí tuệ cạn cợt, mới nói lời như thế, đầu phẩm thành lập củi lửa một-khác, thí dụ không có, cả hai đều không thành. Ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa có củi có lửa. Vì sao? Vì xét rõ tướng lẫn nhau. Đây hoặc không có thì xét rõ hai tướng kia tức không được có. Thí như sừng thỏ. Do có

củi, lửa càng xét rõ tướng lẫn nhau nên được lời nói đây là lửa củi, đây là củi lửa. Vì nghĩa ấy thí dụ được thành. Luận giả nói kệ:

Nếu lửa quán ở củi
Nếu củi quán ở lửa.
Thể của gì thành trước
Má nói quán tướng có

Thích: Hoặc quán tướng đó, là củi thành trước, là lửa thành trước, ông nên phân biệt. Như thế hai thứ đây, không có quán tướng riêng của một thứ thánh lập trước tức là vì trong đệ nhất nghĩa quán không thành cho nên nghĩa nhân không thành, cũng lỗi thí dụ. Hoặc ông nói ở trong thế đế lập nhân này thì cùng nghĩa trái nhau, lại không có thí dụ, thành lập có lỗi. Hoặc ý ông nói củi kia thành trước nên không có lỗi thì nghĩa ấy không như thế. Như kệ nói:

Hoặc lửa quán củi ấy
Lửa thành rồi lại thành.
Củi cũng nên như thế
Không lửa có thể được.

Thích: Ông nếu định làm phân biệt như đây thì tức là lửa đã thành trước, xét đến "quán" củi sau. Nghĩa đây thế nào? Do củi không xét đến lửa thì củi thành trước, ý nói như thế, mà không muốn như thế. Trong đây nói nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa, củi tồn tại trước lửa thì không có nghĩa như đây. Vì sao? Vì quán về "có", như tự thể của lửa trước

đã rộng nói. Ngoại đạo nói: hoặc củi cùng lửa không có một thứ thành trước, nay quán tướng củi lửa là một thời mà có, như sừng trâu trái phải đồng thời khởi vậy, nghĩa này được thành. Luận nói kệ:

Hoặc đây đối đãi được thành
Kia cũng đối đãi như thế
Nay không có một vật đối đãi
Sao nói có hai thể thành?

Thích: Đây nói thể tướng của lửa, kia nói thể tướng của củi, ý ngoại đạo muốn củi lửa đều thành, mỗi mỗi đều có, nghĩa này không đúng, vì sao? Do tự nhân kia, lại làm nhân lẫn nhau, nên quán xét về sinh khởi không thành, nghĩa kệ nói như đây. Lại nữa, dụ về sừng trâu, cũng nên hỏi như vậy: Trong hai sừng kia, cái gì là trái, cái gì là phải? Chỗ hiểu của người đời do quán tướng nên cái thứ hai được thành, không có nghĩa như đây. Lại nữa, như kệ nói:

Hoặc "thể" đối đãi được thành
Không thành sao nói đối đãi?
Không thành mà có đối đãi
Đối đãi này thì không đúng.

Thích: Nghĩa là vật kia, không thành đây là không có đối tượng đối đãi, nghĩa kệ nói như thế. Trong đây nói nghiệm: trong đệ nhất nghĩa, củi không xét đến lửa. Vì sao? Vì thể của lửa không thành, như đất, nước… Lại nữa, kệ nói "không thành mà có đối đãi", tức là ngoại đạo hoặc cho lỗi

nói này là có lỗi sai, thế nào là lỗi sai? Vì kệ nói đối đãi thì không đúng. Vì không đối đãi, như hoa giữa hư không. Lại đối đãi này không đúng. Vì sao? Vì thể của củi không có, thí như vật ngoài khác. Môn nói về lửa cũng tương ưng nói như thế. Lại nữa, quán sát kia thì như kệ nói:

Không có lửa có thể quán củi
Củi chẳng (phải) không quán lửa.

Thích: Củi không xét đến lửa thì thể của củi không thành, như đạo lý, này như trước đã nói, cũng là ngăn chấp "thể" khác, sự tương tục riêng khác của thể kia vì khác nhau không thành. Nên kệ nói:

Không củi có thể quán lửa
Lửa chẳng phải không quán củi.

Thích: Trở ngại tướng đãi vậy và trở ngại thể khác nên biết. Lại nữa, kệ nói:

Lửa không chỗ khác đến
Trong củi cũng không lửa.

Giải thích: ngăn chấp "thể" khác và ngăn chấp cái "thật" đi và củi lửa. Hoặc có người nói, không củi có lửa, hoặc nói có đối đãi, hoặc nói không đãi, cả hai đều có cũng không thành. Vì sao? Vì nếu không có "thể" của củi thì lửa không có chỗ nương tựa; chỗ nương không có nên nghĩa đi không thành. Trong củi cũng không có lửa thì nghĩa ấy thế nào? Do có khởi, thí như thức. Lại nữa, đã phá củi lửa, các thứ khác cũng đồng ngăn phá. Kệ nói:

Khác ngoài củi cũng ngăn
Trong khứ lai đã nói.

Thích: Như trong đệ nhất nghĩa đã đi, chưa đi, khi đi, không đi, đã cháy, chưa cháy, đang cháy, không cháy, nghĩa cũng như thế. Vì sao? Vì cháy vậy. Như tự thể của lửa, các thứ như thế trong đây tương ưng nói. Lại nữa, như người đi không đi, người chưa đi không đi, rời cũng không đi, nay cũng trong đệ nhất nghĩa người đốt không đốt, người chưa đốt ấy không đốt, lìa cũng không đốt, những nghiệm như thế v.v…trước đã rộng nói. Vì sao? Vì hai tạo tác "không" nên không có người đốt (chủ thể đốt) là lỗi cả hai đều có. Thí như nắm đất, nên nói như thế. Lại nữa, như kệ nói:

Chính củi không phải lửa
Khác củi cũng không có lửa.

Thích: Ngăn chấp một "thể" và ngăn chấp khác "thể", như thứ tự kia, trước đã giải nói. Kệ nói:

Lửa cũng không là có củi
Trong lửa cũng không củi.
Trong củi cũng không lửa

Thích: Như có trâu, như hoa trong nước, như quả trong đồ đựng, kia như thế nên củi lửa không thành, thí dụ không có "thể", như đầu phẩm lập nghĩa, có quán thủ thu giữ lẫn nhau. Như củi lửa thì thí dụ đây không có nên không tránh khỏi lỗi về lửa một, khác. Vì ngăn không có "thể". Nên do nghĩa như đây, căn bổn không thành. Như kệ nói:

Đã ngăn củi và lửa
Tự thủ như thứ tự
Tất cả tịnh không khác
Bình áo kia… cũng thế.

Thích: thế nào là phương tiện ngăn tự thủ? Trong đây lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa tự thủ của chúng là hai, chẳng được một thể. Vì sao? Vì tác giả và tác nghiệp, như người chặt, chỗ chặt. Tự và thủ kia cũng không khác thể. Vì sao? Vì quán về "có" vậy, cũng như vật ngoài khác, như thủ của tự thể. Môn thủ cũng nên như thế rộng nói, đây lại nói thế nào? Trong đệ nhất nghĩa, thủ và tự ngã không được khác thể. Vì sao? Vì quán về "có", cũng như vật ngoài khác, thí như tự ngã. Như thế, trong đệ nhất nghĩa thủ của Điều-đạt, hoặc thành không thành, không sở thủ của ngã Điều-đạt. Vì sao? Vì quán về "có", cũng vì ngã, thí như ngã Điều-đạt ngoài khác. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa ngã của Điều-đạt, không thủ lấy thủ của Điều-đạt. Vì sao? Vì thủ vậy, như Da Nhã thủ. Như thế thủ của điều đạt, hoặc thành không thành, không quán ta điều đạt. Vì sao? Vì thủ ngã, như Da Nhã thủ. Như thế, thủ, ngã của lửa củi thứ tự đã nói, tất cả không các vật ngoài khác thì, pháp dụ không thành. Bình, áo v.v… tức là vật của bình v.v…kia, hoặc quả, hoặc nhân, tổng thật biệt thật, nên biết như thế, sao nói nghiệm chăng? Như bình, đất là hai, trong đệ nhất nghĩa không được một thể. Vì sao?

Vì tác giả và nghiệp vậy, như người chặt, chỗ chặt. Cũng không khác thể. Vì sao? Vì quán về "có" nên cũng như quả. Như tự thể của đất, như ngăn củi lửa, sắc chẳng phải sắc pháp, cũng nên tương tự ngăn, đây lại nói gì? Như cây Khư-đà-la (thọ) gốc, cành, nhánh, lá cùng cây Khư-đà-la không được một thể. Vì sao? Khi chặt một nhánh, chẳng phải chặt tất cả, thí như cây táo. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa cây Khư-đà-la cùng với gốc, cành, nhánh, lá của cây Khư-đà-la không được khác thể. Vì sao? Vì gốc… khi hư hỏng, cây cũng hư hỏng, như tự thể của gốc v.v… Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa sợi dọc và sợi ngang… kia cùng lụa, "thể" không khác. Vì sao? Vì quán về "có", những thứ này khi hoại, kia cũng hoại. Như tự thể của sợi dọc như một thể, khác thể và một- khác, đều như lỗi trước, đây nên rộng nói. Do như thế nên trong đệ nhất nghĩa quán thật như lý, hoặc một, hoặc khác "thể" này không thành. Ở trong thế đế tự tại nói tức không trái chỗ hiểu ở đời; tùy thuận giới định tuệ trong thế đế mà nói thì người đời chấp làm đệ nhất nghĩa đế. Vì ngăn đây nên như kệ nói:

Hoặc chấp ngã chân thật
Các pháp mỗi mỗi khác
Nên biết người nói kia
Không hiểu nghĩa Thánh giáo.

Thích: Sao nói không hiểu nghĩa Thánh giáo? Vì nghĩa hiện thấy và nghiệm đều không thành, mà

chấp là thật nên gọi là không hiểu. Ý đây như thế. Do nghĩa ấy, trong phẩm này nêu rõ nghĩa duyên khởi khác là "không một, không khác", chỉ bày người tu hành, thế nên được thành. Như trong kinh Phạm thiên vương vấn có kệ nói:

Lìa thân không thấy pháp
Lìa pháp không thấy thân
Không một cũng không khác
Nên phải thấy như thế.

Thích: Người thấy như thế nghĩa là không thấy người kia thấy các Tu đa la như thế v.v… trong đây nên rộng nói.

Phẩm 11: QUÁN SINH TỬ

Lại nữa, phẩm trước đã ngăn các pháp không có tánh là chỗ đối trị của "không", là tự tánh không có. Nay muốn khiến người khác hiểu ngộ sinh tử không có tánh của tự thể nên có phẩm này khởi sinh. Ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa có năm ấm ấy. Vì sao? Do đức Bà-già-bà nói tên riêng và để tận trừ chúng nên gắng phương tiện nói. Đây nếu không có thì Như Lai không nên nói tên riêng, cũng không vì tận trừ chúng mà nói lời như thế. Như không có đầu thứ hai, không thể nói mắt bệnh. Do đây có nên nói tên riêng và là tận trừ chúng nên nói lời thế vậy: "Này các Tỳ-kheo! Sinh tử lâu dài,

có đến không ranh giới, các người phàm phu không hiểu chánh pháp, không hiểu ra cốt yếu. Thế nên, các ông vì tận trừ sinh tử, nên tùy thuận làm, nên học như thế". Do nghĩa như thế nói nhân có sức, vì thế nên biết có các ấm kia. Luận giả nói: Ông tuy dẫn lời Thánh nói mà chưa tường tận Thánh chỉ, nghĩa ấy thế nào? Do Phật Thế Tôn thấy các phàm phu, từ vô thỉ đến nay, ở trong sinh tử chưa khởi đối trị, không có đối trị nên lưu chuyển không dứt, từ phiền não sinh nghiệp từ nghiệp sinh sinh. Do sinh tương tục mạnh mẽ chịu các khổ, như kho tàng ở đời, Phật thấy đây rồi nên nói lời ấy: sinh tử lâu dài giống như huyễn, như dợn nắng. Lại nữa, khổ sinh tử các thứ vô lượng, Như Lai vì muốn hết sinh tử nên kiến lập chúng sinh siêng năng tinh tấn. Nếu quán sát thật về sinh tử, Niết-bàn ở trong đệ nhất nghĩa thì không có hào li sai khác. Nếu ông muốn khiến trong đệ nhất nghĩa, sinh tử Niết-bàn có sai khác thì nghĩa nhân không thành, hoặc trong thế đế phân biệt nhân thì thí dụ không có "thể". Như Phật trước nói sinh tử không bờ mé tức là vì đối phá bọn nói không có nhân kia, mà nêu rõ có nhân; lại vì các pháp chủ thể sinh ban đầu mà nói có khởi. Đó tức là, Như Lai vì một phần (ngoại đạo) và chúng sinh kia mới nói lời như thế. Có các ngoại đạo, muốn tìm lỗi hỏi Phật Thế Tôn, như kệ nói:

Sinh tử có ranh giới không?
Phật nói rốt ráo không

Sinh tử này không ranh giới
Trước sau không thể lường.

Thích: Thánh đạo chưa khởi đối trị đến nay, do sinh lão tử tương tục không dứt, lần lượt làm nhân, mới khởi không định, vì thế vô tế vô biên thành lập nói trong thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Có người tín tâm, tin lời Bà-già-bà không điên đảo, chẳng không tin ấy. Vì sao? Vì người tâm điên đảo nói tương tợ nghiệm, để đối trị ho nên nói lời như vậy: kiếp ban đầu của chúng sinh kia với thân căn giác tụ đều do nhân tích tập của nghiệp thiện bất thiện đời trước tạo thành. Vì sao? Vì có thể làm nhân của pháp khổ, vui… đẳng khởi, như nay hiện tại thân căn nhóm họp… Như thế, nhân không cùng cảnh thủ, có thể nuôi lớn tăng trưởng. Vì có thể vì người khác làm nhân lợi ích, làm người khác điên đảo, có thể tan hoại nên là nhân, vì cùng cảnh thủ. Như những nhân v.v… này, lập nghĩa thí dụ như trước rộng nói, nên biết như thế. Ngoại đạo nói: sinh tử có ban đầu. Vì sao? Vì có biên hạn. Nếu pháp có biên hạn thì chẳng phải vô thỉ. Thí như bình… do khi chánh trí khởi thấy được biên hạn của sinh tử, như tôi đã nói nhân có lực vậy. Thế nên định biết sinh tử có ban đầu. Luận giả nói kệ:

Chẳng riêng ở sinh tử
Ban đầu đến không thể được
Tất cả pháp cũng thế

Đều không có ranh giới ban đầu.

Thích: Bình… không có ban đâu. Vì sao? Lần lượt nhân khởi vậy Ban đầu đã không thành, thí dụ thì hoại lỗi lập nghĩa vậy. Ông nói hữu biên là nhân ấy, nghĩa cũng không thế, vì sao? Vì hư vọng phân biệt sinh tử có nhân đức Phật không ghi nhận, nghĩa này như sau sẽ nói. Ngoại đạo nói: hoặc ông muốn được sinh tử vô thỉ, thì sinh tử như thế cũng nên vô chung (không cuối cùng), vì sao? Vì vô thỉ vậy. Thí như trượng phu, và hư không kia. Luận giả nói: Ông nói trượng phu và các pháp ngoài khác không có khởi thì ở trong thế đế cũng không nên như thế. Vì sao? Thể pháp không thành, thí dụ không có. Hạt lúa… kia, trong môn thế đế tuy lại vô thỉ, mà thấy hoại diệt, ông lập vấn nạn ấy cùng nghĩa trái nhau. Lại nữa, có người thông minh, kiêu mạn khác nói: đức Thế Tôn của ông không có nhất thiết trí, vì sao? Vì nói sinh tử không có ranh giới ban đầu, tự muốn hiển rõ mình không có trí, thí như thây chết không hề có hiểu biết. Luận giả nói: phật vì phá trừ chấp trước nên nói lời như thế, nghĩa đây thế nào? Các ngoại đạo… phân biệt sinh tử nói có ranh giới ban đầu; thế nên Phật dạy không có ranh giới ban đầu, không có ranh giới ban đầu ấy, tức nói sinh tử vô thỉ, thế nào là vô thỉ? Vì kia không có ranh giới. Như thế sinh tử vô thỉ nên ranh giới ban đầu không thể thấy, chẳng phải đức Bà-già-bà đối với việc kia không có trí. Lại nữa, sinh

tử không có bờ mé tức, trong đây lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa, các ấm giống như trước không thể có như thế. Vì sao? Vì không có ranh giới trước, thí như huyễn chủ làm trượng phu huyễn. Ngoại đạo nói: Do thức không phân biệt thủ lấy người huyễn sắc v.v… do huyễn chủ kia đã tạo, làm cảnh, các sắc… kia ở trong lúc sau cũng có như thế nên thí dụ không có "thể". Luận giả nói: Trượng phu huyễn đã do Huyễn chủ làm tức tự nó không có "thể" thật, thấy cũng như thế, do tự thể của trượng phu do Huyễn tạo, trong cảnh giới sắc, thức không phân biệt là "không" nên thí dụ được thành, không có lỗi không có "thể". Thế nên, ông nói sinh tử là có và vì tận trừ kia nên dẫn Phật nói làm nhân ấy, đây đều không thành. Ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa ấm hữu tương tục đó gọi là sinh tử. Vì sao? Vì trung hữu kia. Nếu đây không có thì trung hữu kia cũng không, thí như sừng thỏ. Do giữa sinh tử có nhiễm có tịnh nên sinh tử là "có". Nghĩa mà tôi muốn đã được thành lập. Ông nói là nhân không thành và trái nghĩa ấy, thế thì không đúng. Luận giả nói kệ:

Đây đã không trước, sau
Giữa kia sao có được?

Thích: Như thể ở giữa kia không thể được. Nghĩa kệ nói là như thế. Thí như huyễn sư huyễn làm trượng phu, ở trong tương tục kia tìm cầu "thể" ở giữa thì không có nghĩa như đây. Vì sao? Vì

trước sau không thành nên ở giữa không có "thể" nên ông thí dụ sai, như lỗi đã nói, nay trở lại ở ông. Như thế quán xét thật sinh tử không có "thể". Kệ nói:

Thế nên trước, sau, giữa
Thứ tự đây không đúng.

Thích: Trước, giữa, sau là nói sinh, lão, tử. Hoặc ngoại đạo nói sinh tử có tự thể. Vì sao? Vì sinh, lão, tử có. Như thạch nữ không có con, không thể nói có sinh lão tử thì chấp này không đúng, vì sao? Vì con thạch nữ kia sinh lão tử đầu, giữa, sau không thành, nghĩa nhân không thành, thí dụ không có "thể". Vì trong đệ nhất nghĩa tự thể sinh v.v… của một vật không thành vậy. Lại nữa, sao nói sinh… lúc đầu, giữa, sau thứ tự không thành, nên quán sát kỹ. Như kệ nói:

Hoặc nói sinh là trước
Lão, tử là sau kia
Sinh thì không lão, tử
Không tử mà có sinh.

Thích: Hoặc ý ông nói sinh là trước, tức là tương ưng với lìa lão, tử chỉ tự mà sinh, hoặc định có vật lìa sinh kia ấy như vật thể đây, cuối cùng không thể được. Thí như ngựa, lửa, tự thể không khởi. Vì sao? Ngựa không phải lửa vậy, ý nói như đây. Trước không nay khởi gọi là sinh, thay đổi mới lạ gọi lão, mạng căn đoạn hoại gọi (chết) tử. Lại nữa, không chết mà có sinh tức nói đời trước

không chết, như thế mà sinh nên rõ ràng chẳng phải điều ham muốn. Lại nữa, trong đây lập nghiệm, trước của lão tử không được có sinh, vì sao? Vì tự thể kia vậy. Thí như lửa ở trước hơi ấm. Lại nữa, hoặc ông muốn tránh như lỗi đây, nói lời như thế, trước có lão tử, sau có sinh thì cũng không đúng. Như kệ nói:

Hoặc lão, tử có trước
Mà sau có sinh ấy
Chưa sinh thì không nhân
Sao nói có lão, tử?

Thích: Không pháp chưa sinh mà có già chết, vì y chỉ không có "thể", ý nói như thế. Lại nữa, trong đây lập nghiệm: sinh trước, lão, tử thế thì không đúng. Vì sao? Vì kia là thể thí như trú. Ngoại đạo nói: già chết tùy theo sinh nên không có lỗi như thế. Luận giả nói kệ:

Sinh và ở già chết
Cùng thời thì không đúng.
Khi sinh liền chết vậy
Hai đều được không nhân.

Thích: Cớ sao không đúng? Khi sinh liền chết không có nghĩa như đây. Vì sao? Vì sinh không có "thể" vậy, nghĩa này thế gian cũng chấp nhận không có, sinh không có "thể" thì phải mắc lỗi gì? Hai đều có thì mắc lỗi không nhân. Hai tức là già, chết đồng thời. Vì cùng sinh vậy, như già chết chẳng phải nhân sinh, nay sinh cũng chẳng nhân

già chết, thế nên lão tử đồng thời khởi ấy, nghĩa này không đúng. Do quán sát này nên kệ nói:

Hoặc trước sau kia chung
Thứ tự đều không đúng.
Cớ sao sinh hý luận?
Nói có sinh già chết.

Thích: Vì nghĩa ấy nên trong đệ nhất nghĩa không nên khởi hý luận, như đầu phẩm đã nói, cho sinh, lão, tử là nhân, thành lập sinh tức thì, nghĩa này không thành, vì không tránh khỏi lỗi đã nói ở trước. Như sinh lão… căn cứ trước, sau, giữa quán sát không thành, tự các pháp khác đều cũng tương tự phá, đây lại thế nào? Nay nên hiển rõ, như kệ nói:

Như thế các nhân quả
Và cùng thể tướng kia
Thọ và thọ giả kia
Chỗ có tất cả pháp
Không chỉ ở sinh tử
Biên tế trước không thể được
Như thế tất cả pháp
Đều cũng không biên tế trước.

Thích: Tất cả pháp, nghĩa là năng lượng sở lượng, trí và sở tri, người được giải thoát hạnh giải thoát v.v…, như thể tướng nhân quả đã lập của chúng đều không đúng. Nghĩa đó thế nào? Nay nói phần ít, nghĩa là trong đệ nhất nghĩa hạt lúa… kia mầm trước không có. Vì sao? Vì quả kia, như tự

thể của mầm. Hoặc ông muốn được quả trước nhân thì là cũng không đúng. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa trước nhân không có quả, vì không có nhân. Người Tăng Khư nói: có nhân như thế, có thể rõ (liễu) quả kia. Luận giả nói: Ông nói có nhân có thể "rõ" quả thì cũng không đúng. Vì sao? Vì quả của các thứ nhân kia cũng riêng vậy, thí như nắm bùn làm bình… kia. Lại nữa, vật năng liễu và vật sở liễu, chúng có riêng khác, đây không có riêng khác, như mặt trời, bảo châu, đèn và dược thảo ánh sáng có sai khác, bình… không khác vậy. Hoặc nói nhân quả đồng thời thì cũng không đúng, vì trong đệ nhất nghĩa hạt lúa, mầm hai thứ không được đồng thời. Vì sao? Một thời khởi vậy, như trâu hai sừng. Lại nữa, tướng loài vật biên địa ở trước thể của trâu; không có nghĩa như đây. Vì sao? Vì y chỉ không có "thể", như tường và tranh. Như thế có "thể" trước tướng thì cũng không đúng, vì sao? Vì thể kia vậy. Thí như thể của đại trượng phu không tồn tại trước tướng trượng phu. Lại như, đất không cứng trước. Lại nữa, thể, tướng hai pháp đồng thời khởi thì cũng không đúng, vì sao? Vì đồng thời khởi vậy, thí như hương vị, như trước rộng phá. Như đầu phẩm thành lập và cùng lỗi kia chỗ nói khổ không, khiến người thông suốt, là chỗ phẩm nêu rõ. Vì nghĩa ấy nên chứng này được thành. Như trong kinh Bát nhã Ba-la-mật nói: Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: Này người thiện nam! Sắc

chẳng sinh, chẳng tử, như thế thọ, tưởng, hành, thức chẳng sinh chẳng tử. Hoặc sắc, thọ, tưởng, hành, thức không sinh không tử đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Lại nữa, Cực Dũng Mãnh! Như Niết-bàn không có biên tế, tất cả pháp cũng không có biên tế, như thế… các Tu-đa-la, trong đây nên rộng nói.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 8

Phẩm 12: QUÁN KHỔ

Lại nữa, khổ không có tự tánh, chỗ đối trị là "không", vì ngăn định chấp ấy, nên có phẩm này, khởi sinh. Người ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa có các ấm. Vì sao? Do khổ vậy. Đây nếu không có, thì không có khổ kia, như đầu thứ hai. Ấm là khổ ấy. Như kinh, kệ nói:

Khổ tập cũng thế gian
Kiến xứ và có kia.

Vì nghĩa ấy, trong đệ nhất nghĩa có các ấm. Luận giả nói: Phân biệt hư vọng ở khổ không đúng. Như kệ nói:

Có người muốn được khổ
Tự tác và tha tác.
Cộng tác không nhân tác
Quả kia đều không đúng.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa các thứ vô lượng như lý quán sát, kia đều không đúng. Thế nào quán sát khổ chẳng phải tự tác? Như kệ nói:

Khổ nếu tự tác ấy

Thì không từ duyên sinh.

Thích: Do tự tác nên tức không nhờ nhân duyên. Thế nên, khổ từ duyên khởi, tức không có nghĩa này, mà kia không đúng. Lại muốn được vậy thì nghĩa này làm sao nói là từ duyên khởi. Như kệ nói:

Do ấm hiện tại làm nhân
Ấm vị lai được khởi

Thích: Trong đệ nhất nghĩa các ấm tương tục gọi Điều đạt là chẳng phải Điều đạt làm vì sao? Vì nhờ duyên khởi. Thí như một hữu do ấm hiện tại làm nhân lôi kéo ấm sau khởi, nghĩa chính như đây. Lại nữa, Tỳ Thế sư nói: Tuy các căn, giác tụ của thân có riêng mà ngã không có khác, một ngã kia khắp trú cũng là tác giả làm khổ đây cho nên đó là tự tác. Hoặc nói các hành sát na sát na sinh diệt vô thường thì đây nói có lỗi, mắc những lỗi gì? Khổ sát na ở sát na tâm này, không tức là tâm sát na khổ này tạo tác nên, chẳng phải tự tác cũng chẳng phải tha tác. Vì sao? Vì nghiệp người khác tạo tác mà mình thọ quả thì nghĩa này không đúng, ý ông hoặc muốn khiến người khác tạo tác thì tức trái với tất đàn của tự ông. Luận giả nói: Trong đây lập nghiệm: ông nói trượng phu chính là tác giả thì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì kia thường. Thí như hư không, vì nghiệm về thường nên biết chẳng phải tác giả, tự thể pháp nơi tác giả trượng phu bị lỗi phá nghĩa được lập vậy. Lại nữa, hoặc ông định

nói ngã tạo khổ này tức không từ duyên khởi thì có lỗi như vậy: đây nghĩa là làm sao cho trong pháp ngã gọi khổ là ngã, ý nghĩa như thế. Lại nữa, hoặc nói trượng phu tác nghiệp tức chính là tự tác và chẳng không nhờ nhân duyên khác cộng tác mà sau được khởi thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì vô lượng nhân cùng ngã tạo khổ. Nên biết như vậy: như cỏ khổ và phân trâu… kia vì lửa làm duyên, ý nghĩa chính như thế. Lại nữa, khổ của Điều-đạt chẳng phải ngã của Điều đạt tạo tác. Vì sao? Do khổ nên như Da-nhã-khổ, trước ông nói, hoặc sát na các hành… không có riêng tác giả, nghiệp kia đã làm tức là tự tác thì nay sẽ trả lời ông: trong đệ nhất nghĩa khổ không thể nói nên tôi không lỗi. Trong thế đế kia tướng vì tương tục nhân quả không khác, thế gian đều thấy nói lời như vậy: như nói đèn đến chỗ kia cây Am-la này là sở chủng của ta (chỗ gieo trồng của ta), đây cũng như thế, tướng có lúc sau sau cùng suy nghĩ trước kia tương tục, nhân quả không khác. Sự suy nghĩ tướng có trước đó sát na này tạo tác gọi là tự tác, do chỗ suy nghĩ của sát na trước tích tụ nghiệp thiện bất thiện, nghiệp kia khi diệt cùng sau làm nhân, như ngọn lửa đèn trước làm nhân cho sau, như thế lần lượt tương tục cho đến được quả. Cho nên chẳng phải không làm mà được, cũng chẳng làm rồi diệt mất. Hoặc ý ông nói các hành sát na chỗ trước nhóm họp nghiệp, không thọ quả sau, vì sao? Vì kia khác,

như sự tương tục riêng khác thì nghĩa không đúng. Như kệ nói:

Khắp nơi pháp duyên khởi
Không chính là duyên kia
Cũng không khác duyên kia
Không thường cũng không đoạn.

Thích: Nghĩa tất đàn của tôi như thế. Ông lập khác nên làm nhân thì nghĩa này không thành. Vì sao? Do sát na tâm trước sở truyền đến nghiệp, đối trị chưa sinh, tương tục cho quả, vì công năng thù thắng khác nhau vậy, thí như dùng nước khoáng màu tía tẩm hạt Ma-đa-già-tử. Lúc sau trong hoa có màu khoáng tía, không trái với thế đế. Lại nữa, nói có trượng phu tức là nói: một bên làm nghiệp, một bên thọ quả, không như lỗi trên. Luận giả nói: Một bên tức không làm mà được, một bên này đã làm mất hoại, vì bên làm nghiệp vĩnh viễn không được quả, đây có lỗi. Người ngoại đạo nói: ngã là một nên không lỗi, sao nói biết một? Cùng một số tương ưng vậy. Luận giả nói: Ngã cùng một số tương ưng không như nghĩa như đây. Vì sao? Do có vậy, thí như một số. Vì nghĩa ấy nên khổ chẳng phải tự làm (tác), cũng chẳng phải tha tác (người khác tạo), nghĩa này thế nào? Như kệ nói:

Hoặc ấm trước khác sau
Ấm sau khác trước ấy.
Ấm này từ kia sinh
Được nói tha tác khổ.

Thích: Hoặc người chấp muốn được tha tác khổ thì thể pháp không thành, lập nghĩa có lỗi, mà thật không đúng, vì sao không đúng? Trong đây lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa ấm sau của Điều đạt so với ấm trước chẳng phải tha (người khác). Vì sao? Vì là ấm của Điều đạt, thí như thể của ấm tự nó lúc sau. Lại nữa, thể của khổ kia, tương tục không khác nên thí dụ lập nghĩa như trước nên biết. Lại nữa, người chấp có người ấy nói lời thế này: chỗ khác tạo nghiệp mà tự mình thọ quả thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì các vị trí sai khác. Nhưng đều do người tạo tác nên gọi tự tác khổ, cũng gọi tha tác. Hai nghĩa được lập ấy theo tôi không có lỗi này. Luận giả nói: Ông chỉ có lời đây, là cũng không đúng. Như kệ nói:

Hoặc người tự làm khổ
Lìa khổ không người khác
Sao nói là người kia
Nói người tự làm khổ.

Thích: Những gì là khổ? Là tướng năm ấm, lìa khổ ấm kia không riêng có người, vì sao mà nói người làm khổ? Lại nữa, hoặc ông chấp nói người cùng năm ấm không một, không khác thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Chỉ ở năm ấm thi hành tên Điều-đạt, không người có thể được, vì duyên khởi vậy, thí như bình… Như thế trong đệ nhất nghĩa người kia không thành, người đã không thành thì

không có làm khổ. Lại nữa, người khác làm khổ thì nghĩa ấy không đúng. Như kệ nói:

Hoặc người khác làm khổ
Trì khổ cùng người này.
Lìa khổ sao có người khác
Mà nói người làm khổ.

Thích: Lìa khổ không có người, trước đã ngăn vậy. Người có "thể" riêng khiến chứng biết là do không có nghiệm. Như thế, tự tác khổ không thể được, trước đã lập nghiệm nói rõ các điều chưa hiểu. Thế nên kệ nói:

Tự tác nếu không thành
Chỗ nào có tha tác?
Hoặc người khác tạo khổ
Kia trở lại là tự tác.

Thích: không có tự làm khổ mà chỉ bày nói người khác làm khổ thì đây nói không đúng. Như tương tục khác quyết định nghiệp báo, nói người khác làm thì không có như nghĩa như đây. Thế nên, kệ nói, chỗ nào có tha tác, ý nói như vậy: ông nói vị trí có sai khác mà người không khác thì đây là lời dối, vì là nghĩa ấy nên hoặc tự tác khổ, hoặc tha tác, đây đều không đúng. Lại nữa, có Ni Kiền Tử khác nói lời thế này: người tự làm khổ nên khổ là tự tác, mà khổ không chính là người nên gọi là tha tác. Vì thế, nên hai môn tự tác, tha tác được thành. Luận giả nói kệ:

Tự tác khổ không đúng.

Thích: Không có người tạo tác khổ, nghĩa này như vậy: do khổ không có tự thể, người không có "thể" vậy. Nếu nói "thể" của khổ là người thì nghĩa cũng không đúng. Vì sao? Kệ nói:

Khổ không lại làm khổ.

Thích: Như kệ trước nói: "khổ hoặc tự tác thì thời không từ duyên khởi", hai câu của đây, như kia đã ngăn nói ý như thế. Lại nữa, hoặc khổ trở lại làm khổ ấy, tức là quả trở lại làm quả. Lại nữa, khổ tự khởi không nhân duyên đối đãi. Hai thứ này ở đời không thấy. Ông trước nói khổ không chính là người, người này làm khổ gọi là tha khác thì cách nói này không khéo. Như kệ nói:

Hoặc là tha tác khổ.

Thích: Ý ngoại đạo muốn dùng con người làm tha (vật thể khác), người này không có "thể" không thể làm khổ, cớ gì không làm? Vì thể kia "không" vậy, "không" thì không có vật, sao nói khởi tác? Không có khởi mà có "thể", người trí đều không muốn thế nên kệ nói:

Không người khác ai làm khổ?

Thích: không có nghĩa tha này, ý nói như thế. Vì nghĩa ấy nên tự tác, tha tác đây đều không đúng. Đều tác là nói cả hai làm khổ thì không có lỗi. Vì ngăn chấp đây nên A-xà-lê nói kệ:

Hoặc mỗi thứ tác thành
Được nói hai tác khổ.

Thích: mỗi mỗi thứ không tác như trước đã ngăn, khổ chẳng tự tác, cũng chẳng phải tha tác, thế nên, ông nói gộp hai tác khổ nghĩa đây không đúng. Cũng không thể không có nhân. Vì sao? Vì chấp không nhân đây như phẩm Không Khởi đã ngăn. Trong đây kệ nói:

Tự, tha hai không tác
Không nhân sao có khổ?

Thích: Phẩm này từ trước đến nay đã nói ngăn khổ, nếu không có nhân thì cũng không có khổ; không nhân có khổ, không có nghĩa như thế. Do trong đệ nhất nghĩa, khổ không thể có được, ý nói như đây. Như thế các loại quán sát khổ kia không có "thể". Ở đầu phẩm ngoại đạo đã nói: có các ấm do khổ nên làm nhân thì trong đệ nhất nghĩa chấp này không thành. Như kệ nói:

Không riêng quán ở khổ
Nghĩa bốn chủng không thành
Các pháp ngoài sở hữu
Bốn chủng cũng đều không.

Thích: Như đạo lý trước đã nói, quán sát sắc ngoài kia v.v… cũng không có. Nghĩa này thế nào? Là sắc không thể tự tác? Vì sao vậy? Vì hoặc có hoặc không có nhân đều không như vậy, như trước đã nói. Lại từ duyên khởi nên như tự thể của mầm không gọi là tự tác. Hoặc nói từ các đại chủng làm gọi là tha tác thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao không đúng? Vì các đại đối với sắc không gọi là

tha. Vì sao? Vì nó ngoài nên như tự thể của sắc. Lại ngăn chấp "có" thật nên sắc không có tự thể, nghĩa tha không thành, cũng chẳng phải cộng tác, vì mỗi mỗi tác không thành. Cũng không thể không có nhân. Vì sao? Vì chấp không nhân này trước đã ngăn. Như thế âm thanh… cũng nên tương tự phá, thế nên đầu phẩm nói nhân do khổ cho nên có lỗi, nghĩa này không thành. Nay trong phẩm này vì muốn hiển rõ khổ là nghĩa "không", thế nên được thành. Như trong kinh Bát nhã Ba-la-mật nói: Phật bảo Bồ- tát Cực Dũng Mãnh: Này người thiện nam! Sắc chẳng phải khổ chẳng phải lạc; như thế thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải khổ chẳng lạc, đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Lại như trong kinh Phạm vương vấn nói, vì sao gọi Thánh đế? Hoặc khổ, hoặc tập, hoặc diệt, hoặc đạo, không gọi Thánh đế. Khổ… kia không khởi, mới gọi Thánh đế, như thế… Lại nữa, trong Thanh văn thừa Bà-già-bà nói: có Tỳ kheo hỏi Phật rằng, thưa Cù Đàm! Khổ tự tác chăng? Phật dạy không. Tha tác chăng? Phật dạy không. Cùng tác chăng? Phật dạy không. Không nhân tác chăng? Phật dạy không, như thế… các Tu-đa-la, trong đây nên nói rộng.

Phẩm 13: QUÁN HẠNH

Lại nữa, vì khiến người khác hiểu tất cả các hành các thứ sai khác đều không tự tánh nên có phẩm khởi sinh. Trong đây người ngoại đạo dẫn kinh lập nghĩa. Như kệ nói:

Bà-già-bà nói kia
Hư vọng cướp đoạt pháp.

Thích: Vì sao biết các hành… pháp kia là hư vọng chăng? Các hành… kia, tự thể không có vì phàm phu điên cuồng nên tà trí phân biệt nói là có thể được, nên là hư vọng. Lại có thể làm niệm… cảnh giới đệ nhất nghĩa đế kia, vì nhân vọng mất nên là pháp hư vọng. Bà-già-bà nói: nghĩa là ở trong các kinh bảo các Tỳ-kheo nói lời như thế. Pháp hư vọng cướp đoạt kia là nói tất cả pháp hữu vi cái thật tối thượng là nói pháp chân thật Niết-bàn. Như thế các hành là pháp (kiếp) cướp đoạt, là pháp hoại diệt. Trong pháp Thanh văn nói lời như thế, trong kinh đại thừa cũng nói như thế, các pháp hữu vi đều là hư vọng, các pháp vô vi đều chẳng phải hư vọng. Hai nghĩa này, A Hàm đều rõ các hạnh là pháp hư vọng, nghĩa này được thành. Luận giả nói: Trong đây lập nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa, các pháp nội là "không". Vì sao? Vì là pháp cướp đoạt vậy, như người huyễn hóa. Người ngoại đạo nói: lập nghĩa đưa ra nhân không có sai biệt. Ông nói trong đệ nhất nghĩa các pháp "không" ấy, là không sở hữu pháp kiếp đoạt tất cũng không sở

hữu, đưa ra nhân thiếu nên lập nghĩa không thành, vì có lỗi vậy. Luận giả nói kệ:

Pháp vọng đoạt không có,
Gì được gọi cướp đoạt?

Thích: Ông nói lập nghĩa đưa ra nhân đều không sở hữu, nếu vậy đây đã là không, cuối cùng có vật gì có thể gọi là kiếp đoạt? Vì không có "thể". Nên thí như sừng thỏ. Thế nên, "kiếp đoạt, hư vọng", hai lời nói đây chẳng phải là nghĩa "vô" (không có). Lại có nghĩa phân biệt cảnh giới? Tự thể kia "không" là nghĩa hư vọng; không như thật có ví như bóng ánh sáng là nghĩa kiếp đoạt, nhân cùng lập nghĩa hai thứ này không đồng, thế nên tôi không có lỗi lập nghĩa và nhân thiếu xót. Không có hai lỗi nên nghĩa vốn muốn được thành. Lại nữa, câu nói "cướp đoạt" là Phật Bà-già-bà muốn nhổ sạch phiền não chướng, và gốc trí chướng, hết sạch không còn sót, nên nói lời này. Như kệ nói:

Bà-già-bà nói đây
Vì hiển bày nghĩa "không"

Thích: câu nói "cướp đoạt" tức là cùng "không" không có "thể" riêng khác. Như nói chỗ kia có khói, đây nói chỗ kia có lửa. Người ngoại đạo nói: câu nói hư vọng ấy, chẳng phải là nghĩa "vô" đây có nghĩa gì? Nghĩa là Như Lai không nói các pháp vô ngã. Nếu vậy thế nào Phật nói câu "hư vọng". Như kệ nói:

Thấy pháp thay đổi khác

Các pháp không tự thể.

Thích: Kệ đây nói nghĩa gì? Nói thấy các pháp thay đổi nên biết các pháp không có "thể", sao nói không có "thể"? Vì chẳng phải thường trú vậy. Đức Bà-già-bà nói: câu "hư vọng" ấy là đạo lý như thế. Lại như kệ nói:

Có "thể" chẳng vô "thể".

Thích: Vì sao nói có? Tự thể có vậy, như đạo lý của ông ấy, các pháp tức không có "thể" mà đây không như thế. Kệ nói:

Do các pháp không vậy.

Thích: Các pháp vô ngã, ngã sở nên nghĩa của ông như thế, vì vậy nên nói các pháp có "thể" hoặc không như đây thì kệ nói:

Tự thể hoặc không có
Pháp gì là biến đổi?

Thích: Hiện thấy thể đây có thay đổi vậy, thế nên định biết có pháp thay đổi. Trong đây lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa các pháp có "thể". Vì sao? Vì "Thể" thay đổi vậy. Đây nếu không có "thể" thì không có thay đổi, như con của thạch nữ. Do có "thể" thay đổi nghĩa là nội nhập… thế nên trong đệ nhất nghĩa pháp có tự thể. Luận giả nói kệ:

Hoặc pháp có tự thể
Sao nói có thay đổi?

Thích: Pháp có tự thể mà thay đổi thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì tự thể là không thể biến hoại. Nhưng nay hiện thấy "thể" kia biến đổi. Vì vậy nên biết, "thể" biến đổi kia cùng không có tự thể không được lìa nhau, nhân sở lập của ông thì tự trái nhau. Có người nói pháp nghĩa hư vọng là thấy không như thật. Không có tự thể là đây nói nghĩa vô ngã. Vì sao? Vì nói tự thể, tức là tên ngã. Thấy pháp thay đổi là đây nói các pháp chuyển biến hoại diệt. Thế nên, câu nói "hư vọng" ấy cùng vô ngã kia không được lìa nhau, nên câu nói "hư vọng" đây chính là nói vô ngã, chẳng phải nói đều "không". Thế nên, Thánh đạo chưa khởi, thì núi ngã kiến chưa đổ, các bóng sáng của các pháp trong ngoài ngã và ngã sở hiển hiện khi Thánh đạo khởi, ở các pháp này lại không phân biệt ngã và ngã sở. Nếu nói các pháp không có tự thể thì như chỗ chấp ngã của ngoại đạo. Ngã này không có "thể" thành lập nghĩa này tức thánh nghĩa của tôi đã thành lập. Như thế nhân tức là thành lập vô ngã, không thành lập "không" và không có tự thể. Luận giả nói: Các ông phân biệt pháp không có "thể" là nói như sừng thỏ, không có "thể" như thế, nên sinh sợ hãi thì ví như trẻ con ban đêm thấy bóng của mình, cho là chẳng phải người la hét lo sợ, ông cũng như thế. Như ông đã nói ngoại đạo chấp ngã lập đây vô ngã thì thành nghĩa của tôi đã thành lập ông nay lắng nghe: Nếu cho câu nói "hư vọng" là

thành lập vô ngã và ngoại đạo chấp, ngã cũng không có tự thể, hiểu như đây thì tức là như thế như thế. Tôi nay thành lập pháp "không" là nhân, chỉ bày cho ông thì đây cũng thành lập nghĩa người vô ngã. Vì sao? Vì người này vô ngã, cùng pháp "không" kia không lìa nhau vậy, như thế nhân này khiến người tin hiểu. Như lập nghĩa tức âm thanh là vô thường. Sao nói đưa ra nhân? Nghĩa là nhân kia tạo tác. Nói tạo tác nên là khổ, không, vô ngã cũng được thành lập. Như thế, thành lập pháp hư vọng thì không có tự thể của nó tức cũng thành lập nghĩa người vô ngã, vì không lìa nhau. Như ngoại đạo nói: nghĩa hư vọng là đây nói rõ tự thể của các pháp không trú, nay trả lời nghĩa này hoặc pháp có thể thủ thì kệ nói:

Thể kia không thay đổi
Ngoài ra cũng không thay đổi.
Như trẻ không làm thành già
Già cũng không làm thành trẻ.

Thích: Đây hai thí dụ như số thứ tự tương tợ đối nhau, trong đây lập nghiệm: Pháp trú nơi tự thể thay đổi thì không đúng. Vì sao? Vì không xả tự thể, thí như trẻ và già. Nếu nói tướng dị (khác) của sát na trước kia tức già trú gọi là biến đổi thì đây cũng không đúng. Vì sao? Vì tướng "khác" đã qua đi, thí như già nua. Người ngoại đạo nói: như sữa không xả tự thể mà chuyển thành lạc, vì nghĩa ấy nên nhân chẳng phải là luôn luôn. Nghĩa này không

đúng, nay sẽ hỏi ông, thế nào là lạc, kia nói là sữa. Nếu sữa là lạc mà sữa không xả tự thể làm sao phân biệt đây gọi là lạc? Nếu định phân biệt thì kệ nói:

Nếu thể này tức "khác
Sữa nên là lạc ấy.

Thích: Do sữa không xả sắc, vị lực dụng lợi ích… nên sữa không phải là lạc. "Khác" cũng không đúng. Vì sao? Như kệ nói:

Khác sữa có vật gì?
Có thể sinh lạc kia.

Thích: Không có lạc có thể khởi, thể ngoài khác cũng không thay đổi. Ông nói nhân chẳng phải là luôn luôn nghĩa ấy không đúng. Có người khác nói: tôi cũng không nói sữa không sinh lạc, tướng lạc khác sữa, nhưng vì hòa hợp tự với lực tại nên sữa sinh ở lạc. Luận giả nói: Ông nói hòa hợp với lực tự tại thì sữa này là xả tự thể có thể sinh ở lạc, hay là không xả tự thể mà sinh lạc chăng? Nếu vậy có lỗi gì? Nếu nói xả tự thể thì không được nói sữa sinh ở lạc, nếu không xả tự thể đây tức trái nhau. Thế nào trái nhau? Hoặc chính là sữa, sao gọi là lạc? Hoặc chính là lạc sao nói là sữa? Ở thế gian kia đều hiểu như thế. Hoặc có người nói: sữa không sinh lạc chỉ biến thành lạc. Như nghĩa đây thì cũng đồng ngăn ở trước. Như thế, quán sát, trong đệ nhất nghĩa các pháp "khác" ấy đây đều không thành. Ông nói các pháp có "thể" lấy đây làm nhân thì nhân này không thành. Người ngoại đạo nói: trong

đệ nhất nghĩa các pháp "chẳng không". Vì sao? Vì pháp mâu thuẫn hiện có, như trí điên đảo mâu thuẫn với trí không điên đảo. Đây nếu không có thì pháp mâu thuẫn, như hoa giữa hư không. Do trái với "chẳng không" nên có pháp "không". Vì nghĩa ấy nên như chỗ nói nhân các pháp là "chẳng không". Luận giả nói: Hoặc trong đệ nhất nghĩa các ấm "có" v.v… trừ bỏ các vật "có" (hiện hữu) thành lập ở pháp "không" mà trong đệ nhất nghĩa thật không có một pháp là "chẳng không". Như kệ nói:

Hoặc một pháp "chẳng không"
Quán đây nên có "không"
Không một pháp "chẳng không"
"Không" chỗ nào được có .

Thích: "Không và "chẳng không", ở trong thế đế nương ở thể của pháp, như thế phân biệt, nghĩa này thế nào? Như có nhà cửa, có người ở nên gọi nhà "chẳng không", người không ở nên gọi nhà "không" (trống không). Nay trong đệ nhất nghĩa không một pháp "chẳng không", chỗ nào được có pháp "không" có thể được? Như ông vừa nói có pháp mâu thuẫn phân biệt làm nhân thì nhân này không thành, chỉ vì ngăn chấp trước nên giả nói "không" mà thôi. Lại nữa, Thập Thất Địa Luận nói: Như chỗ phân biệt, tự thể không có nên phân biệt thể là "không", các pháp "không" này, chân thật là có. Thế nào là chân thật? Là không quán tác giả

vậy. Luận giả nói: kiến giải này của ông gọi là tham đắm nơi kiến giả "không". Người ngoại đạo nói: cớ sao gọi ngã cho là tham đắm nơi "không". Luận giả nói: Do tất cả pháp không có "thể" nên "không", "không" chẳng phải pháp thật, không nên chấp trước. Vì ngăn đây nên như trong kệ trước nói. Nếu có một pháp là "chẳng không" thì chấp đây là cảnh giới của trí có phân biệt, đây là cảnh giới của trí không phân biệt. Hoặc có một vật là "không" đây gọi là cảnh giới của trí "không" mà không có vật đây, vì không có một vật là "chẳng không" tức đây nói tất cả pháp đều "không". Thế nên kệ nói: "không" chỗ nào có được. Lại nữa, không một pháp "chẳng không" câu này nói nghĩa gì? Nghĩa là người thấy "chẳng không" bị lửa "không" thiêu đốt; người phân biệt "không" cũng bị thiêu đốt, thế nên, kệ nói, "không" chỗ nào được có được. Lại nữa, người hành hai hành làm phân biệt này: như ngựa huyễn… không có "thể" nên "không". Như thật ngựa… có "thể" nên "chẳng không". Người hiểu sai biệt đây không có hai hành dùng không phân biệt khi hành Bát nhã Ba-la-mật, cảnh giới đệ nhất nghĩa đế, chân thật quán tất cả pháp, giống như hư không, một tướng vô tướng thấy không có gì là thấy, kệ nói: không một pháp "chẳng không" "không" chỗ nào được có, vì nghĩa ấy nên nhân kia không thành. Người ngoại đạo nói: dù khiến không thành và cùng trái nhau, ông tất cả

thời hằng ngăn ở "không", ý tôi cũng thế, vì nghĩa ấy nên chỗ mong muốn được thành. Luận giả nói: Chẳng phải trí "không" khởi lên các pháp mới "không" mà thể pháp tự "không", trí rõ "không" vậy, như đèn chiếu biết, không có bình nào chẳng phải tạo ra mà được. Vì sao? Vì bình kia không có "thể" đèn không thể khiến có vậy. Thế nên ông nói không khéo suy nghĩ. Lại có người nói: ông nói "không" thì cùng với lỗi "tha tác", mà nương ở "không", thấy "không" không có lực, lại nói không có "không", thế nên nghĩa ông muốn bị phá, cũng trái nghĩa tất đàn của tự ông. Sao nói tự trái? Như kinh Phạm Thiên Vương Vấn kệ nói:

Nếu có hiểu "không"
Thì đều thấy tánh pháp.

Lại nữa, như kinh Lăng Già, kệ nói:

Hoặc lìa ở hòa hiệp
Không có "thể" như thế,
Thế nên "không" không khởi
Ta nói không tự tánh.

Như thế, trái với A Hàm của ông. Luận giả nói: Ông không nghe chăng? Như trong kinh Kim Cang Bát nhã Ba-la-mật nói: hiểu pháp môn ta ví như chiếc bè pháp ấy còn nên xả, huống gì phi pháp? Lại như trong kinh Ma-ha-bát-nhã-ba-la-mật nói: không quán sắc "không", không quán sắc "chẳng không". Đây nói thấy "không" cũng là chấp trước nên phải ngăn dừng. Hoặc lại có làm phân biệt

"chẳng không" thì đây cũng nên xả, vì đây hai chấp này lỗi lầm rất lớn nên chẳng phải xả "không" là có lỗi. Như thế, vô số các lỗi lầm về kiến chấp làm nhiễu loạn hư hoại ở tâm, Như Lai vì các chúng sinh chưa lìa khổ kia, đoạn khổ chủng tử nên khởi tâm đại bi thứ nhất. Như kệ nói:

Như Lai nói pháp "không"
Để ra khỏi các kiến (chấp).

Thích: kiến là thân kiến… "không" là đối trị nội nhập "không"…, Hoặc có chúng sinh thiện căn chưa thuần thục, chưa được vô sinh pháp nhẫn sâu xa, không hiểu chánh đạo. Như kệ nói:

Các người có kiến (chấp) "không".

Thích: Thế nào gọi "Kiến không"? Là chấp trước ở "không" nói có cái "không" này. Chấp trước "không" này có lỗi gì? Như kệ nói:

Nói kia không thể trị.

Thích: Như Lai nói các chúng sinh kiến chấp "không" kia không thể chữa trị, nghĩa này thế nào? Như uống thuốc chuyển động, tác dụng vào các bệnh, mà không có biểu hiện thì trở lại thành bệnh nặng. Như thế, nói pháp "không" là để xả các ác kiến; hoặc trở lại chấp "không" thì nói kia không thể trị. Vì nghĩa ấy nên xả bỏ "không" không có lỗi. Lại như có người xe chìm sâu trong bùn, vì muốn kéo xe lên nên bảo người khác rằng: cho tôi cái "vô sở hữu" để kéo xe lên. Mà người khác kéo xe lên rồi là từ chủ xe kéo lên chứ không có cái gì

cả. Do kia không hiểu ý lời nói này nên bị người có trí chê cười. Thế nên, các ông không nên chấp "không" dùng làm có. Vì nghĩa ấy nên nhân kia không thành, lỗi không rời ông. Do ông nghĩa nhân ông nói không thành, ta lập tự nhân không có lỗi trước, và có sức vậy, sao nói có sức? Nói các hành "không" khiến người tin hiểu, nghĩa phẩm như đây, thế nên được thành. Như trong kinh Bát nhã Ba-la-mật, Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh, này người thiện nam! Tất cả pháp kia từ điên đảo khởi, không thật, không hề có, hư vọng, không như thật. Cực Dũng Mãnh! Nếu có người hành một pháp thì đây là hành điên đảo không hành như thật. Lại nữa, Kinh Phạm Vương Sở Vấn nói: người ngu thế gian chấp trước các đế, pháp này chẳng thật cũng chẳng hư vọng, như thế các Tu-Đa- La trong đây nên rộng nói.

Phẩm 14: QUÁN HỢP

Lại nữa, vì khiến tin hiểu chỗ đối trị của "không" về các pháp hữu hợp đều không có tự tánh nên có phẩm này phát khởi. Người ngoại đạo nói: Ông nói tất cả pháp tự tánh đều "không", nói như thế là, trái đạo lý chân chánh. Những đạo lý nào? Như Phật đã nói: có căn, trần, thức ba thứ hòa hợp, gọi là xúc, vì nghĩa ấy nên ông trước đã nói tức là

trái nhau. Như tôi thiết lập là trong đệ nhất nghĩa, các pháp có "thể". Vì sao? Vì đây là nhân, nói gọi là hợp vậy. Đây nếu không có, Như Lai không nói nhân này gọi hợp. Thí như không thể nhân nơi lông rùa nói gọi là y phục. Do Phật nói có tham, sân, si. Ba kết như thế gọi là hợp. Do đó tôi nói nhân phù hợp chánh đạo, thế nên các pháp chẳng phải không có tự thể. Luận giả nói: Ông tuy có lời nói mà nghĩa thì không đúng. Như kệ nói:

Kiến, khả kiến, kiến giả
Ba thứ này mỗi mỗi khác nhau
Hai hai đối lẫn nhau
Tất cả đều không hợp.

"Thấy" cùng "có thể thấy" và "người thấy", hai hai đối chiếu nhau, lại không hợp lẫn nhau, lại tất cả không hợp. Do như thế nên Kệ nói:

Nên biết nhiễm, người nhiễm
Và pháp sở nhiễm kia
Phiền não khác nhập khác
Ba thứ đều không hợp.

Thích: Nhiễm là tướng của dục. Phiền não là có thể nhiễm ô chúng sinh tương tục vậy. Nói nhiễm… là phiền não. Phiền não khác là sân…, đây cũng ba thứ, nghĩa là sân người sân và đối tượng bị sân. Nhập khác là nhãn trước đã nói. Trong đây nói khác là nói tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Sao gọi là nhập? Nghĩa là cửa, chỗ của tâm, tâm sở pháp dấy khởi nên gọi là nhập. Đây cũng có ba thứ,

nghĩa là nghe, có thể nghe, và người nghe, cho đến biết, có thể biết và người biết. Nhiễm, phiền não… kia cho đến các nhập khác, hai hai hướng về nhau lại không hợp lẫn nhau. Lại nữa, tất cả không hợp, như có thể thấy… không hợp tương ưng với biết, nay vì khiến người khác hiểu không nghi ngờ. Kệ nói:

(Dị) khác cùng khác có hợp
Khác đây không thể được
Và các "có thể thấy"...
Tướng khác đều không hợp.

Thích: "Có thể thấy v.v…" là nói thấy, có thể thấy và người thấy. Như thế nhiễm, người nhiễm và có thể nhiễm, đều không hợp nhau. Trong đây nói nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa người thấy không cùng có thể và thấy hợp nhau. Vì sao? Vì chúng không khác. Nếu vật không khác thì cuối cùng không hợp nhau. Thí như tự thể. Có người nói khác (dị) cùng khác hợp tức là trong đây nhiễm… tương tục như ở chỗ khác thì không hợp nhau. Do chỗ khác kia và tương tục khác không ngừng chuyển theo nên gọi là hòa hiệp, nhân này được thành. Luận giả nói: Nếu "có thể thấy"…, trước ở chỗ khác, sau ở một chỗ, gọi là hợp thì nhân đây không thành, cũng không có nghiệm vậy. Ông nói chẳng khéo về kia như thế. Kệ nói:

Chẳng riêng "có thể thấy"...
Tướng khác không thể được,

Và tất cả pháp khác
Khác (dị) cũng không thể được.

Thích: Như đạo lý trước đã nói: nghe, có thể nghe và người nghe; sân, có thể sân và người sân ấy… đều không có nghĩa hợp. Người ngoại đạo nói: Ông nói ngã và mắt có thể thấy… không khác thì nghĩa này không thành, nhân không thành vậy. Luận giả nói: Chẳng phải nhân không thành. Vì sao? Như kệ nói:

(Dị) khác cùng khác làm duyên.

Thích: Đối đãi cái khác nên gọi là khác. Kệ nói:

Lìa khác không có khác.

Thích: Do chủng làm duyên khởi tức là đối đãi chủng tử đây nên gọi mầm làm khác. Kệ nói:

Hoặc từ duyên khởi ấy
Đây không khác duyên kia.

Thích: Chẳng phải trong đệ nhất nghĩa có thể thấy khác với mắt. Vì sao? Vì sai khác nói quán về "có". Thí như tự thể của "có thể thấy. Hoặc pháp từ duyên khởi thì không khác duyên kia, nếu nói khác thì nên lìa chủng này, mầm từ chỗ khác sinh ra. Như lửa không quán tự tánh của thể khác là ấm áp. Như thế, người thấy không quán ở "có thể thấy", người nghe không quán ở "có thể nghe". Người nhiễm không quán ở nhiễm… như lửa không đối đãi ở lạnh mà tự thể là ấm thì "khác" đây không thành. Vì sao? Vì ở trong thế đế không

có nghĩa đây vậy. Ngoại đạo nói: người thấy cùng mắt… khác nhau không cần quán về tướng. Vì sao? Vì tướng riêng khác, thí như trâu ngựa. Trong đây cảnh giới hiển hiện gọi là tướng nhận thức đây là người thấy. Người thấy vốn có hành nhóm họp chỗ nương của nhãn thức tức thanh tịnh sắc dùng làm cảnh, đây gọi là mắt; hình sắc và hiển sắc đây gọi là "có thể thấy". Như tôi đã nói thì nhân có sức, nghĩa khác nhau của người thấy và mắt được thành. Luận giả nói: Đây nói không đúng, trong đệ nhất nghĩa trâu, ngựa vì là hai thể nên không thể được. Lại có người nói: vì tưởng sai khác nên quả nhân riêng biệt, nghĩa người thấy khác với mắt được thành. Câu này trở lại đồng như trước trả lời. Lại nữa, người Tỳ Thế sư nói: có "thể" của pháp khác cùng vật hòa hiệp. Luận giả nói: Nếu ông muốn khiến có "thể" của pháp khác cùng vật hợp thì cũng nên không có vật thứ hai. Tự nhiên có khác nhau vì kia lập "khác" có "thể" riêng. Trong đây làm nghiệm: không có pháp khác cùng vật hòa hợp. Vì sao? Vật "thể" của vật thí như chưa nói năng đã có vật thể trước. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa "khác" không có tự thể, vì sao? Vì chung riêng, thí như thể sắc. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa "khác" chẳng phải nhân khởi nói và giác trí. Vì sao? Do làm nhân sai khác của giác trí và ngôn thuyết, thí như thể sắc. Lại nữa, "khác" đây là ở

trong khác, hay ở trong "chẳng khác", đây có lỗi gì? Nếu ở trong "khác" ấy thì như kệ nói:

Trong khác không có khác.

Thích: Hoặc pháp khác kia trước đã là khác, mà nói khác đây, đến trong cái khác trước kia thế thì không có nghĩa. Vì pháp "khác" rỗng không. Tỳ Thế Sư đã lập nghĩa "khác" không thành. Nếu ở trong "chẳng khác" mà có (khác) thì đây cũng không đúng. Như kệ nói:

Trong "chẳng khác" cũng không.

Thích: Đây là lỗi nói tự thể mà có "khác", như kia đã nói thì nghĩa nhân bị phá, pháp "khác" không thành. Người ngoại đạo nói: một và khác là hai biên, ông nay ngăn khác, pháp khác tức không có "khác" đây nếu không có thì chấp nhận "chẳng khác" thế nên ông bị trái lỗi tất đàn. Luận giả nói: Như pháp "khác" không có, đã khiến người khác hiểu, còn pháp "chẳng khác" không có thì như kệ nói:

Do pháp "khác" không có
Nên "chẳng khác" cũng không

Thích: Quán về "khác" nên có "chẳng khác", đã ngăn khác thì chẳng khác cũng không. Ngăn thế nào? Nay nói nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa người thấy và có thể thấy không được là dị (khác), vì sao? Vì quán về ngôn ngữ sai biệt. Thí như tự thể của "có thể thấy". Như thế vì có, vì quả, vì nhân, vì cảnh giới của trí, nghi. Các nhân ấy đây nên rộng

nói: kia như thế một, khác đều ngăn, do một… không thành vậy. Như kệ đây nói:

Một pháp thời không hợp
Pháp khác cũng không hợp.

Hoặc có người nói: Như thế có nhiễm cùng người nhiễm hợp. Vì sao? Do lúc hòa hợp, như nước sữa hai thứ. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa có người nhiễm hợp. Vì sao? Vì quán về ngôn ngữ sai biệt. thí như người ăn cùng tướng ăn hợp nhau. Luận giả nói kệ:

Hợp hợp và đã hợp
Người hợp cũng đều không.

Thích: Như chỗ trước nói phương tiện pháp khác và tướng hợp thì không có nghĩa như đây. Do ở đầu phẩm ngoại đạo nói nhân, đã cùng lỗi kia. Vì khiến người khác hiểu, hợp không có tự thể, nên nghĩa trong phẩm này do đó được thành. Như trong kinh Bát nhã Ba-la-mật nói: Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh rằng, này người thiện nam! Sắc không hợp không tan, như thế thọ, tưởng, hành, thức không hợp không tan, hoặc sắc đến thức không hợp không tan, đây chính là Bát nhã Ba- la-mật. Như thế… các Tu-đa-la trong đây nên nói rộng.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 9

Phẩm 15: QUÁN HỮU VÔ

Lại nữa, hoặc "có" hoặc "không có" là chỗ đối trị của "không", vì khiến người khác hiểu các pháp duyên khởi không đoạn, không thường nên có phẩm này khởi sinh. Người ngoại đạo nói: ông nói các pháp không có tự thể thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì trái với lời của tự ông nói, cũng lỗi lập nghĩa. Vì sao nói trái? Như có người nói mẹ ta là thạch nữ, cha ta tu phạm hạnh. Có người khác vấn nạn hỏi: Nếu cha mẹ ông được suy xét kỷ như thế thì làm sao có ông? Ông hoặc từ đó sinh thì thạch nữ, phạm hạnh nghĩa đều không lập. Ông cũng như thế. Nếu không có tự thể thì làm sao gọi là các pháp. Đã nói các pháp làm sao không có tự thể. Cho nên là lời trái, cũng lỗi lập nghĩa. Luận giả nói: Ông nói các pháp có tự thể thì trong đệ nhất nghĩa là những vật gì? Vì không thí dụ nên ông nói sai vậy. Lại nữa, hoặc tôi trước ở trong đệ nhất nghĩa nhận có các pháp sau lập "không có" thì có thể trái với tự nói, mà thật không như thế nên

không trái nhau. Lại trong thế đế an lập các pháp như huyễn… là chỗ tôi không ngăn nên không có lỗi lập nghĩa. Hoặc có người thông minh, tà mạn nói: các pháp nào là không có tự thể? Nếu như phân biệt hư vọng thì các pháp có "thể" ông nói pháp này không có tự thể thì đây tức thành nghĩa của tôi đã thành lập. Hoặc các pháp này từ nhân duyên khởi, mà ý ông muốn không có "thể" thì trái với hiện thấy, và cùng chỗ hiểu của thế gian trái nhau. Luận giả nói: Ở trong chân thật thức không phân biệt duyên với sắc khởi không thể được. Vật này có cho nên như trước đã ngăn. Còn chỗ thế đế nói ấy, tôi không ngăn nên không trái với hiện thấy và chỗ hiểu của thế gian. Do đó, chỗ ông nói về nghĩa thì không đúng. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa nếu có một pháp có tự thể thì tức là không có nghĩa khởi. Như kệ nói:

Pháp hoặc có tự tánh
Từ duyên khởi không đúng.

Thích: Nếu nói các pháp có tự tánh thì mắc lỗi như thế này: Hoặc ông nhất định nói thấy pháp có khởi, không thể phá nghĩa của mình thì, trong đây nên hỏi: ông nói thấy pháp có khởi tức là nương nhân duyên nơi khác chăng? Như kệ nói:

Hoặc từ nhân duyên khởi
Tự tánh là tác pháp.

Thích: Nếu là tác pháp thì đây tức không có tự thể, thì tướng nhân duyên thế nào? Nếu pháp chẳng

cùng, không gián đoạn phần tự nó sinh, chỉ một phần có thể khởi tự quả thì đây là tướng nhân, trái với đây gọi duyên vì sao gọi tác? Hoặc pháp có tự thể thì tức không cần tác? Nhưng nay có tác nên biết không có "thể". Trong đây lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa nhập nội không có "thể". Vì sao? Vì nhân duyên khởi vậy. Thí như huyễn sư, huyễn làm pháp như trâu v.v… ,hoặc có tự thể thì không từ nhân duyên khởi. Lại nữa, có người không hiểu thí dụ trong đây, nói lời thế này: bùn, cỏ, cây sức chú thuật, thảo dược v.v… là có chẳng phải không có. Do đây có nên voi, ngựa… kia hình tượng hiển hiện. Vì nghĩa ấy nên trong thí dụ của ông không thành lập pháp. Luận giả nói: Ông nói chẳng khéo. Tôi dẫn dụ là dùng voi, ngựa… không có "thể" làm dụ, không lấy cỏ cây có "thể" làm dụ. Lại nữa, hoặc nói cỏ, cây, đất… có khởi có thật thì trước đã ngăn vậy. Có người nói: Các pháp hiện có là từ duyên sinh thì đều có tự thể như hư không… không từ duyên khởi mà là pháp "có" chỗ ông làm ra nhân đây chẳng luôn luôn. Luận giả nói: Ông nói chẳng khéo. Nhân duyên sinh phá như huyễn, mộng dợn nắng, trong thế đế là có nhưng chẳng pháp đệ nhất nghĩa, nghĩa này thế nào? Như kệ nói:

Hoặc có tự tánh ấy
Sao nói nên có thể làm.

Thích: Nếu là tác pháp thì không lìa không có tự tánh, do tự thể của đối tượng đối trị không có

thế nên nêu ra nhân chẳng phải chẳng luôn luôn. Ở trong thế đế hư không… ấy, cũng là vô sinh giống như sừng thỏ, há là có chăng? Các pháp hữu vi đều không có tự tánh, trước đã quán sát khiến người khác tin hiểu, nay lại lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa các pháp không có "thể", vì sao? Do tạo tác, lại là quán về lời nói sai biệt vậy, như người huyễn…. Nếu là một vật có tự tánh thì cùng trên trái nhau. Lại nữa, trong đây người ngoại đạo lập nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa nội nhập… kia đều có tự thể. Vì sao? Do nhân ngôn thuyết sai biệt khởi tự tha, thí như nhân dài có ngắn, dài là nhân ngắn, nay nói tự là cùng ngôn thuyết sai khác của tha làm nhân. Luận giả nói: Các pháp không có "thể" trước đã lập nghiệm, do ông chấp nên nay sẽ nói lại. Như kệ nói:

Pháp đã không tự tánh
Làm sao có tha tánh?

Thích: Nếu pháp có tự tánh thì quán tự tánh nên được nói tha tánh. Tự tánh đã có thì không quán sao được nói tha? Ông nói tự tánh cùng tha làm nhân thì nhân này không thành, và trái nghĩa vậy. Lại trong đệ nhất nghĩa dài ngắn không có nên thí dụ không thành. Người ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa mắt v.v… là có "thể", vì sao? Do thể vậy, thí như sự ấm của lửa. Luận giả nói: Lửa không có tự thể, như phẩm "Quán Năm ấm" đã phá về "có" và khởi diệt, trong đệ nhất nghĩa cũng

trước đã ngăn, lửa không thành vậy, thí dụ không có "thể". Lại như kệ nói:

Tự, tha tánh đã bỏ
Chỗ nào lại có pháp?

Thích: Nghĩa "thể" đã ngăn nên các pháp không có tánh, do pháp không có nên nghĩa nhân không thành, ý nói như thế. Ngoại đạo nói kệ:

Hoặc người thấy tự tha
Và thể "có" thể "không".
Kia thời không thể thấy
Như Lai pháp chân thật.

Như lời ông nói tự tha tánh đã trừ, chỗ nào lại có pháp? Như kệ đã nói, lời này thì trái. Lại nữa, có "thể" như thế, do tướng trái nhau vậy, như sừng chim. Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa đã ngăn khởi vậy. Như kệ nói:

Thể "có" đã không lập
Pháp "Không" sao nói thành?

Thích: Vì ngăn chấp "có", thế nên nói "không có", không có càng không có "thể", tuy không nói "không có", mà không gì chẳng phải nghĩa tôi muốn, vì sao? Vì không có pháp riêng có thể chấp thủ, thế nên cũng không, nghĩa nhân không thành. Lại nữa, kệ nói:

Khác của thể pháp này
Người đời gọi vô thể.

Thích: Pháp không có "thể" nên gọi đó là không có. Lại không có một pháp nào gọi là thể "không có ". Vì vậy ông lập nghĩa nhân không thành và trái nghĩa vậy. Thế nào là trái nghĩa? Ông lập pháp trái nhau là nhân, do trái nhau phá nên chỗ lập pháp "có" cũng không thành vậy là trái nhau. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa chim không có "thể" nên thí dụ không thành. Do đây, quán sát tự tha, không có "thể" cả ba đều không thành. Bồ-tát Ma-ha-tát dùng tuệ không chấp trước không thấy các pháp hoặc tự, hoặc tha và hữu vô… vì sao không thấy, vì đã bước lên xe trí tuệ không phân biệt. Lại nữa, các người trí tuệ cạn cợt đời trước chưa khởi pháp nhẫn sâu lớn, với ngôn thuyết pháp tự, tha, có, không v.v… kia pháp, huân tập nên che ngăn thật tuệ. Như kệ trước nói: Nếu người thấy tự, tha, và thể, thể "có" thể "không" kia thì không thể thấy pháp chân thật của Như Lai, nghĩa này thế nào? Thấy tự, tha… trái đạo lý chân chánh, và A Hàm vậy, ý kệ như thế. Trái đạo lý thì như trước đã nói; trái A Hàm ấy, ông nay nên nghe. Như kệ nói:

Phật có thể quán như thật
Không chấp trước pháp hữu vô.
Giáo thọ Ca Chiên Diên
Khiến lìa hữu vô hai (pháp)

Thích: Sao nói giáo thọ? Như Phật bảo Ca Chiên Diên! Thế gian có nhiều y chỉ nhị biên, nói hoặc có, hoặc không có người trí sâu xa không

chấp trước hữu vô, như thế… Lại nữa, Phật bảo A Nan! Nếu nói "có" là chấp thường biên, nếu nói "không có" là chấp đoạn biên. Lại nữa, hoặc có người nói: nếu trong đệ nhất nghĩa các pháp thảy đều không có thì sao được nói có pháp kiến đế? Do trong thế đế pháp từ duyên khởi nên dùng trí quán sát pháp từ duyên khởi, là không có tự, không có tha, không có hữu, không có vô, ngăn thấy (kiến) như thế gọi là kiến đế, sao nói kiến đế? Pháp duyên khởi đây là thấy nhân thật. Người nào thấy thật, là các Phật tử được soi chiếu bởi ánh sáng mặt trời trí tuệ duyên khởi lấy đây làm nhân vậy. Luận giả nói: người sợ hãi "không" nên mới nói lời như thế, cũng như người đời sợ hãi hư không, chấp đắm vật thật có đối, y chỉ vào đó sinh tâm ưa muốn được xa lìa hư không. Người xa lìa "không", do họ y chỉ vào tự, tha… kiến. Như kệ nói:

"Hoặc người thấy tự tha và thể "có", thể "không" kia thì không thể thấy, pháp chân thật của Như Lai". Nghĩa này thế nào? Là người thấy như thế gọi là tà kiến. Thế nên, Phật dạy Ca Chiên Diên trong đó hoặc có, hoặc không, hai biên đều ngăn là đạo lý chân chánh, từ đạo lý này không nên thấy các pháp tự tha kia v.v… Đây lại thế nào? Như kệ nói:

Pháp hoặc có tự thể
Thì không được nói không.

Thích: Trước khi chưa khởi, và khi hoại ở sau, đều không có "thể" vậy. Lại nữa, nếu các pháp có tự tánh thì kệ nói:

Pháp có tự tánh ấy
Sau khác thời không đúng.

Thích: Như lửa dùng ấm làm tướng, lúc sau lạnh thì không đúng. Vì đây, nên nói dụ không giống nhau. Như pháp là thường mà là khởi tác về nghĩa thì không đúng. Trong đây lập nghiệm: như chứng minh được pháp thật thì "thể" của nội nhập…không thể hiển hiện. Vì sao? Do nội nhập… lúc sau khác vậy, như nước được lửa nên ấm, không phải ấm là tự tánh của nước. Lại nữa, sư Kinh Bộ nói: như A Hàm của tôi nói trong cây có nhiều thứ giới, do nghĩa như thế nước cũng có ấm, ông nói: ấm chẳng phải tự tánh của nước thì thí dụ này không thành. Luận giả nói: Trong A Hàm kia nói lời như thế ấy, nghĩa là có Tỳ-kheo được thần thông và tâm tự tại, tùy các vật cỏ cây… được duyên kia, muốn biến thành vàng, hoặc nước lửa… như ý tức thành, nên nói trong cây có các thứ giới. Các thứ giới tức là đây nói trong cây công năng của nhiều giới hoặc trong vật này có công năng tức công năng của vật này chứ chẳng phải thể của vật kia. Nếu các công năng là thể của vật kia thì như trong đại địa có bốn công năng, cũng nên đầy đủ lấy tánh ướt, tánh nóng, tánh động… làm thể của đại địa mà không chỉ dùng lấy tánh cứng. Lại nữa,

sư Tỳ Bà sa nói: vị trí ở đời tuy sai khác mà "thể" có không khác, nên biết như thế. Vì sao? Do là cảnh giới của thức, như hiện tại. Vì nghĩa ấy nên ông trước nêu ra nhân nói "thể" khác thì tôi chẳng chấp nhận, hoặc ông muốn không khác thì nghĩa của tự ông không thành. Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa vật hiện tại là có, cũng không thành, ông thì dụ không đúng. Hoặc nói có pháp trải qua ở đời và trong các vị trí thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì đã ngăn khởi vậy. Lại nữa, ở trong khứ lai không có pháp hiện tại, vì chẳng phải hiện tại, như hoa giữa hư không. Lại trong thế đế thể của quá khứ, vị lai cũng không thành. Hoặc người Tăng khư nói lời như sau: ông trước nêu ra nhân nói "thể" khác thì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì tôi lập các pháp có hai thứ nghĩa. Một là che ngăn. Hai là vào trong tạng tự tánh. Để thành nghĩa này, lại phải lập nghiệm: nhất định có các pháp không diệt như thế. Vì sao? Do che ngăn. Thí như ánh sáng mặt trời che lấp ánh sáng của sao kia. Lại là cảnh giới của thức làm thời tiết, như đời hiện tại, thế nên ông lập nghĩa nhân không thành. Nên trả lời thế này: Vật hiện tại ấy, trong đệ nhất nghĩa có cũng không thành. Vì sao? Vì không có thí dụ. Ông lập che ngăn dùng làm nhân thì nghĩa cũng không thành. Trong đây nên nói nghiệm thế nào chăng? Kia chưa rõ thì cuối cùng là không rõ. Vì sao? Vì không rõ vậy, như hoa giữa hư không. Lại nữa,

không thể vào tạng tự tánh thì cuối cùng không có nghĩa vào. Lại như tạng tự tánh, do giữ pháp này, nên có lỗi vậy. Như kệ nói:

Nếu "có" là tự tánh
Thì không được nói không
Tự tánh có khác thì
Cuối cùng không nên thế.

Thích: Do là tự tánh không đổi khác nên thí dụ tức không có. Hoặc là không có pháp thì không có thay đổi, như con thạch nữ. Từ nhỏ đến lớn, do thay đổi này khiến người tin thì cuối cùng không thể được. Như kệ nói:

Hoặc không có tự tánh
Sao được có thể khác?

Thích: Hai biên đều có lỗi, người trí không chấp nhận. Ngoại đạo nói: ông nói tự tánh thể "có" thể "không có" đều không đổi khác, ý muốn như thế ư? Thế nên nghĩa ông trước đã lập bị phá, nhân cũng không thành, sao nói không thành? Vì nếu có tự tánh mà đổi khác thì đây không đúng. Luận giả nói: Đây nói không đúng. Vì sao? Tôi nói "không có" là nói rõ tự tánh rỗng không chẳng phải muốn có, pháp tự tánh kia. Như kệ nói:

Thật không có một pháp
Tự tánh có thể được ấy.

Thích: Tự tánh "có" ấy, không đúng, mà ông bị lực tự tại của phiền não tập khí mà làm phân biệt đây, như kệ trước nói: "Hoặc không có tự tánh sao

được có thể khác?" lỗi biến đổi này như trước đã nói, ngăn dừng nhị biên, và thành lập ấy, đều là thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa, vì vậy nghĩa tôi trước lập không bị phá. Ở trong thế đế có đổi khác nên cũng chẳng phải nghĩa nhân đã nêu ra không thành. Lại nữa, Tỳ Thế sư nói: trong đệ nhất nghĩa … các nhập như mắt v.v… nhất định có tự thể. Vì sao? Vì chúng có thể làm nhân cho giác về "có". Thí như Niết-bàn. Luận giả nói: Ông nói nhân của giác về "có" thì nhân này không thành. Vì sao? Như trước trong lửa cũng là nhân của giác. Thế nên nhân chẳng phải luôn luôn. Nay sẽ nói lại. Như kệ nói:

Có ấy là chấp thường
Không ấy là kiến đoạn
Vì thế người có trí
Không nên nương có, không.

Thích: Kia chấp đoạn thường có lỗi gì? Nếu chấp pháp thường thì lạc nên thường lạc, khổ nên thường khổ, cũng không có chán khổ cầu lạc khởi ở Thánh đạo vì trước đã có thì không cần nhân. Nếu chấp pháp đoạn thì không có nhiễm, tịnh và khổ lạc… tuy lại thọ trì giới cấm mà rỗng "không", không có quả, tức đều không đúng. "Có không" đều có thì gọi là ác kiến, do ác kiến này có thể bít lỗi Trời người và cửa Niết-bàn. Vì vậy, người muốn ra khỏi cánh đồng sinh tử, người ấy, muốn cùng chư thiên thể nữ dạo chơi hưởng lạc, muốn đoạn tất cả hưởng lạc (thọ lạc) muốn thọ lạc của tất

cả hý luận, dứt trừ thì không nên nương tựa hai kiến chấp có và không. Vì sao? Vì nương vào chúng mắc lỗi đoạn, thường. Sao nói hai kiến là lỗi đoạn, thường? Như kệ nói:

Hoặc pháp có tự tánh
Chẳng không tức là thường
Trước có mà nay không
Đây chính là lỗi đoạn.

Thích: Do … lỗi đoạn thường như thế, nên nói trung đạo tức là: nên suy nghĩ chân chánh, nương thế đế nên sắc… pháp khởi, là nhân cho giác về "có", sắc hoặc chưa khởi và đã diệt thì là nhân cho giác về "không có". Trong đệ nhất nghĩa giác tự thể là "không", vì không có khởi nên chẳng phải là kiến chấp "có"; vì như huyễn tạo ra nên không chấp trước kiến giải "không có", do như thế nên không rơi vào hai biên. Trong đây là ngăn tự tánh của các pháp, khiến người tin hiểu, từ pháp duyên khởi không đoạn không thường, nghĩa phẩm như đây, thế nên được thành. Như trong kinh Bát nhã Ba-la-mật: Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: này người nam! Sắc không đoạn, không thường, như thế thọ, tưởng, hành, thức không đoạn, không thường, nếu sắc đến thức không đoạn, không thường, đây chính là Bát nhã Ba-la-mật. Lại như kinh Nguyệt Đăng Tam Muội có kệ nói:

Có, không là hai biên
Tịnh, bất tịnh cũng thế

Vì vậy người có trí
Giữa mà không trú hai biên.

Như thế… các Tu đa la trong đây nên rộng nói.

Phẩm 16: QUÁN PHƯỢC - GIẢI

Lại nữa, lại ngăn "có, không" lìa lỗi đoạn thường, trong đây vì nói rõ nghĩa trói buộc, giải thoát không có tự tánh là chỗ đối trị của "không" nên phẩm này sinh khởi tiếp theo. Có người nói: trong đệ nhất nghĩa các nội nhập… nhất định có tự thể. Vì sao? Do nhập kia … có sự trói buộc, giải thoát. Đây nếu không có thì không có trói buộc, giải thoát. Như con thạch nữ không thể nói năng. Thế nên định biết, trong đệ nhất nghĩa các nhập có "thể". Luận giả nói: Các hành tương tục như huyễn, như mộng như ánh lửa, mà người vô trí kia rất tối tăm, từ vô thỉ đến nay bị ngã, ngã sở bắt giữ, lấy làm thức ăn, bị xiềng xích phiền não, tham v.v…câu thúc, do thế, Như Lai vì khiến cho họ có chìa khóa khỏi nhà tù sinh tử ái kiến nên ở trong thế đế mượn danh tướng mà nói. Khi chánh trí khởi thì kết sử tham rất nặng kia được xa lìa, gọi là giải thoát; chẳng phải trong đệ nhất nghĩa tạo sự thiết lập này. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa có trói buộc, giải thoát thì nghĩa không đúng. Như Lai vốn nói có sinh tử là chỉ tạm thiết lập mà không có

người thật lưu chuyển ở trong đó, Niết-bàn cũng thế, chỉ là tạm thiết lập mà không có người trong đó bát Niết-bàn. Thấy sự trãi qua ấy nên A-xà-lê nói: Nếu nhất định phân biệt có trói buộc, giải thoát ấy thì nay trói buộc này, vì là các hành vì là chúng sinh. Nếu là các hành thì vì là thường chăng! Là vô thường chăng? Cả hai đều không đúng. Vì sao? Vì nếu là thường thì như kệ nói:

Nếu các hành là thường
Kia thì không lưu chuyển.

Thích: Các hành là thường, khiến người tin thì nghiệm không có "thể". Nếu lập thường thì tức không trói buộc, không giải thoát. Trói buộc, giải thoát không có nên thể pháp điên đảo, lập nghĩa có lỗi. Lại nữa, các hành là thường không lưu chuyển nghĩa ấy thế nào? Các thú qua lại trước sau tương tục, gọi là sinh tử. Nếu là thường thì các hành tức không có trước sau sai khác, mà nói lưu chuyển thì nghĩa không đúng. Lại nữa, Tỳ Thế sư và người của tự bộ nói: "Hoặc các hành thường thì không khởi, diệt trước sau sai khác không lưu chuyển. Nay các hành vô thường nên có lưu chuyển". Đây cũng không đúng. Vì sao? Như kệ nói:

Vô thường không lưu chuyển.

Thích: Nếu vô thường thì tức là diệt không khởi lại, thế nên các hành năm thứ qua lại thế thì không đúng. Lại nữa, vô thường không lưu chuyển tức như các hành bên ngoài. Trong đây lập nghiệm:

Trong đệ nhất nghĩa các hành bên trong v.v… lưu chuyển thì không đúng. Vì sao? Do vô thường vậy, như bình bên ngoài v.v… như các hành hai thứ: hoặc thường hoặc vô thường lưu chuyển thì đều không đúng. Nếu ông phân biệt có chúng sinh lưu chuyển thì cũng như trước trả lời, vì chúng sinh đây thường mà lưu chuyển, hay vì vô thường lưu chuyển. Nếu đều lập thì cũng như lỗi trước nói, nghĩa ấy thế nào? Chúng sinh thường thì tức không có lưu chuyển. Vì sao? Vì không biến đổi, cũng không có trước sau sai khác. Chúng sinh vô thường cũng không có lưu chuyển. Vì sao? Vì kia đã diệt tức không có pháp khởi vậy. Như kệ nói:

Chúng sinh cũng đồng lỗi.

Thích: Thế nên chúng sinh hoặc thường, vô thường có lưu chuyển thì cũng như chỗ lập các hành trước nghiệm có lỗi. Lại nữa, trong Pháp Phật có người muốn khiến các hành và người là vô thường mà nói lời thế này: chưa khởi đạo đối trị thì các hành diệt trước lấy đó làm nhân, sau khởi các hành tương tục làm quả, chúng sinh cũng như thế, như thế nghĩa các hành lưu chuyển thành, nên tôi không có lỗi. Luận giả nói: Kia nói chẳng khéo, các hành đã diệt và cùng chúng sinh, vì sát na sau làm duyên kia thì như trước thứ tự trong duyên đã ngăn, lập nghĩa và thí dụ có lỗi lầm. Đây cũng như thế nên tôi không lỗi. Lại nữa, người phái Lộ-già-da-đà nói: Ông nói các hành hoặc thường, vô

thường đều không lưu chuyển thì đây thành nghĩa của tôi. Làm sao biết? Như trong luận của tôi có kệ nói:

Xá-ma chỉ nhìn thấy
Một loại gọi trượng phu.
Nghe nhiều nói đời sau
Như người nói dấu vết thú vật
Ông nay rất đoan chánh
Tự do ăn mặc sức làm
Nghiệp quá khứ đều không
Thân này chỉ hành tụ
Người chết cuối cùng không trở lại
Việc này ông nên tin.

Vì vậy nên biết không có một ít pháp từ đời này đến đời sau, cũng không có người từ đời sau đến vào thai. Hoặc có người nói: thai này trở về trước lại có đời trước. Sao nghiệm biết? Nghĩa là giác bắt đầu vào thai này, tiếp theo tâm trước diệt làm duyên thứ đệ. Vì sao? Do giác nên như giác khởi sau, thí dụ này không đúng. Vì sao? Chỉ có một giác. Do một giác này cho đến chưa mạng chung, thường trú như thế, nên không có đời trước. Lại nữa, cũng không có đời sau, do đạo lý gì nói lời như thế chăng? Như tâm Điều Đạt lúc mạng chung không tạo thành tâm đời sau, bắt đầu nhập thai. Vì sao? Tâm mạng chung, như tâm mạng chung của A-la-hán. Luận giả nói: Các hành lưu chuyển thì trong thế đế không ngăn, các hành là thường chấp

lưu chuyển thì đây cũng đều ngăn, nên chẳng thành chỗ thành của ông. Lại nữa, giác sắc của Điều-đạt cùng giác thanh của Điều-đạt , đây chẳng phải không khác. Vì sao? Vì cảnh giới riêng vậy, thí như giác tương tục trong thân người khác, do nghiệm như thế có thí dụ vậy, chẳng phải trong thế đế đời trước không thành. Lại nữa, chẳng phải không có đời sau, sao nói nghiệm ư? Nghĩa là tâm hữu lậu kia tâm mạng chung, có thể tiếp nối tâm đời sau bắt đầu thọ thai. Vì sao? Do hữu lậu nên cùng với tâm nhân nơi mạng chung là riêng, ở trong thế đế nghĩa không trái nhau. Lại nữa, người phái Lộ-già-da-đà nói: trong đệ nhất nghĩa, giác của Điều Đạt cùng với giác của tất cả mọi người cũng không khác. Vì sao? Do là giác vậy, như Điều-đạt giác. Luận giả nói: Ông nói không phải. Giác của Điều-đạt kia. Trong đệ nhất nghĩa trước đã ngăn. Lại, ông nói: trong đệ nhất nghĩa cùng với giác của tất cả mọi người không khác thì chấp đây không thành. Ở trong thế đế lập không khác thì đó tức cùng thế gian trái nhau. Lại nữa, tâm mạng chung của A-la-hán kia có niệm nối tiếp hoặc không niệm tương tục thì trong đệ nhất nghĩa đây đều không thành. Thí dụ không có, thành lập có lỗi. Nếu lập tâm vô lập không nối tiếp đời sau thì ở trong thế đế thành nghĩa của tôi đã thành lập. Lại nữa, người của Độc tử bộ nói: như tôi lập nghĩa ấm, giới, nhập… hoặc một, hoặc khác, hoặc thường, vô

thường, đều "không thể nói", người cũng như thế, ông trước đã nói hai thứ lỗi không thể phá tôi. Vì sao? Vì người là có lưu chuyển như thế. Luận giả nói kệ:

Nếu người có lưu chuyển
Trong các ấm, nhập, giới.
Năm thứ cầu đều không
Ai là chịu lưu chuyển?

Thích: Vì không có lưu chuyển. Sao nghiệm biết? Trong đệ nhất nghĩa không có người có thể được. Vì sao? Vì lìa ngoài năm ấm không có "thể" riêng khác, giống như sừng thỏ. Tuy thật không có người mà ông nói có, người này bị chấp ngã che lấp thật tuệ, như mắt người bị màng thấy lông quanh tròn. Lại nữa, kệ nói:

Hoặc từ thủ đến thủ
Tức nhận lỗi không hữu
Không thủ lại không hữu
Ai kia sẽ qua lại?

Thích: Nếu từ đây thủ hướng đến sau thủ thì "thể" của thủ là "không". Vốn do thủ nên thiết lập ở hữu, thể của thủ đã không, thì hữu không chỗ nương nhờ. Không có thủ không có hữu thì không có chất ngại, không có chất ngại nên không thể lưu chuyển. Mà ông nhất định nói có qua lại thì tức là không đúng. Người ngoại đạo nói: hữu trong nghĩa của tôi là trung hữu thủ ấm nên nghĩa thủ được thành, không có lỗi trước. Dị bộ phá nói: khi ông

xả trung hữu hướng đến sinh hữu trung gian hai hữu này không có thủ, không có hữu như lỗi trước, ông không được lìa. Lại nữa, những người thuộc Kinh Bộ nói: ông nói đây thì không hiểu nghĩa của tôi. Vì sao? Vì xả và thủ này, sát na trước sau là đồng một lúc. Mà nói không thủ, không hữu thì nghĩa ấy không đúng. Như ông trước nói năm thứ cầu tìm đều không có thì ai lưu chuyển. Nay sẽ trả lời ông có người như thế. Vì sao? Vì hướng đến thủ sau mà trú. Đây nếu không có thì không thể nói hướng đến trong thủ sau mà trú. Như con của thạch nữ. Do có người này từ nơi thủ trước hướng đến thủ sau mà trú. Làm sao nghiệm biết. Như Phật dạy rằng: ta ở đời lâu xa làm vua Đỉnh sinh, và vua Thiện Kiến; nên biết có người từ đây đến kia. Luận giả nói: Như kệ trước nói: hoặc từ thủ đến thủ, thời vời không có lỗi, nghĩa này thế nào? Thủ của hữu đầu không làm nhân của hữu sau y chỉ. Vì sao? Vì lìa tự tánh của hữu, thì hữu không có "thể". Thí như Điều Đạt từ một phòng này đến một phòng kia, như ông đã nói, có các thủ kia có thể thành người thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Do thủ vậy, như người khác thủ. Thế nên kệ nói: không thủ lại không hữu, ai kia sẽ qua lại? Như thế các hành cho đến chúng sinh, trong đệ nhất nghĩa có lưu chuyển thì đều không đúng. Lại nữa, người chấp có giải thoát, cũng nên quán sát sự giải thoát đây vì là các hành hay vì là chúng sinh, vì đang là người. Nếu

nói các hành được giải thoát thì nay các hành đây vì là thường chăng? Là vô thường chăng? Nếu ông muốn khiến trong đệ nhất nghĩa các hành thường thì không đúng. Như bài kệ nói:

Các hành Niết-bàn ấy
Việc ấy trọn không đúng.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa vì không khởi nên các hành thường ấy, ở trong thế đế cũng không thành. Hoặc trong đệ nhất nghĩa các hành vô thường được Niết-bàn thì cũng không đúng. Vì sao? Do vô thường vậy, như đất bên ngoài…, hoặc nói chúng sinh được giải thoát thì cũng không đúng. Như kệ nói:

Chúng sinh Niết-bàn ấy
Việc ấy cũng không đúng.

Thích: Hoặc thường, vô thường hoặc có phân biệt, hoặc không phân biệt được Niết-bàn thì đều không đúng. Sao nói chúng sinh là thường không được Niết-bàn? Vì không thấy nghe…, các căn đầy đủ. Thí như hư không, hoặc chẳng phải chất ngại, lại không có thấy nghe, mà là có thì đời không tin, như con của thạch nữ. Hoặc nói vô thường được Niết-bàn thì cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu vô thường thì không có nghĩa giải thoát, như đất bên ngoài… Đã nghiệm vô thường không được giải thoát, nên như ngoại đạo lập pháp, thể sai khác được giải thoát thì đều không thành, lỗi lập nghĩa vậy. Lại nữa, Ba-tư-phất-đa-la nói: như tôi lập

nghĩa, nói có người tức là thường "không thể nói" cũng chẳng phải vô thường, do như thế nên nghĩa giải thoát thành, không như lỗi trên. Luận giả nói: Ông nói trong đệ nhất nghĩa người là thật có thường "không thể nói" cho đến vô thường được giải thoát thì cũng không đúng. Vì sao? Nhờ nhân mà thiết lập, thí như bình… như thế tức là phá. Hoặc là pháp thật cũng là vô thường, thí như sắc… Do nghiệm đây nên ông lập người thật tức là "có thể nói", thể là vô thường. Ông nói thể pháp sai khác "không thể nói" thì lời này tức hỏng, lỗi lập nghĩa vậy. Lại nữa, Niết-bàn Vô dư khi một sát na, người hoặc có "thể" tức là lỗi thường, người hoặc không có "thể" tức là lỗi đoạn. Nếu nói Niết-bàn Vô dư khi sát na kia không thể nói người có "thể" không có "thể" thì đây tức cùng nghĩa Trung luận của tôi đồng. Như kinh kệ nói:

Giải thoát nếu có ngã
Có ngã tức là thường.
Giải thoát nếu không ngã
Không ngã tức vô thường.

Lại nữa, trong đây lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa, giác duyên với người là cảnh giới không thật. Vì sao? Do giác vậy, thí như giác duyên với bình… Do nghiệm người kia không có một vật thể nên trong đệ nhất nghĩa tức không giải thoát. Hoặc ông nhất định nói người là thật pháp. Vì sao? Do có thể nhận thức nên thí như sắc… thì nghĩa này

không đúng. Vì các vật vô thường, đồng là có thể nhận thức, không có thể riêng khác, như sừng thỏ… nhân chẳng phải luôn luôn. Lại nữa, người trong Tự bộ nói: Do nhân duyên nên lần lượt tiếp nối các hành tăng trưởng, hoặc cùng tham…, phiền não cùng khởi, chướng ngại cõi thiện, vì có tham v.v…nên nghĩa trói buộc được thành. Nếu người bị trói buộc lắng nghe chánh pháp, suy nghĩ chân chánh, phát sinh trí tuệ sáng suốt, trừ bỏ tối tăm vô trí, được lìa tham…, gọi là giải thoát. Vì nghĩa ấy nên nghĩa trói buộc, giải thoát được thành. Ông sao nói không có trói buộc, không có giải thoát? Luận giả nói kệ:

Tướng các hành sinh diệt
Không trói cũng không mở (giải)
Chúng sinh như trước nói
Không trói cũng không mở.

Thích: Như trước đã nói, các hành là thường, các hành vô thường, đều không lưu chuyển, như đất bên ngoài v.v… Nay cũng như thế, chúng sinh các hành hoặc thường vô thường có trói buộc giải thoát ấy, đây đều không đúng, như đất bên ngoài v.v… Thế nên, các bộ như chỗ phân biệt, trong đệ nhất nghĩa tất cả các hành lưu chuyển Niết-bàn thì đây đều không đúng. Kia chấp thế nào? Kia nói các hành diệt hoại luôn mới, hoặc ban đầu trú như thế, cho đến lúc sau mới có hoại ấy, hoặc cho là thường "không thể nói" và vô thường thì các hành… ấy

đều không lưu chuyển và bát Niết-bàn. Vì sao? Vì là khởi diệt, thí như bình… Như kệ trước nói: các hành khởi diệt ấy, không trói cũng không mở, chúng sinh như trước nói, không trói cũng không mở. Các hành không trú. Vì sao? Vì sát na sát na riêng thời mà khởi, trong tướng vị này cùng có trói buộc giải thoát nên nghĩa này không đúng. Như trước đã nói, ông cho rằng các hành cùng tham cùng lúc khởi thì đây đã diệt nên pháp đã diệt là được giải thoát thế thì không đúng. Là sát na vị lai sẽ khởi các hành được giải thoát thì đây cũng không đúng. Vì trái nhau nên kệ nói "Các hành khởi diệt ấy, không trói buộc, giải thoát vậy". Lại nữa, người A- tỳ-đàm nói: như kệ trong luận Câu-xá của tôi nói: khi tâm vô học sinh các chướng được giải thoát, tại sao ông nói đều không có trói buộc, giải thoát? Luận giả nói: khi tâm kia sinh, hoặc có ô nhiễm, hoặc không nhiễm ô, đều không giải thoát vì có lỗi nên không thể nói. Nghĩa là kia khi nhiễm ô cũng như khi sinh lên trên, hoặc có nhiễm ô, hoặc không nhiễm ô, đều không có giải thoát, không thể nói vậy. Lại nữa, người Kinh bộ nói: trong đạo tương tục có trói và mở nên không có lỗi. Luận giả nói: Tương tục kia thì không có "thể" thật. Trong đạo tương tục hoặc có nhiễm ô hoặc không nhiễm ô, cũng không có giải thoát, như trước đã phá. Ở trong thế đế trói và mở thì thành nên không có lỗi đoạn diệt. Nếu người chấp chúng

sinh có trói, và mở thì nay trả lời nghĩa đây, như kệ trước nói: "chúng sinh không có "thể", pháp trói, mở cũng không". Lại như kệ nói: "các hành thường vô thường, đều không trói, không mở, chúng sinh thường vô thường, cũng không trói không mở", ý đây chính như vậy. Lại có người nói: có chúng sinh chìm trong các thủ, nên gọi là trói, trói này bị cắt đứt nên gọi đắc giải thoát. Rõ là chúng sinh đây thường đến vô thường đều không thể nói. Trước nói các hành hoặc thường vô thường đều có lỗi thì tôi nay không có lỗi này. Luận nói kệ:

Hoặc bị các thủ buộc
Người (bị) buộc không giải thoát.

Thích: Nhân các thủ nên nói là người thủ, người này chính bị các thủ trói buộc. nên gọi là người giải thoát thì nghĩa không đúng. Vì trói, mở hai pháp tánh trái nhau vậy. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa thủ của Điều Đạt, thủ này không tạo thành con người Điều- đạt. Vì sao? Do thủ nên như Da-nhã thủ. Hoặc định như đây trước không thủ đó mà có người kia thì nghĩa không đúng. Như kệ nói:

Không thủ nên không buộc
Người vị nào có thể buộc?

Thích: Hoặc lìa vị thủ không có vị trí của người riêng khác. Vì nghĩa ấy nên không có người có thể buộc, ý kệ như đây. Lại có người nói: định có chúng sinh là đối tượng có thể trói. Vì sao? Do có trói vậy, như có dụng cụ xiềng xích cùm

kẹp…ngăn cấm người kia, do các thủ này là năng trói buộc nên biết có chúng sinh là đối tượng có thể trói. Luận giả nói bài kệ:

Hoặc trói trước người trói
Được nói trói năng trói
Mà trước thật không trói
Trong "khứ lai" đã ngăn.

Thích: Ông nói trước có công cụ trói buộc nên có chúng sinh, có thể trói buộc. Nhưng trước đó của người buộc thật không có dụng cụ trói buộc. Làm sao nghiệm chăng? Do Điều Đạt không trói buộc. Vì sao? Vì đồng thời vậy, như thể Điều Đạt. Lại nữa, đã trói buộc ấy, không trói. Vì sao? Vì đồng thời vậy, như thể Điều Đạt. Lại nữa, người đã trói không trói. Vì sao? Vì đã bị trói. Người đã bị trói thì không còn trói lại. Như người không giải thoát, chưa trói thì cũng không trói. Vì sao? Vì không trói vậy, như giải thoát ấy, khi trói cũng không trói vì sao vậy? Vì kia khi trói tức một phần đã trói, một phần chưa trói, có hai lỗi vậy. Lại nữa, "không thể nói" tức cũng không có nghĩa trói. Vì sao? Vì "không thể nói". Như khi giải thoát là đã thoát thì đây tức không đúng. Lại nữa, trong phẩm khứ lai, đã rộng phân biệt đã đi, chưa đi và khi đi có mới phát, cả ba đều không đúng, đây cũng không đúng, đã trói, chưa trói và khi trói có trói mới khởi ấy, cả ba đều không đúng, vì sao không đúng?

Kia đã trói lại có trói mới khởi về nghĩa tức không đúng. Vì sao? Do đã trói, thí như người đã trói lâu. Người kia chưa trói , có trói mới khởi thì cũng không đúng. Vì sao? Do chưa trói, thí như người giải thoát lâu. Hoặc cho khi trói có trói mới khởi thì cũng không đúng. Vì sao? Cả hai đều lỗi, và không thể nói. Như khi giải thoát, hỏi: ý tôi định nói có trói như thế. Vì sao? Có trái nhau vậy. Thí như trí tuệ đối trị sự trói buộc của vô tri, đối trị ấy gọi là giải thoát, do giải thoát nên trói tức chẳng phải không có. Đáp: hoặc ông định nói, người có giải thoát là vì đã trói, vì chưa trói, vì đang khi trói mà có giải thoát chăng? Cả ba đều không đúng. Như kệ nói:

Người trói thì không thoát.

Thích: Khi đạo đối trị với trói chưa khởi, đây gọi là trói, không được gọi thoát. Vì sao? Vì không có đối trị, như cụ phược. Kệ nói:

Người chưa trói không (giải) thoát

Thích: Do trói là "không" nên trói là "không" thì ở trong thế đế trói ấy không có "thể". Như người giải thoát đã lâu. Nếu khi giải thoát gọi là người giải thoát thì ai là khi thoát? Ông nên quyết định nói. Hoặc người đã trói gọi là khi thoát thì cũng không đúng. Kệ nói:

Khi trói có người thoát
Trói thoát thì nhất thời

Thích: Trói thoát đồng thời không muốn như đây, thế nên người kia, lại muốn thủ lấy trói, lại muốn thủ lấy mở. Nếu như đây thì có lỗi trói, mở không thể tránh. Do như thế nên trong đệ nhất nghĩa có người giải thoát thì nghĩa này không đúng. Như ông nói trên, có trái nhau và đối trị thì nhân, thí dụ đây (cả) hai đều không thành, lập nghĩa có lỗi. Người ngoại đạo nói: trong đệ nhất nghĩa giải thoát là có. Vì sao? Vì người cầu giải thoát có hy vọng nên quả nếu không có thì cuối cùng không vì kia khởi tâm hy vọng, thí như Đốn đọ bà đà đảnh châu. Do quyết định có nên người cầu giải thoát khởi tâm hy vọng. Như kệ nói:

Ngã diệt không có các thủ
Ta sẽ được Niết-bàn.

Thích: làm thế nào sẽ biết có Niết-bàn chăng? Thí như trên củi lửa diệt, thế nên nhất định có Niết-bàn có thể được. Luận giả nói: Ông nói ngã diệt không có các thủ, ngã sẽ được Niết-bàn ấy, chấp này không đúng. Như kệ nói:

Thọ chấp trước như thế
Chấp này là không tốt.

Thích: nếu dấy khởi duyên thủ như thế ta sẽ được Niết-bàn thì đây là chấp chẳng phải thiện. Vì sao? vì chấp chẳng thiện này chướng ngại giải thoát. Ý kệ chính như thế. Lại nữa, thủ không có tự thể, mà chấp thủ làm cảnh, duyên với thủ này khởi tà phân biệt trí gọi là chấp không thiện. Thế

nên, ông nói: người cầu giải thoát có hy vọng nên lấy đây làm nhân thì nhân này không thành. Như thế, quán thật về chúng sinh, các hành và những người có trói mở ấy, đây đều không đúng. Như A-xà-lê dạy các người học, nói kệ đây:

Không nên xả sinh tử
Không nên lập Niết-bàn
Sinh tử và Niết-bàn
Không hai không phân biệt.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, sinh tử và Niết-bàn là một tướng không sai khác, như tướng hư không là cảnh của trí không phân biệt

, không tập, không tán, chẳng Phật pháp thật. Vì thế, không nên phân biệt như lìa bỏ sinh tử, an trí Niết-bàn. Hoặc xác lập hoặc phỉ báng đều là trí phân biệt, đều là cảnh giới vật tự tại có thể được. Nếu là cảnh giới vật có thể được thì chúng đều là pháp có tụ tán. Lại nữa, có chúng sinh kham nhận lấy Niết-bàn mà giáo hóa, dẫn dụ các người kia nên nói có Niết-bàn, thì an lập thế nào? Chỉ khi nào các hành bất thiện ở vị lai không khởi, tướng phiền não ngừng dứt thì đó gọi là tịch diệt Niết-bàn, nên gọi là an lập. Lại vì muốn chúng sinh kia nhàm chán xa lìa sinh tử, nói lời như vậy: sinh tử khổ nhiều, ông nên xa lìa. Vì sao? Vì các hành lần lượt từ duyên khởi, tự thể của nó không thật, như huyễn mộng dợn nắng , tức nói những hành này gọi là sinh tử, xa lìa những hành này nên gọi là Niết-bàn.

Đây là trong môn thế đế nói lời như thế chứ chẳng phải đệ nhất nghĩa. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, các hành là "không", tướng phiền não ngưng dứt gọi là Niết-bàn, những hành này cũng không, chẳng nên thiết lập riêng có Niết-bàn. Do tự thể của các hành kia không có khởi, xưa nay vắng lặng như Niết-bàn vậy. Mà muốn an lập làm Niết-bàn thì nghĩa này không đúng. Xả sinh tử thì cũng không nên như thế, như kệ trước nói: "không nên xả sinh tử, không nên lập Niết-bàn. Sinh tử và Niết-bàn, không hai không phân biệt". Nên hiểu sinh tử và Niết-bàn như thế, trong đệ nhất nghĩa không riêng khác. Nếu cho hai cảnh giới này riêng khác, do cảnh riêng khác nên tuệ cũng khác thì cả hai đều không đúng. Như ở đầu phẩm người ngoại đạo kia đã nói: Trong đệ nhất nghĩa là có sinh tử có trói mở nên dùng làm nhân tức nghĩa này không thành, do người kia nói nghiệm thành lập pháp. Luận giả nói: từ trước đến nay đã cùng lỗi kia. Khiến người khác hiểu rõ sinh tử, Niết-bàn là "không" không có gì, là nghĩa của phẩm này, thế nên được thành. Như trong kinh Bát nhã Ba-la-mật, Phật bảo Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: này người thiện nam! Sắc không trói không mở, thọ, tưởng, hành, thức, không trói không mở. Nếu sắc (cho) đến thức không trói, không mở, thì chính đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Lại như kinh Phạm Vương Sở Vấn nói: Phật nói: Này Phạm vương! Ngã không được sinh tử, không

được Niết-bàn. Vì sao? Vì nói sinh tử chỉ là Như Lai tạm thiết lập, mà không có một người lưu chuyển trong đó. Nói Niết-bàn thì cũng là tạm thiết lập mà không có một người bát Niết-bàn. Như thế các Tu-đa-la (kinh) trong đây nên rộng nói.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 10

Phẩm 17: QUÁN NGHIỆP

Thích: Nay phẩm đây cũng là ngăn chấp là chỗ đối trị của "không" khiến hiểu về nghĩa nghiệp quả không có tự thể. Vì thế nói phẩm này. Người thuộc A-tỳ-đàm nói: Ở trong phẩm trước nói các hành lưu chuyển, chúng sinh và người… cũng đều lưu chuyển thì không đúng, và trong nghiệm kia lập nghĩa nói các hành hoặc thường hoặc vô thường, chính là lỗi đoạn, thường nên có lưu chuyển thì không đúng; rồi nói các hành cuối cùng không có lưu chuyển. Kia trước nói như đây. Tôi nay trong đây nói thường vô thường, không có lỗi như thế, mà có các hành lưu chuyển, nói lời thế này: muốn khiến vật hiểu trong đệ nhất nghĩa quyết định có các nhập nội các hành sinh tử cùng nghiệp quả hợp lại như thế. Đây nếu không có thì không thấy các hành cùng nghiệp quả có hợp. Thí như con của Thạch nữ. Nay, các hành hữu cùng nghiệp quả hợp mà có sinh tử, thế nên tôi nay quán sát nghiệp quả, nghĩa giống như trong A-tỳ-đàm nói rộng, nên kệ

kia nói: "tự giữ thân, khẩu, tư, và kia nhiếp tha ấy, pháp tư là chủng tử, có thể được quả hiện tại, vị lai". Nói về tự nghĩa là: có thể tự điều phục xa lìa phi pháp, cùng tâm này tương ưng tư nên gọi là tư. Nhiếp tha là nói bố thí, ái ngữ, cứu hộ bố uý ấy, vì như thế… có thể nhiếp tha nên gọi là nhiếp tha. Từ là nói tâm. Tâm tức gọi là pháp, cũng là chủng tử, chủng tử ấy cũng gọi là nhân. Vì cái gì làm nhân chăng? Là nhân của quả. Là những quả nào? Nghĩa là quả của hiện tại, vị lai. Thế nào gọi tâm là chủng tử chăng? Nghĩa là có thể khởi thân khẩu nghiệp nên gọi là chủng tử. Thế nào gọi là phi pháp? Vì pháp sai trái nên gọi là phi pháp. Phi pháp là nói ác và bất thiện… thế nào gọi là vô ký? Là trái với pháp, phi pháp gọi là vô ký. Vô ký thì có

bốn thứ nghiệp:

1. Báo sinh.
2. Oai nghi.
3. Công xảo.
4. Biến hóa.

Lại nữa, vô ký là ghi nhận nhớ thiện và bất thiện nên gọi là vô ký. Lại vô ký là không khởi quả thiện, bất thiện, cũng gọi là vô ký, có như thế… sai khác. Trong Câu Xá luận có hai thứ, nghĩa kia thế nào? Nên kệ luận nói:

Đại tiên chỗ nói nghiệp
Tư và tư sở khởi

Như thế trong hai nghiệp
Nói vô lượng sai khác.

Thích: Sao gọi là Đại tiên? Nghĩa là Thanh văn, Phật-bích-chi các Bồ-tát… cũng gọi là tiên, Phật ở trong đó là trên hết nên gọi là Đại tiên, đã được tất cả các Ba-la-mật công đức thiện căn đạt đến bờ giác ngộ kia nên gọi là Đại tiên. Lại nữa, kệ trước nêu tên, nay sẽ giải thích riêng, nghĩa kia thế nào? Nên luận bài kệ nói:

Như trước chỗ nói tư
Chỉ gọi là ý nghiệp.
Sở khởi từ tư ấy
Chính là thân, khẩu nghiệp.

Thích: Vì sao nói tư chỉ là ý nghiệp? Nghĩa là tư cùng ý tương ưng gọi là ý nghiệp. Lại nữa, tư này ở trong ý môn được rốt ráo nên gọi là ý nghiệp, chẳng phải thân, khẩu nghiệp. Vì sao gọi là tư sở khởi? Nghĩa là các tạo tác của biết, đã biết, đã làm, gọi là nghiệp do tự dấy khởi. Nghiệp này có hai thứ, nói thân và khẩu, hoặc ở thân môn rốt ráo; khẩu môn rốt ráo nên gọi là thân nghiệp, khẩu nghiệp. Nói hai nghiệp rồi, tiếp lại nói vô lượng thứ sai khác. Thế nào gọi là vô lượng thứ sai khác? Nên kệ luận nói:

Thân nghiệp và khẩu nghiệp
Làm cùng không làm bốn
Ngữ dấy khởi xa lìa…
Đều có thiện bất thiện.

Thích: Ngữ dấy khởi là dùng văn tự rõ ràng nói ra, gọi là ngữ dấy khởi. Vì sao gọi xa lìa? Là nói vận động thân tay… Vận động nghĩa là khởi niệm nói: ta sẽ làm nghiệp thiện này, từ con người bắt đầu thọ nghiệp thiện tư đã dấy khởi đến thọ nghiệp thiện tư, sau đã dấy khởi, hoặc tác nghiệp thiện, hoặc không tác nghiệp xa lìa, thì thể của vô tác, thể sắc hằng sinh. Người không xa lìa, cũng nghĩ như thế: ta sẽ làm nghiệp bất thiện này, hoặc thân, hoặc khẩu, hoặc ý từ con người ở sát na nghiệp bất thiện đầu tiên đã dấy khởi, hoặc làm nghiệp ác, hoặc không làm. Từ nhân bất thiện gọi là không xa lìa, thì thể của vô tác sắc hằng sinh. Vì sao gọi là tác vô tác sắc? Dùng thân khẩu sắc khiến người khác hiểu gọi là tác sắc. Không dùng thân khẩu sắc khiến người khác hiểu gọi là vô tác sắc, nên kệ luận nói:

Thọ dụng phước tự thể
Tội sinh cũng như thế
Và tư là bảy nghiệp
Có thể rõ các tướng nghiệp .

Thích: Vì sao gọi thọ dụng tự thể ? nghĩa là các phương tiện hỗ trợ thân như phòng xá, vườn rừng, và áo quần, ăn uống, giường nằm thuốc thang của đàn việt chu cấp. Sao gọi phước? Là nghĩa lọc, vớt. Thấy các chúng sinh bị chìm đắm trong dòng phiền não, khởi tâm từ bi rộng lớn, lọc vớt chúng sinh ra để lên bờ Niết-bàn nên gọi là phước. Phi phước là

làm các thứ việc bất thiện, có thể khiến chúng sinh vào các đường ác. Thế nào đây cũng là thọ dụng tự thể ? Vì trái ngược phước nên gọi là phi phước. Hiểu phước, phi phước rồi tiếp lại giải nghĩa "tư". Dùng pháp gì gọi đó là tư? Nghĩa là công đức và lỗi ác, và chẳng phải công đức cùng lỗi ác. Dấy khởi tâm sở tác ý nghiệp gọi là tư. Luận kia như thế dùng bảy thứ nghiệp nói là tướng nghiệp, cho đến toạ thiền, tụng kinh, nghe hiểu, ghi nhớ…, cũng gọi là nghiệp, đều gồm thâu trong bảy thứ vậy, mà không nói riêng. Có nghiệp này nên thấy nghiệp cùng quả hợp nhau. Cùng quả hợp tức là ở trong năm đường có tướng năm ấm khởi, thế nên đầu phẩm nói nghiệp cùng quả hợp để nêu ra nhân thì trong đệ nhất nghĩa nghĩa có sinh tử được thành. Vì có trói có mở nên có "thể" của sinh tử. Luận giả nói: Nay nghiệp đây là một khi khởi rồi cho đến thọ quả đến nay hằng trú chăng? Là một sát na khởi rồi liền diệt chăng? Thế, đều không đúng. Lỗi kia như kệ luận nói:

Nếu trú đến thọ quả
Nghiệp này chính là thường.
Nghiệp nếu diệt đi rồi
Diệt rồi gì sinh quả?

Thích: Nếu tự thể của nghiệp khởi rồi không gián đoạn không hoại, sau mới có hoại thì không đúng, rơi vào lỗi thường vậy. Người A-tỳ-đàm nói: như cây chuối, trúc lau… lúc sau cho quả rồi liền

hoại, thế nên không có lỗi. Luận giả nói: Trúc lau… mỗi mỗi sát na hoại đi theo không trú, lúc sau giống như tương tục mà đoạn, ở trong thế đế nói là hoại vậy. Nếu trong đệ nhất nghĩa nói nghiệp như trúc lau… tương tục đến thọ quả thì không đúng. Hoặc nói có tự thể của pháp nghiệp trước sau đều không hoại thì khó khiến mọi người hiểu, ông chẳng phải không có lỗi. Người A-tỳ-đàm nói: ban đầu nhân chưa được hoại nên không hoại, lúc sau nhân được hoại đến mới hoại, có lỗi gì chăng? Luận giả nói: Nghĩa này không đúng. Ông lập có nhân hoại mà vật kia không phải là nhân hoại, cùng vật này khác nhau. Vì là nhân nên thí như vật ngoài khác. Như trong A Hàm nói: thân và các căn… một sát na khởi rồi không trú, nghĩa của ông cùng kinh trái nhau. Hoặc ông muốn tránh lỗi này, mà chấp nhận khởi rồi không gián đoạn liền hoại thì cũng có lỗi. Vì nghiệp nếu diệt rồi tức không có tự thể. Hoặc ý ông cho: nghiệp chính khi diệt có thể cùng quả, mà khi diệt này gọi là phân nữa diệt thì phân nửa chưa diệt có thể cùng quả là không đúng. Lỗi giống như trước đã trả lời. Hoặc ông nói diệt rồi cùng quả, không diệt cùng quả là không thể nói thì đây gọi là nghiệp, "không thể nói". Nếu nghiệp "không thể nói" ở trong đệ nhất nghĩa có thể cùng quả thì không đúng. Vì "không thể nói", thí như khi muốn sinh. Chỗ kiến giải của ông, không thể

vững chắc, nêu ra nhân không thành, cũng trái với nghĩa của ông.

Người A-tỳ-đàm nói: Vì có tương tục nên nghĩa của tôi không trái.

Làm sao biết? Vì thế kệ luận nói:

Như mầm… kia tương tục
Mà từ chủng tử sinh
Do vậy mà sinh quả
Lìa chủng không tương tục.

Thích: Đây nói từ mầm sinh cành cho đến nhành lá hoa quả… mỗi mỗi có tướng của nó. Hạt giống tuy diệt mà do khởi tương tục lần lượt đến quả. Nếu lìa chủng tử, mầm… tương tục thì không có lưu chuyển. Vì thế cho nên vậy nghĩa kia thế nào? Nên kệ luận nói:

Chủng tử có tương tục
Từ tương tục có quả.
Chủng trước mà quả sau
Không đoạn cũng không thường.

Thích: Sao nói không đoạn? Nghĩa là có chủng tử tương tục trú . Sao nói không thường? Nghĩa là mầm khởi rồi chủng tử hoại Pháp nội cũng thế. Như kệ luận nói:

Như thế từ sơ tâm
Tâm pháp tương tục khởi.
Từ đó mà khởi quả
Lìa tâm không tương tục.

Thích: Đây là nói tâm từ và tâm không từ gọi là nghiệp. Tâm này tuy diệt, mà tương tục khởi. Quả của tương tục này dấy khởi là tướng thọ nhận ái và phi ái. Nếu lìa tâm thì quả tức không dấy khởi. Nay sẽ nói pháp tương tục, nghĩa ấy thế nào? Nên kệ luận nói:

Từ tâm có tương tục
Từ tương tục có quả.
Nên nghiệp ở trước quả
Không đoạn cũng không thường.

Thích: Sao nói không đoạn? Là tương tục có thể khởi quả. Sao nói không thường? Là không đến sát na thứ hai trú. Trong đây làm nghiệm: trong đệ nhất nghĩa có nghiệp quả như thế cùng với chúng sinh danh tự, các hành hợp các hữu muốn được chúng sinh. Với quả thù thắng. Như Lai vì đó nói phương tiện được quả , nên nếu đây không có thì Như Lai không nói phương tiện được quả lạc, thí như tràng hoa giữa hư không. Nay nói có phương tiện nghĩa ấy thế nào? Nên kệ luận nói:

Phương tiện cầu pháp ấy
Nói mười bạch nghiệp đạo
Thắng dục lạc năm thứ
Hiện tại, vị lai hai đời được.

Thích: Pháp nghĩa là pháp của quả, phương tiện: nghĩa là nhân của pháp đắc quả Nhân nghĩa là bạch nghiệp. Quả nghĩa là hiện tại, vị lai được năm dục lạc. Được những quả gì? Nghĩa là được báo

quả, y quả. Bạch là thiện tịnh. Có thể thành tựu phước đức nhân duyên là từ mười bạch nghiệp đạo mà sinh khởi. Mười thứ là: không giết hại, không trộm cắp, không tà hạnh, không nói dối, không hai lưỡi, không nói lời ác, không nói lời không lợi ích, không ganh ghét, không sân hận, không tà kiến… gọi là mười bạch nghiệp, cũng gọi mười nghiệp đạo thiện, đều từ thân, khẩu, ý sinh. Sao gọi quả thù thắng? Nghĩa là ở trong cõi trời người được làm trời người thù thắng. Nghĩa kia thế nào? Nên kệ luận nói:

Người có thể hàng phục tâm
Lợi ích ở chúng sinh
Ấy gọi là từ thiện
Được quả báo hai đời.

Thích: Vì thế nên Phật nói có phương tiện đắc quả này: Như chỗ nói ấy, nghĩa kia được thành. Luận giả nói: Ông nói nghiệp quả có tương tục mà dùng chủng tử làm dụ, thì có lỗi lầm lớn. Như kệ luận nói:

Người tạo phân biệt này
Mắc lỗi lớn và nhiều
Như chỗ ông nói ấy
Về nghĩa thì không đúng.

Thích: Vì sao không đúng? Đây là nói như ông phân biệt có chủng tử tương tục giống như thể của pháp thì không đúng. Vì sao? Chủng tử có hình, có sắc, có đối, pháp có thể thấy mới được có tương

tục. Nay tư duy việc đó còn không thể được, huống gì tâm cùng nghiệp không hình, không sắc, không đối không thể thấy, sát na, sát na sinh diệt không trú, muốn cùng làm nghiệm thì nghiệm không thành. Lại từ chủng tử đến mầm ấy, là diệt rồi tương tục đến mầm, hay là không diệt tương tục đến mầm. Nếu diệt rồi đến mầm thì mầm tức không có nhân. Nếu không diệt mà đến mầm thì nên từ ban đầu chủng tử thường sinh ở mầm. Như thế thì trong một chủng tử tức sinh tất cả các mầm, việc đó không đúng, có lỗi lớn vậy. Người của Chánh lượng bộ nói với người A-tỳ-đàm rằng: như lời ông nói, có người tương tục có thể khởi nghiệp tương tục của trời v.v…nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì chủng tánh riêng. Thí như chủng tử Nhẫm-bà không sinh quả Am-la… hoặc tâm thiện thứ tự có thể khởi tâm thiện, bất thiện, vô ký. Tâm vô ký thứ tự có thể khởi tâm thiện, bất thiện. Tâm bất thiện thứ tự có thể khởi tâm thiện tâm vô ký thì nghĩa đều không đúng. Cho đến tâm ràng buộc dục giới, thứ tự có thể khởi tâm ràng buộc vào sắc giới, vô sắc giới, và khởi tâm vô lậu. Tâm vô lậu lại lần lượt khởi tâm ràng buộc vào dục giới, sắc giới, vô sắc giới mà cũng như trên nói mầm khởi thì nay đều không đúng. Như chỗ lập trước trong phần nghiệm đã chung phá. Có làm thiện ấy, là cũng không đúng. Tôi nay sẽ nói thuận theo quả báo của nghiệp nghĩa phân biệt đúng. Là phân biệt thế nào? Như

trước phân biệt chủng tử tương tục tương tợ như chỗ tôi nói thì không có lỗi kia nên lỗi cấu uế không thể nhiễm, nói những gì chăng? Nghĩa là nói chánh nghĩa phân biệt. Là ai nói chăng? Như bài kệ trong kinh A Hàm nói: chư Phật và Duyên giác, Thanh văn… đã nói, tất cả các Thánh chúng chỗ cùng phân biệt. Phân biệt như thế nào? Nên kệ luận nói:

Không mất pháp như khoán (bằng khoán)
Nghiệp như nợ của cải
Mà là Tánh vô ký
Theo giới có bốn thứ.

Thích: Đây nói tồn tạo pháp không mất là như chủ nợ có chứng khoán, tuy cho của cải mà không tan mất cho đến lúc sau con vốn đều được. Nghiệp cũng như thế, có thể được quả sau nghiệp tuy đã hoại do có tồn tại pháp không mất, có thể khiến người thực hành được quả báo thù thắng. Cũng như chủ nợ đã được của cải châu báu rồi, ở trước người mắc nợ hủy bỏ bản chứng khoán kia, như thế như thế. Pháp không mất có thể cho quả của người tạo nghiệp rồi thì thể kia cũng hoại. Pháp không mất ấy có mấy thứ? Theo giới có bốn: thế nào là bốn? Nghĩa là: dục giới, sắc giới, vô sắc giới và vô lậu giới. Tánh của pháp không mất là gì? Là tánh vô phú, vô ký. Pháp không mất này do đạo nào đoạn? Nên luận kệ nói:

Không bị Kiến đạo đoạn
Mà là Tu đạo đoạn
Vì pháp không mất ấy
Các nghiệp có quả báo.

Thích: Đây là chỗ kiến khổ, tập, diệt, đạo không đoạn. Lúc nào đoạn ư? Là khi Tu đạo tiến đến quả sau thì đoạn. Lại nữa, nghiệp bất thiện của kiến khổ đoạn tuy có đoạn nhưng do đây là pháp tồn tại không mất nên khi kiến khổ không đoạn tức pháp không mất ấy có thể cho quả. Ví như Mục Kiền Liên bị ngoại đạo làm nhục, Tỳ-kheo Ly-bà-đa bị vua Phạm Ma Đạt giam cầm mười hai năm. Mục Kiền Liên… tuy chứng được Thánh quả, nhưng do pháp không mất tồn tại nên thọ quả báo nghiệp thiện, bất thiện của đời trước vì thế kệ luận nói:

Nếu là sở đoạn của kiến đạo
Nghiệp kia đến tương tợ.
Thì mắc phải lỗi lầm
Có nghiệp hoại như thế v.v....

Thích: pháp không mất này, nếu là chỗ đoạn của kiến đạo thì hoặc cùng nghiệp đều đến đời sau tức là có lỗi. Có lỗi gì vậy? Nếu pháp không mất đồng với, tùy miên phiền não nghiệp của kiến đạo đoạn trừ, cũng như đều đoạn thì quả nghiệp hoại, hoại những quả gì? Nghĩa là hoại nghiệp quả bất thiện của kiến đạo đã đoạn. Nghĩa ấy nên biết, tu đạo nếu không đoạn thì Thánh nhân phải có đầy đủ

nghiệp phàm phu. Vì thế nên nghiệp phiền não là thuộc kiến đạo đoạn trừ, pháp không mất không bị Kiến đạo đoạn trừ. Vì thế nói: Như nghiệp là kiến đạo đoạn còn pháp không mất kia là khi tu đạo tiến tới quả sau mới đoạn. Khi kia vượt dục giới đến sắc giới, khi vượt sắc giới đến vô sắc giới đoạn ấy cũng như thế. Nên luận kệ nói:

Tất cả các hành nghiệp
Tương tợ không tương tợ
Khi hiện tại chưa dứt
Một nghiệp, một pháp khởi.

Thích: Tương tợ là nói nghiệp đồng loại, ở hiện tại khi mạng chung có một pháp không mất, dấy khởi nắm giữ toàn bộ các nghiệp. Không tương tợ là nói nghiệp chủng sai khác, như nghiệp dục giới, nghiệp sắc giới, nghiệp vô sắc giới, có vô lượng thứ. Lại nữa, có bao nhiêu thứ nghiệp là pháp không mất đã nắm giữ? Nên luận kệ nói:

Như thế hai thứ nghiệp
Hiện tại thọ quả báo
Hoặc nói thọ báo rồi
Nghiệp này vẫn như cũ.

Thích: Hai nghiệp ấy: nghĩa là Tư và từ Tư sinh, hoặc có người nói: nghiệp thọ báo rồi mà nghiệp vẫn còn là vì không phải mỗi niệm mỗi niệm diệt. Lại như trước nói: vô lượng thứ sai khác thì cũng mỗi thứ có một pháp không mất dấy khởi nắm giữ. Vì cớ gì pháp không mất cho quả rồi vẫn

tồn tại mà không luôn luôn cho quả nữa vậy? Nghĩa là đã cho quả như bằng khoán đã chấm dứt xong, đã trả lại của cải rồi dù có chứng khoán ở đó cũng không được nữa. Pháp không mất cũng như thế, đã cho quả nên không luôn luôn cho quả nữa. Pháp không mất này diệt ở thời nào? Nên kệ luận nói:

Độ quả và mạng chung
Đến lúc này mà diệt
Hữu lậu và vô lậu…
Sai khác ấy nên biết.

Thích: Đây là nói khi Tu đạo đoạn trừ, như trước khi mạng chung, nghiệp tương tợ và không tương tợ, cùng có một pháp không mất nắm giữ ấy vậy. Như Tu-đà-hoàn… độ quả đã diệt, A-la-hán và người phàm phu chết rồi mà diệt, pháp không mất này lại có sai khác, sai khác thế nào? Do nghiệp lậu, vô lậu khác nhau nên pháp không mất cũng có hữu lậu, vô lậu. Vì chúng như thế nên pháp không mất cũng từ các thứ nghiệp khởi, có thể khiến chúng sinh thọ phương, cõi, thọ thú(loài) thọ sắc, thọ hình, thọ tín, thọ giới… quả sai khác, cho quả xong rồi sau mới diệt. Vì vậy, nghĩa kia thế nào? Nên kệ luận nói:

Tuy "không" mà không đoạn
Tuy "có" mà không thường
Các nghiệp pháp không mất
Pháp này Phật đã nói.

Thích: "Không" là gì "Không"? là các hành "không". Như chỗ phân biệt của ngoại đạo thì pháp có tự tánh là không có. Mà nghiệp không đoạn pháp không mất của hữu tồn tại, thế nào là hữu? Hữu là sinh tử. Sinh tử nghĩa là các hành lưu chuyển ở các đường nên gọi là sinh tử. Thế nào là không thường? Nghiệp có hoại. Sao gọi là pháp không mất? Nghĩa là Phật trong khắp các kinh nói làm phân biệt này nên như thế. Do vậy, như tôi trước nói nghiệp cùng quả hợp hợp để nêu ra nhân thì nghĩa chẳng thể không thành. Luận giả nói: Chỗ ông nói ấy là đều không đúng, nay vì ông nói nhân duyên nghiệp chính xác, nghĩa kia thế nào? Như kệ luận nói:

Nghiệp từ gốc không sinh
Vì không có tự tánh
Nghiệp từ gốc không diệt
Vì kia không sinh vậy.

Thích: Trong tông của tôi nghiệp không có sinh. Chủng tử tương tục như thế, trong đệ nhất nghĩa cũng không có sinh. Thế nên chỗ lập của ông thí dụ không có "thể", mà có lỗi thiếu thí dụ. Các nghiệp thế nào không sinh? Vì không có tự tánh thế nên không sinh. Nay lại trả lời về lỗi của người Chánh lượng bộ nói chủng tử có tương tục: ông nói có nghiệp cùng quả hợp mà không có lỗi đoạn thường thì thế nào là không lỗi? Nói do có pháp không mất của hữu tồn tại thì tôi tìm cầu rốt ráo

chẳng có. Như kệ trên nói: nghiệp từ gốc không sinh, chính là pháp không mất trong đệ nhất nghĩa cũng không thành. Hoặc có nghiệp sinh thì vì nghiệp nên có thể có pháp không mất, nghiệp đã không có "thể", tức pháp không mất cũng không có "thể" nên nhân không thành, trái với nghĩa tông của ông. Thế nào trái ư? Nghĩa là nghiệp cùng quả hợp thì ngược lại thành thế đế, khiến mọi người hiểu. Giống như ông trước cho người A-tỳ-đàm có lỗi chủng tử tương tục tức nghĩa này không đúng. Như người A-tỳ-đàm trước làm thí dụ về chủng tử tương tục thì có ý gì chăng? Nay vì ông nói: người A-tỳ-đàm đây có ý như vậy: nghĩa là chủng tử tương tục, nhân quả lần lượt tùy khởi không hoại, mà đem chủng tử tương tục không đoạn, không thường làm ví dụ tức như thế muốn được ông như đã nói trước là chủng tánh riêng khác nên làm nhân thì nghĩa nhân không thành. Do có tâm và tâm sở pháp tương tục khởi không khác vậy. Lại nữa, ông đưa ra nhân chẳng phải luôn luôn mà có lỗi riêng. Thế nào chẳng phải luôn luôn? Nghĩa là nay hiện thấy có tương tục có riêng khác có thể khởi quả riêng khác. Thế nào biết chăng? Như ngưu mao sinh thố giác, sinh thiết la. Người Chánh lượng bộ lại nói: trong kinh A-hàm Phật nói như thế, có pháp không mất, do pháp này nên không đoạn, không thường, các thể được thành kia nói do nghiệp không khởi, pháp không mất cũng không khởi vì

đưa ra nhân mà nói, nghĩa nhân của tôi không thành thì lời này không đúng. Luận giả nói: Như Phật đã nói, hoặc không có khởi thì kia tức không hoại, ông nay muốn được chấp nhận nghĩa này thì thành tựu nghĩa tôi đã muốn, nhưng trong tông của ông không chấp nhận pháp này. Hoặc ông lập tông nghĩa của mình nói không khởi không hoại thì nghĩa ấy không thành. Lại nữa, ông lập các pháp có tự thể tức là quyết định phải chấp nhận nghiệp không có tự thể, hoặc các pháp có tự thể chính là có lỗi, lỗi kia thế nào? Như kệ luận nói:

Nghiệp nếu có tự thể
Thì tức gọi là thường
Mà nghiệp là vô tác
Pháp thường vô tác vậy.

Thích: Đây nói có tự thể tức chính là thường, nếu thường tức là nghiệp không thể tác. Vì sao? Vì pháp thường không thể tác, cũng không có tướng biến hoại. Lại nữa, nếu nghiệp là vô tác, có lỗi gì chăng? Lỗi kia như kệ luận nói:

Nếu nghiệp là vô tác
Vô tác phải tự đến (vô tác: không làm)
Trú tội phi phạm hạnh
Nay phải được Niết-bàn.

Thích: Phạm nghĩa là Niết-bàn, nếu hành hạnh Niết-bàn gọi là phạm hạnh. Người an trú hạnh này gọi là an trú phạm hạnh. Trái ngược đây gọi là không trú phạm hạnh. Thế nào là trú phạm hạnh?

Là tạo nghiệp thiện rồi mà được Niết-bàn gọi là trú phạm hạnh. Thế nào là trú phi phạm hạnh? Là không tác nghiệp thiện gọi là trú phi phạm hạnh. Nếu nghiệp này không tác mà tự được Niết-bàn thì tất cả người hành phi phạm hạnh đều nên được Niết-bàn, chẳng phải một mình người hành phạm hạnh mới được Niết-bàn. Có lỗi như thế. Nhưng ở thế đế làm bình làm lụa… cũng có lỗi ấy, lỗi kia như kệ luận nói:

Phá tất cả thế tục
Chỗ có các ngôn thuyết
Làm thiện và làm ác
Cũng không có sai khác.

Thích: Đây là như thế gian nói: kia là chúng sinh tạo tội, kia là chúng sinh tạo phước thì không đúng, vì ông nói không tạo tội phước mà tự nhiên được vậy. Lỗi kia thế nào? Như kệ luận nói:

Vì có nghiệp trú kia
Mà gọi là không mất
Cũng nên cho quả rồi
Nay lại cho quả nữa.

Thích: Trú là thế nào? Là tự thể tồn tại. Cho quả nữa là do nghiệp trú, tuy cho quả của tác giả rồi mà như còn có chứng khoán để bồi thường nợ lại phải bồi thường vậy, nghiệp cũng như thế, do có "thể" tồn tại nên trở lại cho quả nữa. Người A-tỳ-đàm lại nói: trong đệ nhất nghĩa có các nghiệp như thế, nhân kia có nên nghiệp này nếu không có

mà có nhân thì không đúng. Thí như áo lông rùa. Nay có nghiệp nhân, nghĩa là các phiền não, thế nên như chỗ nói nhân, trong đệ nhất nghĩa quyết định có các nghiệp. Luận giả nói: Đây nói chẳng khéo. Như kệ luận nói:

Phiền não nếu (là) tánh nghiệp
Kia tức không tự thể.
Hoặc phiền não chẳng thật
Sao có nghiệp là thật?

Thích: Tánh là nghĩa nhân, đây nói phiền não là nhân nghiệp, thí như bùn là thể của bình, như thế phiền não là thể của nghiệp. Thế nào chẳng thật? Là phiền não không có tự thể. Thế nào không có tự thể? Do chỗ quán sát trước đã ngăn pháp khởi, cũng ngăn các "thể" có tự thể. Đây nói phiền não chẳng phải là nhân của nghiệp, do thế nên nghĩa nhân không thành, và trái nghĩa của ông. Sao nói trái? Nghĩa là trong thế đế cho phiền não là nhân của nghiệp, chứ chẳng phải đệ nhất nghĩa, thế nên nói trái. Lại nữa, như trong phẩm Quán phiền não trước kệ nói: ái, chẳng phải ái điên đảo, mà làm chỗ khởi duyên, kia đã không có tự thể, nên phiền não chẳng thật, trước đã rộng ngăn. Người A-tỳ-đàm nói: trong đệ nhất nghĩa có phiền não như thế quả hữu nên chẳng phải không có mà thọ quả. Thí như điếc là quả của nhĩ căn và nhĩ thức, nay có quả phiền não này, thế nào gọi quả? Quả là nghiệp vậy. Như thế trong đệ nhất nghĩa có phiền não, chẳng

phải nghĩa nhân không thành, cũng chẳng trái nghĩa, mà nghĩa như tôi muốn được thành. Lại nữa, nghiệp hữu vì quả hữu nên chẳng phải không có như hoa giữa hư không, do quả nghiệp hữu là thân, chẳng phải không có nghiệp mà có quả. Vì nghĩa ấy, nên biết có nghiệp. Luận giả nói: nghĩa ấy chẳng phải. Ông không suy nghĩ chân chánh bị tà kiến não loạn phân biệt hư vọng nói như thế thôi, lỗi kia như kệ luận nói:

Nói nghiệp và phiền não
Mà là nhân các thân.
Nghiệp, phiền não tự (trống) không
Thân từ chỗ nào có?

Thích: Chỗ nào nói vậy? Là trong các luận các Hiền Thánh… căn cứ theo Thế đế mà nói: Hoặc ở trong đệ nhất nghĩa quán sát thì đều không đúng. Như trong tông của tôi trước đã nói phương tiện. Đây nghĩa là các pháp thượng, trung, hạ giàu, nghèo, tốt, xấu… các thứ quả báo không có tự thể. Như nói nghiệp và phiền não không có tự thể, thân cũng không có tự thể vì thế cho nên phiền não là nhân của nghiệp tất cả thân nhân ấy, là đều không đúng. Lỗi của sở thuyết, nay hoàn trả nơi ông, thí dụ đã lập, đều cũng không thành. Lại nữa, người A-tỳ-đàm nói: trong đệ nhất nghĩa có nghiệp như thế vì có người thọ quả. Đây nếu không có thì không có người thọ kia. Thí như tràng hoa giữa hư

không. Nay có nghiệp nên có người thọ quả. Nghĩa kia thế nào? Nên kệ luận nói:

Vì vô minh che lấp
Vì ái kết trói buộc
Mà ở tác giả gốc
Không một cũng không khác.

Thích: chỗ đối trị của minh gọi là vô minh; che là che lấp tuệ nhãn. Thế nào là danh? Danh là chúng sinh. Cớ sao gọi là chúng sinh? Nghĩa là hữu tình thường thường sinh vậy. Thế nào gọi ái? Ái là tham trước. Trước tức là kết chặt. Kết chặt với ai? Nghĩa là trói buộc chúng sinh. Thế nào gọi là trói buộc? Nghĩa là cùng tham… tương ưng vậy. Như trong kinh Vô Thỉ đã nói: chúng sinh bị vô minh che lấp, ái kết trói buộc, trong sinh tử từ vô thỉ qua lại chịu các thứ khổ vui. Các chúng sinh như thế tự làm nghiệp ác bất thiện, trở lại tự thọ quả báo bất thiện. Người thọ nghiệp quả này, chính là nghĩa "tác giả" mà tôi muốn được. Nhưng tác giả đây là một, khác "không thể nói". Có người thọ quả ấy là do trong đệ nhất nghĩa có nghiệp kia vậy. Luận giả nói: Chỗ ông nói ấy, nghĩa đều không đúng. Luận này từ đầu đến nay tất cả các pháp đều đã quán sát, không có từ duyên khởi quả, cũng không có không từ duyên khởi quả. Vì thế nghĩa ấy như kệ luận nói.

Nghiệp không từ duyên sinh
Không từ phi duyên sinh
Vì nghiệp không tự thể

Cũng không khởi nghiệp giả (tác giả khởi nghiệp)

Thích: Đây nói nghiệp… không khởi nghiệp có ba thứ:

1. Nghiệp.
2. Quả báo.
3. Người thọ quả.

Nay suy tìm nghiệp không có khởi nên tác giả cũng không khởi. Tác và tác giả trước đều đã ngăn, không có "thể" thật. Như tôi đã nói phương tiện không nghiệp và không tác giả, nghĩa kia thế nào? Như kệ luận nói:

Không nghiệp không tác giả
Sao có nghiệp sinh quả.
Đã không có quả này
Sao có người thọ quả?

Thích: vì thế cho nên ông nói trong đệ nhất nghĩa có nghiệp có người thọ quả thì nghĩa ấy không thành, cũng trái với nghĩa của ông. Trái thế nào? Nghĩa là trái lại dùng thế đế khiến mọi người hiểu. Người A-tỳ-đàm nói: người bác bỏ không nghiệp không quả, chính là lỗi tà kiến, có thể ngăn che tuệ nhãn. Kia nói: Trung luận là chân thật thấy thì không đúng. Luận giả nói: Ông nói không phải. Nghĩa ấy thế nào? Như kệ luận nói:

Như sức thần thông Phật
Hiện hóa làm thân Phật.

Như thế trong chốc lát
Thân hóa lại khởi hóa
Thân Phật hóa lúc đầu
Mà gọi là tác giả.
Chỗ làm của Phật hóa
Tức đó gọi là nghiệp.

Thích: Đây nói tác giả cùng hóa tương tợ, lần lượt theo duyên mà khởi, không có "thể" của ngã. Mà nghiệp đã làm ở đây, cũng như người hóa không có tự thể. Thí như hóa Phật lại khởi ở hóa. Như thế thân khẩu nghiệp với các việc vốn làm tuy không có thật mà có thể nhìn thấy, nên biết như thế, phiền não gọi là ba độc, chín kết, mười triền, chín mươi tám sử…, có thể khởi thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp. Phân biệt đời nay, đời sau, thiện, bất thiện, vô ký, khổ báo, lạc báo, bất khổ, bất lạc báo, và khởi hiện báo, sinh báo, hậu báo… các nghiệp như thế mỗi mỗi đều là "không", dù có chỗ làm, cũng không có tự thể. Nghĩa kia thế nào? Như kệ luận nói:

Nghiệp phiền não cũng thế
Tác giả và quả báo
Như thành Càn thát bà
Như huyễn cũng như diệm.

Thích: Đây nói nghiệp… từ nhân duyên hòa hợp mà sinh như huyễn hóa không thật chỉ có thể nhìn thấy, là có trong thế đế chẳng phải trong đệ nhất nghĩa. Lại nữa, người muốn được cõi thiện,

và muốn được Niết-bàn, cũng vì là thế đế mà nói. Như ông nói tôi bác bỏ không nghiệp quả là lỗi tà kiến thì lỗi cũng không có "thể". Người A-tỳ-đàm nói: Ông tuy muốn được ở trong thế đế có tất cả pháp, mà ở trong đệ nhất nghĩa phỉ báng không có tất cả pháp thì trái lại không tránh khỏi lỗi. Luận giả nói: Như trong kinh, kệ nói: Thể "có" đã không thành, thể "không" cũng không thành. Lại nữa, như kinh, kệ nói: "Có ấy là thường kiến, không ấy là đoạn kiến, thế nên có và không, người trí không nên nương". Ông nói bác bỏ không nghiệp quả ấy, tôi không muốn như thế. Vì thế nên, ông trước nói tôi không tránh khỏi lỗi thì tôi không có lỗi này. Lại nữa, ông nghe trong đệ nhất nghĩa các "thể" không có tự thể, nghiệp quả và nghiệp quả hợp với tác giả và thọ giả đều (trống) không có "thể", mà cho rằng uổng trú phạm hạnh là rỗng không không được gì đó, chính là tâm ngu si. Vì muốn khai phát sự ngăn che của ngu si nên cho nghiệp… có mà khiến cho mọi người hiểu. Hiểu thế nào? Là hiểu như Phật dùng sức thần thông hiện làm Hóa Phật các việc v.v…nên đầu phẩm này cùng với lỗi của ngoại đạo đã nói mà dùng nghĩa nghiệp quả không có tự thể khiến cho chúng sinh hiểu, ý nghĩa của phẩm ấy. Vì thế cho nên như Kinh Phạm vương sở vấn nói: Phật bảo Phạm vương! Nếu không nghiệp, không quả đó chính là Bồ-đề. Như thế Bồ-đề không nghiệp, không quả người đắc được Bồ-đề

cũng không nghiệp không quả, kia được thọ ký và Thánh chủng tánh cũng lại như thế. Nếu không nghiệp không nghiệp báo thì Thánh chủng tánh kia cũng không thể khởi thân, khẩu… nghiệp. Lại nữa, như trong phẩm Quán duyên nói: chỗ có các vật thể đều không có tự tánh. Đã ngăn nhãn… chẳng phải là chỗ khác và tự tại… có. Vì sao? Nhãn… không từ các duyên đỏ trắng mà khởi, các duyên cũng không thể sinh nhãn nhập… Cũng như phẩm quán bốn tế đã ngăn sinh tử bốn tế không có tự thể nên như không có đầu thứ hai, không thể nói mắt của đầu, thứ hai có bệnh. Như phẩm Quán hành kệ nói: đại Thánh nói nghĩa "không", khiến lìa các kiến vậy, nếu lại chấp "có không", chỗ chư Phật không hóa. Đây đã ngăn các kiến và vô minh… phiền não nên nói "không". Nếu lại chấp "không", làm sao nói có thể hóa? Cũng như dùng nước cứu lửa, nếu trong nước có lửa khởi thì không thể cứu. Như trong quán khổ đã ngăn khổ bốn nghĩa không thành cũng ngăn vạn vật bên ngoài v.v… bốn nghĩa không thành. Vì sao? Vì khổ không gọi là pháp tự tác, vì không có tự thể nên làm sao có người tác khổ? Nếu nói có ngã pháp mỗi tướng khác nhau, nên biết người ấy không được pháp vị. Hoặc nói các pháp là thiện là bất thiện, là vô ký, là hữu lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi… riêng khác ấy, người ấy ở trong pháp tịch diệt thâm sâu, là không có nghĩa lợi, như trong bổn trú đã ngăn, bổn trú không thể

được vậy, cũng ngăn ba đời không có phân biệt hý luận. Vì thế cho nên các pháp thì "không", như trong tác tác giả đã nói: quyết định có tác giả, không tác quyết định nghiệp, quyết định không tác giả, không tác không định nghiệp. Vì sao? Vì quyết định nghiệp không tác, nghiệp ấy không tác là, như dao không thể tự cắt, ngón tay không tự xúc. Do thế nên định tác giả không tác, tác giả cũng không nghiệp, như thế trước sau đều bằng nhau không thể được. Lại nữa, nếu pháp của không tác v.v…thì không có tội phước, tội phước… không có nên quả báo tội phước cũng không, nếu không có tội phước quả báo thì cũng không có Niết-bàn. Vì nghĩa ấy. Nên ở trong thế đế nói có các nghiệp, chẳng phải là trong đệ nhất nghĩa. Như chỗ mộng thấy không nên ở trong vọng sinh buồn vui, chỗ làm của huyễn, mà không có "thể" thật, như thành Càn-thát-bà mặt trời mọc thời hiện, chỉ dối gạt mắt người mà không hề có. Như Phật bảo các Tỳ-kheo! Sinh tử không biên vực, các người phàm phu không hiểu chánh pháp nên vì nói sinh tử lâu dài. Lại như Phật dạy: các Tỳ-kheo vì muốn hết sinh tử cho nên phải tùy thuận hành, cũng như kinh Vô Thượng Y nói: Phật vì thương xót thế gian trú ở trí tuệ rối loạn không nhân, nhân ác tranh luận nên ở trong thế đế nói có các pháp, có ngã, có nhân, có chúng sinh, có mạng giả. Lại nữa, Phật Bà-già-bà ấy thấy chúng sinh kia tương tục chưa khởi đối trị

nên vì nói sinh tử lâu dài. Sở dĩ vì sao? Vì muốn hết bờ mé sinh tử kia nên kiến lập chúng sinh hướng đến sự siêng năng tinh tấn. Người khéo quán sát hiểu rõ sinh tử kia và cùng Niết-bàn không ít sai khác có thể được. Do thế nên không có sinh tử, cũng không có Niết-bàn. Lại như trong Quán Duyên đã nói: tác ấy trong duyên không có trong phi duyên cũng không có. trong phẩm ấy ngăn tác không thể được nên cũng không cùng duyên hợp mà nói có tác thì không đúng. Như trong quán ba tướng, đã ngăn sinh nên nếu sinh… không thành, thì không có hữu vi kia, pháp hữu vi không có thì sao được có vô vi? Lại như ngăn khứ cùng khứ giả. Nếu nói pháp khứ tức là khứ giả tác giả tác nghiệp chính là một, hoặc nói pháp khứ khác với khứ giả tức lìa khứ giả mà có pháp khứ, cũng lìa pháp khứ mà có khứ giả thì cả hai đều có lỗi, như quán Thánh đế cũng nói: trong đệ nhất nghĩa không không có nghĩa "thể", như kệ kia nói: chư Phật vì thế nên hồi tâm không thuyết pháp, pháp sâu xa của Phật đã hiểu chúng sinh không thể lĩnh hội. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa chấp là "không có", "có" và "không". Nếu nói "không" thì chính là chấp trước tướng như ngăn trong phần ngăn kiến chấp đã ngăn bốn thứ biên kiến. Nếu nói biên "có" thì không có đời sau. Nếu nói biên "không có" thì cũng không có đời sau. Vì sao? Trong đệ nhất nghĩa các pháp là "không". Như kệ nói: "chỗ nào nhân duyên gì?

Người nào khởi các kiến". Nếu nói kiến hữu khởi thì không đúng. Như trong phần ngăn hợp đã nói: vật quả không từ duyên hợp, không thể hợp sinh, vì quả không có nên pháp hợp cũng không có như ngăn thành hoại. Thể "có" không sinh thể, cũng không sinh thể, "không có". Thể "không có" không sinh thể, cũng không sinh thể "không có". Cũng phá ba thời không và có tương tục. Vì những nghĩa ấy nên biết như trong phần ngăn trói mở không có tự thể. Vì không có chúng sinh qua lại, ấm giới các nhập, năm thứ suy cầu không qua lại tức vì thế nên trong đệ nhất nghĩa không nói lìa ngoài sinh tử riêng có Niết-bàn. Như kinh Bảo-thắng, kệ nói: Niết-bàn tức là sinh tử, sinh tử chính Niết-bàn, nghĩa thật tướng như thế, sao nói có phân biệt? Như trong phần ngăn "có không", đã ngăn các pháp hoặc có hoặc không. Nếu có người nói thấy có, thấy không, thấy tánh tự tha, thì tức là không thấy đạo lý chân thật. Như trong kinh Kim Quang Minh thiện nữ nói: vô minh thể tướng vốn tự nó không có vọng tưởng nhân duyên hòa hợp mà sinh, thiện nữ nên quán các pháp như thế thì chỗ nào có người cho đến chúng sinh vì bổn tánh vắng lặng không gì có được.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 11

Phẩm 18: QUÁN PHÁP

Thích: Nay phẩm này cũng vì ngăn chỗ đối trị của "không" khiến cho hiểu các hạnh ngã, ngã sở đều "không" nên nói:

Các ngoại đạo… tuy nói ngã kiến có vô lượng thứ nhưng cũng lấy năm thọ ấm làm sở duyên, thế nên nay sẽ thứ tự quán các ấm. Như Phật đã nói: hoặc có Sa-môn, Bà-la-môn… nói thấy ngã là chỉ thấy năm ấm mà thật ra không có ngã. Người Tăng khư khác nói lời thế này: thân tướng hình sắc và bốn đại nhóm họp các căn, các căn nhóm họp các thức… làm ngã. Luận giả nói: Ông ở trong bốn đại tướng các căn ấm, hoặc chung hoặc riêng, khởi phân biệt ngã ấy, là việc không đúng. Như kệ luận nói:

Nếu ngã là tướng ấm
Tức là pháp khởi, tận
Ngã hoặc khác các ấm
Thì chẳng phải tướng ấm.

Thích: Ngã là nghĩa của thế đế. Khởi ở lời nói xưng gọi ngã là dùng ấm làm cảnh. Người Tăng khư lại nói: tùy có ấm xứ mà nghĩa ngã được thành, tức là chỗ lập nghĩa của tôi được thành. Luận giả nói: Như ý ông thì ngã là các ấm. Nếu ngã là ấm thì tức là pháp khởi, tận. Trong đây nói nghiệm: trong đệ nhất nghĩa bốn đại và tạo sắc tụ các căn, các căn nhóm họp các thức, và thức thân…, chẳng phải ngã là pháp khởi, tận. Thí như bốn đại bên ngoài. Vì quả, vì nhân, vì có thể biết cảnh giới, vì cũng quả báo, vì những nguyên nhân ấy nên rộng làm nghiệm. Có Luận sư của Tự bộ nói: Ngã nếu là ấm thì trong mỗi mỗi thân có nhiều ấm nên cũng có nhiều ngã. Lại nữa, ngã nếu là ấm, tức là pháp khởi tận. Vì các ấm kia là pháp khởi, tận cho nên tức tự phá nghĩa ngã sai biết không khởi không tận của ông. Thế pháp sai biệt bị phá nên ông lập nghĩa có lỗi. Lại nữa, ngã nếu là ấm, thì tức là pháp khởi tận. Nhưng người ngoài đạo không muốn khiến ngã là khởi, tận, họ cố chấp kia không khởi không tận thì cũng lại không thể khiến chúng ta tin hiểu. Do đó nên tôi nay nói nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa rốt ráo là không có ngã. Vì sao? Vì pháp không khởi không tận, thí như sừng thỏ. Lại nữa, ngã ấy nếu là ấm, thì tức là pháp khởi, tận do đó nên tôi nay nói nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa sắc… năm ấm quyết định không có ngã. Vì sao? Vì là pháp khởi, tận, thí như bình. Như thế vì ấm là quả, vì

nhân, vì tạm có, vì là nhân của buồn vui, vì là nhân của tà trí, chánh trí, nghi trí nên chẳng phải ngã. Các nguyên nhân ấy về nghĩa rộng như nghiệm trước. Giải thích tức là ấm, rồi tiếp đến ngã khác ấm ấy: Người của Tỳ Thế sư nói: Bên ngoài của giáo về thân và các căn v.v… mà riêng có ngã, có thể cho khổ vui… làm y chỉ. Là tác giả, là vô tâm, là thường, là khắp, nói lời như thế. Lại có người Tăng khư nói: Có ngã như thế, thế nào có chăng? Ngoài nhân quả riêng có ở ngã, nhưng chẳng phải tác giả mà là người thọ thực, là tịnh la khắp, không nghe… đầy đủ. Tăng khư và Tỳ thế sư… cùng nói luận quả rằng: Như kia đã nói phương tiện lập nghiệm, thì chúng tôi không có lỗi này. Lại có người dùng trượng phu làm nhân thì cũng nói không có như lỗi trên. Vì nghĩa ấy nên Tỳ Thế sư… nói ngoài các ấm còn có ngã khác tức, cũng lại không thể khiến mọi người tin hiểu. Luận giả biết nên nói kệ trả lời: "ngã khác các ấm thì chẳng phải tướng ấm", "chẳng phải" tức là nói không có. Chẳng phải tướng ấm tức là ấm không có ngã. Nói không có tướng ấm, nay sẽ nói nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa ngoài sắc ấm… không riêng có ngã vì không có tướng ấm, thí như con của Thạch nữ. Người Tỳ Thế sư nói: như Niết-bàn kia, chẳng phải tướng ấm mà là có "thể" ngã, như thế tuy chẳng phải tướng ấm mà cũng là có. Luận giả nói: Như kinh, kệ nói: cũng không có một chỗ, một pháp là

vô vi. Đây nói Niết-bàn vô vi…, đều đã ngăn nên hoàn toàn là không có. Rõ ràng ngã thường, khắp chẳng phải là chỗ y chỉ của khổ, vui v.v… vì có khởi, thí như sắc v.v…. Chỗ lập ngã của ông cũng chẳng là khắp. Vì sao? Vì là thật, thí như bình, tương ứng như nghiệm trước. Người Tỳ Thế Sư nói: như hư không là thật là khắp, ngã cũng như thế, như ông lập nghiệm ấy không đúng. Chẳng phải luôn luôn thật ấy, là đều không khắp trước đã ngăn. Luận giả nói: Ông lập hư không là thật. Như ngăn ngã là khắp nên cũng ngăn hư không là khắp không có lỗi chẳng phải luôn luôn thật ấy đều là khắp. Lại nữa, ngã cũng như thế chẳng phải là tác giả. Vì sao? Vì chất ngại, thí như tư nghiệp. Ngã cũng chẳng phải thường, vì là pháp thật, thí như bình. Ngã ấy là có thể biết nên chẳng phải thường, là một vật nên chẳng phải thường. Các nguyên nhân ấy v.v…, phải rộng đưa ra nghiệm. Lại nữa, ngã ấy cũng chẳng phải không có nhân, vì thể hữu, thí như bình. Trong đệ nhất nghĩa, tư không phải là ngã mà là một vật nên thí như cây cột. Ngã ấy chẳng phải thường chẳng phải khắp, cũng không là không có nhân. Là một vật nên, hoặc là nhân của chánh trí, tà trí, nghi trí, có lúc là nhân của vui, giận nên, thí như cây cột, có nghiệm như thế. Tiếp phá người Tăng khư chấp riêng có ngã là người thọ thực: Ở trong đệ nhất nghĩa không có cái ngã thọ thực. Chỗ nói ngã là nhân của nghi trí tức như đêm

thấy ác thú tưởng là người. Vì ngã là một vật như bình, phải nói như thế. Lại nữa, có người ngoài tác ý thế này. Nói Luận giả rằng: Kia đã không khiến ngã là một vật. Ông trở lại tóm lược riêng nói ngã là vật, thể của nó là vô thường, là không khắp thì nghi trí v.v… nếu nói như thế thì nghĩa kia không đúng, cũng như có người tự họ sinh phân biệt. Vì như Thạch nữ thật sự bản thân không có con sao được chỉ cho người khác biết màu sắc xanh vàng của con ư? Chỗ ông đã nói khiến mọi người hiểu tức là dối trá. Luận giả nói: Ông nói sai rồi. Giữ lấy thức của hữu sau tức thiết lập ngã, thế nên nói thức là ngã. Như trong kinh Bát nhã, kệ nói: "Điều tâm là thiện tai. Điều tâm nhận quả vui". Lại như trong kinh A Hàm, kệ nói: "Ngã cùng mình là thân thiết, không do người khác là thân, người trí khéo điều phục ngã, thì được sinh về cõi thiện". Đây là trong Thế đế giả nói có ngã, là sở chấp của ngoại đạo phân biệt, thảy đều được ngăn phá nên tôi không lỗi. Lại nữa, thân và các căn chẳng phải ngã, khắp không cùng giữ lấy cảnh; nhân đó có thể nắm giữ nên thí như cây cột. Các căn như thế là có thể suy lường, nên phải rộng nói nghiệm. Người Tăng khư nói: Vì nghĩa gì nên trong ấm không có ngã? Nếu trong ấm kia nhất định không ngã thì ông dụ cho không có "thể" Vì cớ gì các vật như cột cũng có ngã? Luận giả nói: Tôi cũng không luận có ngã, chỉ là ngăn các ấm và thân căn… chẳng phải ngã

thường khắp, mà là nhân không cùng thủ cảnh. Đây là tôi thiết lập ý nghĩa. Như ông nói càn thì không thể dựa vào nghiệm tôi đã lập để hiểu. Lại nữa, các người tu hành tự đối với ấm này sẽ khéo quan sát: Như ngã này là tướng ấm, hay chẳng tướng ấm. Như kệ trên nói: "Nếu ngã là ấm thì tức là pháp khởi, tận" vì thế nên nói ấm kia không phải ngã. Vì khởi, diệt nên thí như các ấm. Lại nữa, chẳng phải tướng ấm ấy, như kệ trên nói: "ngã nếu khác các ấm, tức chẳng phải tướng ấm", vì nghĩa ấy nên không có ngã. Vì không có tướng ấm nên thí như hoa giữa hư không, nghĩa kia như thế. Lại nữa, nếu ngã chẳng phải tướng ấm, thì ngã tức không có sinh, như hoa giữa hư không, như Thạch nữ…. Hoặc nói là tướng ấm, thì tướng ấy cũng không có ngã. Vì sao? Là khởi, là nhân, là quả, là vật ví như bình hành giả quán sát như thế rồi, liền được thông suốt vô ngã. Lại nữa, người Tỳ Thế sư nói, có ngã như thế, vì là cảnh giới của thấy biết. Ngã nếu là không có, thì trong thân chúng sinh tức không có ngã, như căn… vô tâm, giống như cửa sổ; mà thấy được vật thì việc đó không đúng. Do ngã cùng căn khác nhau nên hòa hiệp mới thấy. Cái "thấy" kia là ngã nên biết có ngã. Luận giả nói: Cho cảnh giới "thấy biết" nói là ngã thì nghĩa cũng không đúng. Vì sao? Vì cảnh giới "thấy biết" là của ngã, nghiệm này không có "thể". Như thế nếu không có ngã thì tức là vật được thấy trước đó; thấy

sau trở lại nhận thức vật được thấy trước đó biết là có ngã thì không có nhân và thí dụ như thế. Nếu lập trong thân được có ngã thì không có nhân và thí dụ như thế. Nếu vì có thể nhớ sự việc lặp lại của trước đó biết là có ngã thì không có nhân và thí dụ như thế. Hoặc cho là có nghiệp có quả báo có thể được nên biết có ngã thì không có nhân và thí dụ như thế. Các nhân như thế đều phải rộng ngăn. Trong Tỳ Thế sư có người thông minh, kiêu mạn, nói với Luận giả rằng: Nói âm thanh của ngã là từ trong thân kia có cảnh giới thật của ngã. Âm thanh ở kia chuyển có chỗ giả thiết lập vậy, thí như gọi người là sư tử. Lại nữa, duyên với cảnh giới ngã gọi là chánh trí, duyên với cảnh giới khác gọi trí điên đảo, thí như trượng phu, trí trượng phu. Thế nào là cảnh giới khác? Nghĩa là thân và các căn với nhân quả nhóm họp… gọi là cảnh giới khác. Sao nói là trí điên đảo? Là duyên ấm làm ngã gọi trí điên đảo nên nói cảnh giới khác. Trí điên đảo tùy cảnh giới thật, như nghĩa trí của nó kia chính là ngã, thế nên có ngã. Luận giả nói: Chỗ chấp ngã của ông như trong pháp của ta không ngăn mà là Thế đế nói phiếm có ngã ông nếu tạo lập nghĩa ấy thì trở lại thành nghĩa của tôi. Sao nói thành nghĩa của tôi? Vì trong pháp Phật của tôi gọi thức là ngã, âm thanh như nghĩa của nó, gọi là thật ngã. Hoặc đối với sắc… các ấm gọi là ngã thì đó tức là giả. Như trong kinh A Hàm đã nói: nương nhiều phần

nên được gọi là xe, ngã cũng như thế, vì ấm là nhân giả thiết làm ngã, có kinh như đây. Lại nữa, thức có thể lấy hữu sau nên nói thức là ngã. Hoặc có người ngoại đạo ý cho âm thanh nhận lấy cảnh giới của ngã thật, không nhận lấy ở thức vì là tạo tác, thí như thân. Trí duyên cảnh giới của ngã thật không duyên ở thức là vì tạo tác, thí như thân. Như thế, chứng minh là có ngã. Luận giả nói: Nếu trong đệ nhất nghĩa, âm thanh của nhận lấy ngã và trí duyên ngã thì đều lấy tâm làm cảnh giới. Ý ông nói không giống như nghĩa thật nên trở lại thành nghĩa của tôi. Thế nào thành nghĩa của tôi? Vì trong tất cả thời tất cả xứ, ngã kiến… trước đã ngăn vậy. Nếu trong Thế đế ngăn thì việc ấy không đúng. Vì có giả thiết, lập âm thanh có nhận lấy âm thanh của thể thật. Trí cũng như thế, có duyên cảnh giới giả, có duyên cảnh giới thật, nghĩa pháp Phật của tôi được thành, nghĩa tôi muốn ấy cũng thành. Nếu ở trong đệ nhất nghĩa không có âm thanh nhận lấy ngã thật cũng không có ngã làm cảnh giới. Như chỗ ông nói âm thanh sư tử, thì về nghĩa là giả thiết lập; cảnh giới sư tử kia không như nghĩa của nó. Lại nữa, âm thanh ở chỗ giả thiết lập dấy khởi chỗ kia-chỉ thấy cảnh giới các duyên tụ tập như âm thanh sư tử v.v…. Hoặc có người ngoại đạo ý cho âm thanh và trí của ngã chẳng phải cảnh giới giác duyên tụ tập. Người tạo chấp ấy đây chính là tự hoại, thế nên pháp hoại sai khác của ông, là lập

nghĩa có lỗi. Lại nữa, hoặc người ngoại đạo có người chưa hiểu đạo lý sâu xa cho lời tôi nói như đã thuyết về năm ấm và các căn kia chẳng phải là nhân không cùng thủ cảnh mà chỉ muốn ngăn pháp sai khác không ngăn thể ngã, kia hiềm trách tôi là tự trái bổn tông. Luận giả nói: Ngã ấy là trong Thế đế mượn danh tự thôi: Như chỗ phân biệt của ông thì thường, là khắp, người thọ thực, pháp ngã ấy được ngăn ở trong thế đế. Ông nay muốn khiến người khác tin hiểu thì ngã ấy không "có" thể. Nếu trong đệ nhất nghĩa tất cả thời có ngã, thảy đều ngăn thì không những chỉ ngăn pháp sai khác. Vì thế lời ông nói như nhai hư không. Người Tăng khư nói: có chỗ có ngã như thế, với kia có thể ngăn, giống như ngăn giếng này không nước, tức biết giếng khác có nước. Như thế, ngăn thân và trong các căn không có ngã, nhất định biết chỗ khác có ngã. Lại nữa, do trong thân căn có ngã nên ngăn, không vì trong các căn của thân không có ngã nên ngăn, do vậy nên biết có ngã. Luận giả nói: Trước đã ngăn nên các nhập nội v.v… chẳng phải tự tại thiên tạo, chẳng phải tạng tự tánh tạo, chẳng phải thời tạo, chẳng phải Na-la-diên tạo. Như thế, cũng ngăn có xứ ngã không tạo nội nhập… không khởi vậy, thí như sừng thỏ. Trong đệ nhất nghĩa nước… không thành, thí dụ không có "thể", thế nên đây nói không đúng. Người Tăng khư lại nói: có ngã như thế, vì có ngã sở. Thí như tự thể có thì có vật

ngã sở như là nhà cửa đồ dùng áo quần và mắt, tai các căn của ngã, nên biết có ngã. Luận giả nói: Ngã nếu là có, thì vật của ngã sở được thành, nhưng ngã là "không có", trước đã khiến ông hiểu. Nghĩa kia như kệ luận nói:

Ngã đã không hề có
Chỗ nào có ngã sở?
Không ngã, không ngã sở
Vĩnh viễn dứt chấp ngã.

Thích: Trong đây nói không ngã, do vậy nên nhân không thành, thí dụ không có "thể". Trong đệ nhất nghĩa có tự thể ngã không thành. Lại nữa, hoặc có người nói: có ngã như thế, vì quả có, vì có thể nương có nên làm nhân như thế tức cũng lấy lỗi trước để trả lời các hành giả nên quán sát nghĩa thật như thế. Chỗ nói đạo lý ấy tức là đã nói quả tu hành vậy. Lại nữa, người Tăng khư nói: có ngã như thế tồn tại ở trong thân căn thức không có ngã, ngã sở. Vì sao? Trong pháp kia người tu hành khi trí chân thật khởi, nói ngã (ta) đắc vô ngã vô ngã sở tức là do thấy thật ngã. Như Thạch nữ không con, không thể được nói. Trú ở giải thoát nói ngã (ta) đắc trí vô ngã vô ngã sở, do có người trú giải thoát nói: ngã (ta) đắc trí vô ngã vô ngã sở, nên biết có ngã. Luận giả nói: Tuy các hạnh nhóm họp… sát na sát na hoại, pháp khởi tương tục được thấy không có ngã, ngã sở mà không có thật ngã. Người của nhị thừa được vô ngã, chỉ thấy có pháp này

sinh pháp này diệt, khởi thấy như thế, nhưng cảnh giới ngã không có nên tâm duyên ngã cũng không khởi. Vì ngã không có "thể" nên không có pháp ngã sở trong ngoài…. Vì tâm duyên ngã không khởi lại, cho đến được niệm vô ngã cũng không khởi; chỉ trừ danh tự thế tục còn Bồ-tát Ma-ha-tát trú trí vô phân biệt, có thể thấy các hạnh xưa nay không sinh. Nghĩa kia như kệ luận nói:

Đắc vô ngã ngã sở
Không thấy pháp khởi, diệt
Không ngã ngã sở vậy
Kia thấy cũng chẳng thấy.

Thích: Đây nói chỉ có giả thiết lập ngã, nghĩa kia như thế. Trong đệ nhất nghĩa không có ngã và pháp. Như người đau mắt vì mắt bệnh nên không thấy pháp thật. Vòng lông không thật vọng thấy vòng lông, ông cũng như thế, thật không có ngã vọng thấy có ngã, vì tà kiến nên khởi ý chấp trước. Vì thế, cho nên nghĩa ngã là nhân không thành. Hoặc cho có ngã mới đắc vô ngã ngã sở, do thấy thật ngã làm nhân thì tự thể của vô ngã ngã sở không thành. Thể không thành tức là nghĩa nhân không thành, ông mắc lỗi như thế. Cho nên, người tu hành muốn được thấy nội ngoại nhập chân thật thì phải siêng năng quán sát pháp nội ngoại là "không".

Hỏi: Người đạt được "không" có nghĩa lợi gì?

Đáp: Như kệ luận nói:

Được hết ngã ngã sở
Cũng hết nội ngoại nhập
Và hết các thủ kia
Thủ hết thì sinh hết.

Thích: Thủ là dục thủ, kiến thủ, giới thủ, ngã ngữ thủ. Hành giả thấy vô ngã nên được hết ngã ngữ thủ, ngã ngữ thủ căn bản hết nên các thủ tự hết. Các thủ hết tức thì sinh hết, sinh hết nên được giải thoát. Người của nhị thừa thấy vô ngã nên phiền não chướng hết. Nương thừa kia đi, chính gọi là nói đoạn phiền não chướng. Nói phương tiện đoạn phiền não chướng rồi, tiếp nói phương tiện đoạn trí chướng. Nghĩa kia như kệ luận nói:

Giải thoát hết nghiệp, hoặc
Khổ kia hết, giải thoát.
Phân biệt khởi nghiệp hoặc
Thấy "không" diệt phân biệt.

Thích: Đây nói sinh nhân nơi các phiền não hữu. Chúng sinh chưa lìa dục không duyên cảnh giới mà khởi phiền não, các phiền não ấy từ đâu mà khởi? Nghĩa là từ các phân biệt vừa ý, không vừa ý mà khởi. Có phân biệt nên tức có phiền não, thế nên phân biệt là nhân phiền não, như có chủng tử thời có mầm sinh. Như thế người chẳng phải Thánh, có phân biệt tư duy bất chánh nên, khởi nghiệp phiền não. Nếu không có phân biệt thì không có các nghiệp phiền não. Thí như thể tương tục của Thánh kia, tâm nhiễm ô khởi tác ý nên gọi

là phiền não, do tâm nhiễm ô khởi thân khẩu sở tác nên gọi nghiệp. Thế nào gọi phiền não? Là tham, sân… có thể khiến chúng sinh cấu uế tương tục, đó gọi là phiền não. Nên biết khởi nghiệp, phiền não đều nhân nơi phân biệt hý luận, kia nên đoạn ấy là tướng thế đế. Sao nói diệt phân biệt? Là thấy "không" thì diệt. Thế nào thấy "không" thì diệt? Là khi trí tuệ "không" khởi tức, không phân biệt, thế nên nói diệt. Lại nữa, có người Thanh văn nói: thấy người vô ngã nên tức không có phiền não và trói buộc của phân biệt vừa ý, không vừa ý, chúng đều được đoạn, phiền não trói buộc, đoạn rồi thành tựu quả Thanh văn, quả được thành rồi cần gì pháp vô ngã ư? Luận giả nói: Ông không khéo nói, vì nhổ sạch gốc phiền não huân tập khiến không còn sót vậy. Nếu lìa bỏ pháp vô ngã thì cuối cùng không thể được phiền não gốc rễ huân tập hết sạch không còn. Do việc này nên dùng pháp vô ngã. Lại nữa, pháp vô tri không nhiễm ô thì chư Phật Thế Tôn đối tất cả cảnh giới, pháp chứng đắc giác ngộ không điên đảo, hiểu rõ chướng ngại của giác ngộ vốn đối trị này là pháp vô tri không nhiễm ô, nếu không thấy pháp vô ngã thì không thể đoạn, vô tri kia. Thế nên pháp vô ngã chẳng phải là vô dụng. Vì như thế nên hý luận vắng lặng, không còn sót các tướng là chỗ nói (trống) "không" vậy. Thấy "không" như thật nên chính là giải thoát. Người giải thoát nghĩa là thoát phân biệt. Như kệ kinh nói:

Phật vì người sát sinh lược nói pháp bất hại, vì Tiểu thừa nói Niết-bàn "không", vì Đại thừa cả hai đều nói. Đây nghĩa là Như Lai vì người sát sinh lược nói không hại vật mạng là pháp tối thượng; vì các Thanh văn không nói người "không" và Niết-bàn là pháp tối thượng; vì người đại thừa nói người và pháp vô ngã là pháp tối thượng. Nói phương tiện đoạn trí chướng xong. Có người ngoại đạo nói: trên kia dẫn trong kinh Phật, kệ nói: "ngã cùng mình là thân, không do người khác là thân, người trí khéo điều phục ngã, tức được sinh cõi thiện", do thế nên ông nói vô ngã ấy, tự trái với nghĩa đã lập trước của ông, vì thế ngăn ngã ấy không thành. Luận giả nói: Lại có chúng sinh khởi kiến như vậy, bác bỏ không có nhân quả, che lấp chánh trí, nói lời như thế, cuối cùng quyết định vô ngã, không đời này không đời sau nên, cũng không có quả báo của làm nghiệp thiện, nghiệp ác, cũng không có chúng sinh, chấp nhận kia hóa sinh, trong tất cả thời, làm việc bất thiện liền đọa đường ác, như sắp đến bờ nguy hiểm. Do đó nên Bà Già Bà vì muốn thâu giữ các chúng sinh nên, siêng thực hành đại bi, nương trong thế đế thiết lập có ngã. Nghĩa kia như kệ luận nói:

Vì kia nói có ngã
Cũng nói về vô ngã
Pháp chư Phật đã chứng
Không nói ngã, vô ngã.

Thích: Chư Phật Thế Tôn thấy các chúng sinh tâm tâm sở pháp tương tục không đoạn đến đời vị lai, vì nhân duyên ấy nên vì nói giả ngã. Lại có chúng sinh, chấp nói có ngã, là thường là khắp, tự làm nghiệp thiện, bất thiện, tự làm thọ thực; có chấp như thế, rõ ràng chúng sinh kia là tà ngã trói buộc tâm họ, đối với thân căn thức… cảnh giới vô ngã, mê mà khởi ngã. Tuy có lực của Tam ma bạt đề, thiền định Tam- muội, dẫn họ đi xa, cho đến Hữu đảnh mà như trói con chim kéo rồi rớt trở lại, ở trong khổ sinh tử vẫn không sinh nhàm chán. Chư Phật Thế Tôn biết chúng sinh rồi, vì dứt khổ kia dứt dây ngã chấp, ở trong năm ấm vì nói vô ngã. Lại có chúng sinh thiện căn thuần thục các căn đã (chín muồi) thuần thục, có thể tin pháp rất lớn, sâu, có thể được nhất thiết chủng trí, thì vì chúng sinh kia tuyên thuyết diệu pháp cam lồ đệ nhất của chư Phật vốn đã chứng đắc khiến cho biết hữu vi, như mộng, như huyễn, như mặt trăng trong nước, tự tánh là "không", không nói ngã, không nói vô ngã.

Hỏi: Tại sao không nói ngã vô ngã?

Đáp: Vì cảnh giới phân biệt ngã, vô ngã không có. Vì thế cho nên trong thế đế tạm nói có ngã. Như ông đã nói, cho tôi trái với nghĩa đã lập trước, nhưng tôi cũng không trái nghĩa đã lập trước. Nếu ông nói trong đệ nhất nghĩa muốn khiến có ngã thì lỗi của trái với tông nay trở lại ở ông. Luận giả dẫn

kệ trong kinh nói: "chúng sinh đọa sinh tử, không thoát khổ như thế, không ngã, không chúng sinh, chỉ có pháp và nhân". Kinh này nói rõ trong đệ nhất nghĩa cuối cùng vô ngã. Khiến có ngã ấy, thì tôi không có nghiệm ấy vì đã nói ngăn lực của ngã. Lại nữa, nay sẽ giải thích phân biệt khác: có hai hạng ngoại đạo, mỗi bên chấp không giống nhau. Một là nói: các hành nhóm họp sát na sát na hoại, cho đến lúc sau mạng chung phần các hành hoại, thế nên vô ngã. Nếu vô ngã thì tức là không có "thể", là do nghiệp quả đã làm. Các ngoại đạo này thấy việc ấy liền sinh sợ hãi, sinh sợ hãi nên cũng có thiết lập ngã, thiết lập ngã là chấp nói có ngã. Hai là nói: lại có Lô ca da mật ca (đây nói ngoại đạo không đời sau tức Lộ già da) nói: chỉ có thân và các căn, không có tự thể của ngã ở trong các hành tam gọi chúng sinh, mà thật không có ngã thọ trì các hành. Nói có sinh tử lưu chuyển thì việc đó không đúng. Cớ sao nói lời này ư? Vì các ngoại đạo kia ngu si ở chỗ làm của nhân quả, chỉ mắt thấy thân tướng các căn… tức là trượng phu, không có ngã khác nữa như trong kệ trước cũng nói vô ngã. Thế nào là vô ngã? Nghĩa là ở trong các tụ thân căn không có ngã, chư Phật đối với tất cả pháp được trí rõ ràng, như trong kệ trước Phật không nói ngã, không nói vô ngã. Tại sao không nói ngã vô ngã? Do chứng hiểu tất cả pháp chân thật không có hý luận. Không có hý luận rồi đoạn chấp ngã, vô ngã.

Chấp ngã, vô ngã đoạn rồi, thì cảnh giới ngã vô ngã dấy khởi cũng không có. Vì sao? Vì vọng đặc sắc… làm chủng của ngã, vô ngã, chấp ấy không khởi. Như trong kinh Bát nhã nói: Cực Dũng mãnh! Sắc chẳng phải là ngã, chẳng phải là vô ngã; thọ tưởng hành thức chẳng phải ngã, chẳng phải vô ngã, nếu sắc, thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải ngã, chẳng phải vô ngã, chính gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Như trên nói: "thấy "không" hý luận diệt", nay trở lại giải thích kỹ. Sao nói được hý luận diệt? Nghĩa là tất cả thể tự tướng không thể được (đắc), như tướng hư không, như thế không thấy gọi là thấy "không", hoặc thấy tất cả các pháp "không" không thể nói, nghĩa ấy thế nào? Như luận kệ nói:

Vì nói dứt ngôn ngữ
Cảnh giới tâm kia đoạn.
Cũng không tướng khởi, diệt
Như pháp tánh Niết-bàn.

Thích: Trong đây nêu rõ ngôn ngữ khởi không thể được. Vì sao khởi không thể được? Vì cảnh giới tâm đoạn. Thế nào là cảnh giới tâm? Sắc là cảnh giới của tâm. Trong đệ nhất nghĩa sắc… không thành tựu vậy. Vì sao sắc không thành tựu? Nghĩa là không có tướng khởi, diệt. Sao nói như pháp tánh Niết-bàn? Nghĩa là như pháp tánh Niết-bàn không có tướng sở hữu. Như thế mà quán gọi là thấy "không". Lại nữa, sao nói thấy "không"? Nghĩa là thể vô thể không thấy hai vậy, đó gọi là

thấy chân thật. Hoặc có người nghi như vậy: vì sao gọi là thấy chân thật? Tôi nay sẽ vì nói, như kinh Vô Tận Tuệ, kệ nói: "ở trong đệ nhất nghĩa, sao nói có hai tướng? Trí kia cũng không hành, huống gì các văn tự?" Kinh này nói tâm, ý, thức…, ở trong đệ nhất nghĩa, rốt ráo không có "thể". Vì sao? Tất cả các pháp tướng vắng lặng, tâm và các pháp tất cả đều như, không người có thể làm. Như trong kinh Bảo tích nói: Chẳng phải "không" khiến các pháp mới "không", như thế… pháp mỗi mỗi tự "không", cùng chân như đồng Niết-bàn, nghĩa ấy nên biết. Như kinh nói: Phật ngồi đạo tràng, biết các phiền não không có "thể" không khởi, từ phân biệt khởi, tự tánh không khởi, Phật biết như thế, do thế nên nghĩa này được thành. Như kinh, kệ nói: thức là chủng tử của các hữu, thức kia hiện hành cảnh giới, thấy cảnh vô ngã rồi, chủng tử thì diệt, trong đây nói rõ chủng tử hữu vắng lặng, thế nên nói như Niết-bàn. Sao nói như Niết-bàn? Nghĩa là thấy tất cả pháp bình đẳng vô sinh, thấy bình đẳng rồi (tâm) cảnh giới của đoạn tâm, cảnh giới của tâm đoạn, rồi ngôn ngữ cũng đoạn, ngôn ngữ đoạn rồi, thì mọi sở chấp hý luận của tướng thế để được vắng lặng, thế nên nói "thấy "không" hý luận diệt". Có người nói: Tướng tịch diệt, chính là tách trong pháp chân như, Niết-bàn, sao nói như tánh pháp Niết-bàn? Luận giả nói: Phân biệt hý luận thì, nói là thế gian, là Niết-bàn, hoặc nói vô vi Niết-bàn là

pháp tịch diệt, chấp nói thế gian là pháp sinh tử. Trung luận đây nói: tất cả các pháp, hoặc thế gian, hoặc xuất thế gian, vô sinh tánh không, đều là tướng tịch diệt. Vì tham đắm pháp, chúng sinh không biết sinh tử tức là tướng Niết-bàn. Vì thế nên nay A-xà-lê dùng Niết-bàn… làm dụ ấy, khiến biết các pháp từ xưa đến nay là Không, vô tướng, vô tác, tịch diệt không có hý luận vậy. Người tự bộ và ngoại đạo đều cho rằng tôi nói: Trung đạo kia nói không có tất cả câu nghĩa thì cùng Lộ già da nói "không có" là không sai khác. Tương ứng như thế trả lời: Tôi nói: tất cả câu nghĩa không có là cũng có sai khác, ông không hiểu nên nói ra lời như thế mà thôi. Có người nói: như do trí tuệ biết mà xả, không do trí tuệ biết mà xả, há không sai khác? Hoặc ngôn thuyết "không có" là đồng, thế thì phàm phu cùng La hán không khác; mù bẩm sinh cùng có mắt không khác, bình địa cùng gò đồi không khác. Nếu nói như thế, Trung đạo, Lộ già thì không có sai khác. Người nói lời ấy tức không hiểu về sai khác đó là vô trí. Nếu Lộ già nói "không có" cùng Trung đạo nói "không có" là đồng thì ở lúc nào đồng? Là đồng lúc ngôn thuyết của thế tục, hay lúc thấy chân thật thì đồng? Vả lại, khi luận về thế đế là đồng chấp, bác bỏ không nhân quả tức nhổ sạch thiện căn bạch pháp, làm tất cả đạo bất thiện, phá hoại pháp thế đế. Lại nữa, Trung đạo nói "không có" thì không như thế, nghĩa là nói nhân quả tương

tục như huyễn như diệm hành đạo nghiệp thiện do ấm hữu lậu tương tục. Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là ấm hữu quá khứ tương tục diệt, ấm hữu hiện tại tương tục khởi, ấm hiện tại tương tục diệt, ấm hữu vị lai khởi tương tục khởi thí như mộng. Đó gọi là Trung đạo nói "không có" cùng Lộ già nói "không có", chẳng phải lúc nói thế đế là đồng, cũng chẳng phải lúc thấy chân thật là đồng. Ông nói "không có" đây là nói thức của "không có" duyên duyên với cảnh "không có", khởi tất cả thời. Vì chấp "không có" làm tướng nên rõ ràng là tà trí; dùng sự nhơ bẩn của pháp giới tự bôi thân minh', chẳng phải là dứt nhân khổ mà là khởi nhân khổ. Nói Trung đạo là chưa thấy chân thật về trước, có cảnh giới sắc v.v… này, giác ngộ cảnh giới sắc v.v… này: khi giác ngộ chân thật chứng đắc "không", hiểu rồi thì giác ngộ chấp cảnh giới sắc này cũng không khởi. Do đạo lý thấy nên chỉ nói "không có" thì việc đó không đúng. Không có sự giác ngộ của cảnh giới sắc kia thì chẳng phải giác ngộ nghĩa như thật trong đệ nhất nghĩa. Thí như là có giác. Do nghiệm đây cùng Lộ già kia nói "không có" lỗi. Lại nữa, Trung đạo nói "không có" cùng Lộ già da nói "không có", chỗ giải thích không đồng nhau, sao nói không đồng? Vì pháp của Phật ngăn "có", không chấp "không có", mà khiến mọi người hiểu thí như núi Tu di và hạt cải, lớn nhỏ khác xa, ngôn thuyết của ông không đồng, cũng lại như thế.

Trong đệ nhất nghĩa tất cả pháp đều được ngăn, như tướng Niết-bàn, là tùy thuận phước đức tụ, chỗ nói các hạnh ở trong thế đế, là thật. Như Phật dạy: Các vật trong ngoài vốn có, thế gian nói thật, nói không thật Như Lai cũng như thế, thuận theo pháp thế gian nói thật, nói không thật. Nghĩa đó thế nào? Như kệ luận nói:

Tất cả thật không thật
Cũng thật cũng không thật
Chẳng thật chẳng không thật
Chính gọi pháp chư Phật.

Thích: như lời Phật dạy: thế gian muốn được và không muốn được, Như Lai cũng như thế, ở trong thế đế nói muốn được, nói không muốn được. Lại nữa, các cảnh giới sắc nhập v.v… nội ngoại dựa vào pháp thế đế nói không điên đảo, tất cả đều thật. Trong đệ nhất nghĩa các nhập v.v… từ duyên mà khởi, như do huyễn làm "thể" không thể được, không như sở kiến của nó nên, tất cả không thật. Vì hai đế đối đãi nên, cũng thật cũng không thật. Người tu hành khi chứng quả, đối với tất cả pháp được chân thật không phân biệt vậy. Không thấy thật cùng không thật, thế nên nói "chẳng phải thật chẳng phải không thật". Lại nữa, thật, không thật là, như Phật đã nói: vì đoạn phiền não chướng nên, nói nội ngoại nhập ngã, ngã sở là "không" đó gọi là tất cả đều thật. Không thật ấy, nghĩa là trong pháp Phật nói thức là ngã, người thế gian không

hiểu, vọng chấp có ngã có ngã sở, chỉ bày người khác nói: ta là tác giả, là văn giả, là toạ thiền giả, là tu đạo giả, đó gọi là không thật. Trong Ma ha diễn tất cả không khởi, không có tất cả vật là có, có thể phân biệt, không phân biệt, cảnh giới hai trí nên chẳng phải thật, chẳng phải không thật. Lại nữa, thế nào gọi Phật? Đối tất cả pháp không điên đảo, chân thật giác ngộ rõ ràng, nên gọi là Phật. Thế nào gọi pháp, hoặc muốn được cõi thiện người trời, và vui giải thoát. Phật biết chúng sinh các căn tánh dục không điên đảo, vì nói đạo người, trời và đạo Niết-bàn, nên gọi là pháp. Lại nữa, tự tha tương tục chỗ có huân tập và không huân tập phiền não oán tặc, đều có thể phá hoại, đó gọi là pháp, đạo lý chân thật không cùng ngoại đạo… chung, vì nhổ tất cả tên chấp trước vậy, nên siêng năng tu tập. Lại nữa, người của tự bộ và ngoại đạo đồng nói với tôi rằng: Nếu ông phân biệt tự thể đều xả không còn sót để chân thật thì tướng chân thật này thế nào? Nếu không nói tướng kia, không lập tự tông, thế nào thì chỉ là cùng với người khác, vượt qua lỗi sai sót của chính ông. Luận giả nói: Thật như chỗ nói: Nếu thật tướng có thể nói thì tôi có thể phân biệt, mà thật tướng kia chẳng phải là văn tự, không thể ngôn thuyết. Vì muốn an ổn, khích lệ người mới tu hành ấy nên dùng trí phân biệt mà vì giải thích. Nghĩa kia thế nào: Như luận, kệ nói:

Vắng lặng không duyên khác

Hý luận không thể nói
Không khác không các thứ
Chính gọi tướng chân thật.

Thích: Không duyên khác chính là pháp chân thật. Không do người khác làm duyên, nên gọi là không duyên khác. Đó là nói không từ người khác mà nghe, cũng không bảo chứng, vì tự thể giác vậy. Vắng lặng là tự thể "không", chẳng phải phân biệt vật cảnh giới sai khác vậy, gọi là vắng lặng. Hý luận không thể nói: hý luận nghĩa là ngôn thuyết. Vì khi thấy chân thật không thể nói, mà không có khả năng nói. Không khác nghĩa là không có phân biệt. Không có phân biệt, nghĩa là không có một cảnh giới có thể thấy phân biệt. Do phân biệt không có cảnh giới nên gọi không phân biệt. Không có các loại nghĩa nghĩa là một vị – Vì không có nghĩa của "thể", không có phân biệt nên đó gọi là không có các loại nghĩa. Đây là nói tướng chân thật vây. Lại nữa, do không có phân biệt nên chỗ hý luận không thể nói. Do vắng lặng nên là cảnh giới của trí không phân biệt. Lại gọi không duyên khác là do không duyên khác, thế nên vượt qua nẻo ngôn ngữ thì tự thể chân thật tôi không thể nói. Lại nữa, đây ngăn tất cả thể, tự thể. Ngôn thuyết có thể đạt được, tự thể chân thật, có thể khởi trí không phân biệt, có thể khiến cho hành giả phương tiện tự hiểu giác ngộ chân thật. Như thế, ngôn thuyết là phương tiện đạt được đệ nhất nghĩa. Như ông đã nói: "…

thế nào là tướng chân thật? Nếu không nói tướng kia, không lập tự tông, thì chỉ cùng người khác vượt qua lỗi sai sót của ông", thì tôi không có lỗi này. Dùng kệ đây trả lời, chính là nói tướng chân thật. Tạm căn cứ đệ nhất nghĩa nói tướng chân thật như thế, khiến cho lại phải căn cứ ở thế đế mà nói. Nghĩa đó thế nào? Như luận kệ nói:

Vật khởi từ chỗ duyên
Vật này chẳng phải thể (của) duyên
Cũng không lìa duyên kia
Chẳng đoạn cũng chẳng thường

Thích: Đây nêu rõ quả từ duyên khởi, quả này không tức là nhân. Trong đó nói nghiệm nhân quả không là một khởi, vì cảnh giới giác khác nhau, thí như giác và cảnh giới. Quả từ duyên khởi, tức cũng không lìa duyên kia. Nếu lìa tức quả khởi thì rơi vào lỗi không nhân. Lại nữa, trong đây lập nghiệm: nhân cùng quả không riêng khác, nhờ duyên mới khởi, thí như tự thể của nhân. Vì nhân quả không là một cũng không là khác như thế nên không đoạn cũng không thường. Lại nữa, tuy khi nhân hoại rồi quả khởi mà do có nhân tương tự tương tục trú, nhưng chẳng phải nhân hoại nên quả cũng hoại. Vì không khác mà thể không đoạn, do nhân đã hoại ở lúc quả mà không là thường. Như kinh kệ nói: vì thể hữu khởi nên kia đoạn không thể được, vì thể hữu diệt nên kia thường không thể được. Sao nói không đoạn không thường? Nghĩa là duyên khởi

pháp như thế; sát na sát na tương tục khởi, thế nên không đoạn, thể của pháp hữu vi niệm niệm diệt nên không thường. Nay sẽ vì ông khai diễn nghĩa kia. Như luận kệ nói:

Không một cũng không khác
Không đoạn cũng không thường
Là pháp cam lộ tối thượng
Của các đức Thế Tôn

Thích: Cam lồ nghĩa là được nhân của trí không phân biệt. Như chư Phật dùng trí mà mình đã chứng đắc, ở tất cả chúng sinh giới, dùng ánh sáng ngôn thuyết của mặt trời Phật tuỳ theo sinh làm cho nở đoá hoa trí tuệ. Lại nữa, các người Thanh văn, do tu tập văn tuệ, tư tuệ, tu tuệ được pháp cam lồ chân thật, hiện chứng Niết-bàn dứt tất cả khổ. Hoặc vì tụ phước trí chưa đầy đủ nên tuy không chứng giải thoát mà đời sau quyết được. Nghĩa ấy thế nào? Như luận kệ nói:

Các người tu chân thật
Nay tuy chưa đắc quả
Tương lai quyết định được
Như nghiệp không nhờ siêng.

Thích: Các người tu hạnh chân thật, hoặc đời này, hoặc đời sau mà không đắc quả thì nhân ở huân tập các hạnh mà trong đời vị lai tự nhiên được trí chân thật cũng không có người khác làm duyên. Như luận kệ nói:

Chư Phật chưa ra đời

Thanh văn đã diệt hết
Nhưng có Phật-Bích-chi
Nương tịch tĩnh khởi trí.

Thích: Như kinh Tam Mật nói: Phật-Bích-chi nương tịch tĩnh nên khởi thật. Người trí huệ do thân tâm tịch tĩnh làm nhân nên trí tuệ được khởi, đó gọi là pháp cam lồ. Hoặc đời này, hoặc đời sau, có người có thể tu chân thật thì quyết định được pháp cam lồ. Thế nên, muốn được giải thoát, phải nên tu hành là pháp chân thật ấy. Trong phẩm này phá người ngoại đạo lập nghiệm, cũng nói tự nghiệm không có lỗi; mà khiến cho tin hiểu các ấm, ngã ngã sở là "không", chính là ý nghĩa của phẩm này. Vì thế cho nên nghĩa của tôi được thành. Như trong kinh Bát Nhã nói: Cực Dũng Mãnh! Sắc chẳng phải là ngã, chẳng phải là vô ngã, cho đến thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải là ngã chẳng phải là vô ngã. Nếu sắc, thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải thể của ngã chẳng phải thể của vô ngã, thì đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Như kinh, kệ nói: "Không ngã không chúng sinh, không nhân, không thọ giả; chỉ các duyên gọi thân, Phật được hiểu như thế". Trong đây nói rõ ngã nhân chúng sinh và các hành tụ là đều "không" không có nhân khởi. Lại như kinh Không Tịch Sở vấn nói: tất cả chúng sinh dựng cờ ngã kiến, dương buồm vô minh, ở gió phiền não, vào biển sinh tử, chư Phật đại bi, giăng lưới đại giáo, lọc, vớt trời người để lên bờ Niết-

bàn. Như kệ trên nói: "Cửa an ổn không hai, có thể phá các tà kiến, chỗ chư Phật đã làm, chính gọi là pháp vô ngã".

Phẩm 19: QUÁN THỜI

Thích: Nay phẩm đây, cũng là ngăn, là chỗ đối trị của "không" để hiểu rõ các "thể" không có tự thể, cho nên nói.

Người của Tỳ thế sư nói: Trong đệ nhất nghĩa có thời, vì tự thể của pháp là liễu nhân (nhân rõ ràng), thí như đèn. Nếu không có thời, sao được có liễu nhân? Thí như áo lông rùa. Do thể của vật có nên lấy thời làm liễu nhân, thế nên có thời. Luận giả nói: Trong thế đế các hạnh nếu khởi, tức gọi là tác, khởi này chỉ là khởi của các vật thể, lại không có khởi riêng. Nhân quả của các hạnh này đã khởi gọi là thời quá khứ. Nhân diệt, quả khởi gọi là thời hiện tại, nhân quả đều chưa khởi gọi là thời vị lai. Tác có phần hạn đều nhau nên căn cứ ở vật làm thời, không có thời riêng. Trong thế đế cũng giả nói có thời, như nói: thời bình thành sữa đến. Nhưng người ngoài phân biệt chấp nói có thời. Trong đệ nhất nghĩa nên làm quán sát như thế. Người Tỳ thế sư nói: ngoài pháp hữu vi riêng nói có thời, mà là thường. Luận giả nói: Nay ngăn này. Trong đệ nhất nghĩa, ngoài pháp hữu vi không có

thời riêng mà có "thể", thí như tự thể của hữu vi. Trong đệ nhất nghĩa không có thời thường có thể biết, thí như bình. Người Tỳ thế sư nói: Như hư không…, chẳng phải là luôn luôn vô thường. Luận giả nói: Phần khác của hư không kia không có "thể", cũng ngăn như thế. Người Tỳ Thế sư nói: ngoài thể sắc còn có thời cùng sắc hòa hiệp duyên với thời hiện tại. Vì có thức khởi vậy. Thí như người cùng gậy hoà hợp như nhận thức thấy cảnh giới Đề Bà Đạt Đa cùng gậy hoà hợp cũng như thế. Ở trên sắc dấy khởi hiện tại, nhận thức về hiện tại, tức ngoài sắc này còn có "thể" riêng đó gọi là thời. Thế nên riêng có thời. Luận giả nói: Ông nói có thức khởi làm nhân thì thức của duyên nơi gậy ở tướng phi thời; vì cảnh giới khởi nên tướng thời tức hoại. Người cầm gậy chẳng phải thường nên nghĩa thường thì hoại. Pháp tự thể, pháp sai khác, như thế… đều phá cho nên là lỗi của ông lập nghĩa, nêu nhân…. Cùng với gậy hòa hợp thì thí dụ không có "thể". Trong đệ nhất nghĩa người cầm gậy không thành nên làm dụ không đúng, giác của duyên sắc cùng thời hòa hiệp, giác này không thể hiện rõ, thế nên không có thời. Lại nữa, ba thời riêng thành là có tướng đối nhau, hay là không có tướng đối nhau. Nếu lập thời có đối đãi thành thì lỗi kia như luận kệ nói:

Hiện tại và vị lai
Hoặc đối đãi thời quá khứ

Hiện tại và vị lai
Thời quá khứ đã có.

Thích: Đây cho thời có đối đãi, thời có đối đãi nên thí như thời quá khứ. Lại nữa, nếu đối đãi thời quá khứ, có thời hiện tại và vị lai thì nên trong thời quá khứ có thời hiện tại, vị lai. Vì sao? Vì nhân nơi thời quá khứ, thành thời hiện tại, vị lai và cũng nên thời hiện tại, vị lai trú trong thời quá khứ. Như thế, hiện tại, vị lai đều gọi là thời quá khứ. Nếu tất cả thời đều gọi thời quá khứ, thì không có thời hiện tại, vị lai, vì đều là quá khứ. Nếu không có thời hiện tại, vị lai thì cũng nên không có thời quá khứ. Vì sao? Vì thời hiện tại, vị lai đã ở trong thời quá khứ. Lại nữa, nếu thời có đối đãi thì, hoặc kia đồng thời có, sẽ không cùng đối đãi trái nhau. Thí như cha con khác nhau. Nếu không lập thời có đối đãi thì hiện tại, vị lai có lỗi riêng khởi. Nghĩa kia như luận, kệ nói:

Hiện tại cùng vị lai
Không có trong quá khứ
Hiện tại cùng vị lai
Đối đãi nào được có.

Thích: Đây nói trong thời quá khứ không có thời hiện tại, thời vị lai. Nếu nói trong thời quá khứ không có thời hiện tại, thời vị lai, mà nhân nơi thời quá khứ thành thời hiện tại, thời vị lai, thì hai thời này làm sao được thành? Nếu không có thời hiện tại, vị lai thì có lỗi thế nào? Sau đây nói nghiệm:

Trong đệ nhất nghĩa không thời hiện tại, thời vị lai, tự thể thời có đối đãi vậy. Thí như thời quá khứ. Lại nữa, người Tỳ bà sa nói: Hiện tại, vị lai ở trong quá khứ, vì được đồng thời mà có đối đãi nhau. Luận giả nói: Cũng có thời riêng khác đối đãi nhau, như anh em, chẳng phải là một hướng như lời ông nói không phải. Như thế có thời đối đãi nhau không thành. Lại nữa, nếu không có thời đối đãi nhau được thành thì lỗi ấy như luận kệ nói:

Không đối đãi thời quá khứ
Hai thời kia không thành
Hiện tại và vị lai
Chính là không có thời.

Thích: hai thời kia là nói hiện tại và vị lai là hai. Không đối đãi thời quá khứ thì không thành thời hiện tại, vị lai ấy. Vì sao? Vì không đối đãi thời quá khứ để có thời hiện tại, vị lai thì ở chỗ nào có thời hiện tại, vị lai? Vì không đối đãi nhau nên thời hiện tại, vị lai cũng không thành. Nghĩa ấy thế nào? Như luận kệ nói:

Cùng quá khứ không khác
Hai thời khác thứ tự chuyển
Và phẩm thượng trung hạ
Một thể cùng nên quán.

Thích: Do phương tiện này nên lần lượt nói, nghĩa kia thế nào?

Như luận kệ nói:

Vị lai và quá khứ,

Nếu đối (đãi) thời hiện tại
Thì vị lai, quá khứ
Có trong thời hiện tại.
Vị lai và quá khứ,
Không có trong thời hiện tại,
Thì vị lai, quá khứ
Đối đãi mà có?
Không đối (đãi) thời hiện tại,
Hai thời kia không thành,
Vị lai và quá khứ
Chính là không có thời.
Hiện tại và quá khứ
Nếu đối (đãi) thời vị lai
Thì hiện tại, quá khứ
Có trong thời vị lai.
Hiện tại và quá khứ
Không có trong thời vị lai,
Thì hiện tại quá khứ
Đối đãi nào mà có?
Không đối (đãi) thời vị lai
Hai thời kia không thành
Hiện tại và quá khứ
Chính là không có thời.

Thích: Đây là kệ của luận giải thích. Như trước tự thành lập, cùng với lỗi của ngoại đạo: vì sao nói là thượng phẩm, trung, hạ phẩm thứ tự cho đến một thể… Thí như giống như người đồng gọi là người. Ở trong đó mà có sai biệt như công đức đầy đủ gọi

là người thượng phẩm; hơi giảm gọi là người trung phẩm, hoàn toàn không có thì gọi là người hạ phẩm. Những hạng này vì đối đãi cho nên thành, vì chẳng đối đãi nên thành? Vả lại có phẩm thượng tức chẳng phải thượng vì tự thể có đối đãi nhau ví như tự thể của phẩm trung. Như vậy, trung cũng chẳng phải trung, vì tự thể có đối đãi nhau thí như tự thể của phẩm hạ. Hạ cũng chẳng phải hạ, vì tự thể có đối đãi nhau thí như tự thể của phẩm thượng.

Lại nữa, vì có đối đãi nhau làm nhân, là muốn khiến cho ông hiểu phẩm thượng, trung, hạ đều không có tự thể. Ông chẳng muốn được không có tự thể sao? Nếu muốn được có tự thể tức đối đãi trung nên gọi là thượng thì cũng chẳng đúng. Như vậy, thể của số một và một, hai v.v… cũng như trước ngăn, số một, nay sẽ nói: Trong đệ nhất nghĩa một chẳng phải thể của số một. Vì sao? Vì số ấy có đối đãi, thí như số hai… Như thế, hai chẳng phải thể của số hai, nhiều chẳng phải thể của số nhiều, tương ứng nói như số một. Trong đệ nhất nghĩa, chẳng muốn ở bên ngoài thể pháp mà có số kia. Vì sao muốn được cho một là, không hai và không khác nên gọi là một; không một và không khác nên gọi là hai; không hai và không khác nên gọi là ba, từ ba về sau tổng gọi là nhiều? Cũng ngăn như trước, mà khiến cho hiểu rõ nay sẽ nói lại: trong đệ nhất nghĩa một cũng chẳng phải một, vì là số đếm được, thí như khác. Như thế hai cũng chẳng phải

hai, nhiều cũng chẳng phải nhiều, cũng như số một đã nói, nên làm nghiệm bình đẳng là thế nào? Nghĩa là một trần chẳng phải một trần, vì là số đếm được, thí như khác. Như vậy, hai trần chẳng phải hai trần, nhiều trần chẳng phải nhiều trần cũng như trên nói, và dài ngắn xa gần, trước sau, nhân quả chẳng phải dài ngắn, xa gần, trước sau, nhân quả, cho đến hữu vi vô vi, chẳng phải hữu vi chẳng phải vô vi, cũng nói như vậy. Người Tỳ thế sư nói: trong đệ nhất nghĩa có thời như thị thế. Vì sao? Vì có phân lượng. Nếu không có thời thì không có phân lượng. Như ngựa không sừng, không thể nói có phân lượng. Do có thời nên tức có sát na, la bà mô hô đa, ngày, đêm, nửa tháng, một tháng thời gian hiện hành năm song song cùng phân lượng. Nếu có phân lượng thì có thời. Thí như lúa gạo… có, tức có phân lượng nên biết có thời. Luận giả nói: nghĩa của ông nói chẳng tương ưng, vì sao vậy. Như luận kệ nói:

Chẳng thủ, chẳng thời trú
Thời trú cũng chẳng có
Có thể thủ, chẳng có thể thủ
Làm sao được thiết lập?

Thích: Chẳng trú, nghĩa là các hành tụ là pháp khởi diệt, gọi là chẳng trú. Trong thế đế, hành tụ v.v… gọi là thời, thời ấy gọi là chẳng thể thủ. Thời trú thì, cũng không thể bên ngoài "thể" của pháp có thời chẳng phải sắc có thể thủ, nó gọi là thời trú.

Thế nào có thể thủ, chẳng có thể thủ? Thế nào thiết lập? Nghĩa là nếu thời (gian) có thể nắm bắt (thủ) thì có thể thiết lập chúng. Thời không thể nắm bắt nên không thể thiết lập. Vì thế cho nên các hành nói như là: tạo tác của hành có phần hạn đều nhau, như sinh trụ diệt của hành, như pháp Mô hô lê đa v.v… có phân lượng nên gọi là thời như chỗ ông nói đó là nhân thì nghĩa đó không thành. Vì sao? Vì không có chỗ nương tựa, ví như không có "thể". Người Tỳ thế sư nói: có thời thường. Vì có sát na, la bà mô hô phiêu đa quá khứ vị lai… các thứ sai biệt. Thí như châu Ma ni trong sạch, nhờ các sắc kia mà có các thứ tướng hiện. Luận giả nói: Thể này đối đãi thể kia được có tên gọi sát na…, nghĩa của tôi như vậy. Như luận, kệ nói:

Thể đây, kia đối nhau
Pháp thế đế pháp như thế
Đệ nhất nghĩa không "thể"
Lìa "thể" sao có thời.

Thích: Đối đãi nhau là nói người ngoại đạo ở trong thế đế lập có đối đãi nhau. Nghĩa của tôi cũng như vậy. Trong đệ nhất nghĩa không có thời thường. Như lỗi tôi đã nói, ông không thể tránh khỏi lỗi ấy. Người Tỳ Thế sư nói: trong đệ nhất nghĩa có "thể" của thời thật, như chẳng phải người khác và người khác, một thời và chẳng phải một thời, chậm, mau v.v… tức là tướng của thời; chẳng phải không có "thể" mà có tướng. Luận giả nói:

trong đệ nhất nghĩa, không một chút chấp nhận là "thể". Trong thế đế có các hành đối đãi nhau tương tục, sai khác. Thức của chẳng phải người khác và khác, dấy khởi một thời, nghĩa là các hành không có sát na sai khác đối đãi nhau. Chẳng phải một thời (một lúc) có chậm, có mau. Chậm nghĩa là thời sau tương tục chuyển theo. Mau nghĩa là chẳng tương tục tùy chuyển. Thức của chẳng phải người khác dấy khởi, chỉ là các hành không riêng có thời; ông đã lập nhân không có "thể", chỗ nào có "thể" của thời có thể được. Hoặc ý ngoai đạo nói: Thức của người khác v.v… dấy khởi, duyên các hành pháp, chẳng phải là thời thì , chỗ nào có thể được thời ư? Luận giả nói: Ông cho thời là thường, là một khiến người khác hiểu thì nghiệm này không có. Tôi nay sẽ nói nghiệm: Thời là thường là một ở trong thế đế, chẳng phải là dấy khởi thức của người khác v.v… nhân nơi thức, ví như nhận thức về sắc v.v…. Người Tỳ thế sư lại nói: Nhất định có thời thật vì có giả thiết lập "thể". Luận giả hỏi: Thể ấy tựa vật gì?

Người Tỳ Thế sư đáp: Như sắc. Luận giả nói: Trung đệ nhất nghĩa, "thể" của sắc v.v… không thể thành lập, như trước đã nói. Có thể khiến cho hiểu tướng sắc không có "thể". Tướng sắc không có "thể" nên thí dụ là không có "thể". Thí dụ là không có "thể" nên thời cũng không thành. Tôi cũng không có mà nói có, thí như xa quân lâm…, tuy

không có "thể" thật mà có thiết lập. Cho nên chẳng phải là thiên một hướng.

Có người ý nói: Dựa vào pháp các hành mà thiết lập có thời. Như nói ngày đêm trú, mô hô đa trú. Người nói này nên trả lời như sau: Như luận, kệ nói:

Vì vật nên có thời.
Rời vật không có thời
Cũng không ít vật thể
Chỗ nào thời có được.

Thích: Đây nói vì vạn vật sinh nên tức gọi là thời. Lìa pháp của các hành không có "thể" của thời riêng khác. Người chấp có thời, nói nhất định có thời, có khởi nhân ngôn thuyết sai biệt, nên chẳng thấy pháp "không có" có thể, khởi ngôn thuyết, vì thấy bình "có" dã tạo tác, nay tạo tác, sẽ tạo tác tức biết có thời. Luận giả nói: Ông nói không khéo. Bình đã tạo tác v.v… có thể khởi nhân ngôn thuyết, thì các pháp hành ấy cũng chẳng phải là thời. Nhân ông nói không thành có lỗi mâu thuẫn. Có thể khởi nhân ngôn thuyết, đó là pháp thế đế, những cách ông nói về thời đều không thành. Như trước nói về liễu nhân thì nghĩa cũng không thành. Từ đầu phẩm đến nay đều lập lỗi cùng với ngoại đạo, tự thuyết thành lập không qua việc ngăn chấp. Đó là "thời" không có tự thể, là chỗ đối trị của "không" vì khiến cho tin hiểu, ý nghĩa phẩm này như thế. Vì thế cho nên từ đây trở

xuống dẫn kinh hiển thành Như Kinh Phóng Quang Phật thuyết: Phật bảo Tu-Bồ-đề! Thời chẳng phải pháp sắc, chẳng phải pháp vô sắc, chẳng phải pháp thọ, tưởng, hành, thức chẳng phải pháp không thọ, tưởng, hành, thức; chẳng phải pháp sinh, chẳng phải pháp vô sinh, chẳng phải pháp trụ, chẳng phải pháp vô trụ, chẳng phải pháp dị, chẳng phải pháp hoại, chẳng phải pháp vô hoại; chẳng phải pháp thọ, chẳng phải pháp trụ, chẳng phải pháp xuất, chẳng phải pháp vô thọ, vô trụ, vô xuất cho đến chẳng phải tướng lão, chẳng phải tướng bệnh, chẳng phải tướng tử, chẳng phải tướng xanh, chẳng phải tướng nuốt, chẳng phải tướng hoại, chẳng phải tướng tan, chẳng phải tướng không lão, không bệnh, không tử, không xanh, không nuốt, không hoại, không tan. Này Tu Bồ đề! Nếu tướng chẳng phải sắc, chẳng phải sinh, chẳng phải trụ, chẳng phải dị, chẳng phải hoại, thì đó gọi là Bát nhã Ba la mật. Lại nữa, Tu Bồ đề! Nếu chẳng phải chẳng phải chẳng phải sắc cho đến chẳng phải thọ, tưởng, hành, thức, chẳng phải chẳng phải thọ, tưởng, hành, thức thì thời tức chẳng phải thời. Không thể ngôn thuyết thì đó gọi là Bát nhã Ba la mật.

Lại như trong Kinh Diệu Tý nói: Bồ tát Ma ha tát hiểu thấu rõ các hành vốn có trong ba đời: đã khởi gọi là đời quá khứ, chưa khởi gọi là đời vị lai, trong khi khởi gọi là đời hiện tại. Các ấm, giới,

nhập v.v… trú của đời hiện tại, hiểu thấu rõ không trú. Vì sao? Vì một thời sát na không trú. Một sát na này tức có thời khởi, thời trú sai biệt, vì sát na không trú diệt liền ngay nên quyết định không có thời.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 12

Phẩm 20: QUÁN NHÂN QUẢ HÒA HỢP

Thích: Nay phẩm này, cũng là ngăn chấp là chỗ đối trị của "không". Do Tỳ Thế sư v.v… ở trong phẩm trước lập thời không thành nên nói tiếp phẩm đây.

Người Tỳ Bà sa và người Tăng Khư đều nói: Trong đệ nhất nghĩa có thời như thế. Vì quả có sinh diệt, như hạt giống và nước đất hoà hiệp, do thời tiết "thể" hữu nên mầm được sinh. Nếu không nhân thì, quả tức không sinh. Cho nên như trước đã nói, vì lực của nhân nên phải biết có thời. Luận giả nói: Nếu "hữu" nói nhân duyên hoà hiệp có quả sinh thì, nay sẽ trả lời việc đó, như Luận, Kệ nói:

Nếu nói các nhân duyên
Hoà hiệp mà quả sinh
Quả ấy trước đã có
Sao cần hoà hiệp sinh?

Thích: Trong hoà hiệp nếu có quả thì mắc lỗi như thế. Vì sao vậy? Vì hữu chẳng sinh. Nếu hữu mà từ trong hoà hiệp sinh thì hữu vì sao sinh? Nếu

nói là sinh thì, trong hoà hiệp tức không có. Vì sao? Vì pháp của hữu và sinh mâu thuẫn. Lại nữa, nếu có quả thì không sinh, vì đã có. Nếu quả đã có thì chẳng cần sinh nữa. Vì sao vậy? Vì sinh chẳng sinh hai thứ này mâu thuẫn. Nếu "hữu" nói trong nhân duyên hòa hiệp không quả mà có thể sinh quả ấy nay ta sẽ trả lời việc đó, như luận kệ nói:

Nếu nói các nhân duyên
Hòa hiệp mà quả sinh
Trong hòa hiệp không quả
Sao cần hòa hiệp sinh.

Thích: Đây nói quả chẳng sinh. Vì không có sinh nên thí như sừng thỏ. Nếu không có sinh thì thể của pháp sinh hoại, chính là lỗi lập nghĩa v.v... của ông. Nếu lập trong nhân duyên hòa hiệp có quả thì lại. Như luận, kệ nói:

Nếu nói các nhân duyên
Hòa hiệp mà có quả
Quả ấy phải giữ được
Mà thật chẳng giữ được.

Thích: Đây nói quả chẳng thể nắm giữ. Vì sao? Vì nhất tâm muốn nắm giữ mà chẳng có thể nắm giữ, vì quả không có. Dưới đây làm nghiệm trong hòa hiệp có mầm gọi là quả cũng chẳng thể nắm giữ. Vì sao? Vì trong hòa hiệp không có quả nên chẳng thể nắm giữ. Nếu chẳng thể nắm giữ thì trong ấy tức không có, thí như trong hạt giống không có bình, lụa. Như thế ở trong hòa hiệp không

có mầm gọi là quả nên chẳng thể nắm giữ. Người Tăng Khư nói: Kia nói trong hòa hiệp không thể nắm giữ thì cũng có nghĩa ấy. Đó như nói chỗ rất xa, rất gần và các căn tổn hoạn; khi tâm mê muộn, có ngăn cách v.v… có thể chướng ngại sự nắm giữ. Nên tuy có vật thể mà chẳng thể nắm giữ chứ chẳng hoàn toàn không có mới không thể nắm giữ. Nếu nói không có thì chính là lỗi kia nêu ra nhân, lập nghĩa. Lại có người Tăng Khư khác nói: Như lỗi đã nói trước, nay sẽ nói lại: Kia trước đưa ra nhân nói chẳng thể nắm giữ thì, nhân đây có những nghĩa gì? Là chính hiện lượng chẳng thể nắm giữ chăng? Như thức của căn mà thật là có, cũng chẳng bị hiện lượng nắm giữ. Nên kia lập nhân thì, chẳng phải là hoàn toàn. Nếu dùng nghiệm lượng chẳng thể nắm giữ, thì nghĩa nhân không thành. Cũng như nghiệm trong nhân có quả, vì có nắm giữ, có thể lượng. Nếu có thể lượng thì, nhân tức chẳng không, thí như có thể của quả hữu. Như thế, hai thứ khổ lạc có thể làm nhân của ba thứ phiền não các kiến tham sân v.v… Năm thứ như sắc thanh v.v…, cũng có thể làm nhân của ba thứ phiền não: tham sân v.v… Vì nhân ấy cùng có nghiệm lượng, nên quả trong nhân có thể nắm giữ. Tuy ông nói hiện lượng chẳng thể nắm giữ, nhưng nay nghiệm lượng là có khả năng nắm giữ nên nghĩa nêu ra nhân kia không thành. Nếu hiện lượng và nghiệm lượng đều không thể nắm giữ thì, đây trái với nghĩa của tôi và nhân

không thành. Luận giả nói: Tôi nói chẳng thể nắm giữ nghĩa là ở trong nhân duyên hòa hiệp rốt ráo không có quả nên chẳng thể nắm giữ. Ông nói chỗ rất xa… cũng chẳng thể nắm giữ, chẳng phải hoàn toàn không có thì trong thế đế cũng không lý này, huống là đệ nhất nghĩa ư? Đối với trong đệ nhất nghĩa cũng không có vật ở chỗ rất xa v.v…. Khổ, lạc, sắc, thanh… như trên nói thì trong đệ nhất nghĩa cũng không có, tức là nghĩa nhân không thành. Chỗ nói là quả tức, quả cũng tự thể là "không". Nếu trong nhân không có quả thì trong thế đế quả cũng chẳng sinh. Thí như cây cự chẳng có thể sinh cự, nhân cũng không thể sinh nhân. Ông nói nhân có thể sinh quả thì ở trong thế đế cũng đã bị phá. Lại có người Tăng Khư khác nói: Hoặc khi nhân chưa sinh, trước đó là thể của nhân không có, quả cũng trước đó "không có" mà sau mới sinh. Luận giả nói. Nay sẽ nói nghiệm. Nếu trước đó là nhân "không có", thì sau đó cũng chẳng sinh "không có". Thí như không hoa, thạch nữ… diễn rộng như nói nghiệm ở trước. Nay lại tổng đáp người Tu-đa-la (Kinh bộ sư) và Tỳ thế sư cùng chấp trong nhân không có quả, Như luận kệ nói:

Nếu nói các nhân duyên
Hòa hiệp không có quả
Tức là thời các nhân duyên
Đồng với chẳng nhân duyên.

Thích: Đây nói không có quả, nghĩa là quả rỗng không Nhân cùng quả ấy sai biệt thế nào?

Tướng nhân là nói tự quả sinh, vô gián sinh, tự phần sinh, cùng sai biệt. Đó là tướng nhân. Tướng duyên nghĩa là thông sinh các thứ quả, có thể nuôi lớn vật khác, khiến cho vật khác, khiến cho vật khác nối tiếp, cho đến chỗ xa thông sinh các quả. Chẳng phải tự phần sinh có thể rộng lợi ích, Những thứ như thế gọi là tướng nhân, duyên sai biệt. Đồng với chẳng phải nhân duyên, nghĩa là chẳng phải nhân duyên chẳng sinh ở quả. Vì sao vậy? Vì quả rỗng không. Do đó nhân duyên đồng với chẳng phải nhân duyên. Lại nữa, nay vì người chấp trong nhân không có quả mà nêu ra nghiệm trong đệ nhất nghĩa: các nhân duyên như hạt giống v.v… chẳng thể sinh quả. Vì sao vậy? Vì quả rỗng không, thí như chẳng phải nhân duyên. Lại nữa, người Tu đa la nói duyên có thể sinh quả. Vì sao vậy? Vì có duyên quyết định có thể sinh quả. Cho nên, nếu quả rỗng không thì nghĩa chẳng tương ưng. Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa không có nghiệm như vậy. Trở lại đồng với lỗi chẳng phải nhân duyên ở trên. Muốn khiến người khác tin hiểu thì nghiệm của ông không có lực. Người Tu đa la lại nói: thấy hạt giống lúa có thể sinh mầm lúa. Vì thế nên ông nêu ra nhân là không có nghĩa lý. Luận giả nói: ở trong thế đế thật thấy hạt lúa có thể sinh mầm lúa nhưng chẳng phải đệ nhất nghĩa. Như ở trong đệ

nhất nghĩa lúa sinh mầm thì nghĩa ấy chẳng đúng. Như vậy, quán sát quả "hữu" sinh thì chẳng đúng. Như trả lời trước. Ông lập quả sinh diệt, cho là nhân thì quả có nghĩa sinh cũng chẳng đúng. Lại nữa, nay hỏi người chấp trong nhân không có quả: nhân là sinh quả rồi mà diệt? Là chưa sinh quả mà diệt trước ư? Người chấp trả lời rằng: tôi có lỗi gì làm hai câu hỏi này. Luận giả nói, nghĩa chẳng tương ưng như luận kệ nói:

Công năng tạo quả xong,
Rồi nhân ấy mới diệt,
Cùng nhân và nhân diệt
Tức bèn có hai thể

Thích: Đây là nói trong thế đế cũng không muốn mắc lỗi cùng là diệt, là một pháp mà có hai "thể". Lại nữa, nếu công năng tao tác chưa cho quả, mà diệt trước thì nay sẽ tiếp tục đáp. Như luận kệ nói:

Nhân chưa thể cho quả
Mà nhân diệt trước rồi,
Nhân diệt quả vẫn khởi
Quả này tức không nhân.

Thích: Đây là nói chẳng muốn không nhân mà có quả, vì thế cho nên chẳng phải nhân diệt rồi mà quả mới sinh. Vì sao? Vì đã diệt. Thí như đã diệt lâu, thì nghĩa này tất cả thế gian đều cùng hiểu, cũng lại chẳng cần khiến cho mọi người hiểu. Người Tu đa la lại nói: pháp hòa hiệp khởi có đồng

thời năng sinh quả. Như đèn và ánh sánh đồng thời mà khởi, nghĩa ấy nên như vậy. Luận giả nói: nếu nói đồng thời mà sinh quả thì cũng chẳng như vậy. Như luận kệ nói:

Nếu đồng thời hòa hiệp
Mà năng sinh quả ấy
Năng sinh và sở sinh
Đọa ở trong nhất thời

Thích: Đây nói có lỗi đồng thời mà chẳng muốn khiến hai pháp năng sinh, sở sinh, như hai cha con đồng thời mà khởi; có lỗi như trên. Lại nữa, vì sao khác thời khởi, nghĩa là sở sinh và năng sinh nhân quả là hai. Nay tiếp làm nghiệm, chẳng phải quả cùng nhân hòa hiệp đồng thời đều khởi. Vì sao vậy? Hai thứ sở sinh và năng sinh, thí như hai cha con. Như trước đã nói có đồ đựng, bấc đèn, dầu… hòa hiệp có lực, cho nên trong thế đế đèn và ánh sáng đồng thời khởi, chẳng phải đèn và ánh sáng đối với nhau làm nhân quả. Thế nên ông nói không khéo. Lại có người Tăng khư khác nói: Quả trước lúc chưa hòa hiệp đã khởi trước, sau khi hòa hiệp mới hiển bày rõ. Luận giả đáp rằng không có nghĩa ấy như luận kệ nói:

Nếu trước chưa hòa hiệp
Đã có quả khởi ấy
Lìa nhân duyên kia rồi
Quả khởi thì không nhân.

Thích: Đây nói lìa nhân duyên hòa hợp mà có quả trước, trong thế đế thật cũng chẳng thấy có như việc này. Vì thế, trong pháp Phật ta không có quả khởi trước. Ông nói sau đó hiển bày rõ thì trước đã đáp xong. Lại có người Tăng khư khác nói: Pháp nhân tuy đã diệt mà đến lúc quả khởi vẫn có "thể" của nhân trụ. Luận giả nói: nếu nhân diệt rồi mà "thể" chẳng bỏ tức trụ làm thể của quả thì không có nghĩa như thế. Vì sao? Như luận, kệ nói:

Nếu nhân biến làm quả
Nhân liền có hướng đi
Trước có mà lại sinh
Thời đọa trùng sinh lỗi.

Thích: Đây nói "thể" của nhân làm quả, mà thể chẳng xả. Như Đề bà đạt đa, chẳng bỏ nhà này mà đến nhà kia. Vì sao vậy? Vì "thể" của nhân đã có, mà lại khởi nữa tức là sinh lại, đã chẳng sinh quả thì hoàn toàn không có tạo tác. Lại nữa, nếu nói tức nhân biến làm quả thì "tức là" chẳng gọi biến; biến chẳng gọi "tức là" như "nắm bùn" chẳng tức là bình, "nắm bùn" diệt rồi mà có bình sinh, chẳng được xưng biến vì bất biến, thí như tự thể của biên. Người Tăng khư lại nói: Nhân có thể sinh quả. Nghĩa của tôi như vậy, không có lỗi như trên. Luận giả nói: Nếu không xả thể của nhân mà gọi là quả thì chỉ là danh tự sai biệt, không có "thể" của quả, như lỗi nói trên, ông chẳng thể tránh khỏi. Nếu xả "thể" của nhân mà nhân trở lại trú trong thể quả khi

quả khởi thì nghĩa chẳng như vậy. Ông chẳng suy lường mới nói như vậy. Lại nữa, nay hỏi có người Tăng khư khác chấp ông nói nhân có thể khởi là nhân đã diệt có thể khởi quả hay là chưa diệt có thể khởi quả chăng! Cả hai đều chẳng như vậy. Như luận kệ nói:

Là đã diệt sinh quả?
Là chưa diệt sinh quả?
Nhân diệt thì đã hoại
Sao có thể sinh quả?

Thích: Đây nói đã diệt tức chẳng là nhân nữa sao có thể sinh quả. Nếu nhân khởi rồi mà thể chẳng diệt sao có thể sinh quả. Chỗ ông nói, nghĩa không tương ưng. Lại có người Tăng khư khác nói: Pháp thật hằng trú, mà thể của vật trước diệt, thể của vật sau khởi. Có biến dị này, vì nghĩa ấy nên thể của nhân chẳng diệt mà có thể sinh qua. Luận giả nói: Đó cũng có lỗi. Khi thể của trước diệt, pháp thật cũng diệt. Vì sao? Vì pháp thật và thể của vật chẳng khác. Thí như thể pháp đã diệt. Khi thể của pháp khởi pháp thật cũng khởi. Vì sao? Vì pháp thật cũng của vật thể chẳng khác. Thí như thể pháp đã khởi. Như ông đã nói thì cùng đạo lý thế đế trái nhau. Nếu dựa theo đạo lý của đệ nhất nghĩa thì có thể pháp nào diệt, có thể pháp nào sinh mà nói có biến dị ư? Vì sao vậy? Vì tất cả thời không có thí dụ. Ông đã nói thì nghĩa ấy chẳng đúng. Lại nữa, ông nói thể của pháp trước diệt thì thể này

chính là thể của nhân hay chẳng phải thể của nhân? Nếu chính là thể của nhân thì thể của pháp trước diệt tức thể của nhân cũng diệt. Kệ nói: nhân diệt thì nghĩa là chẳng phải nhân đã diệt ấy có lực có thể khởi quả. Lại nữa, nếu pháp trước diệt chẳng phải thể của nhân thì như luận kệ nói:

Nhân quả hòa hiệp trú
Thế nào được sinh quả
Chẳng cùng quả hòa hiệp
Vật nào năng sinh quả?

Thích: Đây nói nhân chẳng sinh quả. Vì sao? Vì thể của nhân quả chẳng khác. Như tự thể của nhân chẳng tự sinh nhân. Nếu nhân và quả hòa hiệp cùng trụ, đã chẳng sinh quả, nhân tức vô dụng. Vì thể pháp có điên đảo nên là lỗi của ông lập nghĩa. Hoặc có người nói: nhân chẳng cùng quả hòa hiệp thì cũng như trên trả lời: vật chẳng sinh quả. Vì sao? Vì quả rỗng không, thí như quả ngoài khác. Tạm đã ngăn tổng quát về nhân có thể sinh quả, nay sẽ nói riêng để ngăn quả của nhãn thức kia v.v…. Nếu nhãn thức này dùng mắt làm nhân thì mắt này là thấy rồi thủ cảnh hay là chẳng thấy mà thủ cảnh. Cả hai đều chẳng đúng. Nếu mắt thấy mà thủ, rồi sau thức khởi thì thức tức vô dụng. Nếu mắt chẳng thấy mà thủ thì cảnh giới của sắc tức là vô dụng. Lại có người nói: trong đệ nhất nghĩa nhân có thể sinh quả. Vì sao vậy? Vì nhân là tác nhân cho quả. Nếu nhân chẳng sinh quả thì sữa

chẳng phải nhân của lạc. Thí như sữa và bình. Luận giả nói: Ông nói chẳng khéo. Vì sao vậy? Như luận kệ nói:

Không có quả quá khứ
Hiệp với nhân quá khứ.
Cũng không quả vị lai
Hiệp với nhân đã sinh.

Thích: Đây nói nhân quả đều không có. Thí như sừng thỏ. Lại nữa, nhân quá khứ, vì thời riêng cho nên tức không cùng quả hòa hiệp. Lại nữa, quả đã sinh chưa sinh và nhân đã sinh, chưa sinh chẳng hòa hiệp. Như luận kệ nói:

Đã quả và chưa nhân
Rốt cuộc không hòa hiệp
Chưa quả và đã nhân
Cũng lại không hòa hiệp.

Thích: Đây nói thời riêng. Nhân quả là hai. Quả đã sinh cùng nhân đã sinh, chưa sinh; quả đã hoại cùng nhân đã hoại, chưa hoại chẳng hòa hiệp. Như luận kệ nói:

Không có quả đã sinh
Hợp nhân đã chưa sinh
Cũng không đã quả hoại
Hợp nhân đã, chưa hoại.

Thích: Đây nói nhân quả hai thứ được đồng thời thì trước đã ngăn. Bởi do thời có khác nên nghĩa của ông không thành. Quán sát như thế thì

sự cho quả của nhân vĩnh viễn không hòa hiệp. Như luận kệ nói:

Nếu nhân chẳng hòa hiệp
Sao có thể sinh quả
Nếu nhân có hòa hiệp
Sao có thể sinh quả.

Thích: Dưới đây làm nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa nhân chẳng sinh quả. Vì chẳng hòa hợp, thí như hạt giống ở đất, mầm chẳng sinh ở núi cao. Lại nữa, nay có đạo lý cùng với kia chấp trong giống lúa không quả và có quả là lỗi. Như luận kệ nói:

Quả nếu không trong nhân
Sao có thể sinh quả
Quả chẳng không trong nhân
Sao có thể sinh quả.

Thích: Đây nói hạt giống chẳng sinh quả, vì quả "không", cho nên như trả lời trước, thí như quả ngoài khác. Quả "chẳng không" trong nhân là quả đã có nên nhân chẳng sinh quả. Thí như nhân chẳng sinh nhân trước đã đáp. Người Tỳ bà sa nói: Trước lúc quả chưa khởi , quả này có trước. Luận giả nói: không có nghĩa như vậy. Nay vì ngăn lỗi này, nên như luận kệ nói:

Quả chưa khởi chẳng không
Chẳng không thì không diệt
Vì không có khởi, diệt
Quả mắc lỗi "chẳng không".

Thích: Đây nói quả chẳng từ duyên khởi, vì quả có tự thể. Nếu có mà khởi thì không có nghĩa như vậy. Đã có nên chẳng cần khởi thêm. Nếu nói chẳng khởi mà có quả thì tức thể của quả phải thường chẳng diệt. Vì thế nên quả mắc lỗi "chẳng không". Mà người chấp, chẳng muốn khiến quả có lỗi "chẳng không". Như luận kệ nói:

Quả chẳng không chẳng khởi
Quả chẳng không chẳng diệt
Vì quả ấy chẳng không
Không khởi cũng không diệt.

Thích: Nếu quả "không" thì không có khởi diệt. Nếu quyết định có thì chẳng cần khởi lại, tức không khởi nên không diệt. Vì thế cho nên nếu quả chẳng không, làm sao khởi, diệt? Lại nữa, làm sao muốn được quả như đây là pháp khởi diệt ấy. Nếu quả đã có, tức chẳng thấy pháp có khởi diệt, thí như tướng hiện tại. Lại có Lộ dà đa nói: Trước khi quả chưa khởi, quả không có tự thể. Vì sao? Vì thể của quả rỗng không nên quả đã khởi thì cũng không có "thể" của pháp khác. Luận giả nói: Lời này vọng không có nghĩa lý. Tôi nay sẽ trả lời ông. Vì sao? Như luận kệ nói:

Quả "không" làm sao khởi?
Quả "không" làm sao diệt?
Vì quả là "không" nên
Không khởi cũng không diệt

Thích: Đây nói: trong đệ nhất nghĩa, quả "không" mà có khởi thì chẳng đúng. Vì sao vậy? Vì quả không có "thể", thí như không hoa. Trong đệ nhất nghĩa ở trên mầm lúa có mầm lúa là không có "thể". Thể diệt thì cũng chẳng đúng. Vì không có "thể", thí như chẳng phải mầm lúa diệt. Lại nữa, từ duyên khởi tức tự thể đều không, là quán đệ nhất nghĩa trong pháp của tôi. Nếu nói có ít vật mà chẳng không thì vật này v.v… tức không từ nhân duyên sinh. Trong thế đế cũng không có sự việc ấy. Thí như không hoa. Như kệ trên nói: "Quả chưa khởi chẳng không, quả mắc lỗi chẳng không". Đây nói quả chẳng không thì mắc lỗi không có khởi, diệt. Nay khiến cho ông hiểu trong đệ nhất nghĩa quả "không" mà có khởi, thí như huyễn…. Trong đệ nhất nghĩa quả "không" vì có diệt cũng như huyễn… quả cũng như vậy. Nếu quả vì không có "thể" khác làm "thể" thì quả này tức không khởi không diệt. Trong thế đế cũng không có quả. Thí như không ho. Cũng như trên nói: "quả "không" làm sao khởi? quả "không" làm sao diệt? Đây nói khởi, diệt đều không có "thể". Quả này đã "không" thì không có khởi diệt. Song ngoại đạo người chẳng muốn khiến quả không có khởi, diệt nên trong đây lập nghiệm: Quả nhập nội v.v… chẳng phải không có tự thể mà có khởi, thí như huyễn…. Dùng nghiệm không khởi, không diệt này tức phá quả, có khởi, có diệt của ông. Pháp sai biệt của ông

bị phá, là lỗi lập nghĩa của ông. Lại nữa, nhân của năng sinh, nhân này và quả là một chăng! Là khác chăng! Lỗi kia như luận kệ nói:

Nhân cùng quả là một
Trọn không có nghĩa ấy
Nhân cùng quả là khác
Cũng không có nghĩa ấy.

Thích: Vì sao nhân quả chẳng được một, khác chăng? Lỗi lầm trong đó, như luận kệ nói:

Nếu nhân quả là một
Năng, sở tức là một
Nếu nhân quả là khác
Nhân đồng chẳng phải nhân.

Thích: Đây nói: ông chẳng muốn được hai thứ năng sinh và sở sinh như cha và con thì làm sao là một? Cũng như lửa và củi thì làm sao được một? Hai dụ này, thế gian cùng thấy, vì thế cho nên tôi nay nói nghiệm: Nhân và quả chẳng được làm một. Vì sao? Vì năng sinh, sở sinh có khác. Thí như hai cha con. Đây nói chấp một là lỗi. Lại nữa, chấp khác thì thế nào? Nghĩa là nhân và quả khác nhau thí như tất cả pháp chẳng phải nhân. Nhưng ông chẳng muốn nhân đồng với chẳng phải nhân. Ý ông muốn được hai pháp nhân, quả tương tục chẳng khác. Lại nữa, nay hỏi: người chấp trong nhân có quả trước: quả này là đã sinh có trước hay chưa có mà sinh? Đều chẳng như vậy. Lỗi kia như luận kệ nói:

Nếu quả đã có rồi
Sao dùng theo nhân sinh?
Nếu quả chưa có ấy
Nhân lại năng sinh gì.

Thích: Đây nói nếu quả có tự thể thì sao nhờ nhân sinh? Trong thế đế cũng lại không thể khiến người tin hiểu. Nếu quả không có tự thể thì như hoa hư không. Ở trong thế đế mà cũng chẳng có thể khiến người hiểu. Như kệ trên nói: "quả "không" làm sao sinh? Do đó, quán sát trong đệ nhất nghĩa nhân có thể sinh quả thì chẳng như vậy. Nếu nhân chẳng sinh quả thì tức đó chẳng là nhân. Như trước người ngoại đạo đã lập, có thể sinh quả là nhân, thì nên khắp nơi làm nhân, nay vì phá đâu nên nghĩa nhân chẳng thành. Ông cũng trái với trước đã nó: Ở trong đệ nhất nghĩa thành lập nghĩa nhân sinh quả. Lại nữa, nay nói trái nghĩa là ở trong đệ nhất nghĩa, nhân chẳng sinh quả. Trong thế đế có mà như huyễn hóa. Người Tỳ Thế sư lại nói: Trong đệ nhất nghĩa, nhân có thể sinh quả. Vì sao? Vì người thế gian đều nói nhân của quả này, nên biết nhân có thể sinh quả. Nếu nhân chẳng sinh quả thì trọn không chỉ bày nói: đây là nhân của quả. Thí như sừng cong của lạc đà, vì không có nên không nói, nay vì có cho nên nói. Như nói mắt là nhân thức là quả. Lúa là nhân, mầm là quả. Vì có cho nên nói. Nếu nói thí dụ thức và mầm được thành thì tức là nghĩa của tôi lập được thành.

Nghiệm ấy như vậy. Luận giả nó: Nếu từng có chút quả sinh là đệ nhất nghĩa thì có thể được nói đây là nhân, đây là quả, có thể chỉ bày như thế. Nhưng nay nhân năng sinh không có nên ông dẫn chứng người thế gian đều nói là nhân của quả thì nghĩa thiết lập không thành, cũng trái với nghĩa của ông. Lại có người Tăng khư nói: Được pháp hòa hiệp cho nên quả sinh. Pháp hòa hiệp nghĩa là do được thời tiết nên có thể sinh ở qua. Mà phẩm này ban đầu ông ngăn tôi nói quả có sinh, diệt làm nhân, nên nhân chẳng thành thì chẳng phải là nhân không thành. Cũng chẳng phải một mình nhân có thể sinh qua, còn phải do hòa hợp và được thời tiết mới có thể sinh quả. Như chỗ ông nói nhân chẳng sinh quả thì đúng là thành nghĩa của tôi. Luận giả nói: nhân duyên hòa hiệp tức chẳng phải la tự thể của pháp thật có thể sinh. Nếu tự thể sinh rồi có thể năng sinh quả, thì nay tức chẳng đúng. Vì sao? Vì lỗi kia, như luận kệ nói:

Tự thể và các duyên
Hòa hiệp chẳng năng sinh
Tự thể đã chẳng sinh
Sao có thể sinh quả?

Thích: Đây nói hòa hiệp chẳng sinh ở quả. Vì sao? Vì chẳng phải pháp thật. Thí như huyễn… cũng như Bách luận của Đề Bà trong phần kệ ngăn chấp hòa hiệp đã nói:

Một hòa hiệp là không (không có)

Các hòa hiệp cũng không
Nếu nói là một ấy
Nên lìa nhân duyên (mà) có.

Nay sẽ vì ông phân biệt nghĩa chánh. Như luận kệ nói:

Duyên hợp, duyên không hợp
Quả chẳng từ đó sinh
Vì quả kia không có
Pháp hòa hợp cũng không.

Thích: Đây nói lìa các duyên không có pháp hòa hiệp. Lại nữa, như trước đã ngăn nhân chẳng sinh quả. Nay ngăn hòa hiệp cũng không sinh quả. Vì sao chẳng sinh. Nghĩa là hòa hiệp này chẳng phải là cận sinh cũng chẳng phải là viễn sinh.

Trong đệ nhất nghĩa, chẳng sinh là như trong phần ngăn nhân duyên ở trên đã khiến tin hiểu. Như vậy, pháp hòa hiệp chẳng sinh quả, chẳng phải pháp hòa hiệp cũng chẳng sinh quả. Lại như trong Bách Luận nói: "Danh tự thế gian do hòa hiệp mà có. Thể của pháp chẳng phải có, vì thế chẳng phải có nên cũng không có hòa hiệp". Vì thế nên đầu phẩm ngoại đạo đã nói nhân, thì đâu cùng nêu ra lỗi nhân, ngăn chấp thời pháp kia, vì khiến cho tín hiểu nhân quả là không có tự tánh. Đó chính là ý nghĩa phẩm này. Vì thế cho nên nghĩa của tôi được thành. Như trong kinh Bát nhã nói: Này Bồ Tát Cực Dõng Mãnh: Sắc chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Nếu sắc chẳng phải nhân, chẳng phải quả thì

cho đến thọ, tưởng, hành, thức cũng chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Vì sao? Vì sắc không có hòa hợp. Nếu sắc không có hòa hợp thì cho đến thọ, tưởng, hành, thức cũng không có hòa hợp. Không thấy là sắc, không thấy là thọ tưởng hành thức, không có gì là hành, đó chính gọi là Bát Nhã Ba la mật. Như Phật nói kệ trong Kinh Thức Thú Hậu Thế rằng:

Như nói xứ hòa hợp,
Là nói môn phương trên,
Để hướng đệ nhất nghĩa,
Người trí hiểu như thế.

Phẩm 21: QUÁN THÀNH HOẠI

Thích: Nay phẩm này, cũng là ngăn chấp, là chỗ đối trị của "không" như phẩm trước. Vì nhân quả không có tự tánh, đã khiến tin hiểu; nay vì hiển bày các pháp không có thành hoại nên nói.

Người Tăng khư nói: Trong đệ nhất nghĩa có thời, vì sao? Vì thời là nhân của thành, hoại. Nếu không có thời, tức chẳng là nhân, thí như chân rắn. Do có thời, hai pháp thành, hoại tùy thời mà chuyển. Cho nên nói thời là nhân, nhân được thành, tức là nghĩa tôi lập được thành. Luận giả nói: Hai pháp thành hoại là lìa thành có hoại? Là

chẳng lìa thành có hoại? Là cùng đều có hoại. Các nghĩa ấy đều chẳng đúng. Như luận, kệ nói:

Lìa thành không có hoại
Cùng đều cũng không hoại
Lìa hoại không có thành
Cùng đều cũng không thành.

Thích: Pháp Phật của tôi nghĩa như thế như thế. Như ông vừa nói thời là nhân thì nghĩa đó chẳng thành, vì sao? Vì như lìa thành, có hoại tức chẳng nhân nơi thành có hoại, hoại thì không có nhân. Lại không có pháp thành mà có thể hoại thì sao là thành gọi là các duyên hòa hiệp, sao là hoại gọi là các duyên tan rã? Lại nữa nếu lìa thành mà có hoại thì tức không có thành, cái gì hoại Thí như không có bình. Vì thế cho nên lìa thành, không có hoại. Hoặc hoặc cho cả hai cùng đều mà có hoại thì cũng chẳng đúng. Vì sao? Vì pháp thành riêng trước đó rồi sau có hợp, pháp hợp ấy không lìa ở khác nếu lìa khác tức pháp không có nhân. Cho nên cả hai đều cùng cũng không có hoại. Như thế hoặc lìa hoại, cùng hoại đều không có thành. Vì sao? Vì nếu lìa hoại mà có thành, thành ấy tức là thường thì thường là tướng chẳng hoại; mà thật không thấy có pháp là thường. Vì thế cho nên lìa hoại cũng không có thành. Hoặc nói cả hai đều có mà có thành thì cũng không đúng. Vì thành hoại chống trái nhau làm sao được cả hai một lúc. Người Tăng khư nói: Đâu có thể cho người khác lập là lỗi mà nghĩa của

mình được thành. Nếu nghĩa của mình được thành thì phải nên nói đạo lý. Luận giả đáp: Nghĩa của ông chẳng phải. Lỗi đó, như luận kệ nói:

Lìa thành tức không hoại
Làm sao được có hoại?
Lìa tử tức không sinh
Không hoại sao có thành?

Thích: Đây nói lìa pháp thành không có pháp hoại, người thế gian đều cùng hiểu thế, chẳng cần nói rộng. Giải thích lìa thành không có hoại rồi tiếp đến cả hai cũng đều có cũng không có hoại, như luận kệ nói:

Thành và hoại đều có
Sẽ có được thế nào
Cũng như sinh cùng tử
Chẳng thể được đồng thời.

Thích: Trong đây nói nghiệm hoại và thành chẳng phải đồng thời có. Vì sao? Vì thành là duyên của hoại. Thí như chết và sống không thể được đều có. Giải thích chẳng đều có rồi, lại lần thứ hai phân biệt lìa hoại, không có thành, như luận kệ nói:

Nếu lìa hoại, có thành
Sẽ có được thế nào?
Vô thường trên các "thể"
Có trong tất cả thời

Thích: Đây nói lìa hoại, không có thành. Vì sao? Như trong lập nghĩa nói các thể vô thường nghĩa là tự thể của sắc pháp v.v… vô thường. Thí

như tự thể vô thường. Lại có người Chánh lượng bộ nói: Tuy pháp vô thường mà được nhân hoại đến thì thể của pháp liền hoại. Chẳng phải tất cả thời đều có vô thường. Luận giả nói: Nếu như vậy thì, thí như người uống thuốc xổ rồi liền xổ, mới bảo người khác rằng: Đó là trời xổ, tôi không nói uống thuốc rồi xổ. Ông cũng như vậy. Pháp của vô thường, trong tất cả thời có thể, hoại thể pháp; mà nói được nhân hoại đến thì sự ấy chẳng đúng. Nếu được hoại nhân thì vô thường mới có thể hoại thể pháp tức chỉ là nhân hoại có thể hoại thể pháp, sao được nói vô thường có thể hoạ? Nay hỏi ngoại đạo: Thể của pháp chính là tánh hoại được nhân hoại đến hoại chăng? Là chẳng phải tánh hoại được nhân hoại đến hoại chăng! Thể của pháp này nếu là tánh hoại được nhân hoại đến hoại thì chẳng đúng. Vì sao chẳng đúng? Vì thể của pháp khởi, thời gian không gián đoạn liền hoại, cũng khởi tức liền diệt, chẳng đến sát na thứ hai thì làm sao được đời nhân hoại đến để hoạ? Nếu tự thể của pháp chẳng phải hoại thì ví như Niết-bàn, cũng chẳng đợi nhân hoại kia đến hoại. Lại nữa, hoại không có nhân hoại, không có nhân nên pháp tức là chẳng hoại. Thí như vô vi. Do nghiệm này nên phá nhân hoại của ông. Nhân kia đã phá tức phá thể của pháp, chính là lỗi của ông lập nghĩa. Vả lại hai pháp thành, hoại trước sau mà có thì cũng chẳng đúng. Giải thích lìa hoại, không có thành rồi, tiếp

nói, đồng thời có thành, hoại, nghĩa ấy cũng không đúng. Vì sao? Như luận kệ nói:

Thành và hoại đồng thời
Làm sao mà có được
Cũng như sinh và tử
Đồng thời là chẳng đúng

Thích: Đây nói hành quán về thời; nghĩa ấy đồng như trước giải thích. Lại nữa, xen nhau cũng không thành như luận kệ nói:

Thành hoại xen cộng thành
Hai đây không có thành
Lìa hai xen thành này
Hai pháp làm sao thành?

Thích: Đây nói hai pháp thành hoại không thể được thành. Như ngoại đạo trước nói có thời mà làm nhân thành hoại thì nhân tức không thành. Người của phái Tát bà đa Tì bà sa lại nói: Đây tự tánh hoại pháp chẳng phải khởi mà liền diệt. Do khởi vô gián hữu trú. Tánh trú vô gián mà có diệt. Luận giả nói là sự chẳng như vậy nghĩa ấy. Như luận kệ nói:

Tận thì không có khởi
Không tận cũng không khởi
Có tận thì không hoại
Không tận cũng không hoại.

Thích: Đây nói nếu pháp có vô thường thì gọi là tận, có tận thì tức không có khởi. Hai pháp khởi, tận trái nhau, thí như sinh và tử. Hoặc nói khởi rồi

mà vô gián không diệt, đây chẳng phải pháp tận. Vì thế cho nên, như vừa nói đến pháp khởi tận trên, thì ở trong thế đế không thành. Pháp có tận thì chẳng cần tư duy phân biệt, còn không tận thì chẳng phải hoại tự thể. Thí như giải thoát. Người Tỳ Thế sư nói: Phải có thành, hoại, vì thể pháp có. Nếu không có thành hoại thì cũng không có "thể" pháp, thí như lông con cóc. Mà thành, hoại vì là thể pháp của vật nên ắt có thành hoại. Luận giả nói trong đệ nhất nghĩa nếu có một vật thật có thành, hoại là tương ứng nói pháp thành, hoại. Thì rõ ràng không có thành, hoại có thể nói. Nghĩa ấy như luận kệ nói:

Nếu lìa thành, hoại kia
Thì không có vật thể
Là hai pháp thành, hoại.
Lìa vật thể cũng không.

Thích: Vật thể thì lấy thành làm "thể", thành đã không có "thể" nên ông vừa nói: vì thể pháp có nên làm nhân thì không thành. Vì sao?

Vì chỗ nương tựa không có "thể" nên chủ thể nương tựa cũng không thành. Lại nữa, ông lấy vật thể làm nhân tức là lỗi, nay nói đó. Người Tu đa la (Kinh Bộ sư) nói: vật thể không có thật, tự tánh là "không" nhưng ở trên vật có pháp thành hoại. Người Tát bà đà lại nói: vật có "thể" thật, tự tánh chẳng không, ở trên vật này mà có thành hoại. Nay tổng đáp hai bộ kia về thành hoại. Như luận kệ nói:

Có hai pháp thành, hoại
Vật thể "không" chẳng đúng
Có hai pháp thành hoại
Thể "chẳng không" chẳng đúng.

Thích: Trong đây lập nghiệm như nói "thể pháp có" ở trên. Nếu nói tự thể có thì nên chẳng hoại. Vì thế cho nên, các ông lập nhân chẳng thành. Lại nữa, còn có đạo lý cùng với lỗi. Pháp thành hoại này là một chăng? Là khác chăng? Cả hai đều chẳng như vậy. Nghĩa ấy thế nào? Như luận kệ nói:

Hai pháp thành hoại ấy
Một thể thì chẳng đúng
Hai pháp thành hoại ấy
Khác thể thì chẳng đúng.

Thích: Đây nói nghĩa trái nhau. Thí như ngu và trí, song hai pháp này đồng nương một vật. Thí như vật thể khác. Đây cũng là lỗi nghĩa nhân có mà chẳng thành.

Người của Tỳ Thế sư nói kệ:

Ta thường thấy vật thể
Có thành cũng có hoại
Cho nên biết thể pháp
Định có mà chẳng không.

Luận giả nói: Sự thấy thật của ông chỉ là đồng với trí phàm phu, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Nay sẽ vì ông phân biệt ý đó. Như luận kệ nói:

Khởi ấy trước đã ngăn.

Pháp không khởi cũng ngăn
Thấy thành là ngu si
Thấy hoại cũng như vậy.

Thích: Đây là nói không có "thể" của thành, hoại. Ngoại đạo nói: Nếu thấy thành hoại thì thế nào biết là ngu si chẳng phải đệ nhất nghĩa chăng? Luận giả nói: Đây trước đã đáp. Nếu ý ông hiểu chẳng đủ, nay sẽ vì nói lại: ở trong đệ nhất nghĩa nếu thấy có vật thể thì thành và hoại này có thể dựa vào "thể" kia. Nhưng vật này là có "thể" có khả năng sinh "thể", là không có "thể" có khả năng sinh "thể", thì đều chẳng đúng. Vì sao? Nghĩa ấy như luận kệ nói:

Có "thể" chẳng sinh "thể"
Không "thể" cũng không sinh.
Không "thể" chẳng sinh "thể"
Không "thể" cũng không sinh.

Thích: Có "thể" chẳng sinh "thể" vì trong đệ nhất nghĩa là không có "thể". Thí như "thể" đã sinh. Nếu như ngoại đạo nói như thể của chủng tử, sau đó có thể sinh mầm gọi đó là "thể" có thể sinh "thể" thì cũng có lỗi. Vì sao? Vì khi mầm chưa sinh cũng không có "thể" của mầm. Vì "thể" của lúa chẳng sinh, nên mầm lúc chưa sinh "thể" không có danh tự. Đây nghĩa là chưa có ngôn thuyết ví như một vật thể chưa sinh khác. Không "thể" chẳng sinh là "thể" không có. Thí như sừng thỏ không có "thể". Chẳng sinh "thể" nghĩa là không có "thể"

của nhân. Vì "thể" không sinh, cũng như sừng thỏ không có "thể", không có "thể" chẳng sinh, trước đã nói nghiệm phá. Nay hỏi "thể"… là tự sinh chăng! Là tha sinh chăng! Đều có lỗi. Nghĩa kia như luận kệ nói:

"Thể" pháp chẳng tự sinh
Cũng chẳng từ tha sinh
Cũng không tự, tha sinh
Nay nói chỗ nào sinh.

Thích: Như vậy "chẳng sinh" trước đã nói rộng nên đây gọi là rốt ráo vô sinh, vì thành hoại không có "thể". Nên nghĩa nhân căn bản của ông chẳng thành. Như trong đệ nhất nghĩa muốn được có "thể" thì nay sẽ nói lỗi. Như luận kệ nói:

Các pháp như có "thể"
Tức đọa đoạn, thường kiến
Nên biết pháp vốn thọ
Hoặc thường hoặc vô thường.

Thích: Vì sao như vậy? Nghĩa là pháp này hoặc thường hoặc vô thường vì sao? Vì thường là chẳng hoại, nên lỗi thường kiến. Vô thường là hoại nên lỗi đoạn kiến. Có ngoại đạo nói: "Tôi không có lỗi này". Nghĩa ấy thế nào? Dẫn kệ trên vốn nói các pháp có "thể" là chẳng phải thường cũng chẳng phải đoạn. Luận giả hỏi rằng vì sao như vậy? Ngoại nhân lại dẫn luận kệ đáp:

Khởi, tận tương tục ấy
Do quả và cùng nhân

Nhân diệt mà quả khởi
Chẳng đoạn cũng chẳng thường.

Thích: Ý ngoại đạo nói: Khi nhân bắt đầu diệt tức có quả khởi cho nên chẳng đoạn. Khi quả bắt đầu khởi tức có nhân diệt cho nên chẳng thường. Cũng như kinh nói: "Năm ấm vô thường, khổ, không, vô ngã, mà chẳng đoạn diệt". Vì nghĩa ấy nên nhân và quả chẳng phải đoạn, chẳng phải thường. Luận giả nói: nếu như vậy thì nghĩa chẳng tương ưng, trước diệt sau khởi. Nay nói lỗi ấy, như luận kệ nói:

Khởi, tận tương tục ấy
Do nhân và quả kia
Nhân diệt mà quả khởi
Hoặc đoạn và hoặc thường.

Thích: Đây nói nhân diệt lại chẳng sinh thì rơi vào lỗi đoạn. Vì đã diệt thì chẳng khởi, thí như hạt giống bị cháy. Người Tỳ Thế sư v.v… nói Luận giả rằng: Như trong luận kia, kệ nói: "nếu vật từ duyên khởi, quả này chẳng tức duyên cũng chẳng lìa duyên kia, chẳng đoạn cũng chẳng thường". Đây là điều Luận giả trước đó muốn được, nay lại nói là lỗi thì chẳng đúng. Luận giả nói: lời này chẳng khéo. Vì sao? Vì kệ này nói chẳng đoạn chẳng thường ở trong thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa, vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, tất cả pháp không có lỗi đoạn thường. Người Tăng khư nói: nhân chuyển biến làm quả, trú quả cho nên được

nói có "thể", không có lỗi đoạn thường. Luận giả nói: Nghĩa ấy chẳng đúng. Nghĩa chuyển biến của ông không có nghiệm, chẳng khiến cho người hiểu. Nghĩa chuyển biến ấy trước đã ngăn. Nay ông lại khởi phân biệt về chuyển biến, tôi nay lại nói nghiệm: Như vật chẳng thể biến thì trọn không có biến. Vì sao? Vì chẳng thể biến. Thí như sừng thỏ. Lại nữa, nếu các "thể" có tự thể thì nghĩa chẳng nên vậy. Lỗi ấy, như kệ luận nói:

Trước có tự thể ấy
Sau không thì chẳng đúng
Khi Niết-bàn liền đoạn
Tức có lỗi đoạn diệt.

Thích: Nay hiện thấy "thể" này có khởi, có diệt, cho nên các "thể" không có tự thể. Sở dĩ vì sao? Vì pháp khởi diệt. Nghĩa này trước đã nói. Lại nữa, nếu các "thể" trước có tự thể thì tâm tâm sở pháp A-la-hán lúc sau chẳng sinh, lại tức lỗi đoạn diệt, lỗi này ông không thể tránh. Hoặc ý ông nói lúc Niết-bàn là đoạn nghĩa là: cũng từ lúc ấy là đoạn; lúc các hữu tương tục trước khi chưa Niết bàn tôi làm sao có lỗi đoạn diệt? Mà đó là tương tục không có lỗi đoạn. Điều này ông chẳng khéo nói. Tôi trước nói lúc Niết-bàn đoạn, chánh là ngăn ông nói trước khi chưa nhập Niết-bàn thì các hữu tương tục. Như trước nói khi Niết-bàn liền đoạn, câu này đã khiến cho hiểu là lỗi đoạn kiến. Nếu lúc sau là đoạn tức chướng ngại giải thoát. Vì sao như vậy?

Do đoạn kiến này chẳng được giải thoát. Như thế trả lời ông: tâm ông vẫn chẳng hiểu hết thì nay sẽ nghe lại: Hữu hiện tại lúc cuối cùng mạng chung đó gọi là tử hữu. Trong hữu vị lai tâm ban đầu thọ sinh tâm đó gọi là sơ hữu. Ý nghĩa trong này, như luận kệ nói:

Tử hữu ấy là diệt
Thủ sơ hữu chẳng đúng
Tử hữu khi chưa diệt
Thủ sơ hữu chẳng đúng.

Thích: Trong đây nói nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa, tử hữu là diệt thì, chẳng thủ hữu vị lai vì diệt cho nên là tử hữu. Thí như A-la-hán tử hữu. Lại nữa, tử hữu gọi là hữu quá khứ. Sơ hữu gọi là hữu hiện tại. Nếu tử hữu diệt tiếp khởi sơ hữu thì tức không có nhân. Nếu nói khi tử hữu này chưa diệt có thể thủ sơ hữu, vì là hữu nên được, không có lỗi thì. Trong đây nói nghiệm: tử hữu chưa diệt thì, chẳng có thể thủ sơ hữu. Vì chưa diệt, thí như hữu hiện tại. Ngoại đạo lại nói: Tử hữu sắp muốn diệt, có thể thủ sơ hữu. Luận giả nói, cũng chẳng khéo nói, lỗi ấy như luận kệ nói:

Khi tử hữu ấy diệt
Năng sinh sơ hữu thì
Khi diệt là một hữu
Khi sinh là hữu khác.

Thích: Đây nói khi diệt thì sinh, hai hữu đều khác, thì làm sao có thể thủ ư! Ngoại đạo đáp rằng:

Như ông đã nói, có tương tục mà "thể" khác, tôi cũng như vậy. Luận giả nói: Tử hữu của Đề bà đạt đa không thủ sơ hữu của Đề bà đạt đa. Vì hữu khác. Thí như tử hữu của D nhã đạt đa, tại ông nói đã diệt, chưa diệt, khi diệt thủ sơ hữu thì đều chẳng đúng. Giống như lỗi hai hữu trên. Lại nữa, ông nói nếu diệt đến hiện tiền có thể thủ sơ hữu thì đồng với lỗi hai hữu trước. Như thế, khi sinh và đã sinh thủ sơ hữu thì cũng chẳng đúng. Lỗi trở lại như trước. Vì thế cho nên như luận kệ nói:

Khi diệt và khi sinh
Thủ sơ hữu chẳng đúng
Mà diệt ấm này là
Sau lại hoàn sinh chăng!

Thích: Đây nói ngoại đạo chẳng muốn được ấm đã diệt hoàn trở lại sinh nữa. Như một người, một thời có hai tự thể thì không có vậy. Hoặc nói khi sơ hữu diệt tức hữu sau sinh nay nên tùy ở trong ấm nào tử, tức là trong ấm ấy sinh, không nên trong ấm khác sinh. Như vậy, tử hữu diệt rồi có thể thủ sơ hữu thì chẳng thành. Đã khiến tin hiểu khi tử hữu diệt, có thể thủ sơ hữu thì cũng chẳng thành. Vì thế cho nên, đã diệt và khi diệt đều chẳng thành như đạo lý mà tôi đã nói. Khi tử, các ấm diệt rồi, trở lại dùng ấm này tương tục sinh thì cũng chẳng đúng. Lỗi ấy như luận kệ nói:

Như thế trong ba thời
Hữu tương tục chẳng đúng

Nếu không có ba thời
Sao có hữu tương tục?

Thích: Đây nói tử hữu nối tiếp sinh sơ hữu thì chẳng đúng. Nói tương tục, chẳng đoạn, chẳng thường là thế đế chẳng phải đệ nhất nghĩa đế. Vì thế cho nên nghĩa tôi lập chẳng bị phá. Do vậy, đầu phẩm, ngoại đạo nói có thời như thế là nhân của thành, hoại thì nay nói rộng về lỗi của nhân này, nên lập thời chẳng thành, vì thành, hoại không có tự tánh. Khiến cho người tín hiểu ý nghĩa phẩm ấy, cho nên dưới đây dẫn kinh hiển thành: Như trong Kinh Bát nhã nói. Phật bảo Bồ tát Cực Dõng Mãnh: Sắc chẳng tử chẳng sinh, Thọ, tưởng, hành, thức chẳng tử chẳng sinh. Nếu sắc, thọ, tưởng, hành, thức không có tử, không có sinh thì đó chính gọi là Bát nhã Ba-la-mật.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 13

Phẩm 22: QUÁN NHƯ LAI

Thích: Nay phẩm này cũng là ngăn là chỗ đối trị của "không" khiến quyết định hiểu thân Như Lai trong đệ nhất nghĩa đế cho nên nói.

Người Tu-đa-la và Tỳ thế sư… nói: có tự thể sắc… các thể là thể cho nên thí như Như Lai. Thế nào là Như Lai? Nghĩa là Kim cang Tam- muội, giải thoát đạo đồng khởi vô gián sát na tâm thứ mười sáu. Môn sai biệt kia: Đầu tiên khởi sát na tức gọi là trí. Trí này là Đệ nhất nghĩa đế Như Lai trí; chỗ ấm nương tựa cũng gọi là Như Lai. Luận giả nói Nếu y chỉ thế đế trí thì các thể và Như Lai có tự tánh. Ông muốn được giữ đây thành nghĩa ngã. Nay dựa vào đệ nhất nghĩa đế quán Như Lai. Nếu trí này là tự thể của ấm thì đã nhiếp vào trong các ấm. Nay ngăn chấp Như Lai, cũng ngăn trí kia. Như luận kệ nói:

Chẳng phải ấm chẳng lìa ấm
Ấm, Như Lai xen nhau không
Chẳng phải Như Lai có ấm

Thế nào là Như Lai?

Thích: Ấm nghĩa là tích tụ. Ấm chẳng phải Như Lai là tự thể của Như Lai chẳng phải ấm ấy. Trong đây nói nghiệm: trong đệ nhất nghĩa ấm chẳng phải Như Lai. Ấm là pháp khởi tận. Thí như các ấm của phàm phu và như bốn đại bên ngoài. Như thế do tạo tác cho nên làm nhân thì phải nói rộng về nghiệm. Lại nữa, các ấm chẳng phải Như Lai, đã ngăn pháp ấm này khởi, cũng ngăn pháp thật, và ngăn ấm sắc v.v…

Lại nữa, nay đem trí làm một môn ngăn riêng tối trong đệ nhất nghĩa trí chẳng phải Như Lai. Vì là pháp khởi tận, là trí nên thí như phàm phu trí. Các ngoại đạo… nói ngoài ấm có Như Lai dùng phương tiện này thành lập ở ngã. Nay trả lời việc này: nếu lìa ngoài ấm có Như Lai thì không có nghiệm có thể tin hiểu. Như vậy, lìa ấm có Như Lai thì chẳng đúng. Xen nhau không có nghĩa là trong Như Lai không có ấm, trong ấm không có Như Lai. Trong Như Lai không ấm ấy thí như trong núi Tuyết không có thuốc, chẳng được nói có thuốc. Trong ấm không có Như Lai là thí như trong rừng không có sư tử chẳng được nói có sư tử. Chẳng phải Như Lai có ấm là như đầy đủ tiền của gọi là có của, chẳng vì chẳng đầy đủ gọi là có của. Như vậy, dùng năm thứ quán sát Như Lai chẳng thành. Như đã nói khi quán sát phương tiện thì không có Như Lai. Thí như tấn công giặc bắt được nhiều,

mọi người cho là giặc và kiểm nghiệm kia trở lại là người tốt không có giặc thật. Như vậy, lìa ngoài ấm gì gọi là trượng phu, gì gọi là tự tại. Như ông nói Như Lai thì chẳng thành. Vì nói chẳng thành nên cũng thiếu ở thí dụ. Thí dụ thiếu nên lập nghĩa có lỗi. Người Tu-đa-la lại nói: Nhân ấm cho nên giả thiết gọi là Như Lai. Chúng tôi đã nói không có lỗi. Luận giả nói: là Nghĩa ấy chẳng như vậy. Ông đã nói ấy, tức là có lỗi. Như luận kệ nói:

Nhân ấm có Như Lai
Tức không có tự thể
Nếu không có tự thể
Làm sao nhân tha có.

Thích: Đây nói có tự thể thì mắc lỗi như vậy. Phải biết rõ là Như Lai không có tự thể. Trong đây nói nghiệm: Ở trong đệ nhất nghĩa Như Lai không có tự thể. Do tạm thiết lập cho nên thí như xoay vòng lửa. Vì không thật nên thí như bình. Người A-tỳ-đàm nói: trong đệ nhất nghĩa, bình có "thể" thật, có thể biết, thí như sắc. Luận giả nói: bình… là thật thì cũng không thành, không có thí dụ. Nhưng bình và nước… là sắc hữu trong thế đế thì trong đệ nhất nghĩa là không có thật. Vì sao vậy? Vì nếu pháp phân biệt "không có" cũng là thế đế ấy thì cho đến sau cùng "chẳng không có" cũng là thế đế. Người A-tỳ-đàm lại nói như năm ấm là giả thiết lập, Như Lai cũng là giả thiết lập mà nói tự thể của Như Lai là tác giả vì hiểu như thế thành

lập. Như Lai không có tự thể thì trở lại thành nghĩa của tôi. Vì sao vậy? Vì các ấm là tác cho nên nếu lấy tha làm duyên có Như Lai khởi thì thành lập như thế cũng không có thí dụ có thể làm thí dụ. Như thế tất cả lấy tha làm duyên thì thảy đều có tự thể, cũng như sắc ở vòng lửa… là cảnh giới của nhãn thức không phân biệt. Như vậy tất cả lấy tha làm duyên thì đều có tự thể. Tông tôi lập nghĩa như thế. Luận giả nói: Lửa ở dưới trên trong giữa ở hư không biến chuyển mà không có "thể" của vòng lửa. Vì thể của lửa lửa rỗng không mà làm dụ thì chẳng đúng. Lửa… có khởi, trước đã ngăn. Như thế, pháp thật và cảnh giới sắc v.v…các thức như nhãn thức v.v... trước đều đã ngăn. Như mắt cho đến sắc… tất cả pháp cũng ngăn như vậy. Nếu đợi nhân duyên mà khởi thì nghĩa có tự thể chẳng thành. Vì sao vậy? Như luận kệ nói:

Pháp từ tha duyên khởi
Có ngã thì chẳng đúng
Nếu không có ngã ấy
Làm sao có Như Lai?

Thích: Đây nói lấy tha làm duyên chính là giả thiết lập. Thí như người huyễn. Nếu Như Lai không có tự thể thì sao có thể thành lập thí dụ các "thể" có tự thể. Vì lấy ý như vậy nên thí dụ trước là có lỗi. Lại nữa ông nói Như Lai có tự thể cho nên tất cả "thể" được có tự thể thì cũng không đúng. Ngoại đạo nói: Tuy không có một vật có thể

làm Như Lai, mà Như Lai là có. Thí dụ của tôi được thành, không có lỗi như trên. Luận giả nói: là nghĩa ấy chẳng đúng. Vì sao vậy? Như luận kệ nói:

Nếu không có tự thể
Làm sao có tha thể
Nếu lìa tự, tha thể
Thế nào là Như Lai.

Thích: Đây nói rốt ráo không có Như Lai. Nếu nói ngoài tự thể tha thể riêng có "thể" của Như Lai thì trong đệ nhất nghĩa không thành; ông chẳng phải không có lỗi. Phái Độc-tử-bộ nói: nhân nơi ấm thiết lập có Như Lai, chẳng thể nói cùng ấm một, khác. Vì sao vậy? Vì chẳng phải tự thể của ấm nên chẳng một. Chẳng phải không có tự thể của ấm cho nên chẳng khác. Nếu nói Như Lai như vậy thì nghĩa đó được thành. Luận giả nói: Là đệ nhất nghĩa Như Lai thủ ấm thiết lập chăng! Là chẳng phải đệ nhất nghĩa Như Lai thủ ấm thiết lập chăng! Kia nếu thủ ấm là Như Lai thì thủ tức vô nghĩa. Nếu chẳng phải Như Lai thì nay hỏi nghĩa kia như luận kệ nói:

Trước kia chưa thủ ấm
Đã có (chẳng) phải Như
Lai Mà nay vì thủ ấm
Mới là Như Lai chăng!?

Thích: Đây nói trước khi chưa thủ ấm đã có ngã tức là ý ngoại đạo nói như đây. Luận giả nói: Nếu như vậy thì như luận kệ nói:

Khi kia chưa thủ ấm
Tức không có Như Lai
Chưa thủ không tự thể
Làm sao sau thủ ấm?

Thích: Đây nói lìa thủ thì Như Lai chẳng thành. Vì sao vậy? Vì Như Lai không có tự thể. Như chỗ ngoại đạo chấp là ngã không có "thể" ấm, ngã sau đó thủ ấm của Như Lai làm Như Lai. Luận giả nói. Nay ngăn ngã này chẳng thủ ấm của Như Lai, vì ngã chẳng phải Như Lai. Thí như vật khác, chẳng thủ ấm của Như Lai làm Như Lai. Nếu Như Lai thủ ấm, về sau làm Như Lai thì các ông muốn được như thế chăng! Như kệ trên nói lỗi. Nay hỏi Như Lai ấy, chính là thể của ấm? Là chẳng phải thể của ấm? Nếu là "thể" của ấm thì đã như trước đáp. Nếu là thể của ấm khác thì không có Như Lai. Vì sao vậy? Vì chẳng phải tự thể của ấm. Thí như sừng thỏ, cũng như trước nói. Đệ nhất nghĩa Như Lai chưa khởi đã trước phi Như Lai chẳng thủ Như Lai ấm chưa khởi trở về trước không có Như Lai. Thí như chẳng phải Như Lai. Như luận kệ nói:

Cũng như chưa có thủ
Chẳng được gọi là thủ
Nếu lìa ở thủ kia
Không chỗ có Như Lai.

Thích: Đây nói lìa thủ, không có "thể" của Như Lai. Nay sẽ nói nghiệm: trong năm ấm không trượng phu, là tác, thí như bình. Như vậy pháp theo

duyên khởi không có trượng phu là tác, thí như bình. Pháp vô thường không có trượng phu là tác, thí như bình. Trong chánh trí tà trí nghi trí không có trượng phu, là tác thí như bình. Trong nhân ưu hỷ trong đế thâu nhiếp không có trượng phu là tác thí như bình. Như vậy, các nhân nên nói rộng nghiệm: Độc-tử bộ lại nói: trong đệ nhất nghĩa có Như Lai. Nếu nói không có thì là điều Phật chẳng ghi nhận. Như ngoại đạo vốn chấp trượng phu, Như Lai liền ghi nhận nói không có nhưng chưa từng nói không có Như Lai. Nếu nói không có duyên gì lại ghi nhận có người hỏi sau khi chết không có Như Lai chăng! Phật cũng chẳng đáp. Vì thế cho nên có Như Lai. Luận giả nói như trong kinh nói. Có một quốc vương đến hỏi Phật rằng: Thế tôn con có nghi này xin hỏi Thế tôn, xin nguyện Thế tôn vì con đáp thẳng; không cần nói rộng. Ngã trong thân con là lớn là nhỏ là dài là ngắn, sắc tướng vuông tròn đều tợ như những thứ gì? Là ở một chỗ là khắp trong thân? Phật nói: này Đại vương! Vua được tự tại, nay trở lại hỏi vua: trong cung đại vương quả cây yêm-la có vị gì? Hình trạng sắc tướng lại tợ như thứ gì? Vua nói: Thưa Thế tôn, cung con ở không có cây Am-la. Vì sao hỏi khí vị hình sắc? Phật nói: này Đại vương! trong thân có ngã, vua mới có thể hỏi lớn, nhỏ, ngắn, dài. Nhưng trong thân vốn không có ngã. Vì sao khiến ta đáp điều vua hỏi. Đáp như vậy tức là

Như Lai ghi nhận ở pháp vô ngã. Ngoại đạo Đa-ma-la bạt nói: trong đệ nhất nghĩa có Như Lai. Vì thủ thiết lập. Đây nghĩa là nếu nói không có thì chẳng thể ở trên thủ mà có thiết lập. Vì sao có thủ. Nghĩa là thủ vô thượng giải thoát huân tu các ấm tương tục. Cho nên gọi Như Lai. Như kinh đã nói. Tên Phật ấy chẳng phải cha mẹ làm, cho đến chẳng phải chư thiên làm. Nghĩa ấy như vậy. Lại nữa, vì sao gọi Phật? Nghĩa là sau cùng khi được giải thoát mới gọi là Phật. Vì như thế v.v…cho nên có Như Lai. Luận giả nói, như kệ trên nói: chẳng đứt chẳng lìa ấm. Trong ấm không Như Lai, trong Như Lai không ấm, chẳng phải Như Lai có ấm. Như thế nào là Như Lai? Đây nói Như Lai ở trong đệ nhất nghĩa này rốt ráo không thể có được. Như luận kệ nói:

Một khác không Như Lai
Năm thứ cầu chẳng được
Vì sao phải lấy thủ
Thiết lập có Như Lai.

Thích: Đây nói trong đệ nhất nghĩa có tự thể thì sao có thể thiết lập chăng!? Nếu có thể thiết lập tức chẳng phải trong đệ nhất nghĩa có tự thể tức là: nếu nói như bình, là giả thiết lập, muốn được như vậy thì ông lập nghĩa, bèn là chẳng thành. Như ông đã nói vì thiết lập có Như Lai thì đây lập nhân nghiệm trong đệ nhất nghĩa không thành, cũng cùng nghĩa nhân trái nhau. Vì sao trái nhau? Nghĩa là chấp thủ thiết lập mà có bình… chỉ là trong thế đế có, chẳng

phải đệ nhất nghĩa, lại có người trong tự bộ nói luận giả rằng: ông trước nói kệ: nếu không có các thủ làm sao có Như Lai là chẳng khéo nói. Tôi nay nói có thủ giả thủ. Nếu không có thủ giả tức cũng không có thủ, thí như đống lông rùa tụ. Vì sao gọi thủ? Nghĩa là vô lậu giải thoát, bất cộng pháp… Do là đối tượng gia giữ của năm ấm. Vì thế cho nên như chỗ nói nhân. Vì sao gọi thủ giả? Nghĩa là thân Như Lai. Vì Như Lai đây có cho nên chỗ tôi lập nghĩa được thành. Luận giả nói: Nghĩa ấy chẳng đúng. Vì sao? Như luận kệ nói:

Như Lai sở thủ, thủ
Thủ này chẳng thể được
Thủ và thủ giả "không"
Và tất cả chủng "không".

Thích: Đây nói thủ không có tự thể. Nghĩa không có tự thể trước đã làm cho hiểu rõ, chẳng nói lại nữa. Tất cả, chủng nghĩa là tự thể chủng, tha thể chủng. Người thấy chân thật là khi quán sát tất cả chủng môn, ở trong đệ nhất nghĩa là chẳng thể thiết lập tùy thuận thế đế mà có thiết lập. Thiết lập thế nào? nghĩa là biến công đức mười lực, vô úy, bất cộng, v.v…. chưa từng có chẳng thể nghĩ bàn nơi Như Lai thấm nhuần tu tập, là chỗ cúng dường của tất cả thế gian. Trung luận là nhân nơi năm ấm kia mà tạo thiết lập đó. Như kinh nói: một người xuất thế, nhiều người lợi ích, nhiều người an lạc.

Vì nghĩa ấy cho nên gọi là giả thiết lập. Như Phật nói: Ta là chúng sinh chân thiện tri thức,

Tất cả chúng sinh có sinh khổ… khiến được giải thoát. Lại như Phật nói: đáng biết ấy ta đã biết, nên hiểu ấy ta đã hiểu, nên tu ấy ta đã tu. Trong kinh A Hàm, nói như vậy cùng với nghĩa tôi lập chẳng trái nhau Đức Như Lai đối với trong thế đế thì thiết lập chẳng phải đối với đệ nhất nghĩa. Ngoại đạo lại nói: Trong đệ nhất nghĩa chẳng muốn được có Như Lai thì tự trái tông kia. Luận giả nói: Nếu trong đệ nhất nghĩa có Như Lai khiến người tin hiểu thì ông chẳng thể nêu ra nghiệm mà cũng không thể phá chỗ lập của tôi: Ta chẳng phải vì trước chấp nhận đệ nhất nghĩa nên rồi sau nói ngăn. Các ngoại đạo… rất đáng thương xót. Vì sao vậy? Như kinh kệ nói:

Thập lực vô cấu luân
Mặt trời khắp ba cõi
Chỗ vô lượng chúng nương về
Khắp chiếu vô minh tối.

Đây nói như người bệnh mắt, chẳng tin có mặt trời. Hoặc có nói: Như Lai không có nhất thiết trí, vì là người thí như người khác. Lại có thuyết nói trí của Như Lai, chẳng phải nhất thiết trí, vì là trí nên thí như trí phàm phu. Lại có thuyết nói thân Như Lai chẳng phải chỗ nương tựa của nhất thiết trí vì là thân, thí như thân phàm phu. Luận giả nói: Những thuyết ấy đều chẳng phải. Như trong đệ

nhất nghĩa Như Lai không có nhất thiết trí mà khiến tin hiểu vì là người, là trí phàm phu, là thân phàm phu, mà làm nhân thì những nhân này nghĩa bao hàm đều chẳng thành. Pháp thân là vì vĩnh ly người nên trí nên thân nên các hý luận hữu, chẳng thuộc trong ba cõi mà là vô lậu pháp tụ xuất thế gian gọi là pháp thân. Lại nữa, hoặc lại có người nói: Như Lai không có nhất thiết trí, vì là tạo tác. Nói rộng các nhân như vậy thì như trước đã lập cùng lỗi kia. Hoặc lại có người ví dụ thân Như Lai , chẳng phải chỗ nương tựa của nhất thiết trí vì là thây chết, thí như thây phàm phu chết. Lỗi thí dụ này cũng đồng với ngăn ở trước. Thí dụ về trí môn, nêu ra nhân như nói là năng thủ và có sở duyên, cũng lấy lỗi này mà nói. Lại nữa, ông nói Như Lai không có nhất thiết trí thì đây có nghĩa gì? là tất cả chẳng biết một chút gì gọi là có biết chăng? Là một chẳng biết chăng? Nếu ngoại đạo chấp câu hỏi đầu thì nên hỏi. Vì sao chẳng biết? Nếu ý ngoại đạo cho là không thể biết các căn cảnh giới cho nên nói chẳng biết thì luận giả nói: các căn này… cũng có thể có biết. Vì sao? Có thể biết các cảnh giới, thí như tay mình… Nếu ngoại đạo chấp câu hỏi sau thì ông trước lập nghĩa tức là tự phá. Vì sao? Ông trước dùng người cho nên làm nhân thì há có người mà một việc chẳng biết ư? Lại nữa, thế gian thảy đều biết, biết thế nào? Nghĩa là biết Như Lai có hiểu biết chân thật. Ông dùng phàm phu… làm dụ

thì đều chẳng đúng. Phàm phu thế gian cũng có một ít sở tri. Lại nữa, như các trời… có thể biết các việc quá khứ, vị lai, hiện tại v.v…thuộc ba cõi và không thuộc ba cõi nghĩa là Như Lai chẳng biết sự này chăng? Nếu chẳng biết thì ngược lại thành nghĩa của tôi. Vì sao thành nghĩa của tôi? Nghĩa là Trời theo ông tức dùng tà trí để biết nên chẳng đồng Như Lai. Lại nữa, dùng trí ác này nên gọi là không có trí chăng! Như Đại sư mà ông phụng sự là có nhất thiết trí, hay không có nhất thiết trí chăng! Nếu là Bậc nhất thiết trí thì Như Lai cũng là nhất thiết trí. Nếu thầy của ông không có nhất thiết trí mà nói Như Lai không có nhất thiết trí thì cách nói như vậy không thể tin. Vì sao? Vì thầy của ông chẳng phải nhất thiết trí. Lại có ngoại đạo tự xưng là thông minh, kiêu mạn nói: Như Lai không có nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai chẳng ghi nhận được mười bốn nạn. Lại nói Như Lai không có nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai chẳng ghi nhận được việc Tổn-đà-lợi chết. Lại nữa, nói Như Lai không có nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai chẳng ghi nhận được việc bị nữ Bà-la-môn hay Thủ-đà-la phỉ báng. Lại nói Như Lai không có Nhật Thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai chẳng ghi nhận chính xác việc thành hoại. Lại, nói Như Lai không có nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai chẳng biết sinh tử đời trước tự chướng không biết. Lại nói Như Lai không có nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai chẳng

biết Đề bà đạt đa phá hoại tăng… việc độ xuất gia… những việc ấy… ghi nhận chẳng biết nên Như Lai không có nhất thiết trí. Luận giả nói: Ông thông minh kiêu mạn… hư vọng đã thuyết, lập nghĩa, nêu nhân và dùng ví dụ. Nay cùng lỗi ấy, ông sao chẳng nói, ngoại đạo Ni kiền chấp có ngã nhân chúng sinh thọ mạng. Ông sao chẳng nói người Tỳ thế sư chấp pháp có thật. Ông sao chẳng nói người Tăng khư chấp có tự tánh. Ông sao chẳng nói như trong vi đà đã nói trượng phu. Như những việc này v.v… chẳng thể ghi nhận, chẳng thể nói gọi là không có nhất thiết trí chăng! Hay vì là… đều không có cho nên chẳng ghi nhận chăng!

Lại nữa, ông nói tổng chẳng biết cho nên gọi là chẳng biết thì đây tức là biết. Những vì là tổng? Nghĩa là tất cả các pháp đều không có tự thể mà thôi. Vì khiến cho mọi người hiểu, nên sau khi Phật Niết-bàn, đời đương lai, các đệ tử… cũng lấy nghĩa "không có tự thể" khiến chúng sinh hiểu. Lại có ngoại đạo Di tức gia nói: Phật gia đã nói mười hai bộ kinh ấy, chẳng phải người nhất thiết trí đã nói, vì có tác giả, thí như các luận của Tỳ Thế sư v.v… Luận giả nói: Nếu có tác giả thì ông nêu ra nghĩa nhân chẳng thành. Vì sao? Vì thấy có chúng sinh có thể hóa độ nên Như Lai không dụng công. Tự nhiên xuất ngôn nói giống như trống trời giữa hư không tự kêu, như trong pháp ngã, tác giả thọ giả đều không có ông lập nghĩa có tác giả, thì nhân

chẳng thành. Có tác giả là tụng tập trong kinh Vi đà, ông ví như các luận của Tỳ Thế sư v.v… nên chỗ lập nhân chẳng hoàn toàn. Nếu ý ngoại đạo cho như vậy như vậy: Văn cú Vi đà không có tác giả thì nghĩa đó thế nào? Nghĩa là khi cách xa tác giả chẳng thể nhớ. Luận giả nói: nói thế không khéo. Ông chỉ nói nhân không có thí dụ. Lại trong Vi đà của ông nói: trong một lực sơn tạo. Một lực Tỳ- đà, trong Tam-ma-sơn-tạo, Tam-ma-tỳ-đà. Ca bô xứ tạo A thát tỳ đà thì sao nói không có tác giả ư? Thế nên, ông lập tông, nghĩa chẳng thành. Nếu nói là liễu chẳng phải tác giả thì nghĩa liễu này trước đã ngăn ông lập nghĩa liễu chẳng thể thành tựu. Vì sao? Văn cú là pháp tác như người thọ học thứ lớp, bao gồm văn tự, chương cú để đọc; thí như văn cú luận của Tăng-khư. Lại nữa, văn cú của ông là pháp tác vì có ưa muốn, thí như văn cú luận của Tăng-khư. Lại nữa, văn cú là pháp tác, vì có thọ trì; thí như văn cú luận của Tăng-khư. Lại nữa, văn cú là pháp tác, vì có tụng tập; Thí như văn cú luận của Tăng-khư. Vì những nhân ấy nên rộng làm nghiệm.

Như ngoại đạo Di-tức-già vốn chấp âm thanh của Vi đà là thường, nay ngăn chấp nghĩa này. Ông vốn phân biệt âm thanh ấy, thì chẳng phải tự thể của âm thanh. Vì sao? Vì do căn chấp thủ, thí như sắc. Lại nữa, âm thanh chẳng phải nêu ra pháp rõ ràng vì là nhân có thể dựa vào để hành động. Như

nói Đề-bà-đạt-đa đem bình đến, tức dựa vào tiếng nói đem bình đến, chứ chẳng đem vật khác đến. Thí như nói bằng đầu, nói bằng tay, có những việc như thế. Lại nữa, âm thanh chẳng phải nêu ra pháp rõ ràn; vì là pháp của đối tượng báo hiệu. Thí như nói bằng đầu, nói bằng tay…. Có việc như thế. Lại nữa, âm thanh chẳng phải nêu ra pháp rõ ràng vì năng thành lập pháp. Thí như nói bằng đầu v.v… có việc như thế. Lại nữa, âm thanh chẳng phải nêu ra pháp; vì là nhân của mừng giận cho nên thí như nói bằng đầu v.v.. có việc như thế. Vì những nhân ấy nên rộng làm nghiệm. Hoặc có người nói: vì kiếp ban đầu chư thiên tử cho nên vậy, thì cũng ngăn giống như trước. Lại nữa, Vi đà là ác nhân, phá giới, tạo ra thuyết: sát sinh cúng tế trời gần chỗ tà hạnh, uống rượu v.v… Thí như ngoại đạo Ba-tây-Mục-già luận nói: trong Vi đà nói sát sinh thì chẳng phải là phi pháp, vì chú lực tế cầu chẳng sợ tội sát, thí như dùng chú độc chẳng hại người. Luận giả nói: tuy chẳng cùng chấp giữ tà hạnh… là pháp cực ác, song chẳng hoàn toàn như vậy. Thế nên làm tội sát sinh này, là nhân hướng đến ác đạo, vì là tác ý sát chẳng phải vì lúc điên loạn mà sát; thí như chẳng gia nhập việc giết dê cúng tế. Lại nữa, nếu nói loài dê v.v… là phạm thiên sai xuống trần gian để làm vật cúng tế thì nghĩa này phi lý. Chẳng phải vì cúng tế trời mà sinh xuống trần gian. Vì sao? Vì là vật thọ thực. Thí như quả nghiệp báo. Các việc

có như thế cho nên cùng các nhân rộng như trên nói. Như thế các nhân chẳng điên đảo tất cả pháp không có tự thể chính là sở thuyết của Như Lai, là chỗ cúng dường của nhân thiên vì Như Lai có nhất thiết trí, thập lực, vô úy… các công đức đầy đủ. Thôi tạm ngưng việc này, nay trở lại nói bổn tông của tôi. Như luận kệ nói:

Năm ấm sở thủ kia
Chẳng từ tự thể có
Nếu không có tự thể
Vì sao có tha thể.

Thích: Đây nói nếu chẳng từ tự thể mà có, làm sao từ tha thể mà có. Vì sao? Vì không có tự thể, cũng không có tha thể. Nghĩa kia như luận kệ nói:

Thể pháp vì như thế
Thủ và thủ giả "không"
Làm sao phải lấy "không"
Mà nói Như Lai "không".

Thích: Tư duy quán sát thủ và thủ giả, cả hai đều "không". Làm sao lấy "không" mà nói Như Lai "không"? không có việc ấy. Ngoại đạo nói: ông trước nói tất cả các pháp đều không có hý luận, nay lại nói tất cả pháp "không" thì trở lại là hý luận, trái với gốc đã nói. Luận giả nói: thật như điều hỏi. Vì sao vậy? Như luận kệ nói:

"Không" thì chẳng nên nói
Chẳng (phải) "không" chẳng nên nói
Đều, chẳng đều cũng như vậy

Thế đế nên có nói.

Thích: Nếu có người nói lìa ở văn tuệ mà có thể ở tất cả cảnh giới đạt được đệ nhất nghĩa "không" thì tức Phật chẳng vì nói tất cả pháp "không". Người không có như thế vì muốn tùy thuận các tụ phước trí của chúng sinh được hóa độ cho nên Phật nói lời "không"… Chỉ về sự thiết lập của thế đế, nên Phật nói.

Để muốn tẩy sạch vết nhơ của phân biệt bất thiện để phá tà kiến, ngu si che mờ mắt tuệ, nên Phật nói tất cả cảnh giới "chẳng không". Vì sao? Vì nếu nói "không" sẽ tăng trưởng tà kiến. Lại vì phá màng mắt của chấp ngã v.v… Nên nói tất cả cảnh giới "không". Trong đệ nhất nghĩa, như huyễn như ánh lửa, tự thể không có sinh, nên cả hai đều có là không thể nói. Vì để ngăn dị đạo lập nghiệm, vì dứt lỗi khởi hai kiến chấp ở cảnh giới, vì để đạt được đệ nhất nghĩa nên Phật nói "không hai". Như vậy, vì tẩy sạch vết nhơ của phân biệt bất thiện nên Phật nói những lời như: Không, Vô tướng, Vô tác, mộng, huyễn v.v… Vì thế cho nên "không" diệt tất cả kiến chấp. Như luận kệ nói:

Như pháp có tự thể
Thấy "không" có ích gì
Các kiến phân biệt trói
Vì để ngăn kiến (chấp) này.

Thích: Đây nói vật có tự thể, thấy "không" vô ích. Vì phá kiến chấp kia nên tán dương "không".

Ngoại đạo nói: Nếu nói cả hai đều có là chẳng thể nói thì lời nói này tức có lỗi hý luận. Luận giả nói: lời Ông nói chẳng phải. Vì ngăn dị đạo phân biệt mà nói cả hai đều có là chẳng thể nói. Vì chẳng thể nói nên không có lỗi. Thí như lấy âm thanh đình chỉ âm thanh. Lại nữa, nếu vì đệ nhất nghĩa khiến cho tín giải hiểu thì không có nghiệm như vậy. Nếu an trú tâm ở đệ nhất nghĩa dùng trí thế đế nói trong đệ nhất nghĩa tất cả pháp "không" thì lời này không có lỗi. Như kệ sau nói: "Nếu chẳng dựa thế đế, chẳng hiểu đệ nhất nghĩa". Đây nghĩa là vì ngăn chấp "chẳng không" nên nói "không", nhưng chẳng chấp thủ "không", cho nên không có lỗi. Như vậy, tự thể của Như Lai cũng "không". Hoặc có người nói: "Như Lai hoặc thường hoặc vô thường, cũng thường cũng vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường; là thế gian hữu biên, thế gian vô biên, cũng hữu biên cũng vô biên, chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên. Nếu nghĩa Như Lai đây được thành, nghĩa của tôi cũng thành như vậy". Nay sẽ trả lời việc này như luận kệ nói:

Là bốn lỗi: vô thường v.v…
Ở trong pháp tịch diệt
Là bốn lỗi: vô biên…
Ở trong pháp tịch diệt.

Thích: Đây là nói tự thể của Như Lai, là "không" năng y không có "thể", sở y phân biệt cũng không có "thể". Như ý ngoại đạo ý muốn

dùng Như Lai đưa ra nhân, dẫn thí dụ thành lập làm nghĩa của mình, thì nghĩa đó không thành. Vì thế cho nên, nhân, dụ chẳng đồng, cũng trái với nghĩa trước. Như kinh Văn Thù Sở Vấn nói: Phật bảo Văn Thù Sư Lợi bất sinh bất diệt gọi là Như Lai. Hoặc có người nói: Trong đệ nhất nghĩa Như Lai sau khi diệt độ chẳng ghi nhân có, không có. Thế nên có Như Lai. Chẳng như Thạch nữ không có con nói rằng không con. Tôi nay trả lời: Ông dùng đủ loại phân biệt tập khí huân tập trí tuệ, chấp nói Như Lai, thì đều chẳng đúng. Như luận kệ nói:

Người chấp kiến thô, nặng
Nói Như Lai có, không
Như Lai sau khi diệt độ
Vì sao chẳng phân biệt?

Thích: Đây nói sau khi Như Lai diệt độ, Như Lai có chăng! Như Lai không chăng? Cũng có cũng không chăng? Chẳng phải có, chẳng phải không chăng? Nghĩa ấy chẳng như vậy. Tu tập đúng, mắt trí tỏ thì như luận kệ nói:

Như Lai tự thể không
Chẳng nên khởi tư duy
Diệt hậu có Như Lai
Và không có Như Lai.

Thích: Đây nói cảnh giới không có "thể" là tuệ không phân biệt, cho nên ông trước nêu ra nhân, thí dụ có lỗi. Vì sao? Vì có sắc thân vô thường, ngôn giáo thân, pháp thân, năng tướng, sở tướng

nhân quả, năng giác, sở giác, "không", vô tướng, vô tác, vô nguyện, như huyễn như mộng… thảy đều là phân biệt. Như luận kệ nói:

Hý luận sinh phân biệt
Như Lai qua phân biệt
Bị hý luận che lấp
Chẳng thể thấy Như Lai.

Thích: Thí như người mù bẩm sinh chẳng thấy mặt trời; chẳng thấy Như Lai cũng lại như vậy. Vì sao chẳng thấy? Vì hý luận phân biệt che lấp mắt tuệ nên gọi là chẳng thấy. Thế nào là thấy? Có thể thấy tánh Như Lai đó chính gọi là thấy. Lại nữa, như kinh, kệ nói: "có thể thấy duyên khởi đó gọi là thấy pháp. Người có thể thấy pháp, tức là thấy Như Lai". Lại nữa, sắc thân là Như Lai; Ngôn giáo thân và Pháp thân cũng là Như Lai tức như kệ trước nói: "hý luận sinh phân biệt, Như Lai qua phân biệt". Lại như trong Kim Cang Bát Nhã kệ nói:

Nếu dùng sắc thấy ta
Dùng âm thanh cầu ta
Là người hành tà đạo
Chẳng thể thấy Như Lai.

Khi quán sát như vậy, tức chỗ lập của ngoại đạo như: các "thể", tự thể nói có thành lập, dẫn Như Lai làm ví dụ thì chẳng đúng. Như luận kệ nói:

Do tự thể Như Lai
Đồng tự thể thế gian
Như Lai không có "thể"

Thế gian cũng không "thể"

Thích: Đây nói khi quán Như Lai thì các ấm, giới… không có tự thể. Phân biệt tất cả tự thể đều không có "thể". Thế nào phân biệt? Nghĩa là pháp ấm, giới, nhập, năng tướng, sở tướng, hoặc nhân hoặc quả, có "thể", không "thể", một, khác v.v… như trên mà rộng phân biệt thì thảy đều không có "thể". Các ấm nhập v.v… vì sao không có "thể"? Như trong phẩm Quán ấm nói: nếu lìa nhân sắc kia mà có sắc thì chẳng đúng. Như đạo lý đã quán kia, ấm không có "thể" nên Như Lai cũng không có "thể". Lại như trong phẩm Quán giới nói: không có vật là hư không. Trong đó như quán hư không v.v… khi quán sát sáu giới chẳng phải tự thể chẳng phải tha thể, phi chẳng phải năng tướng, chẳng phải sở tướng, tất cả các thể thảy đều không có. Đã nói sắc không có tự thể, tiếp quán thức giới. Như vậy thức giới… phân biệt là Như Lai thì quán thức giới kia chẳng phải "thể" chẳng phải không có "thể", chẳng phải năng tướng, chẳng phải sở tướng, không có tự thể, cũng không có Như Lai. Lại như phẩm Quán Nhập nói: nhập không có tự thể đã khiến hiểu rõ. Lìa các nhập này không có cái riêng thấy được thành. Như thế, dùng cảnh giới các nhập làm Như Lai thì nghĩa đều chẳng thành. Lại như phẩm Nhiên, khởi nhiên đã nói một khác đều ngăn. Củi và lửa đều không có tự thể. Như vậy nếu dùng trí làm Như Lai, cho đến lấy ba mươi hai

tướng, tám mươi vẻ đẹp, từ bi hỷ xả, thập lực, vô uý, ba mươi bảy phẩm trợ đạo, sáu Ba-la-mật, các công đức tụ là Như Lai, cho đến pháp tánh, pháp giới, pháp trụ, thật tế, chân như Niết-bàn. Những pháp như thế cùng với thân Như Lai là một là khác, chẳng một chẳng khác, đây đều là không có tự thể. Như Lai cũng không có tự thể. Lại như phẩm Quán duyên trong phần nói không khởi đã ngăn khởi, cũng ngăn Như Lai khởi không có tự thể. Lại như phẩm Quán khứ lai đã ngăn khứ lai không có tự thể. Như Lai cũng không có tự thể. Vì thế cho nên ngoại đạo lập nghĩa đều không có tự thể cùng trái với nghĩa nhân đã nêu ra trước. Như kệ trước nói: Như Lai không có "thể", thế gian cũng không "thể". Thế nên đầu phẩm nói lỗi ngoại đạo lập nghĩa… mà khiến tin hiểu, tự nói pháp thân có nghĩa thành lập, cũng khiến tin hiểu do nghĩa ấy nên nghĩa của tôi được thành. Như trong kinh Lăng Già nói: Phật bảo Bồ-tát Đại tuệ! Thân Như Lai là chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, chẳng phải nhân, chẳng phải quả, chẳng phải hữu vi, chẳng phải vô vi, chẳng phải giác, chẳng phải giới (cảnh giới), chẳng phải tướng, chẳng phải không có tướng, chẳng phải là ấm, chẳng phải lìa ấm, chẳng phải ngôn thuyết, chẳng phải vật sở thuyết, chẳng phải một, chẳng phải khác, thảy đều không có hòa hợp cho đến không có sở đắc, không có sở duyên, ra ngoài, vượt qua tất cả hý luận, đó gọi là

Như Lai. Lại như kinh Như Lai Tam Mật nói, Phật bảo Bồ-tát Tịch Tuệ! Thân Như Lai là bằng thân hư không, là thân không gì bằng thân hơn tất cả thân tối thắng của thế gian, thân khắp tất cả chúng sinh như thân không có thí dụ, thân không có tương tợ, thân thanh tịnh vô cấu, thân không có nhiễm ô, thân tự tánh thanh tịnh, thân tự tánh không sinh, thân tự tánh không khởi, thân chẳng cùng tâm ý thức… hòa hiệp, thân tự thể như huyễn như đốm lửa, như mặt trăng trong nước, thân của Không, vô tướng, vô nguyện, đã quán sát thân, đầy khắp mười phương, thân đối với tất cả chúng sinh bình đẳng, thân vô biên, vô tận, thân không động không phân biệt, thân ở trụ chẳng trụ đắc vô hoại, thân không có thể sắc, thân không có thọ tưởng hành thức, thân chẳng phải địa giới, chẳng phải thủy giới, chẳng phải hỏa giới, chẳng phải phong giới… hợp thành. Thân Như thế là chẳng phải thật, chẳng phải sinh cũng chẳng phải đại… tạo thành. Thân chẳng phải thật không thật tất cả thế gian đều chẳng có thể biết, chẳng từ mắt sinh, chẳng dựa vào tai nghe, chẳng được tỷ thức biết, chẳng do thiệt tạo thành, cũng chẳng cùng thân tương ưng. Lại như kinh Xá-lợi-phất Đà- la-ni đã nói: chỉ tu nhất tâm niệm Phật chẳng vì sắc thấy Như Lai, chẳng vì vô sắc thấy Như Lai, chẳng vì tướng tốt, chẳng vì vẽ đẹp, chẳng vì giới định tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến, chẳng vì sinh, chẳng vì gia đình,

chẳng vì tánh họ, chẳng vì quyến thuộc cho đến chẳng phải tự tác, chẳng phải tha tác. Nếu có thể như vậy mới gọi là niệm Phật. Lại như trong kinh Phật Địa, kệ nói: pháp không khởi v.v… là Như Lai, tất cả pháp và Như Lai đồng, tuy trí phàm phu vọng thủ tướng mà thường hành ở trong vô pháp, ở trong gương vô lậu căn lực các đức, hiển hiện hình bóng Như Lai, mà thật không có "thể" chân như cũng như chưa từng có thân Như Lai. Chỗ thấy của thế gian như hình trong gương, từ xưa không hề có ở tướng vãng lai. Lại như kinh Lăng Nghiêm kệ nói: Phật vì nói ấm duyên khởi, không ở kiến chấp có người. Nếu nói kiến chấp không có người, làm sao có thể quán sát?.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 14

Phẩm 23 : QUÁN ĐIÊN ĐẢO

Thích: Nay phẩm này, cũng là ngăn chấp, là chỗ đối trị của "không", hiểu điên đảo là không có tự tánh, cho nên nói. Người của Tự bộ nói: vì có phân biệt nên khởi các phiền não. Như thế, phiền não từ điên đảo khởi, vì điên đảo khởi nên thời có tham… Kia nếu không có thì nghĩa chẳng tương ưng. Cho nên luận kệ nói:

Phân biệt khởi phiền não
Nói có tham, si kia v.v…
Điên đảo thiện, bất thiện
Từ duyên này mà khởi.

Thích: Trong các luận nói tham, sân… tùy thứ lớp khởi các thiện bất thiện, nghĩa là ái phi ái từ duyên này khởi, chẳng phải chẳng từ duyên, nên biết chẳng chánh tư duy phân biệt, có thể làm duyên khởi phiền não. Trong đây lập nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa các ấm… có tự thể, ấm… trong đệ nhất nghĩa ấy từ nhân duyên khởi. Thí như tham… Nếu không có tự thể chẳng từ duyên khởi,

thì thí như hư không hoa. Luận giả nói: nghĩa ấy chẳng đúng. Như luận kệ nói:

Ái, phi ái điên đảo
Đều từ duyên này khởi
Ngã không có tự thể
Phiền não cũng chẳng thật.

Thích: Chẳng phải thật nghĩa là phiền não tham v.v…. chẳng phải khởi trong đệ nhất nghĩa, vì thế nên ông thiếu thí dụ, lập nghĩa có lỗi. Nếu ông nói Ngã lấy thế để làm dụ, chẳng phải đệ nhất nghĩa thì tức không có pháp được thành lập. Nếu ở trong thế đế có thành lập thì ngược lại thành nghĩa ngã. Như luận kệ nói:

Ngã hoặc có hoặc không
Cả hai đều chẳng thành
Nhân ngã có phiền não
Ngã không kia chẳng khởi.

Thích: Đây nói ngã là chẳng phải thế đế được thành, cũng chẳng phải trong đệ nhất nghĩa được thành. Vì thế cho nên, nếu lìa ở ngã thì phiền não chẳng có. Vì sao vậy? Vì năng y không có "thể" nên sở y cũng không có "thể". Vì triển khai nghĩa này nên như kệ nói. Nhân ngã có phiền não thì phiền não là pháp của ngã cũng là đối tượng được thọ dụng. Song ngã tự thể không thành. Như trong phẩm Quán ngã, quán phiền não không có chỗ có thể nương tựa, nghiệm ấy như vậy. Trong đệ nhất nghĩa tham… đều không có, vì ngã để y chỉ không

có "thể" nên thí như Thạch nữ không sinh con. Sao được nói con sắc trắng đen ư? Người của Tự bộ nói: tuy không có ngã nhưng tâm và phiền não hòa hiệp nên có phiền não khởi, mà phiền não là pháp trên tâm, ông lập nghĩa vô ngã thì nhân ấy chẳng thành. Luận giả nói: ông nói chẳng phải. Lỗi ấy như luận kệ nói:

Ai có phiền não kia
Có nghĩa thì chẳng thành
Nếu lìa chúng sinh ấy
Phiền não tức không thuộc.

Thích: Đây nói phiền não là chúng sinh thì đối với tất cả xứ tìm cầu chúng sinh chẳng thể có được. Nếu lìa chúng sinh phiền não không thuộc tâm khởi thì trước đã ngăn, cũng trừ bỏ chấp tự thể của thức, cũng ngăn có thật, nghĩa tâm theo ông chẳng thành, chẳng phải ngã, nghĩa nhân chẳng thành. Người của Tự bộ nói: ông chấp nhận nghĩa không có phiền não tức lấy "không có" làm "thể", "thể" của không có "thể" thành. Nên các "thể" lại xen nhau với tướng của không có "thể". Luận giả nói: nay ông muốn được các thể như bình như lụa và các vật khác… có ấy, vì là "thể", vì là không có "thể", mà nói có thể khởi có nhân giác chăng! Muốn khiến bình là không có "thể" tức là chẳng nên nói bình này và sắc xanh vàng đen… hòa hiệp. Cũng không nên nói sắc xanh vàng đen… chỉ cho người biết. Nếu có bình lụa xứ của không có "thể"

không thể nói thì sắc xanh vàng đen… cũng chẳng có thể chỉ rõ cho mọi người. Vì không có chỗ y chỉ nên các phiền não ấy rốt ráo là nghĩa không chủ, không "thể", như con thạch nữ không có tướng xanh vàng có thể nói. Cho nên lấy "không có" làm "thể" nghĩa ấy chẳng thành. Nay sẽ tiếp tục trả lời người của Tự bộ v.v… như luận kệ nói:

Thân khởi phiền não kiến
Duyên ở ngã, ngã sở
Tâm phiền não và nhiễm
Năm cầu chẳng thể được.

Thích: Danh, sắc tụ tập nhân đó gọi là thân. Duyên ở tự thân khởi kiến giải nhiễm ô, ấy gọi là thân kiến. Tham v.v… ba thứ với nghĩa này đồng. Như trong phẩm Quán Như Lai kệ nói: chẳng ấm chẳng lìa ấm. Trong ấm không Như Lai, trong Như Lai không ấm, chẳng phải Như Lai có ấm, các phiền não cũng như. Trong năm thứ không phiền não tức năng khởi khổ cho nên gọi là phiền não, nhiễm là chẳng phải phiền não. Nay vì ngăn nghĩa nghĩa chẳng khác. Nếu nhiễm là tức phiền não thì năng thiêu sở thiêu đồng, mắc lỗi về một. Cũng chẳng khác phiền não có nhiễm thì nghĩa này như trước đã ngăn. Lại nếu khác phiền não được có nhiễm thì tức lìa phiền não riêng có người nhiễm. Cho nên thể khác chẳng thành. Trong người nhiễm cũng không phiền não. Trong phiền não cũng không có người nhiễm, cũng chẳng phải người

nhiễm có phiền não. Như thế, năm thứ cầu phiền não đều không có "thể", vì phiền não không có "thể" nên tức không có chủ thể thành lập pháp. Là ông thí dụ có lỗi. Như luận kệ nói:

Ái phi ái điên đảo
Vốn không có tự thể
Lấy những gì làm duyên
Mà năng khởi phiền não.

Thích: Như trong pháp ta, ái phi ái điên đảo xưa nay không có "thể". Vì vậy cho nên, trong đệ nhất nghĩa phiền não chẳng phải là pháp từ duyên khởi, không có chủ thể thành lập pháp, nên là lỗi của ông lập nghĩa. Lại nữa, có người Tự bộ nói: sắc… sáu vật có thể khởi điên đảo. Vì sao không có ư? Kia nói không có, nghĩa ấy chẳng như vậy. Cho nên luận kệ nói:

Sắc, thanh, hương, vị, xúc,
Và pháp là sáu thứ
Ái phi ái làm duyên
Ở vật khởi phân biệt.

Thích: Đây nói duyên sáu thứ vật có thể khởi các phiền não. Trong đây nói nghiệm: Trong đệ nhất nghĩa có ái phi ái điên đảo làm duyên có thể khởi tham sân si… Trong đệ nhất nghĩa, vật có "thể". Nếu nói không có tức chẳng phải sáu vật thể. Thí như nhãn thức của người mù bẩm sinh, lại tham sân… có thể khởi điên đảo phân biệt. Như chỗ tôi nói thì nhân có lực nên có các điên đảo. Vì

nhân duyên ấy thí dụ không có lỗi. Luận giả nói: ông nói chẳng phải, đều là hư vọng. Như luận kệ nói:

Sắc thanh hương vị xúc
Và pháp thể sáu thứ
Như thành Càn-thát-bà
Như dợn nắng cũng như mộng.

Thích: Tự thể của những thứ ấy đều không có tự thể, thế lực phần hạn cũng không có cho đến lỗi thế đế phỉ báng cũng không. Không có lỗi gì? Vì không có vật này, vì sao nói như thành Càn-thát-bà? Vì thời xứ… mọi người cùng thấy đó gọi là như thành Càn-thát-bà. Vì sao như dợn nắng? Thí như người ngu thấy lúc hơi nóng bốc lên, nói là nước, đuổi theo đến độ không thôi, uổng mình vất vả rốt cuộc không được gì. Như vậy tất cả các pháp tự thể đều "không", phàm phu tham đắm pháp cũng lại như vậy. Cho nên nói như dợn nắng. Vì sao như mộng? Có lúc có những suy nghĩ, nhớ về thể nhân quả và tất cả pháp không có tự thể, đó gọi là như mộng. Hoặc có trong sắc thì như luận kệ nói:

Hoặc ái hoặc phi ái
Chỗ nào sẽ có được?
Giống như người huyễn hóa
Cũng như bóng trong gương.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, ái chẳng phải ái đều không thể có được. Vì sao? Vì trong đệ nhất

nghĩa sắc tượng… tự thể "không". Vì sao như người huyễn hóa. Vì ở cảnh giới chẳng thật hiển hiện tương tợ. Vì sao như bóng. Chẳng đợi công người mà có thể khởi hiện, cùng hình tương tợ. Vì nhân duyên ấy, ông trước nêu ra nhân, lập nghĩa… chẳng thành. Như luận kệ nói:

Như chẳng nhân ái kia
Thì không có chẳng ái
Nhân ái có chẳng ái
Cho nên không có ái
Không chẳng ái đợi ái
Không ái đợi chẳng ái
Hoặc lấy ái làm duyên
Thiết lập có chẳng ái.

Thích: Ái không có tự thể, nghĩa ấy như vậy. Vì thế nên chẳng tương ưng có "chẳng ái". Vì "chẳng ái" không có "thể", ái chẳng đợi "chẳng ái", mà nói có ái thì cũng không đúng. Như luận kệ nói:

Không có các khả ái
Chỗ nào sẽ khởi tham
Chẳng ái nếu không "thể"
Chỗ nào sẽ khởi sân.

Thích: Hai thứ kia không có "thể" cho nên si cũng không có "thể". Thế nên như lỗi đã nói, nay trở lại ở ông. Người của Tu đa la nói. Trong đệ nhất nghĩa có ái chẳng phải ái điên đảo như vậy. Như trong kinh Phật nói. Nếu trong kinh đã nói thì phải

biết là có. Thí dụ như nói vô ngã nhất định là có vô ngã. Nay trong kinh hiện có lời nói này: Nghĩa là vô thường chấp thường, vô ngã chấp ngã, vô lạc chấp lạc. Bất tịnh chấp tịnh, đó gọi là điên đảo. Vì nghĩa ấy nên trong đệ nhất nghĩa có ái, chẳng phải ái điên đảo như vậy. Luận giả nói đối trong thế đế có ái phi ái điên đảo, chẳng phải trong đệ nhất nghĩa có. Thế nên, tôi nói không có lỗi. Như luận kệ nói:

Ở trong đệ nhất nghĩa
Rốt ráo không điên đảo
Như Lai trọn không nói
Là ngã, vô ngã ấy v.v....

Thích: Trong đệ nhất nghĩa cũng chẳng nói ngã, vô ngã. Ông thí dụ và nêu nhân là không có "thể". Lại nữa, nếu ý của người Tu đa la nói trong đệ nhất nghĩa chẳng muốn được có điên đảo. Vì sao? Điên đảo ấy có hai thứ: một là tùy thuận sinh tử, hai là tùy thuận Niết-bàn. Vì sao gọi tùy thuận sinh tử? Nghĩa là vô thường, thường đảo, vô ngã ngã đảo, vô lạc lạc đảo, vô tịnh tịnh đảo. Vì sao gọi là tùy thuận Niết-bàn? Nghĩa là đối với "không" chấp "không", đối với vô thường chấp vô thường. Có như vậy… cho nên gọi là điên đảo. Như người muốn được trí không phân biệt thì nên đoạn hai thứ điên đảo này. Vì là chướng ngại trí tuệ. Người của Tự bộ nói: Nếu đối với vật vô thường khởi kiến vô thường là điên đảo thì nghĩa ấy chẳng như vậy.

Luận giả nói: vậy điên đảo ấy chính là nghĩa gì? Người Tự bộ nói: thật là vô thường, cho rằng thường, đó có thể gọi là điên đảo. Luận giả nói: nói như thế chẳng khéo. Lỗi ấy như luận kệ nói:

Vô thường cho là thường
Gọi là điên đảo chấp
Vô thường cũng là chấp
"Không" sao chẳng là chấp.

Thích: Nói cảnh giới điên đảo do trí kia duyên đây tức là nghĩa điên đảo. Thí như người nói: lìa dục trong ba cõi, vì sao chẳng gọi là giải thoát? Nói như đây tức là giải thoát. Người Tự bộ nói: Ông nay lại nói vô thường cũng "không". Vì sao chẳng là đệ nhất nghĩa? Luận giả nói vì không có khởi. Nghĩa không khởi này về đạo lý như trước đã ngăn. Thí như Niết-bàn không có khởi cũng không có vô thường. Lại nữa, thể vô thường có thể khởi trí thường phân biệt. Nếu nói là giác ngộ điên đảo chấp thường thì cảnh giới sở duyên không có "thể". Thế nên, như kệ trước nói: Vô thường cũng là chấp "không", sao chẳng là "chấp". Đó tức là điên đảo. Vì sao vậy? Vì có phân biệt thí như chấp thường. Trong đây lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa sắc vô thường ấy, tức là điên đảo, là phân biệt, thí như chấp sắc là thường. Người Tự bộ nói: Trí phân biệt tức là nói các hành "không", trí ấy chẳng phải hoàn toàn mặt điên đảo. Luận giả nói: cũng là điên đảo, tôi nói không có lỗi. Người Tự bộ nói: nếu như thế

thì trí "không" này chẳng phải là được nhân giải thoát mà là đảo. Thí như nội nhập là khổ lạc là cảnh giới của trí. Luận giả nói: Ông trong lập nghĩa là nghĩa gì chăng! Người Tự bộ nói: Trí "không" duyên với mắt chẳng phải là nhân được giải thoát chăng? Luận giả nói: Nếu như vậy ấy, ngược lại thành nghĩa của tôi. Vì sao thành nghĩa của tôi, vì trí không phân biệt đắc giải thoát. Nếu nói mắt "không" thì trí của mắt "không" tức là có phân biệt. Thôi tạm dừng nói việc này, nay trở lại vì ông nói bổn tông của tôi: Như chấp vô thường là thường tức là điên đảo thì vô ngã là ngã, vô lạc là lạc, bất tịnh là tịnh, cũng nói như vậy. Có người Tự bộ lập nghĩa phân biệt nói: có chấp như vậy. Vì có năng chấp, sở chấp, rõ ràng khởi chấp ấy cộng thành có ba thứ, mà chẳng là không có. Luận giả nói: Nghĩa của ông nói chẳng đúng. Như luận, kệ nói:

Người chấp công cụ chấp
Và cảnh giới sở chấp
Tất cả tướng tịch diệt
Thế nên không có chấp.

Thích: Chấp có ba thứ công cụ, người khởi và cảnh giới. Công cụ chấp đó là trí chủ thể duyên tổng các vật thể. Người khởi chấp nghĩa là tâm sở chấp. Hoặc vọng còn đặt để, hoặc sai trái bác bỏ… Lại người phải chấp, nghĩa là người khởi chấp cảnh giới sở chấp nghĩa là cảnh giới thường lạc ngã tịnh… được tính toàn chấp. Ba pháp này đều với

tự thể là "không". Giống như đạo lý chấp ngã, ngã sở, nay muốn khiến cho hiểu rõ công cụ chấp… tất cả là tướng đều tịch diệt. Cho nên không có chấp. Mà người kia chấp do có nói có chấp, khiến cho mọi người hiểu nhưng không có thí dụ. Vì thế cho nên như luận kệ nói:

Vì chấp tánh không có
Nên tà chánh… cũng không
Ai khiến là điên đảo
Ai là chẳng điên đảo.

Thích: Trong đệ nhất nghĩa ai là điên đảo. Ai là chẳng điên đảo? Bồ-tát Ma-ha-tát an trú trí vô phân biệt, chẳng hành tất cả phân biệt, không có chánh không có tà, không có điên đảo không có chẳng điên đảo. Lại nữa, hoặc người nói: nhất định có điên đảo vì có đầy đủ người điên đảo. Thí như có dù thời có người cầm dù. Phàm phu có điên đảo cũng như vậy. Do có người điên đảo, cho nên có điên đảo. Luận giả nói nghĩa ấy chẳng đúng. Như kệ trên nói: vì chấp tánh không có nên tà chánh… cũng "không". Hai đạo lý này trước đã khiến hiểu rõ. Cho nên có người khởi cũng chẳng thành như thị như thế. Như vậy, điên đảo và người điên đảo cũng chẳng thành. Như kệ trên nói: ai là điên đảo, ai là chẳng điên đảo?. Đây nói nghĩa là không có điên đảo. Không có điên đảo nên người điên đảo cũng không có. Lại nữa, nếu có điên đảo tức có chẳng điên đảo. Vì thế nên, nghĩa nhân của ông

chẳng thành. Trong đệ nhất nghĩa thí dụ là không có "thể", cũng trái với nghĩa của ông. Lại nữa, người thế gian nói: cùng điên đảo hợp thì gọi là người điên đảo. Điên đảo này là cùng với người đã khởi đảo có hợp chăng? Là cùng với người chưa khởi đảo có hợp chăng? Là cùng với người đang khởi đảo có hợp chăng? Nay trả lời: ba thứ này cùng người điên đảo hợp đều chẳng đúng. Như luận kệ nói:

Không hợp người đã khởi
Không hợp người chưa khởi
Lìa người đã chưa đảo
Có thời hợp chẳng đúng.

Thích: Đây nói người đã có đảo, lại cùng đảo hợp, tức là vô dụng. Vì sao? Vì đảo là rỗng ấy không. Thí như một người chẳng điên đảo khác. Nếu nói có đảo cùng lúc ấy hợp thì đây là lỗi cùng có. Lìa đảo tức chẳng đảo mà cùng lúc ấy hợp thì chẳng đúng. Quán về thời như thế thảy đều chẳng đúng. Nếu nói có thì ông nay sẽ trả lời điên đảo này cùng ai hòa hiệp chăng? Thế nên, không có cùng người đảo hợp. Vì nghĩa ấy nên ông mắc lỗi như trước đã nói. Lại nữa, như trong đệ nhất nghĩa tất cả các "thể" đều không có tự tánh mà nói. Đạo lý này đã khiến hiểu rõ. Vì thế cho nên như luận kệ nói:

Không có người khởi, chưa khởi
Làm sao có điên đảo?

Các đảo thảy không sinh
Chỗ nào khởi điên đảo.

Thích: Ý kệ đây nói rõ nghĩa không có sinh, nên không có điên đảo. Ông nêu nhân v.v…, đều là lỗi có. Như luận kệ nói:

Thường, lạc, ngã, tịnh kia…
Mà nói thật có thì
Thường, lạc, ngã, tịnh ấy
Ngược lại là điên đảo.

Thích: Đây nói trong đệ nhất nghĩa có thường ngã… nên biết cũng là điên đảo. Như luận kệ nói:

Ngã và thường lạc… kia
Nếu phải là không thì
Không ngã, bất tịnh, khổ
Mà tương ưng có được.

Thích: Đây nói tự thể của vô ngã… có thể trừ điên đảo ngã v.v… Vì có đối đãi nhau nên, vô ngã… cũng chẳng thành. Vì không có vô ngã nên chỗ nào có ngã, là kiến điên đảo? Thí như không có con người, quyết không thể ở ác thú khởi điên đảo tưởng người. Nhân… như vậy lỗi ấy khó thoát. Vì thế quán sát điên đảo và không điên đảo của thường, vô thường v.v… là không có nhân. Không có nhân tức như luận kệ nói:

Vì kia không có nhân
Thì vô minh, hành diệt
Cho đến sinh, lão tử
Chúng cùng đồng đều diệt.

Thích: Đây nói vô minh, hành, thức, danh , lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh và lão tử… do không có nhân điên đảo nên chứng đắc không có thể, dứt trừ các phiền não. Nghĩa ấy được thành. Các thuyết có tự thể thì các phiền não ấy là có "thể" thật, vì là không "thể" thật? Nay hỏi chỗ nào? Như luận kệ nói:

Nếu người nói phiền não
Có một tự thể thật
Sao có thể đoạn trừ?
Ai đoạn được "thể" có.

Thích: Đây nói có tự thể tức chẳng thể hoại. Nếu các phiền não không có thật, như sừng thỏ thì cũng như lỗi kệ này nói. Vì sao chẳng năng thể đoạn? Nghĩa là không có tức chẳng thể xả bỏ. Như hoa hư không chẳng thể xả bỏ vì không có tự thể. Như thể của ngựa không có, thì chẳng có thể khiến xả bỏ cái "không có" này. Lại nữa, nếu có ý thế này: nghĩa là có phiền não, khi Thánh đạo khởi có thể đoạn, cho rằng đây nói không có lỗi thì phiền não thật này tựa như tướng gì mà đạo đối trị khởi lên có thể đoạn? Ông lập nghĩa khó khiến mọi người hiểu. Vì thế nên dấy khởi phân biệt phiền não có "thể" thật, hay không có "thể" thật mà có thể đoạn thì phân biệt này chẳng đúng. Trong đây lập nghiệm: trong đệ nhất nghĩa phiền não không có tự thể là đoạn. Thí như huyễn làm người nữ, tuy là huyễn hóa mà các phàm phu khởi tâm nhiễm

dục. Sau biết chẳng thật thì tâm nhiễm tự xả. Phiền não không "thật" cũng lại như vậy. Trong đây đã nói chỗ thành lập của ngoại đạo nghiệm thấy có lỗi, hiển bày tôi tự thành lập nghiệm không có lỗi. Khiến cho người hiểu điên đảo không có tự thể chính là ý nghĩa của phẩm này. Vì thế nên dưới đây dẫn kinh xác nhận rõ: Như trong kinh Kim Quang Minh Nữ, kệ nói rằng: "Nói chẳng phải là sắc, tất cả xứ không có, vì rốt ráo không có, nên phiền não cũng vậy. Như nói không "thể" thật, chẳng trú ở trong ngoài "thể" phiền não không thật, cũng chẳng trú ở trong ngoài". Phật bảo Xá-lợi-phất. Nếu hiểu rõ nhiễm ô tức như nghĩa thật thì không có một nhiễm ô điên đảo nào có thể được chúng sinh khởi nhiễm. Nếu không có hiểu thật thì tức là điên đảo. Nếu điên đảo kia là không có thật, thì tức ở trong đó không có tướng chân thật. Này Xá-lợi-phất! Người hiểu như thế nói là thanh tịnh. Vì phiền não không có "thể" thật nên khi Như Lai thành chánh giác, đã nói phiền não chẳng phải là sắc, chẳng phải là không sắc, chẳng phải thọ tưởng hành thức, chẳng phải không thọ tưởng hành thức, chẳng phải chẳng phải thức, chẳng phải chẳng phải không thức, chẳng thể thấy, chẳng thể thủ. Người hiểu được không có chỗ đoạn trừ, khi chứng đắc cũng không có chỗ thủ đắc, chẳng lấy đó làm chứng, chẳng lấy đó làm đắc, không có chứng không có đắc, không có tướng, vô vi, chỉ là danh

tự giả lập giống như huyễn hóa. Đối với các pháp không động tướng, chẳng phải thủ, chẳng phải không thủ, như bóng, như tiếng vang, lìa tướng lìa niệm, không sinh không diệt.

Phẩm 24: QUÁN THÁNH ĐẾ

Thích: Nay phẩm này cũng là ngăn chấp, là chỗ đối trị của "không" khiến cho hiểu nghĩa bốn Thánh đế là không có tự thể cho nên nói: Người Tự bộ nói: Nếu nói Thánh đế "không" không có tự thể thì nghĩa ấy chẳng như vậy. Cho nên luận kệ nói:

Nếu tất cả pháp "không"
Không khởi cũng không diệt
Nói Thánh đế không "thể"
Ông mắc lỗi như vậy.

Thích: Như kia nói đạo lý, khiến mọi người tin hiểu thì việc ấy chẳng đúng. Vì "không" như hoa hư không, thế nên, kia nhận lấy lỗi này. Khởi diệt không có "thể" cho nên tức không không có "thể" của khổ đế. Khổ đế không có "thể" thì năng khởi tập đế, cũng không có "thể". Tập đế không có "thể" nên diệt đế cũng không có "thể". Diệt đế không có "thể" nên đạo khổ diệt trước dùng chánh kiến làm đầu và sở tu của đạo đế tức là không có "thể". Như kệ trên nói: thì kia mắc lỗi này. Vì thế cho nên, các chúng sinh có sợ hãi sinh tử thì ở cảnh giới tứ đế

siêng năng tinh tấn: khổ nên biết, tập nên đoạn, diệt nên chứng, đạo nên tu. Những thứ này đều không có. Vì sao không có? Như luận kệ nói:

Hoặc biết và hoặc đoạn
Tu chứng và tác nghiệp v.v...
Thánh đế không có "thể"
Ấy đều chẳng thể được.

Thích: Bốn Thánh đế, nghĩa là chủ thể tạo tành Thánh nhân, vì "thể" tương tục, nên gọi là Thánh đế. Lại nữa, đế ấy, tức là nghĩa chân thật. Nếu nói không có thì nghĩa ấy chẳng như vậy. Cho nên luận kệ nói:

Thánh đế không có "thể"
Bốn quả cũng không có
Do quả không có "thể"
Người trú quả cũng không.

Thích: Đây nói các lỗi thân kiến nghi giới thủ v.v… là củi. Thánh đế là lửa. Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm, A-na-hàm, A-la-hán… thấy lửa Thánh đế có thể đốt phiền não. Người trú quả, nghĩa là được đạo Tu- đà-hoàn, quả Tu-đà-hoàn. Lại gọi chẳng bị tha duyên hòa hợp, các trời, ma chẳng thể phá hoại. Lại cùng định tuệ, giải thoát giải thoát trí kiến… hòa hiệp cho nên gọi tăng. Tăng ấy gọi là vô thượng phước điền. Kia nếu không thì nghĩa ấy chẳng như vậy. Cho nên luận kệ nói:

Nếu không có Tăng bảo
Thì không có tám người

(bốn hướng, bốn quả)
Thánh đế nếu không "thể"
Cũng không có Pháp bảo.

Thích: Nếu không có Tăng bảo thì chẳng nên có bốn đạo, bốn quả sai biệt. Lại nữa, không có Tăng bảo nên cũng không có Pháp bảo, Pháp bảo không có cho nên cũng không có Phật bảo. Cho nên luận kệ nói:

Nếu không có Pháp, Tăng.
Làm sao có Phật bảo?
Nếu Tam bảo đều không
Tức phá tất cả hữu.

Thích: Phật ấy nghĩa là tự giác Thánh đế, lại có thể giác ngộ cho mọi người. Cho nên gọi là Phật. Vì sao là bảo? Nghĩa là khó được. Như kinh, kệ nói: đáng hiểu ta đã hiểu, đáng tu ta đã tu, đáng đoạn ta đã đoạn. Do đó cho nên gọi là Phật. Đây là nói đối với trong tất cả pháp có tự thể được bình đẳng giác, thế cho nên gọi là Phật.

Như trong Tu-đa-la, kệ nói: "Ở trong pháp vô thể, giác liễu tận không còn, các pháp bình đẳng giác thế nên gọi là Phật". Đây là nói cảnh giới của chư Phật đã giác. Nếu nói không có "thể" thì chẳng đúng. Như kệ trên nói: "Nếu tam bảo đều không thì phá thất cả hữu", tức là nghĩa ấy có lỗi. Cho nên luận kệ nói:

Như thể nhân quả "không"
Pháp, phi pháp cũng không

Thì thế gian ngôn thuyết v.v…
Như thế thảy đều phá.

Thích: Đây cho người nói như thế, mà chẳng muốn mắc lỗi. Lỗi này làm sao thoát vậy? Nghĩa là như chẳng lập "không" mà có các thể có tự thể khởi diệt thì kia không có lỗi. Trong đây làm nghiệm: Các thể có tự thể mới có khởi diệt nên nếu nói các thể không có tự thể thì chẳng tương ưng thấy có khởi diệt. Thí như hoa hư không. Luận giả nói: Ông đã dẫn nghĩa ấy, đều chẳng đúng. Như luận kệ nói:

Nay ông tự chẳng hiểu,
"Không" và ở nghĩa "không"
Năng diệt các hý luận,
Mà muốn phá "không" ư?

Thích: "Không" là có thể diệt tất cả chấp trước hý luận, thế nên gọi là "không". Nghĩa "không" là trí của duyên "không", gọi là nghĩa "không". Nay ông muốn được phá hoại tướng chân thật tức là như người vận chưởng để đánh hư không; tự uổng phí khổ nhọc, mà hư không cuối cùng chẳng tổn hại gì. Nếu ông nói như vậy: như kệ trên nói: "Nếu tất cả pháp không, không khởi cũng không diệt". Ông nếu nói như vậy thì cũng uổng công khổ nhọc mà chẳng hiểu ý trong đó. Vì sao? Như luận kệ nói:

Chư Phật nương hai đế
Vì chúng sinh thuyết pháp
Một nói thế tục đế

Hai nói đệ nhất nghĩa.

Thích: Thế đế nghĩa là ngôn thuyết ở thế gian. Như nói tướng khởi, trú, diệt của sắc v.v… Như nói Đề bà đạt đa qua lại, Tỳ Sư nô mật đa la ăn uống. Tu ma đạt đa toạ thiền. Phạm ma đạt đa giải thoát. Những nghĩa như thế là ngôn thuyết ở thế gian, gọi là thế đế. Chúng không thể nói gọi là đệ nhất nghĩa. Đệ nhất nghĩa là gì? Nghĩa là đệ nhất mà có nghĩa cho nên gọi là đệ nhất nghĩa lại là nghĩa chân thật của trí không phân biệt tối thượng nên gọi là chân thật. Chân thật là không có tha duyên… làm tướng. Hoặc trí không phân biệt an trú ở cảnh giới sở duyên chân thật gọi là đệ nhất nghĩa. Vì ngăn chấp tùy thuận theo khởi v.v… chỗ nói không khởi… và văn, tư, tu, tuệ, đều là đệ nhất nghĩa. Tuệ thì thế nào? Đệ nhất nghĩa ấy có thể làm nhân duyên phương tiện chẳng điên đảo đệ nhất cho nên còn gọi là đệ nhất nghĩa. Như luận kệ nói:

Nếu người chẳng thể hiểu
Tướng sai biệt hai đế
Tức chẳng hiểu chân thật
Nghĩa pháp Phật cao sâu.

Thích: Đây nói như người chẳng hiểu sai biệt của hai đế. Người chẳng lầm loạn tướng cảnh giới chẳng chánh tư duy nhiều thì người này chẳng hiểu pháp Phật cao sâu, mà khởi chấp giác có "thể", không có "thể". Cao sâu là gì? Là khó vượt qua. Phật như trước đã giải thích. Pháp là khiến người

trời chứng đắc pháp cam lồ. Hành giả đối với cảnh giới cao sâu như thế…. nên biết, nên đoạn, nên chứng, nên tu. Lại nữa, nói giáo pháp chẳng điên đảo gọi là pháp cam lồ. Người ấy đối với đạo lý trí không phân biệt rất sâu xa, đệ nhất không hiểu thì tuy hành chẳng điên đảo, trú cảnh giới pháp chân thật mà đối với thể pháp không khởi không diệt, nói chúng sinh, đối với chẳng phải cảnh giới khởi kiến chấp cảnh giới. Người nói như vậy là không hiểu đạo lý của Trung luận. Và nói trong thế đế pháp khởi, diệt… tất cả đều không có. Người tạo phân biệt như vậy thì lỗi ấy cũng như kệ trên nói: "nếu tất cả pháp "không" không khởi cũng không diệt". Người có phân biệt như vậy tức chẳng hiểu chư Phật Như Lai tùy thuận thế đế nói có các thể pháp trì giới, tu định, sinh, trụ, diệt… Người vô trí cho là trong đệ nhất nghĩa cũng có việc ấy. Người tạo phân biệt hư vọng ấy sẽ rơi vào trong các cánh đồng hoang của "có", không có kỳ hạn nào ra khỏi!

Người của Tự bộ nói: Nếu dùng đệ nhất nghĩa đế được giải thoát thì chẳng cần nói hai đế. Luận giả nói: Vì sự ấy nên như luận, kệ nói:

Nếu chẳng nương thế đế,
Chẳng đắc đệ nhất nghĩa.
Chẳng nương đệ nhất nghĩa,
Trọn chẳng được Niết-bàn.

Thích: Thế tục đế tức tất cả các pháp là tánh "không" không có sinh; mà chúng sinh điên đảo

cho nên vọng sinh chấp trước, ở thế gian là thật. Các Hiền Thánh thấu rõ tánh điên đảo của thế gian, biết tất cả pháp đều "không" không có tự tánh. Ở Thánh nhân đệ nhất nghĩa đế ấy, cũng gọi là thật. Phật vì chúng sinh mà nương hai đế nói: thế nào là đệ nhất nghĩa đế. Nghĩa là bao trùm vượt qua tất cả đạo ngôn ngữ nên tất cả những phân biệt của tiểu thừa đều khiến lìa tất cả nhân phân biệt. Lại nữa, nếu không có thế đế thì chẳng thể chứng đắc đệ nhất nghĩa đế. Vì thế nên, phiền não và sinh… diệt ấy, là tướng Niết-bàn. Nếu chẳng nương đệ nhất nghĩa đế thì đạo của Niết-bàn trọn chẳng thể đạt được. Lại nữa, trong ngoại đạo như có người thông minh kiêu mạn phân biệt như vậy: có "không" "chẳng không". Thế nào là "không"? Nghĩa là thấy các ấm là "không" do kia chấp thấy không có "thể". Thế nào là "chẳng không"? là thấy các ấm "chẳng không". Mà nói đã thấy ngã; nay thấy ngã tức sẽ thấy các ấm là "không". Chẳng lìa các ấm có "không"; trong "không" thấy các ấm, trong các ấm thấy "không". Người thấy như vậy, là chẳng chánh tư duy, gọi là tăng thượng mạn. Như luận kệ nói:

Người trí ngu si
Do ác kiến hoại "không"
Như chẳng khéo bắt rắn
Chẳng như pháp trì chú.

Thích: Đây là nói làm chướng ngại cho huệ mạng không phân biệt. Những thứ ấy là chỗ phá hoại của ác kiến. Lại nữa, đối với các pháp không có "thể" khởi kiến có "thể", cũng gọi là phá hoại "không". Thí như người chẳng khéo bắt rắn, tự hại mạng mình. Người ở "không" chấp có "thể" thì cũng có thể hại mạng giải thoát. Như người trì chú chẳng nương chú pháp mà tự tổn hoại. Vì thế cho nên người chẳng khéo hiểu về "không" luôn tạo những việc chẳng có ích. Như kệ luận nói:

Chư Phật vì thế nên
Hồi tâm chẳng thuyết pháp
Pháp sâu xa Phật hiểu
Chúng sinh chẳng thể vào
Ông nay nếu ở "không"
Sinh phỉ báng như thế
Nói pháp không khởi diệt
Cho đến phá Tam bảo.

Thích: Phỉ báng, nghĩa là nói tất cả là rỗng không. Vì ông giận dữ cho nên muốn cùng "không" làm lỗi, không trọn chẳng bị lỗi của ông. Vì sao vậy? Vì các "thể" không có tự thể là ở trong đệ nhất nghĩa "không" cho nên không có "thể" nghĩa không có "thể" tôi cũng chẳng dùng, vì có tướng chấp trước. Lại nữa, vì ngăn người tự bộ đã phân biệt "không" tức là nay ngăn "không" này mà nói "không" không có tự thể, cũng chẳng chấp "không" làm phân biệt "không" ấy tức là nay nên

xả. Như trong kinh Bảo tích nói Phật bảo Ca-diếp. "Thà khởi ngã kiến như núi Tu di cũng chẳng làm người tăng thượng mạn khởi ở "không" kiến". Vì nghĩa ấy cho nên chẳng thấy sắc "không", chẳng thấy sắc "chẳng không". Như luận kệ nói:

Nếu rõ ràng ở "không"
Thì tất cả đều rõ
Nếu chẳng rõ ở "không"
Thì tất cả chẳng rõ.

Thích: Đây nói người chánh kiến "không". Những gì là tất cả đều rõ? Nghĩa là có khởi… thế nào là rõ ư? Nghĩa là có không có v.v… và mắt v.v… đều tự thể là "không", như huyễn trượng phu, trượng phu tự thể, "không". Vì sao vậy? Vì tất cả nhờ các duyên tụ tập làm "thể". Vì sao là "thể"? Thể nghĩa là khổ. Vì sao là khổ, nghĩa là đây khởi gọi là khổ, kiến khổ… hành gọi là khổ đế. Vì sao là tập? Nghĩa là khởi nhân khổ ấy gọi là tập. Lại nữa, tập nghĩa là từ đây khởi khổ cho nên gọi là tập. Nếu thấy hành tập v.v…gọi là tập đế. Diệt nhân khổ gọi là diệt. Thấy hành diệt v.v… gọi là diệt đế, làm nhân phương tiện được diệt khổ, mà gọi là đạo. Nếu thấy hành đạo v.v… gọi là đạo đế. Thánh đế kia có như thế cho nên pháp ấy được thành. Dùng trí tự nhiên giác ngộ ở tất cả hành nên bèn gọi là Phật tùy thuận Thanh văn mà nói, như kinh nói: Phật bảo các Tỳ-kheo, như thế khổ ấy, Như Lai ở xưa kia chẳng không chấp nhận nghe

trong các pháp được nhãn khởi, trí khởi, minh khởi, giác khởi. Vì các "thể" ấy tự thể đều như huyễn nên trong đệ nhất nghĩa thấy không khởi… gọi là thấy Thánh đế. Như kinh Văn Thù Đạo Hạnh nói: Phật bảo Văn Thù Sư Lợi. Nếu thấy tất cả các pháp không khởi, tức hiểu rõ khổ đế. Nếu thấy tất cả các pháp không trú, tức có thể đoạn tập. Nếu thấy tất cả các pháp rốt ráo Niết-bàn, tức có thể chứng diệt. Văn thù sư lợi! Nếu thấy tất cả các pháp không có tự thể, tức là tu đạo. Vì nghĩa ấy, nên trong Ma ha diễn đạo lý Thánh đế được thành. Đạo lý thành cho nên trí tuệ được thành, trí tuệ thành nên tất cả đều rõ ràng. Nếu người phỉ báng "không" thì như kệ trên nói: "Nếu chẳng rõ về "không" thì tất cả đều chẳng rõ". Như luận kệ nói:

Ông nay giữ lỗi mình
Mà muốn cùng ta chăng!
Cũng như người cưỡi ngựa
Tự quên chỗ mình cưỡi.

Thích: Nếu ông chẳng muốn khiến "không" có lỗi lầm thì nay sẽ nói việc đó. Như luận kệ nói:

Ông nếu thấy các pháp
Đều là có tự thể
Các thể không nhân duyên
Lại thành thấy tự nhiên.

Thích :nếu thấy các "thể" có tự thể, thì không có các "thể" từ nhân duyên sinh, chẳng đợi nhân

duyên mà có "thể". Lại nữa, nếu thấy các "thể" có tự thể thì nay sẽ nói lỗi ấy. Như luận kệ nói:

Như nhân quả không đãi
Tác giả và tác nghiệp
Cho đến khởi diệt ... kia
Tất cả pháp đều hoại.

Thích: Đây nói chẳng đợi nhân duyên thì nghĩa nhân quả… đều cũng chẳng thành. Ông vì sao đối với nghĩa "không" mà vọng sinh phân biệt. Ví như trẻ con thấy vẽ dạ xoa mà sinh tâm sợ hãi, kêu lên lớn tiếng. Nếu sắc… là "không" không có tự thể, thì như hoa hư không. Người làm phân biệt ấy không nên ở "không" này sinh tâm sợ hãi. Vì thế nên, như luận kệ nói:

Từ các duyên sinh pháp
Ta nói tức là "không"
Chỉ là giả danh tự
Cũng là nghĩa trung đạo.

Thích: Các thể của mắt v.v… từ duyên khởi là mắt v.v… trong các duyên chẳng phải có, chẳng phải không có, cũng có, cũng không có, chẳng phải chẳng phải có, chẳng phải chẳng phải không có, chẳng phải khác, chẳng phải một, chẳng phải tự, chẳng phải tha, cũng chẳng phải đều có, chẳng phải không đều có. Từ duyên khởi vốn có ấy, trong đệ nhất nghĩa tự thể không khởi. Dựa vào thế đế cho nên có mắt v.v… khởi. Ta nói khởi này "không" là nói tự thể "không". Như kinh kệ nói: "từ duyên

chẳng gọi là sinh, pháp sinh không tự thể. Nếu có thuộc duyên ấy, chính tức gọi là "không", thế gian, xuất thế gian, chỉ là giả thiết lập. Người có hiểu về "không" ấy, gọi là không phóng dật. Như kinh Lăng Nghiêm nói: Tự thể không có khởi. Thể không khởi ấy, như Phật bảo Đại Tuệ. Ta nói tất cả pháp "không", hoặc nói từ duyên sinh thì cũng là tên khác của "không". Vì sao vậy? Vì do thiết lập Pháp thế gian xuất thế gian, đều là chỗ làm của Thế Đế. Như vậy, thiết lập danh tự tức là trung đạo. Như kinh Ma-ha-Bát-nhã-Ba-la-mật nói, vì sao gọi là trung đạo? Nghĩa là lìa có khởi, không khởi và các biên hạn có, không, cho nên gọi là trung đạo. Đó chính gọi là các "thể" không khởi, không chẳng khởi, chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, chẳng phải không, chẳng phải chẳng không. Người tu trung đạo, khi quán sát chẳng thấy mắt có "thể", chẳng thấy mắt không có "thể", cho đến sắc thọ tưởng hành thức chẳng thấy "thể", chẳng thấy không có "thể". Lại như kinh Bảo Tích nói, Phật bảo Ca-diếp: "Có" là một bên, "không có" là một bên, lìa hai bên , ở giữ tức là không có sắc không thọ, tưởng, hành, thức. Trung đạo như vậy gọi là được phương tiện chứng thật tướng. Vì thế cho nên, như luận kệ nói:

Chưa từng có một pháp,
Chẳng từ nhân duyên sinh.
Như thế tất cả pháp

Không thể chẳng là "không".

Thích: Đây nói vật từ duyên dấy khởi. Thí như … trượng phu huyễn v.v… rốt ráo không có "thể". Người Tăng khư nói: như hư không… chẳng từ duyên sinh. Pháp từ duyên sinh để nêu ra nhân thì ở trong tông kia, nghĩa của một phần. Nghĩa này không thành. Đó là lỗi kia nêu nhân. Luận giả nói: lỗi hư không đã như trước nói. Lỗi lớn ấy, nay tụ ở thân ông khó có thể chạy thoát. Thế nào là lỗi? Như luận kệ nói:

Như tất cả "chẳng không"
Không khởi cũng không diệt,
Không "thể" bốn Thánh đế
Lỗi trở lại tại thân ông.

Thích: Nghĩa này là thế nào? Nếu khổ chẳng phải "không" mà có tự thể tức không có tác giả. Không có tác giả nên chẳng từ duyên sinh mà chấp là có thì trong thế đế cũng chẳng thể tin huống gì đệ nhất nghĩa ư? Vì thế nên, như luận kệ nói:

Nếu chẳng từ duyên sinh
Chỗ nào sẽ có khổ?
Vô thường tức nghĩa khổ,
Khổ kia không tự thể

Thích: Đây nói nếu chẳng từ nhân duyên sinh thì tức là thường, thường tức chẳng phải khổ. Người bộ Tu đa la nói: Như vô thường cho nên khổ; khổ cho nên vô ngã. Như vô ngã thì tức là không có tự thể. Vì thế cho nên khổ không có tự

thể Luận giả nói: Ông nói nghĩa ấy chẳng tương ưng. Như luận kệ nói:

Khổ đã không tự thể,
Chỗ nào sẽ có tập?
Vì tập không có nên
Tức phá hoại ở "không"

Thích: Đây nói thể của khổ không khởi. Vì sao vậy? Vì nếu có tự thể thì chẳng đợi nhân duyên mà có. Như luận kệ nói:

Khổ nếu định có tánh
Trước nay không hề thấy
Ở nay thấy thế nào
Vì tánh ấy chẳng khác.

Thích: Nếu trước chẳng thấy tánh khổ thì khi được Thánh quả cũng nên chẳng thấy. Vì sao vậy? Vì tánh nếu cố định thì sao có thể thấy? Như luận kệ nói:

Nếu khổ ấy có "thể"
Chẳng nên có nghĩa diệt
Ông tham đắm có "thể"
Tức phá ở "thể" diệt
Nếu khổ có định tánh
Tức thời không có tu đạo
Nếu đạo có thể tu
Tức không có định tánh.

Thích: Đây nói nếu diệt có "thể" tức khổ có "thể". Người tu làm sao thường thường khởi chánh kiến… cho nên gọi là tu. Nếu "thể" của đạo này

trước đã thành tựu mà có khởi thì chẳng đúng. Nếu muốn tránh những lỗi này, mà nói đạo có thể tu thì như luận kệ nói:

Nếu đạo có thể tu
Tức không có tự thể
Khổ tập cho đến diệt
Ấy… thảy đều không có.

Thích: Đây nói nghĩa dù đạo có khởi hoặc thành thì cũng chẳng thể lìa không có tự thể. Vì thế nên, như đạo lý kệ trên đã nói. Không khởi khổ tức là khổ không có, nên diệt tức không có "thể". Nếu nói là đạo của diệt khổ thì như luận kệ nói:

Vì diệt khổ là đạo
Sao có đạo đắc được?
Chẳng cởi bỏ tự thể khổ
Cũng chẳng cởi bỏ nhân khổ.

Thích: Đây nói như đạo lý ông nói là khổ có tự thể, có tự thể ấy thì chẳng thể cởi bỏ, cũng là lỗi chẳng cởi bỏ nhân khổ. Nghĩa đoạn chẳng thành, vì là thể của nhân chẳng đoạn nên đoạn tức không có "thể". Thể ái không có tận tức nghĩa có tận chẳng thành, tên gọi diệt không có "thể" vì không có "thể" nên nghĩa chứng diệt chẳng thành. Nếu không có chứng diệt hướng đến đạo của diệt tức là có tự thể thì không có tu hành. Nếu không tu đạo thì cũng không có chứng người bốn quả. Nếu muốn được người có chứng quả mà kiến chấp có tự thể không xả bỏ thì nay hỏi vì cớ gì chẳng xả bỏ? Nếu

quả sở chứng có tự thể thì vì sao lại nói có người năng chứng? Vì thế nên, như luận kệ nói:

Tự thể quả đã không (có)
Trú quả hướng cũng không
Vì không có tám người
Tức không có Tăng bảo.

Thích: Tám người ấy, nghĩa là bốn đạo bốn quả. Người có sai biệt cho nên người vì sao gọi là người, người tốt giỏi, trung bình, sĩ phu v.v… Như bốn Thánh đế không có tự thể thì chẳng phải chỉ không có Tăng mà như luận kệ nói:

Nếu không bốn Thánh đế
Cũng không có Pháp bảo
Không có Pháp Tăng ấy
Vì sao sẽ có Phật.

Thích: Phật là có thể dùng pháp giác ngộ cho đệ tử nên gọi là Phật. Lại nữa, nay hỏi chấp có tự thể tức nói Phật Bà-già-bà là có tự thể, là không tự thể? Hỏi đây có lỗi gì? mà hỏi như thế ư? Đáp: Nếu ông muốn được Phật có tự thể thì tức là chẳng nhờ giác liễu chân như mà gọi là Phật.

Như luận kệ nói:

Chẳng lấy giác làm duyên
Phật rơi vào lỗi không duyên
Chẳng dùng Phật làm duyên
Giác rơi vào lỗi không duyên

Phật có tự thể thì:

Các Bồ-tát tu hành
Vì Phật gắng tinh tấn
Chẳng nên được thành
Phật Pháp và phi pháp ấy
Không người có thể làm
"Chẳng không" sao phải làm?
Có "thể" làm chẳng đúng.

Thích: Đây nói nếu pháp có tự thể mà khởi làm thì chẳng đúng. Lại ý ông cho rằng cũng chẳng là phát triển nhỏ thành lớn, cũng chẳng là hiểu rõ tối khiến sáng. Lỗi này đã như trước nói. Người của Tự bộ nói: Thế nào tác giả đều không có tự thể? Luận giả nói: tác giả ở khắp nơi đều thấy không có tự thể. Thí như nội nhập… các nhập do huyễn làm ra… có tác cũng như vậy, mà nội nhập này cũng không có tự thể. Nếu có một vật có tự thể thì tức trái với nghĩa trước. Đây nói không có "thể" của sở tác mà ông chấp nghĩa có tự thể. Nếu "thể" có thì ông có thể vì tôi nói rõ ràng ra không? Như nói có tác và có "thể" thì chúng tựa vật gì? Thế nên, nghĩa ông đã nói, đều là tà kiến. Như luận kệ nói:

Không có nhân pháp, phi pháp
Quả mắc lỗi không nhân
Nếu lìa pháp, phi pháp
Ông đắc không đợi quả.

Thích: Nếu ý ông cho rằng đó chẳng trái thế luận. Nói như vậy là để muốn được có pháp, phi pháp thì như luận kệ nói:

Nếu ông muốn được có,
Nhân quả pháp, phi pháp
Từ pháp, phi pháp khởi,
Vì sao chẳng là "không"?

Thích: Đây nói hễ có khởi thì đều "không". Thí như các việc do huyễn hóa làm. Chẳng những ông trái với tự tông của ông mà nay còn lại có lỗi khác. Như luận kệ nói:

Tất cả sự ngôn thuyết
Thế gian đều bị phá
Như hoại pháp duyên khởi
Nghĩa "không" cũng chẳng thành.

Thích: Ngôn thuyết nghĩa là tạo lời nói ấy, tạo bình tạo y Đề bà đạt đa nói đem trâu trắng đến ta muốn uống sữa. Nếu bình… có tự thể còn cần tác giả thì chẳng đúng. Nếu chẳng muốn, được từ duyên khởi thì như kệ trên nói: Như hoại pháp duyên khởi, nghĩa "không" thì chẳng thành. Ông phá hoại nghĩa "không" mắc những lỗi gì? Như luận kệ nói:

Một vật chẳng cần làm,
Cũng không người khởi nghiệp
Chẳng làm gọi tác giả
Tức phá hoại nghĩa "không"
Không sinh cũng không diệt
Ấy thời gọi là thường
Đủ thứ các vật loại
Đều trú ở tự thể.

Thích: Sao là vật loại? Thí như vẽ lên tường có các thứ sắc, các thứ hình, các thứ tánh, các thứ vẽ… sai biệt. Vì sao gọi trú tự thể? Nghĩa là không có tác giả gọi là trú tự thể. Vì bất hoại cho nên mà gọi là thường. Nếu nói thường ấy. Như luận kệ nói:

Người chưa đắc nên đắc
Và tận khổ biên nghiệp
Tất cả phiền não đoạn
Vì không có nghĩa "không".

Thích: Đây nói pháp thù thắng của thế gian xuất thế gian đã chứng tức là cho đến tận trừ hết biên hạn khổ là chẳng cần tu tướng của pháp đối trị đã nói. Mà chẳng muốn được như vậy, cho nên muốn được từ pháp duyên khởi như huyễn, như dợn nắng, tự thể không có khởi là có thể không thể… vì có lỗi lầm nên mắt tuệ bị màng che vọng thấy các pháp chẳng từ duyên khởi, thấy này là thế đế thấy, vọng chấp là đệ nhất nghĩa. Thấy ấy như thế nào? Như luận kệ nói:

Có chỗ nói khổ và tập
Cho đến ở diệt đạo
Người thấy có sinh diệt
Thấy ấy gọi là chẳng thấy.

Thích: Vì sao chẳng thấy, nghĩa là chẳng thấy pháp duyên khởi như thật. Người tự bộ nói: nếu lìa thấy… các hành khổ… thì không có riêng pháp kiến đế. Luận giả nói: kiến đế ấy có nghĩa thế nào chăng! Người Tự bộ nói: nghĩa là thấy các nhập

nội … có tự thể, chẳng điên đảo. Luận giả nói: Ông nói đạo lý về khổ v.v… trước nay đã ngăn rồi. Thấy khổ… không khởi chính là nghĩa kiến đế ấy được thành. Ông vừa nói: thấy nhập nội … có tự thể chẳng điên đảo chính là lời nói điên đảo, nghĩa ông mong muốn chẳng thể thành. Phải quán sát kỷ thế nào là thấy khổ? Chẳng phải như con theo mẹ đòi kẹo hoan hỷ mà chỉ vào cánh tay nói được. Trong phẩm này vì ngăn lỗi của người Tự bộ đã nói, và dùng "không" đối trị nói rõ, Thánh đế không có "Thể", khiến người tin hiểu. Đó là ý nghĩa của phẩm. Thế nên, dưới đây dẫn kinh xác nhận rõ thêm:. Như kinh Phạm vương sở vấn nói, Phật bảo Phạm vương! Do môn này nên biết khổ chẳng phải Thánh đế, biết tập diệt đạo cũng chẳng phải Thánh đế. Lại nữa, thế nào là Thánh đế? Phạm vương! Nếu khổ không khởi, đó gọi là Thánh đế. Tập không có năng khởi đó gọi là Thánh đế. Thấy tất cả rốt ráo như Niết-bàn không khởi diệt ấy, đó gọi là Thánh đế. Nếu biết các pháp bình đẳng không hai, tu ở đạo ấy, đó gọi là Thánh đế. Cho nên, kinh nói: nếu thấy pháp nhân duyên, người ấy có thể thấy Phật, cũng thấy Thánh đế, có thể được Thánh quả, diệt các phiền não.

□

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

QUYỂN 15

Phẩm 25: QUÁN NIẾT BÀN

Thích: Nay phẩm này ấy, cũng là ngăn chấp, là chỗ đối trị, của "không" khiến cho hiểu nghĩa Niết-bàn là không có tự thể cho nên nói. Người của Tỳ bà sa nói: kia trước nói nếu tất cả chẳng phải "không", thì không có khởi diệt, đây là nói nghĩa không có tự thể. Không có tự thể tức là như con của thạch nữ, thì không có khởi diệt. Phiền não không có tự thể, cho nên chẳng phải là khởi, diệt. Mà phiền não và nhân danh sắc cũng chẳng phải khởi diệt tức như kệ trên nói: "không đoạn khổ chứng diệt, lại ai đắc Niết-bàn"? Kia trước đã nói như đây, nay tôi muốn được có sở đoạn cho nên chứng ở Niết-bàn. Như kinh đã nói: nhiễm và người nhiễm cùng khởi phiền não vì đây tận diệt cho nên là Niết-bàn. Như thế, Niết-bàn, tâm đắc giải thoát, thí như đèn tắt. Người đắc Niết-bàn do phiền não có tự thể nên như kệ trên nói không có tự thể, thì nếu không có " thể" của phiền não, tức cũng không có Niết-bàn. Thí như con của thạch nữ.

Lại nữa, nếu dùng không có "thể" làm nghiệm không đắc Niết-bàn thì cũng phá nghĩa đắc Niết-bàn, tức là phá ở pháp thể sai biệt, chính là lỗi kia lập nghĩa xuất nhân. Luận giả nói: ông nói chẳng khéo. Các pháp không có tự thể là như huyễn, đèn tắt, thì cũng chẳng trái với cảnh giới của trí thế đế. Không có tự thể là từ vô thỉ nhân duyên triển chuyển mà khởi. Như huyễn, như dợn nắng, các hành không khởi, tức là Niết-bàn. Chứng đắc Niết-bàn cũng lại như vậy. không có tự thể, tôi cũng chẳng lập thể của "không có thể" ấy nên chẳng phải lỗi lập nghĩa. Bên trên dẫn thạch nữ làm ví dụ thì ở trong đệ nhất nghĩa được thành. Ông chấp có nghĩa tự thể là chẳng có thể hoại nên có sở đoạn là chẳng đúng. Vì thế nên, nếu chẳng thấy lý chân thật mà nói có tự thể thì nghĩa đắc Niết-bàn không thành, tự thể pháp bị hoại. Sự ấy thế nào? Nghĩa là ông trước nêu nhân, lập nghĩa, thí dụ, ba pháp đều chẳng thành cho nên có lỗi. Lại nữa, người Tỳ bà sa nói: như kệ kia nói: "nếu tất cả chẳng phải không" thì không có khởi, diệt, không đoạn khổ chứng diệt, lại ai đắc Niết-bàn? Thì chẳng đúng. Tôi nay lập có Niết-bàn, thế nào là Niết-bàn? Nghĩa là trong đệ nhất nghĩa các hành có tự thể, đoạn các phiền não và diệt danh sắc mà đắc Niết-bàn. Chẳng phải như sừng lạc đà. Niết-bàn chẳng như vậy. Vì có "thể" có đoạn có diệt có đắc. Luận giả nói: như kệ trước nói: "nếu tất cả chẳng phải

"không" thì không có khởi, diệt, không đoạn không chứng diệt, làm sao đắc Niết-bàn" tức đây là nói có tự thể, chẳng thể hoại. Cho nên tự thể tức là nếu tự tông nêu nhân lập dụ có tương tợ là sở thành thì năng thành tức là có lực. Mà nay không có lực này, nên nghĩa nhân và dụ cũng chẳng thành. Lại cũng trái với nghĩa của ông đã lập trước đó. Nay tôi hỏi ông Niết-bàn ông lập là đệ nhất nghĩa đế? là thế đế? Nếu muốn được là đệ nhất nghĩa đế, thì tôi nay sẽ trả lời việc đó. Như luận kệ nói:

Không thối cũng không đắc
Chẳng đoạn cũng chẳng thường
Chẳng sinh cũng chẳng diệt
Nói đây là Niết-bàn.

Thích: Đây nói Niết-bàn như thế là thứ tôi muốn được. Như ông đã nói vì đoạn vì diệt. Nên vì nêu ra v.v… đoạn các phiền não được Niết-bàn thì những nghĩa nhân ấy, nay đều chẳng thành. Do tâm điên đảo mà nói như vậy, về nghĩa đều chẳng đúng. Lại nữa, các người chấp có Niết-bàn, hoặc nói Niết-bàn là pháp chân thật, hoặc nói Niết-bàn là pháp được thiết lập. Cả hai đều chẳng như vậy. Vì nghĩa ấy cho nên tiếp phải quán sát. Như luận kệ nói:

Niết-bàn có tự thể
Tức rơi vào tướng lão, tử
Niết-bàn là thể ấy

Tức là pháp hữu vi

Thích: Đây nói Niết-bàn có tự thể thì không có nghiệm có thể khiến tin hiểu. Nếu khiến Niết-bàn có "thể", tức rơi vào tướng lão tử. Vì sao vậy? Vì không có "thể" nào lìa tướng lão tử, cũng không có tướng lão tướng tử nào lìa "thể". Người Tiểu thừa chẳng muốn Niết-bàn có tướng lão tử, vì thế nên, như tôi đưa ra nghiệm: trong đệ nhất nghĩa Niết-bàn chẳng phải là "thể", vì không có tướng lão tử. Thí như con thạch nữ. Do đó tông của ông nêu nghĩa nhân không thành. Nhân không thành cho nên cũng cùng chánh nghĩa mâu thuẫn. Lại nữa, nay lại cùng lỗi. Nếu ông chẳng muốn Niết-bàn là hữu vi mà muốn được Niết-bàn là vô vi thì chẳng đúng. Vì không có một chỗ nào có một vật là thể lại là vô vi! Nay sẽ lập nghiệm: Niết-bàn chẳng phải là thể vô vi. Thí như không hoa. Lại nữa, lại nói lỗi ấy, như luận kệ nói:

Niết-bàn nếu có thể
Vì sao là không nhân
Cũng không có một pháp
Lìa nhân mà được có.

Thích: Đây nói "thể" là đều nhờ nhân mà được có thiết lập. Niết-bàn là thể thì chẳng được không nhân. Vì thế cho nên, trong đây nêu ra nghiệm: Niết-bàn chẳng phải là "thể", thì không có nhân có thể thiết lập. Thí như sừng thỏ. Người của Đạt-ma-la bạt, (Xích Đông Diệp Bộ) và Tu đa la cùng nói

như Tỳ bà sa sư nói: Niết-bàn như đèn tắt. Tôi nay nói Niết-bàn chỉ là không có khởi. Ở trong thế đế thiết lập có khởi, cho nên chỗ tôi lập về nghĩa tương ưng. Luận giả nói: Nay trả lời việc này, như luận kệ nói:

Niết-bàn chẳng phải "thể"
Vì sao là không có "thể"
Như Niết-bàn không có "thể"
Vì sao là không có nhân.

Thích: Người Tỳ-bà-sa… phân biệt Niết-bàn là đệ nhất nghĩa thiện, lấy dứt phiền não làm nhân. Nay nghĩa của ông chẳng phải "thể" như thế, mà nói Niết-bàn không có "thể" tức là không thiện… chăng? Nghĩa đều chẳng đúng. Thí như không hoa. Nếu nói Niết-bàn không có thật, không có tự thể thì tức không có. Như vậy, nghiệm có thể khiến hiểu rõ Niết-bàn chẳng phải không có "thể" thì cách nói của ông khó khiến cho người hiểu. Lại nữa, Tỳ-bà-sa phân biệt Niết-bàn có "thể" ở trước không "thể" ở sau. Lấy đèn làm thí dụ tức đây là hiển bày chỗ hiểu biết của thế gian, do khi đèn chưa tắt là có "thể", khi tắt rồi là không có "thể". Nếu ông chấp không có "thể" đồng với đèn kia đã tắt rồi thì như trước kệ nói: "Như Niết-bàn không có "thể" vì sao là không có nhân". Đây nghĩa là như đèn không có "thể" mà có nhân thiết lập làm đèn. Như thế, các ấm phiền não không có "thể", mà có nhân thiết lập làm Niết-bàn. Như luận kệ nói:

Niết-bàn chẳng phải không có "thể"
Mà chẳng nương nơi ấm
Như không nhân, không duyên
Đó gọi là Niết-bàn.

Thích: Như ông đã nói Niết-bàn không có "thể" là đệ nhất nghĩa, vì thế nên, nhân có tướng qua lại lưu chuyển mà thiết lập có sinh tử, Niết-bàn, có "thể" không "thể" là vốn nói trong thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Như luận kệ nói:

Đại sư đã thuyết ấy
Đoạn "có" đoạn "chẳng có"
Thế nên biết Niết-bàn
Chẳng "không" cũng chẳng "có".

Thích: Như kinh nói, hoặc có người dùng "có" cầu ra "có", hoặc có người chẳng dùng "có" cầu ra "có" ấy đều chẳng đúng. Hoặc nói Niết-bàn là thể thì chẳng đúng. Độc tử bộ nói: Tôi nay lập Niết-bàn không đồng với thuyết kia mà là nghĩa có "thể" ấy, có chẳng phải "thể" vì hai nghĩa có, cho nên không như lỗi trên. Nghĩa ấy nên như vậy. Luận giả nói: nghĩa ông đã lập ấy, chẳng đúng. Như luận kệ nói:

Hoặc ông nói Niết-bàn
Là thể là chẳng phải thể
Niết-bàn là thể ấy
Giải thoát thì chẳng đúng.

Thích: Đây nói "thể" và chẳng phải "thể" tráo nhau. Nếu là "thể" tức chẳng phải "chẳng phải

thể", nếu là "chẳng phải thể" tức chẳng là "thể". Nếu đối đãi nhau thì có tưởng "thể", chẳng phải "thể". Nói như thế thì nghĩa chẳng tương ưng. Vì sao vậy? Vì có lỗi phân biệt chấp trước. Độc tử bộ nói: Niết-bàn thế nào là "chẳng phải thể"? Nghĩa là thân và các căn không có "thể", nên gọi là chẳng phải "thể". Thế nào là "thể"? Nghĩa là có rốt ráo vô thượng lạc nên gọi là "thể". Luận giả nói: lời nói này chẳng khéo. Thân, các căn và giác v.v… đã ngăn, cho nên cũng tức là ngăn không có khởi… Rốt ráo vô thượng lạc là như ngăn hữu vi khởi, cũng ngăn lạc kia. Nếu muốn dùng vô vi lạc khiến mọi người hiểu thì không có nghiệm thể này. Chỗ lập của ông về nghĩa chẳng tương ưng. Lại nữa, nếu nói Niết-bàn có tự thể thì như luận kệ nói:

Nếu ông nói Niết-bàn
Hai đều có tự thể
Niết-bàn là vô vi
Hai thể là hữu vi.

Thích: Kệ này hiển bày nghĩa gì chăng? Nghĩa là hiển bày ngoài "thể" chẳng phải "thể" ngoài riêng tướng Niết-bàn. Hoặc pháp kia cùng pháp này có tướng riêng mà là pháp thể thì chẳng đúng. Thí như nước và lửa. Như vậy "thể", chẳng phải "thể" là tướng Niết-bàn thì chẳng đúng. Lại nữa, người Tu đa la nói: Niết-bàn là chẳng phải "thể" chẳng phải "chẳng phải thể" nên đều không thể nói. Kia vừa nói có lỗi hai thể và hữu vi thì chẳng

đúng. Luận giả nói: cũng không có việc ấy. Nay đáp lời này, như luận kệ nói:

Nếu ông nói Niết-bàn
Chẳng phải "thể" chẳng phải "chẳng phải thể"
Thể chẳng phải "thể" nếu thành
Hai chẳng phải "thể" cũng thành.

Thích: Đây nói như sáng và tối. Có sáng cho nên có thể nói tối. Như thế có "thể" "chẳng phải thể" nên có chẳng phải "thể" , chẳng phải "chẳng phải thể" được thành. Lại nữa, như luận kệ nói:

Chẳng phải "thể" chẳng phải "chẳng phải thể"
Nếu là Niết-bàn ấy
Như thế hai "chẳng phải thể"
Lấy pháp gì có thể liễu.

Thích: Đây nói nếu nói dùng trí năng liễu thì trí này trước đã ngăn.

Như luận kệ nói:

Như Lai sau khi diệt độ
Chẳng nói có và không
Cũng chẳng nói có không
Chẳng có và chẳng không
Như Lai đời hiện tại
Chẳng nói có và không
Cũng chẳng nói có không
Chẳng có và chẳng không.

Thích: Đây nói trong thân có thần, thần và thân là một. Thần và thân khác. Lìa thân có thần, tức thân là thần. Trong các sự không ghi nhận đều không nói. Cho nên trong đệ nhất nghĩa Niết-bàn chẳng thành. Ông nêu nhân nghĩa cũng chẳng thành. Lỗi ấy ở ông. Người Tỳ-bà-sa lại nói: trong đệ nhất nghĩa có Niết-bàn. Người sợ hải vì cầu Niết-bàn cho nên khởi siêng năng tinh tấn. Chẳng hề thấy có người cầu để được không có pháp nên khởi siêng năng tinh tấn? Luận giả nói: như trong tông của tôi chẳng thấy có người đắc Niết-bàn kia. Trong đệ nhất nghĩa sinh tử và Niết-bàn đều không sai biệt. Như luận kệ nói:

Sinh tử biên, Niết-bàn
Không có chút sai biệt
Niết-bàn biên sinh tử
Cũng không chút sai biệt.

Thích: Đây nói sinh tử, Niết-bàn đồng nghĩa không có gì là được. Hai thứ ấy đều có, cũng chẳng thể có được. Cũng như tánh phân biệt không có nên sinh tử, Niết-bàn đều chẳng thể có được. Đã khiến cho tin hiểu. Thế nên như ông đã nói vì đắc Niết-bàn mà khởi tinh tấn làm nhân thì nghĩa đó không thành. Cũng trái đối với nghĩa. Nay lấy Niết-bàn, sinh tử khiến cho hiểu rõ, như luận kệ nói:

Bờ sinh tử, Niết-bàn
Bờ Niết-bàn, sinh tử
Ở khoảng giữa hai đây

Không chấp nhận ít pháp.

Thích: Niết-bàn là tên khác của chân như, pháp giới, "không". Chân như không có riêng khác. Thí như hư không, tuy vẫn có phương mà tướng không khác. Người Tỳ-bà-sa nói: kia nói tất cả ác kiến đều lấy "không" làm chủ thể xuất ly, và muốn đắc Niết-bàn là "không" thì như nói Niết-bàn là không có chủ thể đối trị các kiến tức là chẳng đúng. Thế nên có Niết-bàn là đối trị. Thí như sáng đối trị tối. Luận giả nói: trong đây ánh sáng, đèn chủ thể soi chiếu và có "thể" thì chẳng thành. Ông ví dụ không có "thể" là chủ thể, tức lỗi thành lập. Tôi nói "không" nghĩa là tất cả các pháp chẳng thể có được. Tức là nói đối trị không có sở đắc, rõ ràng cảnh giới có sở đắc kia, tất cả thời đều chẳng thể có được. Mà "không" chẳng phải là có "thể", vì không sinh. Thí như không hoa, cũng chẳng phải là không có, như trước đã nói trước ngăn. Người chấp trước "không" cũng là tà kiến. Thế nên người trí nên xả chấp này. Như người không trí, chấp thể "không" và có thể có rỗng không cho nên tức không lợi ích. Như kinh Bảo Tích nói: Phật bảo Ca-diếp! nếu có người nói có thể thấy "không", ta nói người kia chẳng có thể trị. Như vậy cho nên nghĩa "không" chẳng thành. Ông nói đối trị là nhân thì nghĩa nhân chẳng thành. Lại nữa, nếu trong đệ nhất nghĩa có kiến chấp này thì pháp đối trị có thể

được. Nhưng nay quán các kiến này không có cho nên như luận kệ nói:

Diệt hậu có, không có v.v…
Và các kiến chấp thường v.v…
Niết-bàn bờ trước sau
Các kiến sở y chỉ.

Thích: Đây nói Như Lai sau khi diệt độ là có Như Lai, là không Như Lai, là cũng có Như Lai cũng không Như Lai, là chẳng có Như Lai, chẳng không Như Lai. Thế gian hữu biên, thế gian vô biên, cũng hữu biên cũng vô biên, chẳng hữu biên chẳng vô biên cho đến thế gian thường, thế gian vô thường cũng thường cũng vô thường, phi thường phi vô thường. Như vậy bốn kiến có mười hai thứ. Như Lai sau khi diệt độ dựa vào Niết-bàn khởi. Thế gian biên v.v. dựa vào vị lai khởi. Thế gian thường v.v… dưa vào quá khứ khởi, những kiến như thế. Vì sao khởi ư. Do có lỗi phân biệt hư vọng tập khí. Song phân biệt này không có tự thể, đã khiến hiểu rõ rồi, vì thế cho nên như luận kệ nói:

Các thể thảy đều "không"
Sao hữu, biên vô biên?
Cũng biên cũng vô biên
Chẳng biên chẳng vô biên
Sao có vật kia đây?
Sao có thường, vô thường?
Cũng thường cũng vô thường
Chẳng thường chẳng vô thường.

Thích: Như thế v.v… phân biệt cảnh giới vốn y chỉ vào là không có "thể" kia y chỉ không có "thể" nên tâm phân biệt cũng không có "thể". Vì sao như thế! Tất cả pháp, tất cả thời, tất cả chủng, từ các duyên hòa hiệp sinh, rốt ráo "không" cho nên không có tự tánh. Như vậy, trong pháp cái gì là hữu biên? Ai là hữu biên cũng biên, vô biên, chẳng phải biên vô biên? Cho đến cái gì là thân? Ai là hữu thân, thân một thần một, thân khác thần khác? Sáu mươi hai kiến chấp như thế ở trong rốt ráo "không" đều chẳng thể có được. Vì thế nên, như trong Tu-đa-la, kệ nói: sở phân biệt đã không, phân biệt chỗ nào khởi, năng phân biệt đã diệt, sở phân biệt cũng mất. Luận từ đầu đến nay tìm cầu các pháp, "có" cũng không, có, "không có" cũng không có, "cũng có cũng không", cũng không có " chẳng phải có, chẳng phải không", cũng không có, đó gọi là tánh "không" bình đẳng thật tướng của các pháp, diệt các hý luận được đạo an ổn. Nếu dựa trong thế đế nêu ra nhân thì đã như lỗi trước nói. Người Tu đa la nói: trong đệ nhất nghĩa có Niết-bàn. Phật vì khiến chúng sinh chứng đắc cho nên quán căn, quán tâm, quán pháp, quán thời, quán phương mà vì thuyết pháp. Nếu không có Niết-bàn thì Phật chẳng nên thuyết pháp này. Cho đến thuyết tám vạn bốn ngàn các hành phiền não và môn đối trị. Vì đắc Niết-bàn mà có sở thuyết. Cho nên có Niết-bàn. Luận giả nói: như trong đệ nhất nghĩa

dùng thuyết pháp làm nhân. Ông muốn được như vậy chăng! Như luận kệ nói:

Có sở đắc đều dứt
Ngưng hý luận tốt lành
Như Lai không xứ sở
Không một pháp vì thuyết.

Thích: Có sở đắc đều dứt nghĩa là cảnh giới của "có sở đắc" không có "thể" nên tâm "có sở đắc" cũng không có "thể". Lại nữa, cảnh giới có sở đắc không có làm thì tâm có sở đắc cũng không thể khởi. Như thế tất cả có sở đắc đều chấm dứt. Ngưng hý luận nghĩa là cảnh giới "có sở đắc" không có "thể". Tướng ngôn thuyết của cảnh giới kia cũng chẳng khởi. Vì thế nên gọi là ngưng hý luận. Cát tường nghĩa là tất cả tai ương thảy đều không có "thể" gọi là cát tường. Do chỗ khởi tánh phân biệt kia tất cả pháp không thành và tất cả pháp không thể nói. Trong đệ nhất nghĩa dùng thuyết pháp làm nhân ấy, như kệ trên nói: "Như Lai không xứ sở, không một pháp vì thuyết". Lại nữa, nhân tự giác ngộ pháp chân thật sở đắc là không thể ngôn thuyết, rõ ràng ngôn thuyết này là đồng phân biệt cảnh giới cho nên pháp chân thật sở chứng cũng là không thể ngôn thuyết. Như kệ trên nói: "Như Lai không xứ sở, không một pháp vì thuyết". Lại nữa, Như Lai thuyết pháp là nghĩa thế nào? Tức vì thâu nhiếp các hữu nên vô lượng ngàn kiếp tích tập tụ phước trí. Thân Phật từ tụ phước trí này

sinh. Thí như ngọc như ý, thảy đều có thể hiển hiện tất cả sắc tượng. Do tất cả tâm chúng sinh tự tại nguyện lực nên Như Lai không công dụng mà có tiếng xuất ra nhiếp thâu ba thừa. Do lực của thân Phật nên có người nghe mê mờ cho rằng Như Lai vì ta thuyết pháp, vì thuyết pháp là ở trong thế đế thiết lập mà có. Lại nữa, ấm chẳng phải Như Lai, lìa ấm cũng không Như Lai. Trước đã quán rồi cho nên, Như Lai gọi là không có một vật, không có người năng thuyết cũng không có người nghe, cũng không có xứ nói, vì không có "thể" thật. Như kệ trên nói: "Như Lai không xứ sở, không một pháp vì thuyết". Lại nữa, các hành không có gì tạo tác, và tụ các hành là vô lậu, hai chướng đều đoạn, là làm y chỉ của pháp Phật bất cộng v.v…. Đầy đủ bốn pháp này cho nên gọi Như Lai. Tụ các hành kia không có gì tạo tác, nên người thuyết pháp là chẳng đúng cho đến người nghe pháp là tụ của hành hữu lậu. Mà nói người nghe người thọ chỉ đều là ngôn thuyết, không có "thể" thật. Trong đệ nhất nghĩa như huyễn như hóa, ai nói ai nghe. Vì thế nên "Như Lai không xứ sở, không một pháp vì thuyết". Lại nữa, Như Lai khi hành đạo Bồ-tát, gieo trồng các nguyện lực xưa tự tại, dùng bốn nhiếp pháp, nhiếp thâu các chúng sinh, các chúng sinh ấy do gieo trồng định báo, thiện căn, nhân duyên, lực và do các căn tâm nguyện tin ưa tự tại, vì khiến tất cả chúng sinh ấy hoan hỷ nên đầy đủ

sáu mươi loại, không công dụng thuyết pháp. Âm thanh dựa vào Như Lai mà khởi, nhưng Như Lai thường ở định, tâm không có sở tác của công dụng lực. Không có "thể" của giác quán mà nói có âm thanh phát ra đều chẳng đúng. Vì như thế nên "Như Lai không xứ sở, không một pháp vì thuyết". Lại nữa, đối với pháp mà Phật trước đó đã thuyết, đều tự hiểu tự chứng, tất cả các pháp đều là Phật trước đã nói, Phật nay tùy thuận mà nói chẳng thêm một chữ, vì thế nên, "Như Lai không xứ sở, không một pháp vì thuyết". Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa tất cả các pháp rốt ráo "không", không có một pháp là trí tổng tướng là trí biệt tướng có thể thủ. Vì thế nên, "Như Lai không xứ sở, không một pháp vì thuyết". Như kinh Kim Cang Bát Nhã nói: Như Lai khi làm Bồ-tát ở bên Phật Định quang không có một pháp có thể thọ. Vì sao vậy? Vì pháp không thể thủ, không thể thuyết. Các ngoại đạo… thật đáng thương xót! Tôi nay dùng đạo lý không có "thể", tự thể "không" tối thượng thừa đã nói phá bỏ biên luận tà vạy kia, mà ngoại đạo kia lại dựa vào đạo lý ác kiến, tự che lấp lỗi của tông mình, chấp sở kiến của mình nói kệ ấy rằng:

Trong đệ nhất nghĩa kia
Phật vốn không thuyết pháp
Là Phật không phân biệt
Nói đại thừa, chẳng đúng
Là hóa Phật thuyết pháp

Sự ấy thì chẳng đúng
Phật vô tâm thuyết pháp
Hóa ấy chẳng phải Phật
Ở trong đệ nhất nghĩa
Kia cũng không thuyết pháp
Không phân biệt tánh "không"
Có tâm bi chẳng đúng
Chúng sinh không có "thể"
Cũng không có "thể" (của)
Phật Phật kia vô thể ấy
Cũng không tâm bi mẫn.

Ngoại đạo cùng nói với luận giả rằng: trong pháp Phật kia nếu nói trong thế đế có tâm thương xót (bi mẫn) thì giống như thạch nữ khóc con. Luận giả nói: trong đây nói rõ đệ nhất nghĩa là vì một tướng, đó là nói vô tướng, không có Phật cũng không có đại thừa. Đệ nhất nghĩa chính là cảnh giới của trí chẳng hai. Ông nói kệ ấy, đúng là nói đạo lý pháp Phật của tôi. Nay sẽ vì ông nói thân Như Lai: Thân Như Lai ấy, tuy không có phân biệt, mà do trước đó gieo trồng các nguyện lực lợi tha vì thệ nguyện lớn trang nghiêm huân tập tu hành. Cho nên, có thể nhiếp thâu tất cả chúng sinh, ở tất cả thời khởi hóa thân Phật. Nhân hóa thân này nên có văn tự chương cú, thứ lớp xuất ra tiếng nói, chẳng chung với tất cả ngoại đạo, Thanh văn, Phật-bích-chi mà vì khai diễn hai thứ vô ngã, vì muốn thành tựu đệ nhất nghĩa Ba-la-mật, vì muốn thành tựu

thừa tối thượng thừa nên gọi là đại thừa. Vì có đệ nhất nghĩa Phật nên y chỉ Phật kia mà khởi hóa thân. Từ hóa thân này khởi ở thuyết pháp. Do đệ nhất nghĩa Phật là nhân thuyết pháp cho nên chẳng hoại nghĩa tôi đã lập, cũng chẳng hoại chỗ mong muốn của thế gian. Lại nữa, người Tát bà đa nói: Pháp của Như Lai thuyết đều là có phân biệt cho nên thuyết pháp; vì hóa độ chúng sinh, tâm tự tại nguyện lực mà khởi nhân thuyết pháp. Thí như vì Thanh văn… thuyết pháp. Luận giả nói: Nghĩa ấy chẳng như vậy. Hóa Phật thuyết pháp chính là không phân biệt. Chẳng phải như lời ông nói hoàn toàn là phân biệt. Người Tát bà đa nói: Phật không phân biệt mà vì thuyết pháp thì chẳng đúng. Không phân biệt thí như cục đất. Luận giả nói, hóa Phật và đệ nhất nghĩa Phật không thể nói là khác nhau. Trong thế đế có Phật thì chẳng ngăn trong thế đế; đệ nhất nghĩa Phật kia làm nhân thuyết pháp, cũng chẳng ngăn trong đệ nhất nghĩa. Như Lai không hý luận nên phân biệt Như Lai, là hoặc có bi hoặc không tức đều là hý luận. Như vậy hý luận thảy đều không có "thể". Chúng sinh được thương xót khởi thương xót, cũng đều không có "thể". Như ông trước nói: hoặc trong thế đế có bi nghĩa là như thạch nữ khóc con thì dụ ấy chẳng đúng. Tướng của bi như thế nào? Nghĩa là thấy người khác có khổ khởi tâm ưu khổ, gọi là tướng bi. Thí như mẹ hiền rất thương yêu con. Chư Phật Bồ-tát đối với

chúng sinh khởi tâm thương xót, cũng lại như vậy. Dầu khiến thạch nữ có tâm thương xót thì đối với tôi có phương hại gì? Mà lại chẳng như vậy? Thí như lông rùa, "không" và thái hư không mà chẳng tương tợ. Thế nên, giả như có bi thì tâm bi chư Phật và tâm bi thạch nữ cũng chẳng tương tợ. Bi của chư Phật là từ vô lượng kiếp đến nay tụ huân tu rốt ráo đầy đủ, đầy khắp tất cả các chúng sinh giới. Như thạch nữ không có bi này càng chẳng thể nói thế đế người có tâm bi và thạch nữ bi tương tự. Phẩm này từ đầu, người Tỳ-bà-sa v.v… lập nghiệm luận chủ đã nói lỗi ấy, hiển bày Niết-bàn không có tự thể. Vì thế nên dưới đây dẫn kinh xác nhận rõ, như kinh Phạm thiên vương sở vấn, kệ nói: "Thật không có Niết-bàn, Như Lai nói Niết-bàn, như hư không tự trói, như hư không tự mở". Phạm vương bạch Phật rằng: Nếu chúng sinh có phân biệt muốn được tất cả pháp có khởi, có diệt thì Phật đối với người đó cũng chẳng xuất thế. Hoặc ở Niết-bàn khởi tướng phân biệt nói là có "thể" thì như vậy chúng sinh ấy quyết định chẳng thể ra ở sinh tử. Thưa Thế tôn! Niết-bàn, nghĩa ấy như thế nào? Tất cả tướng đều tịch diệt chính là Niết-bàn. Tất cả sở tác đều đã chấm dứt, chính là Niết-bàn. Thưa Thế Tôn! Chúng sinh ngu si ở trong pháp Phật tuy được xuất gia mà rơi vào trong kiến chấp của ngoại đạo cầu thể Niết-bàn. Như ở trong cây gai tìm dầu, chỉ tay nói đắc, khác gì trong sữa tìm cầu sinh tô, hoặc

ở tất cả pháp trong rốt ráo tịch diệt cầu Niết-bàn ấy, cho đến Thanh văn trong tà mạn ngoại đạo chẳng phải Thanh văn trong pháp Phật. Nếu người chánh kiến thành tựu tu hành chẳng làm một pháp có khởi có diệt, cũng chẳng muốn được chứng thâu hoạch một pháp, cũng chẳng thấy lý Thánh đế thì như trong Ma ha Bát Nhã nói Phật bảo Tu-bồ-đề: Niết-bàn ấy, như huyễn như mộng, như ảnh như diệm, như hình bóng trong gương, như mặt trăng trong nước, như thành Càn thát bà.

Phẩm 26: QUÁN THẾ ĐẾ DUYÊN KHỞI

Thích: Nay phẩm này, cũng là ngăn chấp, là chỗ đối trị của "không" mà vì thế đế duyên khởi cho nên nói.

Người của tự bộ nói với tôi rằng: kia trước nói "Như Lai không xứ sở, không một pháp vì thuyết", nghĩa ấy chẳng như vậy. Luận giả nói: Tôi nay sẽ vì nói: Như Lai vì muốn tất cả ngoại đạo và người Trời… chúng sinh sợ hãi kia khiến dứt các tai hoạ về ác kiến cho nên nói pháp duyên khởi. Phật do giác ngộ rõ pháp duyên khởi cho nên danh xưng cao xa khắp tất cả thế gian. Vì nhân duyên ấy nên gọi là Phật. Ông nay cùng pháp duyên khởi pháp tạo lỗi tức tự mình mong muốn trái khuấy. Như luận kệ nói:

Do vô minh ngăn che
Tạo tác ba thứ kia
Các hành nghiệp hữu sau
Do đây trú các thú.

Thích: đối tượng đối trị của mình gọi là vô minh, mà vô minh này có thể ngăn che trí tuệ của chúng sinh, tạo tác các hành của hữu sau. Thế nào là hữu sau? Nghĩa là chưa thọ sinh cùng nhân quả hòa hợp chẳng rời nhau, cùng đi đến hướng tới đời sau, gọi là hữu sau. Sao gọi là các hành? Hành có ba thứ, một nghĩa là pháp vô ngã, hai nghĩa là sát na, ba nghĩa là ba loại nghiệp. Sao gọi là ba nghiệp? Nghĩa là phước, phi phước, bất động… Lại có ba thứ, nghĩa là thân, ngữ, ý. Vô minh, chẳng phải chỉ riêng làm duyên của các hành mà cũng có thể cho thức… chi sau lần lượt làm duyên. "Thể" cũng chẳng phải riêng vô minh ngăn che chúng sinh, mà còn có các phiền não hành khác nghĩa là tạo tác pháp hữu vi, cho nên gọi là hành. Như luận kệ nói:

Do các hành nhân duyên
Thức gửi ở các thứ
Thức tương tục gửi rồi
Lúc ấy danh sắc khởi.

Thích: Vì sao là thức? đối với mỗi mỗi vật phân biệt thủ cảnh giới cho nên gọi là thức. Gửi là nói sinh. Hành duyên ấy, nghĩa là hành cho thức làm duyên cho nên gọi hành duyên, cũng chẳng phải

riêng các hành cho thức làm duyên, mà thức ấy khi sinh cũng có các tâm số pháp cộng sinh, thế nên cũng dùng các tâm số pháp làm duyên. Lại nữa, hành duyên thức là, như A-la-hán, cũng có các hành, vì sao chẳng cho thức gửi hữu sau làm duyên? Vì ái triền kia đã đoạn cho nên chẳng cho thức gửi hữu sau làm duyên. Thế nên, ái… các phiền não, cũng cùng thức thọ đời sau làm duyên, sao chỉ riêng nói các hành ư? Vì các hành có lực mạnh hơn. Thí dụ như vua chiến đấu được thắng, chẳng phải riêng vua thắng mà tất cả binh chúng cũng gọi là thắng. Do vua là chủ cho nên nói vua thắng. Lại nữa, hoặc có người khởi ý như vậy nói: vô minh là nhân của các hành bất thiện có thể như vậy. Nhưng người ngu si là bất thiện. Vì sao được làm nhân cho các hành pháp thiện chăng? Đây nghĩa là người chưa đoạn vô minh, vì muốn thọ lạc thiên nữ quyến thuộc, mà tạo các hành phước đức. Vì thế nên vô minh cũng làm nhân lần lượt cho hành phước đức. Lại nữa, sinh tử, là đệ nhất nghĩa bất thiện sở hữu các hành phước đức. Ràng buộc thuộc sinh tử gọi là bất thiện. Vì thế nên vô minh có thể tổng làm duyên cho các hành. Lại nữa, thiện thú, bất thiện thú, bất động thú, ba thứ nghiệp ấy, đều có thượng trung hạ sai biệt. Các hành ấy … gọi là nghiệp đi đến các thú. Nghĩa đi đến các thú ấy, các sư đều chấp bất đồng. Như người Tát bà đa nói có trung ấm kia, vì có danh sắc tương tục, đi đến

gửi ở chỗ sinh. Người Chánh lượng bộ, người Đàm vô uất đa bộ đều nói không có trung ấm kia, chỉ lấy hành làm duyên, mà thức được khởi. Lúc bấy giờ gọi là gửi sinh. Lại nữa, người chấp có trung ấm nói: các chúng sinh hữu sắc ở một chỗ diệt, chúng sinh hữu sắc ấy trở lại tương tục sinh, vô gián trước sau khởi đến thú khác kia, gọi là thác sinh. Vì tương tục tùy sinh, nên thí như đèn. Vì thế nên danh sắc y chỉ ấm mà có tương tục từ sát na tử đến sát na thọ sinh vô gián sinh, gọi là thọ sinh. Thí như hiện tại người từ đây đến kia. Lại nữa, người chấp không có trung ấm nói: Tử hữu và sinh hữu của cõi sắc, trung gian hai hữu này lại không có trung hữu, vì hữu lậu. Thí như tử hữu, sinh hữu của cõi vô sắc mà không có trung hữu. Vì sao vậy? Tử hữu trung gian có thân khởi tức chẳng phải là trung ấm. Vì thân là báo. Thí như thân nhận được ở hiện tại. Lại nữa, có thân khởi là thuộc khổ đế. Thí như dùng "thể" của ý làm thân, đi đến chỗ khác. Sát na, sát na tương tục tùy khởi mà không có trung hữu, chẳng phải hoàn toàn có ấm, ông lập nghĩa trung ấm nghĩa ấy chẳng thành. Lại nữa, người chấp có trung ấm nói: nếu không có trung ấm vì sao được đến chỗ thọ sinh sau ư? Lại nữa, người chấp không có trung ấm nói: từ tử hữu tương tục đến khi sinh hữu. Như trao kinh, như truyền nối đèn, như ấn hiện, như gương hiện bóng, như không vang tiếng, như bóng mặt trời mặt trăng trong nước, như chủng

tử sinh mầm, như người thấy rót rượu trong miệng thèm nhỏ dãi. Như vậy ấm sau tương tục khởi, không có trung ấm qua lại truyền đây đến kia. Thế nên, người trí nên hiểu như vậy. Như kệ trên nói: "thức tương tục gửi rồi, lúc ấy danh sắc khởi". Thế nào là danh sắc? Danh có hai thứ, một nghĩa là tự đi đến các thú (loài), hai nghĩa là bị phiền não cưỡng bức khiến đi vào trong các thú. Lại nữa, danh, nghĩa là bốn ấm không có sắc, tổng gọi là danh. Thế nào là sắc? Sắc là có thể biến đổi khác cho nên gọi là sắc. Nghĩa là bốn đại và bốn trần… chẳng phải riêng thức là duyên của danh sắc mà vô minh hành… cũng là duyên kia. Lại nữa, thức duyên danh sắc thì thức và vô minh… chẳng phải là nhất định cùng danh sắc làm duyên mà có xứ, có loài hóa sinh cũng cùng sáu nhập kia làm duyên. Như loài sinh ở cõi vô sắc, thức này chỉ cùng danh làm duyên. Như luận kệ nói:

Từ ở "thể" danh sắc
Thứ lớp khởi sáu nhập
Tình trần cùng hòa hiệp
Mà khởi ở sáu xúc,

Thích: thế nào là sáu nhập nội? Nghĩa là nhãn nhập, nhĩ nhập, tỷ nhập, thiệt nhập, thân nhập, ý nhập… Nhãn nhập là dùng sắc làm cảnh giới, nên sắc thanh tịnh kia là chỗ y chỉ của nhãn thức nên gọi là sắc thanh tịnh để làm nhãn nhập. Như vậy dùng âm thanh… làm cảnh giới. Sắc thanh tịnh kia,

là chỗ y chỉ của Nhĩ thức nên gọi là thanh tịnh làm nhĩ… nhập. Ý nhập là vô gián thứ lớp diệt làm ý nhập kia. Vì sao là nhập? Nghĩa là thức và tâm tâm sở pháp… từ trong thanh tịnh sắc khởi, gọi là nhập. Vì sao gọi là xúc nghĩa là cùng khổ thọ, lạc, thọ, bất khổ bất lạc thọ mỗi thứ, hòa hiệp cho nên gọi là xúc. Như luận kệ nói:

Nhân nhãn cùng sắc kia
Và tác ý ba thứ
Cùng danh sắc làm duyên
Thế là thức được sinh.

Thích: Thức được sinh là: như mắt lấy sắc làm duyên, thức duyên sắc cho nên thức được sinh. Như thế nhĩ tai dùng âm thanh làm duyên, nhĩ thức… được sinh, cho đến ý dùng pháp làm duyên, ý thức được sinh. Vì sao gọi là xúc. Như luận kệ nói:

Sắc, thức và nhãn kia…
Ba thứ cùng hòa hiệp
Như thế gọi là xúc
Từ xúc khởi ở thọ

Thích: Cảnh giới cùng căn, ý… ba thứ này là một thể, mà gọi là xúc. Xúc làm duyên cho nên dấy khởi ba thứ thọ. Như luận kệ nói:

Thọ làm duyên khởi ái
Vì thọ nên khởi ái
Ái làm duyên cho thủ
Thủ ấy có bốn thứ.

Thích: Đây nói tướng cầu dục mà gọi là ái. Hàng phàm phu không nghe chánh pháp vì lạc thọ cho nên khởi tâm tham cầu. Như liếm mật trên dao, chẳng hay biết sau đó bị hoạ tổn thương lưỡi. Nếu vì lạc thọ khởi tham thì có thể như vậy, nhưng sao đối với khổ thọ, bất khổ, bất lạc thọ mà khởi tham ư? Nghĩa là do khổ thọ, bất khổ, bất lạc thọ cũng làm duyên của ái cho nên khi thọ khổ thọ cũng có tầm cầu lìa phát sinh, cũng là ái vậy. Cho nên không có lỗi. Bốn thủ nghĩa là dục thủ, kiến thủ, giới thủ, ngã ngữ thủ. Thế nào là thủ? Tức là nghĩa tích tụ. Lại nữa, vì ái tăng trưởng nên cũng chính là thủ. Vì đắc năm dục lạc cho nên khởi tâm tìm cầu, cũng gọi là thủ. Như luận kệ nói:

Do thủ các hữu nên
Thủ giả khởi ở hữu
Vì không thủ giả nên
Thoát khổ đoạn các hữu

Thích: Hữu chính là nghiệp tướng. Lai hữu là tên khác của sinh, mà pháp nhân của sinh cũng gọi là hữu. Nếu như vậy thì sao tức nhân là quả vậy? Nay hiện thấy nhân thọ tên quả. Thí như niềm vui của Phật xuất thế, năm chi quả phần như thức v.v… là thuộc về đời hiên tại mà nói từ vô minh hành sinh. Hoặc như được gặp thiện tri thức nghe chánh pháp khởi chánh tư duy, về khổ lạc… các hành, đều thấy các hành khổ, không, vô thường, vô ngã. Lại nữa, các hành không sinh tự thể là "không",

khởi lên chân thật trí tức chẳng khởi ái lại, chẳng khởi ái cho nên không tìm cầu nữa. Như kệ trên nói: "Nếu không có thủ thì, thoát khổ đoạn các hữu". Nghĩa này là gì? Nghĩa là có thủ cho nên có hữu. Nếu không có thủ thì không có hữu. Tướng hữu thế nào? Như luận kệ nói:

Năm ấm là "thể" hữu
Từ hữu tiếp khởi sinh
Lão bệnh tử lo, thương (ưu, bi)
Buồn khóc sầu... các khổ.

Thích: Đây nói cũng cho nhân năm ấm là thể của chi hữu. Lại nữa, nhân năm ấm gọi là hữu, tức chẳng phải riêng nhân năm ấm gọi là hữu, mà nhân bốn ấm của cõi vô sắc cũng gọi là hữu. Sinh nghĩa là trước không có "thể" ấm nay có ấm khởi. Lão nghĩa là tướng biến hoại. Tử nghĩa là không có "thể" ấm. Bệnh nghĩa là thân bị khổ sở bức bách. Ưu bi, nghĩa là từ ái biệt ly, oán tắng hội… trong tâm bị thiêu đốt có tướng khởi. Ai khấp nghĩa là buồn khóc cho quyến thuộc có phước đức và những đối tượng thương yêu bị mất mát. Nhân đây phát tiếng kêu gọi đức hạnh kia mà buồn khóc. Khổ nghĩa là thân thọ. Sầu nghĩa là tâm thọ. Lao quyện ấy nghĩa là thân tâm rất mỏi mệt. Như thế rộng nói sinh… đều gọi là khổ ấy vì sao. Như luận kệ nói:

Sầu và mệt mỏi... kia
Đều do sinh làm nhân
Riêng khổ ấm này khởi

Rốt ráo không tướng vui.

Thích: Riêng khổ ấm khởi, nghĩa là chẳng cùng vui hòa hợp. Ấm nghĩa là tụ. Khởi nghĩa là sinh ấm. Tương tục là duyên khởi thuộc về Thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Như trong phẩm trước đã nói "không khởi" khiến cho tin hiểu. Cho nên chỗ lập của tôi chẳng bị phá. Nếu nói sinh tử hành lưu chuyển thì vì sao là chẳng khởi chăng! Tôi nay sẽ trả lời việc này như luận kệ nói:

Chính nói là sinh tử
Căn bản của các hành
Chỗ làm của người vô trí
Người thấy "thật" chẳng làm

Thích: Các hành sinh tử gốc ở chỗ làm của người vô trí. Đây nói người vô trí, chẳng thấy tai họa của các hành từ vô thỉ đến nay lần lượt theo duyên khởi, như huyễn, như ánh lửa, mà cầu ở vui, vì cầu ở vui cho nên tạo phước phi phước bất động… các hành. Người thấy "thật" chẳng làm, nghĩa là Thánh đạo đã khởi thấy chân thật. Chướng ngại trí tuệ, thể phiền não vô minh đã đoạn. Như luận kệ nói:

Vô minh nếu đã đoạn
Các hành chẳng sinh lại
Vì tu tập trí tuệ
Vô minh bèn được đoạn.

Thích: Đây nói các hành chẳng sinh vì khuyết ở duyên, như chủng tử không có "thể" cho nên

mầm tức chẳng sinh. Nay tu tập trí gì được đoạn vô minh. Như Trung luận đây vốn nói về trí tuệ duyên khởi soi tỏ ngăn chấp. Tất cả các "thể" có tự thể, hiểu rõ người và pháp cảnh giới của cả hai vô ngã. Người tu trí "Không", nghĩa là luôn luôn tu tập. Như luận kệ nói:

Mỗi một chi diệt ấy
Chi kia kia chẳng khởi
Chỉ riêng khổ ấm tụ
Gọi là chánh vĩnh diệt.

Thích: Đây nói hành… khởi đạo đối trị với mỗi một chi hữu tức diệt các chi hữu này chẳng khởi lại nữa. Do hành diệt. Hành diệt nên thức diệt, cho đến sinh lão tử ưu bi… diệt. Chỉ riêng khổ ấm chính là vĩnh viễn diệt đó, là thuộc về thế đế. Hoặc trong đệ nhất nghĩa là vô minh… không khởi không diệt. Vì sao lại còn gọi duyên khởi chăng? Phật dựa vào thế đế cho nên nói đệ nhất nghĩa, nghĩa của tôi như vậy, như trước kệ nói: "chẳng y ở thế đế, chẳng thể nói đệ nhất. Vì thế, cho nên chẳng thể phá hoại nghĩa của tôi đã lập. Phẩm này ở đầu, người tự bộ nói tôi rằng: "lập nghĩa có lỗi" thì nay nói không có lỗi này. Mà dùng duyên khởi thế đế khiến mỗi người tin hiểu chính ý nghĩa phẩm đây. Như Phật nói không khởi ấy gọi là duyên khởi. Đây nói chẳng khởi là nói về duyên khởi. Nếu kia không khởi làm sao có diệt. Nếu có thể với không diệt mà

giác ngộ rõ về không diệt đó gọi là hiểu rõ pháp duyên khởi…

Phẩm 27: QUÁN TÀ KIẾN

Thích: Nay phẩm này, cũng là ngăn chấp là chỗ đối trị của "không" khiến cho hiểu rõ các "kiến" là "không, cho nên nói.

Người của tự bộ nói: có tự thể năm thủ ấm, là kiến xứ. Ấm nếu là không có mà là kiến xứ thì chẳng như vậy. Năm ấm là kiến xứ thì như trong Luận Câu xá nói: năm ấm kia ấy là khổ là tập là thế gian là kiến xứ. Như thị đẳng là những thứ như thế là hữu. Luận giả nói: chẳng như vậy. Nay sẽ cùng quán sát các kiến. Trong đây như luận kệ nói:

Xưa kia đời quá khứ
Ngã là có là không
Là các kiến thường kia
Đều y đời trước khởi.

Thích: Đây nói ngã ở quá khứ, là có là không có, là cũng có cũng không có là chẳng phải có chẳng phải không có các kiến như vậy là dựa vào đời quá khứ khởi. Thế gian là thường thế gian là vô thường cũng thường cũng vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường… bốn kiến này nhân đối đãi với ấm của đời hiện tại cho nên nói ấy đời quá khứ thường… các kiến, đều y đây khởi. Y

nghĩa là duyên. Vì ai duyên? Nghĩa là các kiến duyên. Kiến có nghĩa gì? Nghĩa là chấp trước ở… Như luận kệ nói:

Lại có các kiến khác
Chấp vị lai chẳng khởi
Các biên… vị lai khởi
Đều y vị lai khởi

Thích: Các kiến này y đời quá khứ khởi, thế gian hữu biên thế gian vô biên cũng hữu biên cũng vô biên chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên… bốn kiến. Nhân ấm hiện tại nên ấm, vị lai sẽ khởi gọi là biên sau. Nay tạm quán sát y chỉ vào đời trước khởi các kiến. Như luận kệ nói:

Đời quá khứ có ngã
Việc ấy chẳng như vậy
Chúng sinh đời trước kia
Chẳng phải là đời nay.

Thích: Vì sao chẳng như vậy? Nghĩa là vì thời khác, vì do nghiệp khác đã sinh. Thí như chúng sinh khác. Lại nữa, thân và các căn cũng khác. Nếu nói căn… tuy khác mà ngã là một thì, đây cũng chẳng như vậy. Như luận kệ nói:

Trở lại là ngã xưa ấy
Chỉ là thủ tự thể
Nếu lìa các thủ kia
Lại có ngã gì chăng!

Thích: Đây nói như ngã của Đề Bà Đạt Đa đời quá khứ trở lại là ngã ngày nay thì chẳng đúng. Vì

thủ riêng. Thí như ngã của Da Nhã Đạt Đa. Vì thế cho nên, sinh đời trước trở lại là sinh đời nay thì chẳng đúng. Lại nữa, nếu muốn được tướng ngã khác tướng thủ thì như kệ trên nói: "nếu lìa ở các thủ, lại có ngã gì chăng"! Không có ngã như thế nên lìa ấm có ngã, trước đã rộng ngăn. Người chấp có ngã, nếu dấy ý như vậy, chẳng muốn khiến ngã không có "thể", tức dùng thủ làm "thể" của ngã; sự phân biệt ấy tựa như nói vô ngã, cũng dùng "thể" của thủ làm ngã. Như luận kệ nói:

Nếu thủ là ngã ấy
Chỗ nào lại có ngã?
Do thủ khởi, diệt ấy
Làm sao là thủ giả?

Thích: Trong đệ nhất nghĩa, thủ chẳng phải là ngã, thủ có pháp khởi diệt hai thể trước đã nói vô ngã, khiến tin hiểu. Vì sao là thủ: Nghĩa là thủ và thủ giả. Thủ là nghiệp, thủ giả là người tạo nghiệp. Thí như hai thứ củi, lửa. Lại nữa, như trước đã ngăn ngã, cho nên nghĩa ngã chẳng thành. Vì sao chẳng thành? Như kệ trước nói "thủ chẳng phải tức là ngã, vì có khởi diệt". Cho nên, ngã cũng chẳng phải là có ư cũng chẳng phải là không có như thế, trong thế đế cũng chẳng thể khiến mọi người tin hiểu. Nay sẽ trả lời lại việc chấp lìa ấm có ngã ấy. Như luận kệ nói:

Nếu khác ở thủ kia
Có ngã thì chẳng đúng

Lìa ấm nên có thể thủ
Mà chẳng thể thủ ấy.

Thích: Đây nói ngã nếu khác thủ thì chẳng như vậy. Vì sao? Vì nếu lìa thủ có ngã thì sao có thể nói thủ là tướng ngã? Nếu không có tướng có thể nói thì lìa thủ không có ngã? Nếu cho lìa thủ không có ngã, chỉ vì thủ là ngã thì cũng chẳng đúng. Lìa thủ không có ngã khác, thí như vật khác. Trong đây lập nghiệm: chẳng khác thủ có ngã; thủ là pháp có thể thủ ngã chẳng có thể thủ. Thí như tự thể của thủ. Vì sao vậy? Vì thủ có khởi diệt, còn ngã chẳng như vậy. Lại nữa, vì sao lấy thủ tức là thủ giả? Nếu nói lìa thủ mà có thủ giả thì cũng chẳng đúng. Nếu chẳng thủ năm ấm mà có thủ giả thì nên lìa năm ấm riêng có thủ giả.

Nghĩa kia như vậy. Tôi nay nói đạo lý ấy, như luận kệ nói:

Ngã chẳng khác ở thủ
Cũng chẳng tức là thủ
Mà lại chẳng không thủ
Cũng bất định là không.

Thích: Đây nói ngã chẳng lìa thủ, cũng chẳng tức là thủ mà chẳng phải không có thủ, cũng chẳng là không có. Đã khiến cho hiểu rồi. Nếu nói đời quá khứ có ngã thì chẳng như vậy. Như luận kệ nói:

Đời nay không quá khứ

Việc ấy cũng chẳng đúng
Quá khứ trước sinh ấy
Cùng đời nay chẳng khác
Nếu nay cùng trước khác
Lìa trước nên riêng lập
Như vậy nên thường trụ
Chẳng làm duyên hiện ấm.

Thích: Đây nói với người hỏi: chẳng muốn được như đây. Muốn được thế nào? Nghĩa là muốn được năm ấm đời trước làm duyên cho năm ấm đời nay. Tôi nay lập nghiệm: Như năm ấm Đề bà đạt đa đời nay cùng năm ấm đời quá khứ, chẳng được có khác, vì tương tục chẳng khác. Ấm quá khứ làm nhân nên thí như năm ấm quá khứ Đề bà đạt đa,

, chẳng những có lỗi lìa trước nên riêng lập mà còn có lỗi khác; như trên kệ nói: như vậy nên thường trụ, chẳng làm duyên hiện ấm thì sao dược làm duyên? Nghĩa là ấm sau chẳng khởi. Nếu như vậy thì chẳng từ chết có sinh, mà là ấm đã thọ sinh từ đời trước vẫn ở quá khứ, nay riêng lại có ấm khác ở hiện tại sinh, vì thế nên, thời có lỗi lớn. Thế nào là lỗi. Như luận kệ nói:

Các nghiệp đều đoạn hoại
Nơi người này tạo nghiệp
Người kia sẽ thọ báo
Mắc lỗi như đây vậy.

Thích: Nếu như vậy ấy, tức có lỗi đoạn là mất ở các nghiệp quả báo. Lại người kia tạo tội, người

này thọ quả. Lại nữa, nếu nói nghiệp cùng sinh, một lúc khởi thì chẳng như vậy. Như luận kệ nói:

Chẳng phải sinh cùng nghiệp khởi
Trong đây có lỗi ấy
Ngã là tác, như bình
Trước không mà sau khởi.

Thích: Ngã ấy vì sao là tạo tác vậy? Nghĩa là trước không, sau có, ngã ấy trước chẳng khởi phiền não nghiệp nên như bình. Vì pháp bên ngoài làm nhân sinh chẳng phải lấy nghiệp đời trước đã tập làm sinh nhân sinh. Như vậy nhân năng sinh ấm sau, tức không có "thể". Chẳng phải có phải chẳng có phi bất hữu. Lại nữa, đời quá khứ cũng đồng lỗi hai thứ trước. Chẳng phải có chẳng phải chẳng có thì không có pháp như thế. Quán sát bốn câu ở đời quá khứ có, không…, nay sẽ tiếp quán bốn câu vị lai. Như luận kệ nói:

Hoặc có thấy như vậy:
Đời sau có ngã khởi
Đời sau không ngã khởi
Đồng lỗi như quá khứ.

Thích: Đây nói đời sau một, khác, đều hai chẳng đều hai… nay cũng ngăn như vậy. Như luận kệ nói:

Trời và người một ngã
Thì rơi vào lỗi thường
Trời đã là vô sinh
"Thường" chẳng có thể sinh.

Thích: Ngã như thế tức rơi vào lỗi thường. Người của Tự bộ nói: một khác, nghĩa có lỗi gì? Luận giả nói: nếu chưa sinh thiên tức là thiên thì ngã tức không khởi. Không khởi ấy tức là thường. Vì thế nên, khi ta chưa sinh thiên lẽ ra có thể khởi nghiệp của chư thiên làm! Nhưng không có việc ấy. Nếu cho ngã là thường khi chưa sinh thiên đã có thể khởi nghiệp tạo tác của chư thiên thì thế gian chẳng thể tin. Lại nữa, nếu ngã vô thường, thì ngã trong kiếp người này khi sinh trong cõi trời; ngã trong kiếp người xưa kia nay tức liền hoại. Nếu ý ông nói muốn được có khác mà không có lỗi một đã nói, như trên thì việc ấy chẳng dùng. Người chấp khác cũng có lỗi. Như luận kệ nói:

Nếu trời người khác ngã
Thì rơi vào vô thường
Trời và người khác nên
Tương tục là chẳng đúng.

Thích: Lỗi kia thế nào? Nghĩa là có khác. Thí như hai ngã Đề bà đạt đa cùng Da-nhã đạt đa tương tục tức là có lỗi. Lại nữa, hoặc có người nói: ngã tương tục là một có nghĩa trời, một có nghĩa người. Nay sẽ đáp. Như luận kệ nói:

Nếu trời ở một phần
Người lại ở một phần
Thường, vô thường đều hai
Một chỗ thì chẳng đúng.

Thích: Vì sao chẳng đúng? Nghĩa là có chỗ trời, có trời tức là thường; chỗ trời không có người; không có người tức là vô thường. Hoặc có chỗ người, có người tức là thường, chỗ người không có trời, không có trời tức là vô thường. Giống như một vật một chỗ, cũng vừa trắng cũng vừa đen thì nghĩa đó chẳng đúng. Hoặc có người nói: ngã chẳng phải là thường cũng chẳng phải vô thường thì như luận kệ nói:

Hoặc thường và vô thường
Hai nghĩa nếu được thành
Chẳng thường chẳng vô thường
Ý ông cũng được thành.

Thích: Nghĩa này khó khiến người hiểu. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, như luận kệ nói:

Có chỗ có người đến
Từ chỗ trú có đi
Sinh tử tức vô thủy
Mà không có sự ấy

Thích: Có chỗ là, hoặc chỗ thế giới trời: chỗ thế giới người. Có người nghĩa là hoặc trời, hoặc người. Chỗ trú nghĩa là trú ở chỗ thế giới trời v.v…. Có đi nghĩa là có người hướng đến chỗ khác đi. Nếu như vậy ngã này từ vô thỉ đến nay thường có, mà tức là thường. Mà không có việc ấy. Vì sao không có? Nghĩa là chúng sinh và người trước đã ngăn chấp vì nghĩa ấy nên không có ngã thường

hằng. Nếu nói tuy không có ngã thường mà có ngã vô thường thì cũng chẳng đúng. Như luận kệ nói:

Nếu không có ngã thường
Ai lại là vô thường
Cũng thường cũng vô thường
Chẳng thường chẳng vô thường.

Thích: Đây nói đối đãi với thường nên nói vô thường. Vốn không có đối đãi thường sao được nói vô thường. Lại nữa, bốn câu thường, vô thường đều đã chẳng thành. Nay sẽ quán sát biên hạn… gồm bốn câu. Như luận kệ nói:

Thế gian nếu hữu biên
Làm sao có đời sau?
Thế gian nếu vô biên
Làm sao có đời sau.

Thích: Biên là gì? Nghĩa là chỗ rốt ráo chỗ tận cùng… gọi là biên, giống tựa như ấm của A-la-hán Niết-bàn. Và nay có đời sau tồn tại nghĩa là ấm đời trước là nhân, ấm đời sau là quả, lần lượt nhau không hết. Như vậy dựa nhân ấm trước khởi quả ấm sau, rõ ràng nay có ấm này là triển chuyển tương tục khởi. Như luận kệ nói:

Các ấm tương tục đây
Giống như nhen ngọn lửa
Vì thế nên thế gian
Chẳng hữu biên, vô biên.

Thích: Trong đây lập nghiệm: Có vô minh phiền não chưa hết, các ấm tương tục chẳng đoạn;

ấm này có quả. Thí như ánh lửa đèn tương tục. Vì thế nên thế gian hữu biên thì chẳng đúng. Đây tương tợ như quả khởi chẳng hoại tức chẳng phải ấm trước chẳng hoại mà có quả sau. Thí như ánh lửa ở trước đèn. Thế nên, thế gian vô biên cũng chẳng đúng. Nghĩa như nghiệm đã nói, tức phải như luận kệ nói:

Ấm đời trước đã hoại
Ấm đời sau riêng khởi
Tức chẳng nhân ấm trước
Đó gọi là hữu biên

Thích: Đây nói ấm trước khởi rồi liền diệt, chẳng làm nhân của ấm sau tương tục, tức là hữu biên. Như luận kệ nói:

Nếu ấm trước chẳng hoại
Ấm đời sau chẳng khởi
Tức chẳng nhân ấm trước
Mà tức là vô biên.

Thích: thế nào là vô biên? Nghĩa là tất cả thời thường trú. Nghĩa ấy chẳng đúng. Như luận kệ nói:

Một phần là hữu biên
Một phần là vô biên
Lìa biên hữu, vô kia
Lại không có biên đều (cả hai)

Thích: Đây nói bốn câu về không có biên cuối cùng của thế gian.

Vì sao như thế? Như luận kệ nói:

Làm sao một thủ giả (chủ thể chấp thủ)
Một phần là hữu hoại
Một phần là vô hoại
Như thế là chẳng đúng.

Thích: Vì sao chẳng đúng? Như hai thứ trước, trong phần nghiệm thì dụ về đèn đã phá nên là chẳng đúng. Như luận, kệ nói:

Hữu biên và vô biên
Nếu hai ấy được thành
Chẳng biên hữu, biên vô
Nghĩa ấy cũng được thành.

Thích: Đây nói nếu một người là cũng hữu biên cũng vô biên thành vì do đối đãi nhau thì chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên cũng thành. Mà không có sư ấy. Như trong đệ nhất nghĩa tổng nói tất cả kiến đều chẳng như vậy. Như thế khiến người hiểu nên như luận kệ nói:

Trong đệ nhất nghĩa ấy
Tất cả pháp là "không"
Chỗ nào nhân duyên nào
Người nào khởi các kiến?

Thích: Đây nói hoặc trong đệ nhất nghĩa tất cả các "thể" đều không có người nào? duyên cảnh nào? Lấy gì làm nhân khởi những kiến gì? Vì người "không", cảnh "không" nhân "không" kiến "không" nên có người, có cảnh, có nhân, có kiến khởi thì chẳng đúng? Vì nghĩa ấy nên đầu Phẩm người Tự bộ nói: trong đệ nhất nghĩa có năm thủ

ấm, tự thể là kiến xứ. Như thế, tức đây nêu nhân, nghĩa chẳng đúng. Vì sao chẳng đúng? Trong đệ nhất nghĩa đã khiến cho mọi người hiểu tất cả các kiến thảy đều "không" cho nên chẳng đúng. Nếu dựa vào thế đế mà lập nhân thì tự trái với nghĩa của ông. Phật Bà-già-bà vì gần gũi thế gian, thấy tất cả chúng sinh phân biệt hư vọng khởi các thứ chủng tử khổ các kiến cho nên mà khởi tâm thương xót. Như luận kệ nói:

Phật vì đoạn các khổ
Diễn nói pháp vi diệu
Lấy thương xót làm nhân
Con nay lạy Cù Đàm.

Thích: Đoạn khổ nghĩa là đoạn tất cả các khổ sinh tử v.v… của tất cả chúng sinh. Pháp vi diệu nghĩa là thanh tịnh. Gọi là diệu pháp, năng diệt lửa phiền não huân tập gọi là thanh tịnh. Lại nữa, tất cả nhân công đức tăng trưởng viên mãn cũng gọi thanh tịnh. Diệu pháp ấy, có chỗ nói đại thừa. Như kinh Thắng Man nói: "Thế Tôn nhiếp thọ diệu pháp ấy, nghĩa là thủ hộ Đại thừa. Vì sao? Thưa Thế Tôn, vì tất cả Thanh văn Phật-bích-chi thừa đều từ trong Đại thừa sinh ra. Cho đến tất cả pháp thiện thế gian xuất thế gian cũng đều từ trong Đại thừa sinh ra. Thưa Thế tôn: Thí như ao A Nậu đạt chảy ra bốn sông lớn. Như vậy như vậy.

Thế tôn Đại thừa là có thể sinh Thanh văn Phật-bích-chi thừa. Thừa như thế là lấy từ bi hỷ xả làm

nhân, chẳng lấy thế gian danh lợi làm nhân? Nay lễ Cù Đàm tức nghĩa là chủ thể khai thị vô thượng diệu pháp bảo, gọi là Cù Đàm. Lại nữa, họ Cù Đàm, nên gọi là Cù Đàm. Lễ là thế nào? Có hai thứ lễ: một là miệng nói xưng tán, hai là khom mình đầu mặt sát đất. Như kinh Phạm vương sở vấn có kệ nói: hiểu sâu pháp nhân duyên, không có các tà kiến. Pháp đều thuộc nhân duyên, không tự định căn bản. Pháp nhân duyên chẳng sinh, pháp nhân duyên chẳng diệt. Nếu hiểu được như thế. Chư Phật thường hiện tiền" Phẩm này ban đầu của người Tự bộ lập nghiệm có lỗi. Vả lại vì các kiến "không" mà khiến hiểu rõ ý nghĩa phẩm này. Như trong Bát nhã nói, Phật bảo Dõng mãnh Đại Bồ tát, cực Dõng mãnh. Biết sắc chẳng phải kiến xứ khởi, chẳng phải kiến xứ đoạn. Cho đến thọ tưởng hành thức chẳng kiến xứ khởi, cũng chẳng phải kiến xứ đoạn. Nếu sắc thọ tưởng hành thức chẳng phải kiến xứ khởi cũng chẳng phải kiến xứ đoạn thì đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Nay lấy duyên khởi của không khởi v.v… sai biệt khiến cho hiểu rõ, chính là nói dứt tất cả hý luận và các loại kiến chấp về một, khác…, thảy đều tịch diệt, pháp tự giác ấy, pháp như hư không ấy, pháp không phân biệt ấy, là cảnh giới pháp trong đệ nhất nghĩa. Vì vị cam lồ, chân thật của những pháp ấy mà khiến cho hiểu rõ, đó chính là ý tông chỉ của một bộ luận. Hỏi: chư Phật vốn nói ban đầu, giữa sau đều chân thật. Trong

luận này, sao phải rộng lập các nghiệm ư? Đáp: Hoặc có các chúng sinh ngu độn… đối với kinh A Hàm Phật nói, chẳng thể chánh tín, vì muốn thâu giữ chúng sinh kia cho nên rộng lập các nghiệm. Con nay đảnh lễ A-xà-lê Long Thọ mà làm tụng:

Mâu Ni Pháp vương tử
Đại trí A-xà-lê
Dùng diệu lý Bát nhã
Khai diễn Trung luận này
Khéo giải hạnh lợi tha
Làm nhật nguyệt chiếu đời
Hiển rõ pháp rất sâu
Nói nhân đắc Phật đạo
Những gì Xà lê làm
Con nay đều giải thích
Vì dứt các ác kiến
Tạo Bát Nhã Đăng Luận
Bát Nhã Đăng Luận này
Sâu diệu không pháp so sánh
Nhưng việc con đã làm
Nếu có chút phước đức
Vì Bát nhã đăng này
Nguyện nhiếp loại chúng sinh
Thấy pháp thân Như Lai
Đầy khắp mười phương cõi
Đắc pháp tự mình giác
Dứt các kiến hý luận
Tịch diệt không phân biệt

Như hư không không sánh
Lại nguyện đèn Bát Nhã
Khắp chiếu ở thế giới
Người bị tối tăm che
Kiến lập ở Niết-bàn

Tất cả luận về "đến bờ giác ngộ" là luận về trí tuệ sâu lớn, là nương ở Đại thừa, Đại Bồ-tát Phân Biệt Chiếu Minh, tạo giải thích phần Trường hàng của Trung luận này xong, bèn phát nguyện rằng:

Nguyện đem một niệm thiện
Tùy hỷ hồi hướng chung…
Cùng tất cả chúng sinh
Mạng chung thấy Di Lặc.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

SỐ 1567

(QUYỂN 1→ 9)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1567
ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

Tác giả: Bồ-tát An Tuệ. Hán dịch:
Đời Triệu Tống, Sa-môn Duy Tịnh.

QUYỂN 1

Phẩm 1: QUÁN DUYÊN (Phần 1)

Quy y Đấng Nhất Thiết Trí

Tất cả hai đế: Thắng nghĩa đế và thế tục đế đều vốn vô sở hành (không có gì để hành). Nếu vô sở hành thì việc giáo hóa hữu tình tức phải xa lìa. Bồ-tát vì sự khai thị nên tạo ra Trung luận này, nhưng luận này không đồng với chỗ thuyết giảng về duyên sinh của tất cả ngoại đạo. Phật nói pháp duyên sinh để làm cho người có nhiều tâm kiêu mạn được giác ngộ, sinh niềm tin thanh tịnh. Trong số các luận, thì tông chỉ luận này chú trọng, đó là nghĩa duyên sinh, tức cú vô diệt…, chỉ bày làm sáng tỏ duyên sinh tối thắng. Cho nên, mở đầu của luận là tán thán Đức Thế Tôn. Như bản tụng nói:

Không diệt cũng không sinh
Không đoạn cũng không thường.

Thích: Diệt là do tánh vô thường nên gọi là diệt, do phát khởi nên gọi là sinh. Vì cắt đứt dòng sinh tử nên gọi là đoạn, do tánh thường hằng của Niết-bàn trạch diệt nên gọi là thường. Như có người nói: Hoặc Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, thì pháp tánh vẫn thường trú, cái mà pháp tánh ấy duyên sinh cũng là thường nhất, nghĩa là không có nghĩa sai biệt.

Như chỗ nói: Lìa pháp tánh này tức là làm chỗ nào cho pháp của duyên sinh, sinh ra ư? Tức là nhiều loại nghĩa. Như chỗ thuyết giảng ấy thì từ nhân mà sanh ra, sinh rồi có quả.

"Lai" nghĩa là đi hướng đến đây gọi là lai. Nếu không có nghĩa "lai" chuyển thì lúc ấy ở đây tức không có khứ (sự việc đã đi qua); không có nghĩa "khứ" chuyển lúc ấy tức không có gì là hành của đời quá khứ, cũng chẳng phải nay có diệt. Đó tức là không diệt. Pháp này nói như vậy pháp khác như không sinh v.v… cũng như vậy. Nếu chấp trước vào ngôn từ diễn giải thì tức là hý luận. Như ngôn từ diễn giải ấy, người chấp có tánh đối với tánh như vậy thì sự chấp kia đều ngừng diệt, đây tức gọi là diệt các hý luận, lìa tự tánh phân biệt, tánh phiền não nhiễu loạn đến rỗng không rồi mới gọi là tịch tĩnh. Nay ở đây nói mười loại cú nghĩa như vô diệt… như thế, như mười loại đối trị đã nói ở trước, trong đây đều ngăn phá khắp cùng, luận này đều nói nghĩa ấy, nghĩa ấy như thế là đều thành tựu.

Nơi tất cả luận khác đều đồng duyên pháp này. Nay trong nghĩa ấy, hoặc nhân đây, hoặc duyên kia, như củi sinh ra lửa, mà chỗ nắm giữ kia nên biết như vậy. Nghĩa thường không đoạn dứt, như nghĩa phát khởi ở cú trước đã nói, nên chỗ thuyết này thành tựu. Nếu vì có (quả) ở trong nhân nên giả như lúc nhân hoại, về sau trở lại thì không lìa quả, nên sanh khởi không có vì tánh thời gian trước, sau. Như tắm xong, ăn cơm, đó là chẳng phải duyên sinh. Nếu nói không sinh thì tự trái với lời của chính mình: đối trị sự không hòa hợp, đây là duyên sinh thế tục, do không hòa hợp. Nếu trong Thắng nghĩa đế sinh ra mà ngăn phá, trong thể tánh của thức thế tục đế không hòa hợp với thể tánh Thắng nghĩa đế cũng ngăn phá (chấp) thì những gì là thế tục, những gì là thắng nghĩa? Nếu vượt hơn nghĩa tánh tương tục đã nói lúc dùng sự quán sát thế tục đế thì điều này không hòa hợp, vì sự hiện chứng kia chẳng phải là chỗ có được của Niết-bàn. Vì tánh được tạo tác này không khác với Thắng nghĩa đế nên cũng không ngăn phá. Nếu chỗ thành của trí tức là thế tục đế kia không khác với Thắng nghĩa đế, như chiếc bình v.v… cùng là sắc v.v… nhưng đây là một loại sắc, còn như pháp thọ v.v… thì trí của cảnh giới quyết định không thể chấp thuận, vì trí kia cho là không có tự tánh. Ví như chiếc bình… rơi vỡ thế tục chấp có tự tánh tuy không có đối tượng nắm giữ nhưng chẳng phải thế tục cho là

không có. Đây là nói nghĩa của đối tượng được nắm giữ nơi thế tục, là tự tánh chẳng phải tha tánh. Như lý nên biết, thế tục tức là những thứ mà thế tục chấp giữ, như rừng, cây… chứ chẳng phải chấp thuận cực vi mà có đạo lý của đối tượng nắm giữ có thể được. Nếu phân biệt sai khác, phân biệt tánh bình đẳng về phương, phần mà chúng là quyết định thế tục cho là có tánh thì điều này chẳng phải đạo lý. Cho rằng vật thể biến kế có đối ngại, như rừng, cây… mà có rừng, cây… kia được biểu hiện trong thức; rõ ràng trong nhận thức thì tánh của vật là đạo lý chẳng phải không có. Do đó cây ở nơi thức kia làm cảnh đối đãi với tâm thức (đối tượng duyên). Như thế, trong chủ thể biểu hiện (năng biểu) tức là thức được có đối tượng biểu hiện (sở biểu). Vì thế cho nên là cái có của phi vật thể như cây ở trong thức. Đây nói như vậy, ngoài ra cũng nói như thế. Tức trong chủ thể biểu hiện và đối tượng biểu hiện, biến kế cho là thể không có thì cũng không có chỗ thành tựu. Vậy pháp nào có thể thành? Đó là cảnh giới chư Phật Như Lai. Sắc… quyết định, sắc… này sao không thành? Như quyết định kia thì cảnh giới chư Phật đây cũng hẳn nhiên có, hoặc chẳng phải như biến kế trong thức sinh ra…. Những thứ chấp này đều ngăn cảnh trừ bỏ. Vì nếu vật thể trong thức có tánh thì điều này chẳng hợp lý. Nếu trí của Như Lai thù thắng tối thượng như nghĩa đã nói nên gọi là thắng nghĩa, thì còn lại

đều là thế tục. Vì không là thật tánh nên đây nói là tối thượng. Nghĩa là lời dạy của Phật là văn thiện, nghĩa thiện. Cho nên tụng nói:

Con cúi đầu lạy Phật
Đệ nhất trong các thuyết.

Thích: Nếu văn và nghĩa không vướng mắc nơi trí tánh thì chỉ có Đại Sư Phật mới là bậc khéo tuyên thuyết. Tuyên thuyết về điều gì? Là tuyên nói về tánh không sinh. Nay vì chứng thành tánh không sinh nên các nghĩa sai biệt về vô diệt… kia cũng chứng thành như thế, vì kiến lập pháp không sinh như vậy, hoặc có người nói: Nói sinh ấy thì tôi biết tánh sai biệt của nó tự sanh như thế. vì ngăn trừ thuyết kia, nên nói tụng:

Các pháp không tự sinh.

Thích: Chỗ nêu về sự sinh, nghĩa là tên khác của việc xưa không, nay có. "Tự" là nghĩa của tánh ngã. Người nói như vậy là tổn hại lẫn nhau, trái với lời của chính mình, không hòa hợp đối trị. Hoặc như chiếc bình v.v… tức không thấy có pháp tự sinh. Như tự thể của bình v.v… đã nói ở trước vì không có tự tánh nên các pháp sinh không có tánh, đã sinh lại sinh, cũng lại không có tánh. Mắt… như vậy là quyết định hòa hợp. Nếu thế tức có lỗi lầm đối trị. Nếu có nhân như thế, tức có quả như thế, thể của quả kia có sinh, vì hai pháp nhân quả không có tánh riêng khác. Nếu nói tự sinh thì điều này phải tư duy chọn lựa. Lại nữa, nếu nắm đất lìa bình

tức bình lìa nơi nhân thì trong điều kiện ấy, sắc… sẽ làm sao có? Nếu lìa bùn đất thì hai loại nhân, quả không có tánh riêng khác. Nếu nắm đất lìa bình mà đây có quả thì thể của nó là không hòa hợp với nắm đất. Nếu đập vỡ bình mà có cái được, tức chẳng phải quả lúc ấy có tánh nhân. Vấn đề này, người Tăng Khư nói: Thí như sắc… chẳng phải hai pháp nhân, quả có tánh sai khác, tự thể của sắc… cũng như lìa bình, trước là tánh "không có". Nếu sắc quyết định thật do tánh "không có" mà thành tựu, thì sự "không có" đã nói ấy không khác như các đối tượng làm ra bình là gậy đập, lăn xoay, nước v.v… không phải là nhân tố thiếu sót, và chúng không có tánh riêng khác, không có tánh hai loại nhân quả. Thế nào gọi là không có riêng khác? Nghĩa là không thấy tự thể của nhân là chủ thể làm ra, và quả có đối tượng làm ra như vậy. Cũng lại không được không có tánh khác. Nếu không có đối tượng tạo ra thì sao gọi là nhân quả? Vì tự thể quyết định không có tánh sai khác. Nếu nhân không tạo tác thì lúc không tạo kia, quả không hòa hợp. Có kẻ khác nói: Tôi biết sự sai khác, các pháp từ tánh của cái khác (tha tánh) sinh ra. Để đối trừ thuyết kia nên nói tụng:

Cũng không từ tha sinh.

Thích: "Tha sinh" là nghĩa có riêng cái khác sinh tạo ra. Như chiếc bình v.v… thuộc tính khác không thể sinh ra mắt… Do như vậy nên duyên của

chính nó (tự duyên) đã không sinh thì tánh từ cái khác sinh ra cũng vậy. Nếu ngăn cản, trừ bỏ đi tự tướng của các pháp phải biết là có lỗi, trong đây hoặc có lỗi kia không hòa hợp. Chỗ tạo tác như vậy chẳng phải ở trong Thắng nghĩa đế. Cái khác làm duyên với chủ thể sinh sáu xứ bên trong, dùng tánh của cái khác đó, cho nên đây như chiếc bình…

Trong đây, chiếc bình thuộc tánh khác như sáu xứ trong duyên với Thắng nghĩa đế mà sinh khởi vô tánh có thể được. Trong thế tục đế cũng vậy. tánh nghĩa mâu thuẫn với vô tánh có thể được là tánh không có nhân sinh và tánh cộng sinh… Nếu có cái để được thì đều là nghĩa của cái khác (tha). như vậy, nghĩa rốt ráo thành tựu của Trung luận có được chính là pháp đối trị… của sự tách rời không hòa hợp. Lại nữa, nếu trong thế tục đế như vậy có cái để được quyết định thì như sự đối trị trái nhau ở trước, tức duyên sinh thế tục là có cái để được. Nhưng đây cũng chẳng phải cái được (sở đắc) như là có đối tượng thành tựu tức sự hòa hợp vô tánh thành tựu đã thấy hai bên không hòa hợp. Nếu như vậy, thì là lỗi có chung trong các đối tượng thành tựu. Nếu có đối tượng thành tựu riêng khác thì phải biết là lỗi tự nó có sai biệt. Văn nghĩa rộng lớn ở đây không chép, vì sợ phiền tạp nên dừng lại, chẳng phải chỗ nêu bày của Trung luận. Như sự đối trị ở trước. Vì sao? Vì sự đối trị ở sau cũng vậy. Tức không có đạo lý hòa hợp vốn được thành tựu

trong đây. Có người khác nói: Sự nắm giữ đạo lý kia thật có nắm đất, tùy theo các pháp tác dụng như có gậy… mà cộng sinh bình… Đây cũng là một loại ý "tưởng" khác lạ được mọi người ưa thích. Để ngăn cản, trừ bỏ chấp này nên tụng nói:

Cộng sinh cũng vô tánh.

Thích: Người kia phát triển ngôn thuyết đã tạo nói về tự sinh, tha sinh ở trước là không phải, nên cho là hai pháp tự, tha công sinh. Nếu vậy là có lỗi lầm của đối trị ngôn thuyết.

Có người khác nói: Theo như ý tôi, các pháp không nhân như vậy mà sinh ra. Để trừ bỏ nghĩa ấy nên nói tụng:

Cũng không vô nhân sinh.

Thích: Theo như chỗ nói khác: Tánh không nhân sinh ra mà có cái để đạt được (sở đắc) tức thời gian, xứ sở…. những thứ đó tách rời nhau, mà tánh quyết định có sinh ra được. Thời, xứ kia tánh có thể không tách rời nhau, nếu đây cũng ngăn phá trở thành lỗi đối trị. Trong đó, hoặc là tánh có sinh như các luận đều nói là nghĩa hữu lậu. Tánh "có" như vậy, mỗi một đều hệ thuộc các tánh mà có sinh, ở đây đều ngăn phá. Nếu có đối tượng tạo tác tức là trái với A hàm. Như Phật đã dạy: Có bốn loại duyên có thể sinh các pháp. Bốn loại duyên này trong các kinh luận đều nói như thế. Những gì là bốn? Đó là Nhân duyên, Sở duyên duyên, Thứ đệ duyên và Tăng thượng duyên. Bốn duyên như vậy

không có duyên thứ năm. Trong các tông khác có người chấp ngã, người chấp cực vi. Vì sao? Vì trong đây, nếu có nhân thường trú thì tánh thời, xứ kia, tức có thể lìa nhau. Tất cả quả bèn có đồng sinh. Hiện thấy thời, xứ không có lìa nhau, tánh lần lượt sinh các pháp. Chúng đồng làm nhân tức không có lìa nhau mà tánh nhân có thể có được; điều này không có lỗi lầm. Thế cho nên, đồng làm các nhân. Trong đây chẳng phải là nhân, như kia nói về sự sinh như vậy là không, có tánh nhân. Nếu có nhân thì nên quyết định có quả. Pháp đồng làm các nhân thì quyết định có tánh nhân, vì điều này vốn có. Nếu đồng làm nhân mà chúng lìa nhau, thì như đã nói ở trước là đối trị trái nhau, vì vốn hòa hợp. Các nhân kia kiến lập không có tánh của nhân sai biệt như vậy, nhưng thời, xứ v.v… kia có lìa nhau, tánh có thể đồng sinh, phần vị của nó như sĩ phu… thế cho nên chẳng phải là sĩ phu… Vì vốn không có tánh hòa hợp nên cú nghĩa sĩ phu… cũng như tự thể, cũng chẳng nhất định là có. Bản tánh sĩ phu… hòa hợp vốn có tánh nhân, như hạt giống… vì phần vị xưa nay của sĩ phu… hoặc tánh lìa chỗ tạo tác, như nhân hạt giống… có chỗ đạt được hoặc không có chỗ đạt được. Điều này thế nào? Nếu phần vị xưa nay, tánh lìa chỗ tạo tác thì hoặc có chỗ đạt được tức là vô thường. Nếu không lìa tự tướng vốn tạo tác ra cũng tức là không nhân thì như trước đã nói, chẳng phải các sĩ phu như hạt giống

kia có thể sinh nơi quả. Nếu thấy như vậy thì điều này chẳng hợp lý, do tánh biến kế kia. Cho nên trước đã nói, không có duyên thứ năm, cũng chẳng phải đoạn diệt. Tất cả các chấp nơi thế gian, có người loạn ý tranh luận về không nhân, nhân ác, nên vì họ mà thâu phục hóa đó. Theo như phần vị của họ, ở trong thế tục để chỉ bày giảng nói các nhân duyên… điều này chẳng phải là Thắng nghĩa đế. Hoặc có người nói: Tự quả ở trong duyên là có hay là không? Phân biệt vật thể thứ ba là vô tánh, nên tụng đáp:

Như tự tánh các pháp
Không ở tại trong duyên.

Thích: Như bình, áo chẳng phải là có, cũng chẳng phải khác nhau. Tự tánh của mắt… như vậy, hoặc duyên của chính nó (tự duyên), hoặc các duyên khác nhau hòa hợp mà thành (tha duyên), hoặc cùng có nhưng các duyên kia chẳng phải chính nó, chẳng phải khác. Nếu lìa tự thể thì liền không có quả, do tự lực nên có thể liền có các duyên, tánh không khác này cần phải tư duy chọn lựa. Vì do như vậy nên hai pháp nhân quả không có tánh sai khác. Vì sao? Vì nếu lìa nhân này thì quả không thể thành, quả kia có thể làm nhân, nghĩa ấy cũng vậy. Nếu nhất định có tánh khác mà quả của chính nó ở trong các duyên tức là không có chỗ sinh ra, nên kệ tụng nói:

Vì do không tự tánh

Tha tánh cũng là không.

Thích: Nếu có hai tánh này thì cũng hỗ tương với nhau mà không lìa nhau. Nếu thấy có tha tánh, như hai phần vị: đây, kia, chẳng phải là trong lúc duyên có quả, chẳng phải trong lúc quả có duyên. Nếu tha tánh tùy sinh thì hai pháp nhân, quả không phải đồng thời có, vì là tánh sát na. Nếu là tánh tạo tác của hai thứ sinh và không sinh thì cả hai đều không có tánh. Nếu nhân không hoại, vị lai có quả là chỗ an lập của trí thì mới nói về tha tánh như vậy. Nếu chấp trước vào tha tánh thì chẳng có Thắng nghĩa đế. Hoặc có người nói: Trong các kinh luận đều nói tha duyên có thể sinh ra các pháp, vì sao đây lại nói chẳng phải tha tánh sinh ra? Nếu không sinh từ tha tánh trong các duyên thì há có được các pháp không có tự tánh trú ở trong duyên. Nếu vậy, thì duyên tức chẳng phải là duyên. Nếu tự tánh không có được là quả từ tha duyên sinh ra, tức chẳng hợp lý, cho nên tụng đáp:

Chẳng phải duyên sinh quả.

Thích: Nhưng chỗ hành hoạt của pháp sinh quả có thể thành, để ngăn chung các nghĩa khác nên tụng nói:

Quả không từ duyên có
Quả có, không, sinh, dừng
Nếu nói lúc pháp sinh
Không nương, không chỗ sinh.

Thích: Như nói ở trước, quả không sinh, không chỗ thành tựu, nghĩa là do chủ thể sinh quả, tự nó cũng không có tánh. Nếu chủ thể sinh, đối tượng sinh và pháp sinh kia nhất định có pháp sinh riêng khác có thể có được thì chỗ tạo tác của pháp kia gọi là chủ thể sinh (năng sinh). Trong đó pháp sinh riêng khác liền không có chỗ thành tựu. Nếu quả lìa nơi duyên, thì chỗ sinh của pháp sinh làm sao được thành, vì hệ thuộc vào chỗ khác. Hoặc có người nói: Chỗ tạo tác như vậy là từ duyên được thành tựu, chẳng phải do tự tánh của vật thể mà thành. Cho nên chẳng phải sáu xứ như mắt… có thể thành pháp duyên vì có ý ưa thích chấp này, nên tụng đáp:

Quả không từ duyên sinh
Quả này sinh trong duyên.

Thích: Nếu quả quyết định từ pháp sinh riêng khác là có thể có, thì quả kia không được tạo tác trong thời gian pháp sinh. Như sinh mà pháp sinh quyết định của mắt… kia có tánh hỗ tương lìa nhau, hoặc sinh như thế vì sao cũng không thành? Người nói như vậy vì cho quả kia không có tự tánh, trong đó có lỗi lầm. Đây là tông khác nói cho nên có lỗi. Nếu từ duyên sinh quả thì tánh của quả kia không có nương tựa, duyên cũng không thường. Trong tánh lìa nhau, quả làm sao thành? Như có tụng nói:

Quả nếu hiểu riêng khác

Không đạo lý nương tựa
Nếu một pháp tác thành
Thể quả không thể lập.
Như tụng của luận này nói:
Chẳng (phải) không duyên có quả
Không duyên quả cũng không
Trong thế tục như vậy
Tánh thường không thể được.

Thích: Nếu hoặc không có duyên thì quả tức không thành, hoặc vì có quả nên thể của các pháp kia tức có chỗ có được. Những quả nơi các pháp kia cũng chẳng phải trước có tánh, nghĩa này phải biết từ duyên sinh ra. Nếu lìa duyên sinh thì rỗng không, không có quả, ví như mầm… làm sao có thể hòa hợp? Nếu nói từ hạt giống sinh ra mầm thì chủ thể sinh ra và đối tượng được sinh ra hòa hợp với nhau, cũng chẳng phải duyên của hạt giống… hoàn toàn là chủ thể sinh ra, vì pháp khác thành tức có thể có quả. Do như vậy nên quả chẳng phải thường có. Hoặc có người nói từ duyên mà có quả, đó là chẳng phải thường, cũng chẳng phải vô thường. Nơi tánh như thế, chủ thể sinh được thành có người giải thích nói: Như ông đã nêu, vì đây là pháp có nên đó là chỗ thành. Trong Thắng nghĩa đế quyết định như vậy, chẳng phải là không duyên có quả, cũng chẳng phải là không quả có duyên. Vì đều cùng không thấy nên các pháp như mắt… trong đó cũng vậy. Ở trong tánh duyên của nó, nếu

người ngăn phá thì nhất định biết có lỗi. Cho nên phải biết từ duyên có quả, thể của các quả sinh, nghĩa là từ Nhân duyên, Thứ đệ duyên, Sở duyên duyên, Tăng thượng duyên sinh ra. Vì các duyên phân biệt, nên thể của quả sai khác được thành như thế. Ví như quả đã thành thục mà thể của các nhân phân biệt sai khác, cho nên chủ thể làm ra và đối tượng được làm ra phân biệt ở trong đó. Đây là nói quyết định có quả như vậy, lời quyết định tức là nghĩa ấn trì, ở đó có quả, nghĩa ấy sáng rõ. Trong thế tục đế, pháp quả tăng thêm, tức có chỗ có được, nhưng không có phần vị có thể vướng mắc. Nếu có vướng mắc nơi tánh của quả thì đó là nghĩa của tông khác, tức là ở trong duyên, chẳng phải thật có quả. Nếu quả từ duyên sinh như vậy thì quả có tùy chuyển, nắm giữ lẫn nhau. Quả kia tuy phần vị sai khác nhưng quả có sinh ra. Đây là nói duyên sinh, cho nên các duyên của những quả này sinh, rồi cũng mỗi một sai khác. Các người chưa có niềm tin cho là không thích nói nghĩa. Nếu quả này không sinh, tức không có duyên kia. Những gì là duyên? Nghĩa là tùy chỗ ý lạc. Vì thế, nếu không có duyên mà có thể sinh quả thì không có đạo lý ấy. Nếu hoặc không duyên thì lại có tánh của duyên nào có thể sinh?

□

ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

QUYỂN 2

Phẩm 1: QUÁN DUYÊN (Phần 2)

Lại nữa, trong đó hoặc có ý khác, nghĩa là do một sát na mà tánh duyên như vậy có thể thành nơi quả, tuy không liên tục, nhưng điều này không có lỗi, nên tụng nói:

Chẳng có cũng chẳng không
Nghĩa duyên hòa hợp vậy.

Thích: Tụng nói không có, nghĩa là như sừng thỏ… duyên vì sao cũng không? Ý trong đó là như trước đã nói về tánh, tánh này không thể nói, không thể quán sát. Nghĩa là nhân của tánh kia ở trong phần vị không thể nắm giữ. Tụng nói có, nghĩa là các duyên ở nơi tánh nào mà có chỗ nói, nơi đó không có một chút pháp nào có thể tạo tác. Nếu có nhân của tánh kia và tác dụng như trên đã nói, đây tức có quả, duyên như vậy. Nghĩa của nó sáng rõ, như bình, đèn…, điều này phải tư duy chọn lựa và quyết định. Nếu có chỗ xa lìa, tức không sở hữu, cũng chẳng phải không có duyên, không hòa hợp. Như đã nói về quả hoặc phần vị quả, tánh nơi chủ

thể và đối tượng của ba loại công dụng quả kia đã rất thành tựu, quả kia nếu duyên khác tức không công dụng. Vì chỗ tạo tác nên nói sáng rõ điều này. Quả kia có chỗ sinh thì duyên này không chỗ lìa, đây là nói sự thành tựu nghĩa. Trong đó không có một chút pháp nào không sinh và chẳng phải tánh có, như thể của lượng tăng rộng không sinh, vì pháp không sinh mà có thể tăng trưởng. Nếu các duyên có thể tánh, tức không hòa hợp sinh, trong đó ngăn phá thể tánh không công dụng: Cái có ấy là tánh có như vậy. Nghĩa là có người cho: ở trong thể tánh không hòa hợp, không công dụng kia cũng có chỗ thành tựu. Như thể tánh của si… hoặc trong lượng số giảm một ít, hoặc trong việc sinh giảm một ít, chẳng phải nhân hoại mà có, chẳng phải nhân thường mà có, như tánh quyết định lìa riêng khác của bình. Hoặc sinh trí ở cảnh giới kia, lý ấy phải tư duy. Nếu đối trị pháp khởi, tức có thể trừ bỏ tối tăm. Nếu hai loại kia quyết định là có thì ở trong trí nơi cảnh giới tức không thành tựu, vì ở thế tục đế. Ví như nhân sinh của bình và đèn… vì có chỗ thành tựu nên phải biết, cũng là không chỗ xa lìa. Hoặc có người nói: Chẳng phải có, chẳng phải không có, vì lúc sinh là duyên thành. Nghĩa là vì lúc sinh, chỗ phát khởi có tánh tác dụng, trong đó tuy có, cũng lại không thành tánh sinh quyết định. Sự có kia tức là chỗ tạo tác tăng thượng, nên tụng nói:

Các pháp không tự tánh
Chẳng có cũng chẳng không.

Thích: Nghĩa là vì lúc sinh, chủng loại được tạo tác hoặc có hoặc không, sau khi sinh cũng như vậy, không lìa tánh có, tánh không, hoặc có chỗ có được. Các duyên có như thế trong luận gọi là tướng, chẳng phải là không có. Như sừng thỏ…, có cũng nói là tướng, có này nói là tướng tức thế tục đế, chẳng phải Thắng nghĩa đế. Có thể thành tựu quả kia gọi là nhân duyên, nhưng quả kia cũng không, các pháp không có cũng chẳng phải không có. Nếu sự không có ấy tức là không pháp có thể thành. Nếu vậy thì vì sao có nhân của chủ thể thành tựu này mà được hòa hợp với có? Nếu thành và bất thành trái nhau thì không, tức quyết định sự không thành là không, vì tánh kia có sinh. Ví như sừng thỏ… cũng có cũng không, quyết định không thành, ở trong một pháp tự tánh trái nhau, vì vốn không sinh nên cả hai đều có lỗi. Vì nhân như vậy nên thành quả như vậy, đâu có được hòa hợp? Nếu đối với pháp tâm, tâm sở kia có chấp trước thì ở đây liền nói là pháp của sở duyên duyên, quyết định như thế thì duyên kia không hòa hợp. Nếu trong Thắng nghĩa đế: nhãn thức… như vậy có pháp có thể nói thì pháp kia lúc sinh, không có tánh ngôn thuyết, cho nên ở trong đó không phải pháp nơi đối tượng duyên mà được hòa hợp. Nếu có chỗ nêu bày thì pháp kia liền trái nhau, không có cũng

trái nhau. Nếu có đối tượng duyên thì phải biết đều là thế tục đế, chẳng phải là Thắng nghĩa đế. Thắng nghĩa đế là ngăn phá ở trong đó. Nếu lúc có pháp chuyển thì các tướng tùy chuyển, đó là đối tượng duyên. Ở đây là nói pháp nơi sở duyên duyên, nên tụng nói:

Nơi pháp không duyên này
Vì sao có duyên duyên?

Thích: Nếu lúc sinh pháp của không duyên sinh thì vì sao lại có pháp của đối tượng duyên sinh? Vì thể của pháp kia không thành. Lại nữa, nếu pháp của đẳng vô gián diệt… pháp kia liền dung nạp đối tượng tạo tác là đẳng vô gián duyên, ở đó quyết định phân biệt như vậy, nên tụng nói:

Nếu lúc pháp chưa sinh
Tức không nên có diệt
Pháp diệt làm sao duyên
Nên không thứ đệ duyên.

Thích: Nếu pháp chưa sinh thì như con của Thạch nữ chết. Nếu pháp đã sinh thì các pháp đều diệt. Cho nên không có pháp nơi thứ đệ duyên kia được hòa hợp. Vì tánh sinh diệt không hòa hợp nên liền diệt liền sinh. và duyên diệt kia sẽ làm sao có được? Vì thế, duyên diệt không có, mà nói tánh thể chuyển, như vậy tức lúc sinh phải là duyên. Nếu lúc sinh là duyên thì lúc sinh đã sinh lại dùng duyên gì? Sinh là nghĩa bắt đầu khởi sinh. Vì ở đây không có nên ở kia vì sao có duyên? Nếu có chỗ thành tức

pháp của duyên tăng thượng. Pháp duyên này nếu quyết định khởi lúc quán xét thì lúc ấy tức không hề có, nên các pháp này đều không tự tánh. Nếu lúc khởi ngôn thuyết và quán xét thì thật không có tự tánh có thể có được thành tựu. Cho nên tụng nói:

Các pháp không tự tánh
Chẳng có cũng chẳng không
Đây có, pháp kia khởi
Như vậy không sở hữu.

Thích: Pháp kia có tánh như vậy, vì tánh chẳng phải có nên mới có duyên này. Trong luận nói về duyên là nói có quả. Như Phật thuyết về pháp các duyên, nghĩa là có quả sĩ phu đã tạo, quả tăng thượng, quả thắng báo, quả bình đẳng, chẳng phải là không có thể tánh, như sừng thỏ… Hoặc nói có quả, hoặc chỗ nêu như thật, chẳng phải là Thắng nghĩa đế. Vì sao? Vì quả hoặc có hoặc không ở trong duyên đều ngăn phá. Nếu quán sát như thật thì không phải ngay nơi duyên có quả, cũng không lìa duyên có quả. Cho nên tụng nói:

Nếu nói quả không duyên
Mà từ trong duyên ra
Quả ấy sao không từ
Trong phi duyên mà ra.

Thích: Trong phi duyên sinh ra là như từ cát mà ép ra dầu. Hoặc nếu ngăn phá duyên sinh thì nhất định biết có lỗi. Lại nữa, tụng nói:

Nếu quả từ duyên sinh.

Thích: Có ý khác ưa thích: Nếu nói có quả từ duyên có thể sinh ra, cũng sao không từ phi duyên mà thành tựu? Vì tánh tương tợ không có. Nếu chính duyên có thành tựu thì chẳng phải duyên cũng phải thành. Nếu ngăn nó không sinh thì nhất định biết có lỗi. Tụng nói:

Duyên này không tự tánh.

Thích: Ý cho là nếu không có tự tánh thì vì sao chủ thể tạo tác và đối tượng được làm ra có sai biệt? Vì trong đó là hiển bày quả, chẳng phải tự thành. Tụng nói:

Từ không tự tánh sinh
Sao được từ duyên sinh.

Thích: Ý trong đó là như Tôn giả Đề-bà đã nói, tụng:

Như áo nhân sở thành
Năng thành nhân riêng khác
Nếu pháp thành tự không
Riêng khác nhân đâu có?

Nay trong phẩm này đều là ngăn phá nghĩa như vậy. Hoặc có người nói:

Quả không từ duyên sinh
Không từ phi duyên sinh
Vì do không có quả
Duyên, phi duyên cũng không.

Thích: Vì sự sinh kia chẳng thể không có tánh nên trong đây mới có nói quả do duyên thành. Pháp

duyên là chủng loại của quả này, quả không tự thành, không có chủng loại của chính nó. Quả kia quyết định từ tha tánh sinh, có chỗ có được, nhưng vì ngăn phá tánh định sinh của nó cho nên, không có duyên thành, cũng không có cái chẳng phải mà thành. Không có chủng loại của duyên, cũng không có chủng loại, của chẳng phải duyên. không quả của chủng loại chẳng phải duyên thì quả có thể có sinh là không có tánh. Nghĩa là nhân… và duyên có quả viên thành, do duyên kia thành tựu thì quả này là không có tánh. Vì quả không có tánh nên duyên và phi duyên làm sao có? Ý trong đó là hoặc nói sinh, hoặc nói duyên, hoặc nói quả, phải biết chỉ là sự phân biệt của thế tục. Như vậy đều là chẳng phải cảnh của Thắng nghĩa đế, nay trong phẩm này đều là chứng thành nghĩa như vậy.

Phẩm 2: QUÁN KHỨ LAI (Phần 1)

Phẩm trước đã ngăn phá ở nghĩa sinh, nay sẽ nói lần lượt về vật thể "có" với nghĩa tổng tụ (chung), sai biệt (riêng) như vậy, trong Thắng nghĩa đế, đều ngăn phá. Ngoài ra có những thứ được quán xét thứ lớp nên phát khởi thì giống như chỗ còn lại nơi phẩm trước đã phân biệt nói. Các vật thể "có" đều là không có tánh. Nghĩa là trước đã ngăn phá nghĩa sinh kia rồi, các cú nghĩa còn lại

cũng ngăn phá như vậy. Tuy có nhiều loại có đối tượng tạo tác như thế, đã được ngăn phá nhưng trong trí thiện xảo còn có nghĩa đối tượng được sinh ra (sở sinh) rồi trở lại phát khởi, điều này không có lỗi. Có người nói đi nghĩa là pháp đi, người đi. Trong Thắng nghĩa đế có quả đi. Vì pháp này có thật tánh nên chủ thể tạo tác, đối tượng được tạo tác và pháp tạo tác chẳng phải không hòa hợp. Nay vì ngăn phá chấp chủ thể tạo tác, đối tượng được tạo tác và pháp tạo tác kia nên khởi sinh phẩm này, trong đó phải hỏi là: Đã đi gọi là đi hay chưa đi gọi là đi. Tụng đáp:

Đã đi không có đi.

Thích: Đã đi gọi là đã chấp dứt. Nếu có pháp đi có thể là "đi", tức pháp đi kia là hoàn toàn không thành tựu, tức không hòa hợp, tự trái với lời mình. Tụng nói:

Chưa đi cũng không đi.

Thích: Chưa đi chưa sinh, nếu có pháp đi có thể là "đi", tức như trước đã nói, không hòa hợp đối trị, tự trái với lời mình. Lại có người nói: Đây nói đi này là thâu gồm chung tác dụng theo như ý muốn về các sự sai khác… Lúc đi có đi là để đối trị ý khác kia nên tụng nói:

Lìa đã đi, chưa đi
Lúc đi cũng không đi.

Thích: Nhưng lúc đi kia hoặc có chỗ đi, tức không lìa nơi hai pháp đã đi và chưa đi. Vì sao? Vì

ở trong một pháp, tánh trái nhau pháp kia không sinh. Ở đây, nếu nói các pháp không có tánh thì nghĩa này thành tựu. Nếu đem pháp ấy vào trong phi pháp thì có chỗ thành tựu, tức đi, lúc đi vì sao không thành? Cho nên cũng không có lúc đi có thể là đi. Lại có người nói: Hiện thấy thế gian cất chân hạ bước đều có tướng hành động, họ đến nơi này phương kia đều không rời tướng trạng được xem là có thể đi. Người kia lại nói: việc làm ở đời, trước là do người làm, sau đó mới có cái được làm ra thì việc làm mới thành tựu. Tướng đi cũng vậy, tụng nói:

Chỗ động thì có đi
Trong đó có lúc đi.

Thích: Nếu có sai khác, thì ở đây vì sao có? Tụng nói:

Không đã đi chưa đi.

Thích: Ý khác kia, nghĩa là vì lúc đi có tướng hành động mới nói là lúc đi, vì thành nghĩa đi, tụng nói:

Cho nên đi lúc đi.

Thích: Ý khác, nghĩa là xa lìa sự đã đi, chưa đi, lúc đang đi là có đi. Lại nữa, tụng nói:

Tại sao nơi lúc đi
Mà sẽ có pháp đi
Vì lìa nơi pháp đi
Lúc đi không thể được.

Thích: Ở trong một pháp đi, nếu lúc có đi có thể hòa hợp, thì tức phải là tánh có của hai loại pháp đi nhưng pháp đi này không thể có được. Pháp quyết định ngăn phá sự lìa nhau như vậy, nghĩa là điều này có lỗi. Nếu pháp đi ấy có đi, có thể hòa hợp, tức là chẳng phải lúc đi. Quyết định như vậy. Nếu nói là pháp đi của lúc đi mà chúng hòa hợp thì vì sao lúc đi mà có đi ư? Vì sao? Lại nữa, tụng nói:

Nếu lúc đi có đi
Thì có hai loại đi
Một là lúc có đi
Hai là đi lúc đi.

Thích: Nếu nói lúc có đi được có đi thì nghĩa này không đúng. Vì đã đi, chưa đi thì không có lúc đi hòa hợp có thể đi. Cho nên, nếu thấy có pháp này thì lại thành có lỗi. Như đã nói về lỗi, nghĩa là lúc đi có đi. Nếu hai loại này quyết định lý có đi có thể thành thì tức là pháp đi kia tương ưng với đi của lúc đi có thể được chăng? Nếu vậy tức có hai pháp có thể có được: một là đi của pháp đi, hai là đi của lúc đi. Như thế thì thuyết này trở lại thành pháp đi có thể là đi. Nếu có hai pháp đi thì điều này không có đạo lý. Vì sao? Vì nếu pháp đi, lúc đi có chỗ thành tựu, thì chúng làm sao quyết định? Hoặc có chỗ có thể được thì điều này lại là thế nào? Hoặc không có chỗ có được thì quyết định kia làm sao có lúc đi này có thể là đi? Các pháp cũng vậy, đều

ngăn phá như thế. Hoặc pháp quyết định: Phải có lúc đi như vậy có thể là đi, chẳng phải đã đi, chưa đi, thì không thấy như thế. Cho nên trong đó không có hai pháp đi, nếu có tức thành lỗi khác biệt. Tụng nói:

Nếu có hai pháp đi
Tức có hai người đi.

Thích: Điều này vì sao? Như tụng nói:

Vì lìa nơi người đi
Pháp đi không thể được.

Thích: Nếu đã nói như vậy, thì còn lại cũng đều như thế, không có hai người đi có thể thấy, cũng chẳng phải chỗ vui thích, điều này vì sao? Vì trong đây, không có người đi như vậy mà lúc đi, pháp đi có thể là đi. Nếu có lúc đi có thể là đi thì chẳng phải người đi kia, cũng không có pháp đi có thể có được. Cho nên ở trong một người đi ấy không có hai pháp đi, nếu có tức thành lỗi. Hoặc có người nói: Ở trong một pháp đi và người đi lìa nhau, tức không có chỗ đạt được. Nếu có chỗ tạo tác tức có người đi, trong đó hoặc có chỗ nương tựa, tức là lúc đi, pháp đi, hoặc có sự đáng nói, cho nên không có hai pháp đi hòa hợp. Như thế, nếu đối với lỗi lầm như trước đã nói mà trừ bỏ đi tức không có một chút pháp có thể làm. Hoặc có sự khác biệt thì trở lại thành lỗi lầm. Tụng nói:

Nếu lìa nơi người đi
Pháp đi không thể được.

Thích: Nếu xa lìa pháp đi, tức tác dụng của pháp đi sinh khởi đồng thời, tức liền phá tan. Trong đây, sao có người đi có thể được. Nếu không có người đi thì cái tánh vốn tạo tác của người đi kia là không có tánh. Trong đó hoặc người đi không rời nhau, mà pháp đi kia cũng làm sao có? Nay quán sát như thật người đi và pháp đi này, thì làm sao có thể nói có tướng đi? Trong người đi ấy, vì sao thật có người đi, pháp đi có thể tạo tác. Lại nữa, hoặc người đi nếu có riêng khác, điều này là sao? Tụng nói:

Người đi tức không đi.

Thích: Vì sao? Vì ngăn phá tự tướng của pháp. Lại nữa, tụng nói:

Không người đi không đi.

Thích: Nghĩa là như tất cả ở trước đã nói, vì pháp trái nhau… Tụng nói:

Lìa đi không người đi
Không người đi thứ ba.

Thích: Vì người đi thứ ba kia không có tánh như vậy, cho nên trong đó không có nghĩa đi. Như trước nói, người đi không đi, theo như chỗ đã nói là ngăn phá tự tướng của pháp tức chứng thành nghĩa ấy. Tụng nói:

Nếu nói người đi đi
Làm sao có nghĩa này?

Thích: Không có nghĩa ấy, điều này tại sao? Tụng nói:

Nếu lìa nơi pháp đi
Người đi không thể được.

Thích: Vì lìa pháp đi thì người đi không hòa hợp. Nếu có pháp đi cùng với người đi kia như vậy thì sự hòa hợp trong đây cũng không có pháp đi riêng khác có thể có được. Nếu như hoặc quyết định có chỗ tạo tác là đi, tức pháp đi hòa hợp với sự có đi. Tụng nói:

Pháp đi nếu muốn đi
Chẳng (phải) không người đi đi.

Thích: Nếu nói pháp khác như vậy là có vướng mắc, tức xa lìa pháp đi, người đi có thể thấy, vì pháp đi không lìa thể của người đi nên pháp đi, người đi kia đều không có tánh. Nếu lại ngăn phá tự tướng của pháp thì lại thành lỗi lầm. Nếu nhất định có pháp đi kia có thể thành thì như vậy tức có hai pháp đi có thể lập mới thành người đi và sự có đi. Những gì là hai? Một là có động, hai là người đi có pháp khác có thể đi. Pháp đi như vậy tức thành sai khác, trong đó không có lý nào pháp đi có thể được có. Nếu vậy tức có người đi sai khác, pháp đi sai khác. Nếu không có người đi mà pháp đi có thể lập, thì điều này không có lỗi. Có người cho: Có sự phát khởi về sự đi thì có thể nói là có sự đi. Ở đây, nếu người đi đã đi là có sự phát khởi

chăng, hoặc có sự khác biệt chăng? Phần vị như vậy là có chỗ vướng mắc. Vì vậy tụng nói:

Không (có) phát (khởi) trong (sự) đã đi.

Thích: Đã đi là tác dụng của việc đi và pháp đi kia đã hết, vì sao trong đó có sự phát khởi pháp đi. Tụng nói:

Không khởi trong chưa đi.

Thích: Chưa đi nghĩa là tác dụng của việc đi kia chưa sinh. Nếu xa lìa tánh đã đi và chưa đi thì cũng là không phát khởi. Tụng nói:

Lìa đã đi chưa đi
Không khởi trong lúc đi.

Thích: Cho nên hiện nay làm sao có đi mà được phát khởi. Do đó pháp đi phát khởi là không có tánh, người đi cũng vậy là không có tánh. Do đó phải biết, sự phân biệt về người đi và pháp đi ở trong Thắng nghĩa đế đều là không. Hoặc có người nói: trong đó phải có pháp đi như vậy thì tánh nhân, phần vị của sự đã đi, chưa đi, nay đi có thể thành tựu. Người ấy nói không đúng. Nếu trước có pháp đi phát khởi, tức có lúc ấy đi, sau đó cũng lại có phát khởi người đi. Trong đó, vì không có pháp đi, tức không có tác dụng của việc đi, tác dụng của lúc ấy đi cũng đã diệt mất. Như trước đã nói, pháp đi phát khởi tức không có phần vị, cũng không có được ở lúc ấy đi. Nếu lúc ấy đi kia có chỗ phát khởi thì lại, xa lìa pháp đi. Lúc ấy đi không có, thì làm sao sẽ có chưa đi, đã đi? Các pháp kia đều không

có tánh, vì không có việc đi như vậy thì làm sao như trước, pháp đi có chỗ phát khởi? Vì pháp đi kia không có sự phát khởi nên trong việc đi đều ngăn phá các thể tánh có, vì đi không có tánh, tức không hòa hợp. Trong đó, người nói quyết định: nếu do không có việc đi nên vì sao có pháp đi? Vì không có sự đi, không có pháp đi nên cũng không có tác dụng của việc đi kia phát khởi. Việc đi sao có? Tụng nói:

Đã, chưa đi, nay đi
Làm sao có phân biệt?

Thích: Nếu không thấy có chỗ phát khởi của pháp đi như vậy thì tất cả chỗ còn lại, nghĩa của nó cũng vậy. Tánh nhân của phần vị đã đi, chưa đi, nay đi thành tựu, tất cả đều không có pháp đi có thể có được, vì pháp đi kia phát khởi không có tánh như vậy. Nếu có pháp đi như vậy thì ở trong Thắng nghĩa đế, tư duy chọn lựa như lý, phần vị đối trị đều không hề có thì làm sao sẽ có phần vị đã đi, chưa đi, nay đi?

ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

QUYỂN 3

Phẩm 2: QUÁN KHỨ LAI (Phần 2)

Lại nữa, tụng nói:

Người đi tức không trú.

Thích: Ở trong một pháp cùng sinh, nghiệp tạo tác mâu thuẫn, lẫn lộn không có tánh. Tụng nói:

Không người đi, không trú.

Thích: Pháp đi dừng lại gọi là trú. Nay không người đi, pháp đi không có tánh, thì cũng không nên là dừng lại (trú). Hoặc nếu vốn có pháp trú có thể nắm bắt, nhưng cũng là pháp trú, không có hai sự hòa hợp. Nếu có hai sự hòa hợp thì nay phải quán như thật. Cho nên tụng nói:

Lìa đi, không người đi
Trú thứ ba sao có?

Thích: Sự đi và không người đi, cả hai việc này không trú, nghĩa như vậy tức như trước nói. Tụng nói:

Người đi nếu đang trú
Làm sao có nghĩa này
Vì lìa nơi pháp đi

Người đi không thể được.

Thích: Đây là tổng quát về pháp dừng trú. Lại nữa, tụng nói:

Đã, chưa đi, nay đi
Dừng lại các phân biệt.

Thích: Nếu lúc ấy đi kia có thể là không trú thì người đã đi kia phải là trú chăng? Điều này không đúng. Người đã đi không có pháp đi khác vì pháp đi đã hoại nên không có trú. Trong đây, không có nghĩa trú của người đã đi. Nay pháp trú ấy đã ngăn như vậy rồi, còn lại các lỗi chỗ nói cũng vậy. Tụng nói:

Pháp dừng, đi hiện có
Đều nói giống nghĩa đi.

Thích: Chỗ thuyết giảng này đã nêu, pháp còn lại đều đồng. Pháp đi, nay đi, chưa đi, đã đi không sinh. Đã đi, chưa đi, nay đi, pháp đi mới phát khởi. Đã đi, chưa đi, nay đi, pháp đi dừng lại. Pháp trú cũng vậy. Đã trú, chưa trú, lúc trú, pháp trú không sinh. Đã trú, chưa trú, lúc trú, pháp trú bắt đầu phát khởi. Đã trú, chưa trú, lúc trú, pháp trú dừng lại. Trong đó tự tướng của pháp bình đẳng. Nếu người ngăn phá thì sinh lỗi lầm, trong đó tất cả hai loại pháp đi và người đi ở trong Thắng nghĩa đế mà muốn cầu thật tánh thì cần phải biết như lý: các vật thể "có" của một tánh, khác tánh đều là pháp tánh. Trong đây nếu có chỗ sinh thì đều là việc khách trần, là đối tượng hành và chỗ thành tựu của thế

tục, rõ ràng không có tánh khác. Cho nên, hai loại người đi và pháp đi không có tánh khác, điều này phải cần tư duy phân minh. Trong đây nên biết, phong giới chuyển động tức có người đi, tướng thân… động phát đi đến phương khác, đây mới gọi là đi, chẳng phải hai tánh người đi và pháp đi riêng khác. Thuyết ở trong tự loại có khác đều là ngăn dừng nghĩa ấy.

Lại nữa, tụng nói:

Pháp đi tức người đi
Việc ấy thì không đúng.

Điều này vì sao? Tụng nói:

Nếu cho nơi pháp đi
Tức là người đi này
Tác giả và tác nghiệp
Tức một tánh được lập.

Thích: Tuy có hai tướng: tác giả và tác nghiệp, nhưng tác giả và tác nghiệp kia cùng nhau, không có tánh khác. Vì tác giả là tự tướng của tác nghiệp ngưng nghỉ nên hoặc hòa hợp một tánh, tức tướng có của thể và dụng, là điều thế tục xác nhận, là tánh có của thế tục, là thật sự không có chỗ thành tựu. Nhưng mọi việc làm của thế tục, quyết định có thể có được, vì thế cho nên chẳng phải không có tánh, chẳng phải là một tánh. Trong đó, nếu ngăn phá thì trở thành lỗi, vì pháp sinh khởi có rõ ràng. Nếu ngăn phá tức chấp không có thể của quả, cũng không có tướng động phát… đi đến phương khác.

Lại nữa, người Tỳ-bà-sa và người Phệ-dạ-ca-la nói: Người đi và pháp đi có riêng khác. Họ cho: Người đi là công năng đi, chứ chẳng phải là vật thể. Vật thể đi vì do người đi nên nói là có chỗ đi, đối tượng tạo tác như vậy thì chủ thể tạo tác cũng thế.

Lại người, Thắng luận nói: Công năng như vậy ở trong vật là tánh có nên có người đi, sử dụng pháp đi kia mà động phát tướng đi đến phương khác. Ở đây nói như vậy, ngoài ra cũng đều như vậy.

Người giải thích nói: không đúng. Pháp đi nếu vậy thì công năng của tác giả ở trong vật thể là có sai biệt hay không có sai biệt? Điều này lại thế nào? Nếu có sai biệt, nghĩa là các năng lực khác nhau hoặc năng lực riêng khác, ngang nhau. Ở trong một chủ thể tạo tác, nếu thành thể tánh thì đây tức là năng lực của tác giả, chẳng phải công năng của đối tượng tạo tác… Đây nếu là năng lực của đối tượng làm ra, tức chẳng phải là công năng của tác giả. Trong đây làm sao quyết định như thật? Hoặc nói là tự tướng sai biệt, điều này liền trở thành bất định, hoặc tự tướng không sai biệt, tức là tất cả xứ không có tánh sai biệt. Nay vì vật thể có chỗ nương tựa tăng thượng như vậy: lửa không thể làm thành các vật như đất…, cũng chẳng phải không có việc dùng của nó. Vì năng lực tương ưng của tác giả hòa hợp nên phải biết vật thể chẳng phải công năng của tác

giả như vậy, nghĩa này được thành tựu. Vì do như vậy nên chủ thể làm ra như vậy, đối tượng làm ra như vậy và tác dụng tăng thượng này như vậy của tất cả vật thể, trong đó tác giả liền được hòa hợp. Cho nên chẳng phải công năng của tác giả kia có sai khác, cũng chẳng phải chỗ thành tựu của tự thể sai khác. Nếu vật thể không có sai khác, tức công năng có thể thành, như vậy cũng đúng. Các năng lực giúp nhau không sai khác, vì một tánh không có khác nên phải biết là vật thể. Nếu là một tánh thì trong đó cũng không có nhiều pháp thành tựu, nếu khác tánh thì trong đó cũng không có nhiều pháp thành tựu thì làm sao hai loại công năng mà có thể thành tựu? Hoặc chỗ có được là tánh ly, tức đối tượng tạo tác của kia giống như đây, là công năng tốt duyên pháp mà có sai khác thì vật thể của tác giả do duyên sai khác mà có, đây gọi là sự trưởng dưỡng sai khác vượt trội. Cho nên, chẳng phải công năng của tác giả hòa hợp, hoặc phần vị sai khác. Vì phân biệt tác giả như vậy nên ở đây nói là tác giả. Nếu lúc nhân quả chuyển thì phần vị của tánh nơi chủ thể và đối tượng tạo tác kia có sai khác, tức không thể được. Vì tánh của chẳng phải vật thể ấy sai khác, nên nếu hoặc thiết lập tánh có của công năng v.v… nên gọi là người đi, thì điều này không hòa hợp. Tụng nói:

Pháp đi khác người đi
Việc này cũng không đúng.

Thích: Nếu lìa pháp đi mà có người đi kia tức là pháp đi không quyết định. Nếu lìa pháp đi là lúc không quyết định đi, thì không có người đi riêng khác có thể là đi. Sự phân biệt như đây. Nếu có hai loại là người đi và pháp đi có thể được thì liền có người đi và pháp đi có thể thành. Vì do có pháp đi nên liền có người đi, vì có người đi nên liền có pháp đi, như nhân và quả, tánh không lìa nhau, nói nghĩa này thành tựu. Nếu nhân quả đồng sinh tức không có tánh có thể được, như hạt giống sanh mầm. Cho nên vì có pháp đi nên liền có người đi, vì có người đi nên liền có pháp đi. Nếu thành tựu do một tánh, hoặc khác tánh, nhưng người đi và pháp đi, cả hai đều không có ở trong Thắng nghĩa đế, nghĩa này nói thành tựu. Vì sao không hề có trong đó? Nghĩa văn này rộng lớn, vì sợ phiền tạp nên tạm dừng. Trong đây ngăn phá, chẳng dẫn chứng lại, vì ngăn phá nên biểu hiện ra như vậy. Chỗ thuyết giảng này đã nêu, chỗ còn lại phải biết, từ đây về sau sẽ ngăn phá nghĩa gì? Nếu nhờ pháp đi liền biết người đi; đi như thế kia thì sao có hai loại riêng khác? Nếu vậy thì làm sao hòa hợp? Tụng nói:

Nhờ đi biết người đi
Không thể dùng đi này.

Thích: Không tạo ra nghĩa này, trong đó nên hỏi, vô số nghĩa môn đều từ trong nghĩa giới mà

ra, đều chuyển nghĩa này. Nay vì sao nói không tạo nghĩa này, nên tụng đáp:

Trước không có pháp đi
Nên không (có) người đi, đi.

Thích: Vì pháp đi kia là chỗ tạo tác của người đi như vậy, thì làm sao có một chút pháp nào có thể là đi? Vì do như vậy, nên như thế gian thấy có những pháp gì là đã sinh từ trước mà có chỗ đi chăng? Những pháp nào lúc sinh trở về sau mà có chỗ đi chăng? Tụng nói:

Nhân đi biết người đi
Không thể dùng đi khác
Ở trong một người đi
Không có hai việc đi.

Thích: Vì sao có hai việc đi? Một là nhân đi, vì biết người đi. Hai là nếu có người đi lại dùng cách đi. Trong đây ngăn phá, tụng nói:

Nếu thật có pháp đi
Người đi không dùng ba
Không thật có pháp đi
Người đi không dùng ba.

Trong đây, vì sao? Tụng nói:

Pháp đi có, không có
Người đi không dùng ba.

Thích: Hoặc thật có, hoặc không thật có, trong đó người đi và pháp đi không dùng ba việc đi. Nếu thật có thì người đi và pháp đi hòa hợp. Nếu không

thật có thì người đi lìa pháp đi. Nếu cũng có cũng không có, cả hai đều không có tánh, hoặc có thể thật có là vì người đi có, không thật có là vì người đi không có, cũng có cũng không là vì cả hai đều không có pháp đi. Cho nên người đi không dùng ba việc đi, do đó không tạo nghĩa này. Nếu thật có người đi, thật có pháp đi kia thì đối tượng được tạo tác không có, chủ thể tạo tác không hòa hợp vì không thật có nên liền không có đối tượng tạo tác, không có là vì việc đi không sinh. Cũng có, cũng không có là cũng không có đối tượng tạo làm, vì chủ thể không có tánh, vì không có cho nên người đi không dùng ba việc đi. Vì sao? Vì người đi như vậy, tự nó là vô tánh. Nếu có và không có đều không có việc tạo tác thì người đi, pháp đi kia đều là vô tánh. Nếu nói pháp đi, trong đó đều là tùy thuận chỗ thuyết giảng. Lại nữa, tụng nói:

Cho nên đi, người đi
Chỗ có đi đều không.

Thích: Đây là nói thành tựu trong Thắng nghĩa đế. nói có khác biệt như vậy là vì có chủ thể tạo tác, đối tượng tạo tác và pháp tạo tác, trong đó đều ngăn phá. Trong đó hoặc nói tác dụng của việc đi, phải tư duy như lý. Cho nên phải biết, chỗ nói về tác giả, tác nghiệp và pháp làm có các phân biệt thì đều không có thể thật. Vì để chứng thành nghĩa ấy nên phẩm này phát sinh.

Phẩm 3 : QUÁN SÁU CĂN

Phẩm trước đã ngăn phá các hành tướng trái nhau của tác giả, tác nghiệp và pháp làm đã tạo tác xong. Lại nữa, tụng nói:

Thấy nghe và nếm ngửi
Sáu căn tiếp xúc, biết
Sáu căn thấy nghe này…
Luôn nắm giữ các cảnh.

Thích: Như luận này nói: Sáu căn: thấy… hành nơi các cảnh giới như vậy. Nghĩa là mắt thấy sắc cho đến ý biết pháp. Đây có nói thế phải biết đều là đạo lý thế tục và việc làm tăng thượng, ở đây không trái nhau. Nếu ở trong Thắng nghĩa đế, tánh đối tượng nắm giữ và chủ thể nắm giữ của sắc…, mắt…, là không thể có được. Điều này tại sao? Tụng nói:

Mắt này thì không thể
Tự thấy nơi thể mình.

Thích: Nếu mắt là tự tánh của chủ thể thấy thì mắt kia tức phải đồng như trước như vậy, tự thấy thể của mình. Vì tự tánh của các pháp không thể tự thấy, vì không có tánh khác, như tánh nóng của lửa, cũng không thể tự thấy thể của mình, trong đó cũng không có tự tánh của chủ thể thấy. Lại nữa, tụng nói:

Nếu không thể tự thấy

làm sao thấy (chủ thể thấy) cái khác?

Thích: Vì không có tự tánh của chủ thể thấy, ví như tai…, cũng không thể có được tự tánh của chủ thể thấy. Nếu mắt kia nếu do có thể nắm giữ tự tánh trong cảnh sắc mà có đối tượng để thấy, thì đây trở lại xác nhận mắt làm chủ thể thấy. Ví như lửa biến củi thành cái khác, gọi là đốt cháy, chẳng phải tự thể của lửa có thể đốt cháy. Tụng nói:

Dụ lửa là không thể
Thành nơi mắt thấy pháp.

Thích: Vì sao vậy? Nếu tánh nóng kia có thể đốt cháy thì lửa ấy không có tánh nóng. Vì sao không thể cháy? Vì nếu không có củi kia thì lửa này không có, vì tánh nóng không phải có thể tự cháy. Lại nữa, tụng nói:

Đã, chưa đi, lúc đi
Trước đã đáp việc này.

Thích: Trong việc đã đi, chưa đi, nay đi, không đi như trước đã nói việc này, nay việc này cũng vậy. Đã cháy, chưa cháy, lúc cháy, không cháy, đã thấy, chưa thấy, lúc thấy, không thấy, cho nên không có việc đã cháy, không cháy, chưa cháy, không xa lìa chỗ cháy, không có việc đã thấy, không thấy, chưa thấy không lìa chỗ thấy. Theo tuần tự của nó như trước đã nói, tùy theo chỗ phải ngăn phá. Lại nữa, tụng nói:

Thấy nếu lúc chưa thấy
Tức không gọi là thấy.

Thích: Nếu là thường, như bình, áo… Lại nữa, tụng nói:

Nếu nói năng, sở kiến
Đây làm sao hòa hợp.

Thích: Vì không hòa hợp, pháp thấy kia cũng lại ngăn phá. Hoặc có thể hai pháp là chủ thể thấy và đối tượng thấy hòa hợp thì pháp thấy kia có thể nói là có chủ thể thấy và đối tượng thấy. Nhưng vì hai pháp kia không hòa hợp. Vì sao? Vì ở trong một pháp thấy mà đối tượng thấy kia không hòa hợp, vì không có riêng khác. Nếu có chủ thể thấy tức chẳng phải không có đối tượng được thấy. Nếu có đối tượng thấy tức chủ thể thấy phải thành. Nếu quyết định có pháp thấy kia tức chủ thể thấy kia cũng phải thành. Chủ thể thấy nếu thành thì đối tượng thấy cũng thế. Lại nữa, tụng nói:

Năng kiến cũng không thấy
Vì pháp thấy vô tánh.

Thích: Nếu lìa mắt thì riêng có tướng thấy, có thể nói là đối tượng thấy, hoặc nói là chủ thể thấy, vì không có chủ thể thấy và đối tượng thấy. Lại nữa, tụng nói:

Sở kiến cũng không thấy
Vì pháp thấy lìa tánh.

Thích: Trong đó, nếu các duyên dừng nghỉ, cũng không có chủ thể thấy và đối tượng thấy để nói. Vì sao? Vì trong đối tượng thấy này chẳng có chủ thể thấy. Nếu có tạo tác việc kia tức là có thấy

nên gọi là đối tượng thấy. Trong đó cũng vậy, đồng như chỗ đã nói trên, ở trong chủ thể thấy không có việc thấy có thể có được. Vì sao? Trong đó nếu có thể tánh các pháp sai biệt có thể thấy thì thảy đều ngăn phá. Nếu có chủ thể thấy, đối tượng thấy và pháp thấy như vậy phát khởi tức chẳng phải không có người làm, việc làm, pháp làm hòa hợp. Cái thấy và pháp thấy cũng có chỗ khởi, điều này vì sao? Lại nữa, tụng nói:

Lìa thấy, không lìa thấy
Người thấy không thể được.

Thích: Vì không có pháp thấy phát khởi, hòa hợp, pháp thấy thứ hai vốn không có tánh nên cũng không quyết định mà có thể phát khởi.

Vì pháp thấy kia lìa tánh đối tượng thấy không hòa hợp, hoặc có thể cả hai chủ thể thấy và đối tượng thấy đều không có. Lại nữa, tụng nói:

Vì không có người thấy
Sao có đối tượng thấy.

Thích: Tác dụng của tánh nơi chủ thể thấy và đối tượng được thấy trái nhau, nếu lìa tánh hòa hợp tức không có người thấy. Nếu không có người thấy tức tánh đối tượng được thấy không hòa hợp. Trong đó, chủ thể thấy và đối tượng được thấy quyết định không thấy, thì làm sao có thể nói chủ thể thấy và đối tượng được thấy ư? Vì cái thấy lìa tánh nên sự thấy vô tánh. Hoặc có người nói: nếu cho: các hành là không, các pháp vô ngã, vì có lý

này, như đối tượng thấy của mắt, tức chủ thể và đối tượng thấy không có sai khác. Đối tượng và chủ thể kia không có thật quả có thể nắm bắt, tại sao mới có bốn pháp như thức… phát khởi? Nên tụng bác bỏ:

Vì thấy, đáng thấy không
Bốn pháp như thức… không.

Thích: Như chỗ nói về lý là chủ thể thấy và đối tượng được thấy này đều không thành tựu, quả kia sinh khởi thức, xúc, thọ, ái… bốn pháp như vậy vì sao hòa hợp? Nên quyết định có bốn pháp: thức…, tức có pháp nắm giữ quả kia có thể sinh, vì thật không có nên lần lượt tụng bác bỏ:

Các duyên như bốn thủ
Vì sao phải được có?

Thích: Vì thức… và thủ duyên hữu, sinh duyên lão tử, vì những pháp này không có gì là thành tựu nên không có gì là có. Nay, chỗ kiến lập của người khác ban đầu của phẩm này về nghe… âm thanh.. nên các thuyết đều dừng. Trong đó người thấy đều không có chỗ tạo làm, cho nên tụng nói:

Nghe, ngửi, nếm, xúc, biết
Các căn có như vậy
Nhưng đều đồng ở trên
Nói trong pháp mắt thấy.

Thích: Trong đây nên biết, đối tượng nghe và chủ thể nghe v.v… giống như nói mắt thấy ở trước. Ví như chủ thể thấy, các việc nghe hiện có v.v…

giống như phải nói rộng, nhưng ở đây tạm dừng, vì đã ngăn phá tất cả đối trị không hòa hợp. Việc nói đây đã thành tựu. Về chủ thể thấy, đối tượng thấy, pháp thấy, các vật thể có phân biệt thảy đều không có tánh. Nay, trong phẩm này đều là chứng thành nghĩa như vậy.

□

ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

QUYỂN 4

Phẩm 4: QUÁN NĂM UẨN

Tuần tự theo phẩm này, nay sẽ ngăn phá các có đối tượng tạo tác của mười hai xứ. Hoặc có dị tông hiện bày nghĩa an lập cho rằng: ở trong Thắng nghĩa đế thật có mười hai pháp xứ nội ngoại, vì uẩn thâu giữ nên các luận nói là đúng. Đây chẳng phải là không có đạo lý thâu giữ, chỉ vì trong thế tục đế có chỗ thâu giữ của nó, chẳng phải là Thắng nghĩa đế, vì các uẩn kia không có tánh thật.

Lại có dị tông chấp tánh có của cái đã tạo sắc có thể có được, ý muốn cho đó là do các đại chủng tích tập mà thành.

Nay vì đối trừ những chấp kia, nên tụng nói:

Nếu lìa nơi nhân sắc
Sắc tức không thể được.

Thích: Nhân của sắc là đất, nước, lửa, gió, bốn đại chủng kia, do chúng làm nhân nên có thể được các sắc là sắc xứ v.v… Nếu lìa tự tánh tức không thể có được chúng, cho nên thế tục giả bày ra là có.

Nếu là tánh có của vật thể riêng khác, thì điều này không thể nói. Vì sao? Tụng nói:

Lìa nhân sắc có sắc
Sắc thì đọa không nhân
Không nhân không có nghĩa
Pháp nào không nhân lập.

Thích: Nếu vật thể có tánh trong nhân sắc, tức sẽ đối thuyết quả sắc của vật thể mà có chỗ thành. Nếu không nhân có quả tức không có nghĩa thành tựu. Cho nên không có không nhân có thể thấy, trong đó cũng không có một chút pháp có thể nói. Lại nữa, tụng nói:

Nếu lại lìa nơi sắc
Có nhân sắc của nó
Tức là không nhân quả
Không nhân quả sao lập.

Thích: Nếu vật thể có tánh trong quả sắc, tức sẽ đối thuyết vật thể nhân sắc mà có chỗ thành tựu. Nếu có nhân có quả thì vật thể kia có tánh tạo tác, như vậy mới nói pháp nhân có thể chuyển. Đó là nếu lìa nhân sắc có sắc, lìa sắc có nhân sắc như vậy, tức vật thể kia không có các tướng cứng (đất), ướt (nước), nóng (lửa), động (gió) lìa tánh thì làm sao mắt… xanh… có thể có được? Vì tướng của sắc, thanh… lìa tánh nên đồng với các thứ có được như cứng, ướt, nóng, động trong thân kia. Nay vì đối trừ thuyết kia, nên tụng nói:

Nếu đã có sắc rồi

Nhân sắc không hề khởi
Nếu không có sắc vậy
Cũng không dùng nhân sắc.

Thích: Nếu nói có sắc phân biệt nhân sắc, hoặc cho là vô sắc, hoặc cũng có cũng không, nói như vậy đều chẳng hợp đạo lý. Cho nên phải biết, chẳng có cũng chẳng không có, là nghĩa duyên hòa hợp vậy.

Có người khác nói: Nếu vậy thì không nhân sẽ có thể có được chăng?

Tụng bác bỏ:

Không nhân mà có sắc
Việc này cũng không đúng.

Thích: Trong pháp thành tựu thật không thể nói như vậy.

Người của Thắng luận nói: Ta muốn cho các sắc cực vi của đất… kia là sắc không nhân.

Luận giả nói: Kia không có nhân giống như các sắc tự loại không có thể tướng. Như vậy, phân biệt là quả, chẳng phải quả đều chẳng hợp đạo lý. Ví như chỗ thành tựu của đất… bình… kia chẳng phải không có nhân. Nhưng nhân cực vi, không có tánh nhân thật sự vì là không nhân, ví như hư không…, chẳng phải một bên. Đây là nói chẳng phải tánh nhân kia có thể được bản tánh không có thể. Tuy bình… có nhân nhưng chẳng phải trong ý cho nhân kia hoàn toàn có "thể" được thành tựu, cũng chẳng

phải đồng tánh sinh. Vì nhân cực vi mà không có quả nên chẳng phải đồng tánh sinh tức nhân kia chẳng hợp lý. Lại nữa, nếu phân biệt hư không… thường chẳng phải tất cả chỗ hướng đến, vì do phân biệt phương phận của hư không…, hoặc nếu tánh "có" riêng khác có thể lập, nên tụng bác bỏ:

Cho nên ở trong sắc
Lìa phân biệt có, không.

Thích: Như sự phân biệt chủ thể tạo tác và đối tượng được tạo tác ở trong các sắc ấy, hoặc quả hoặc nhân chấp là thể "có" thì đều là tranh luận. Xứ sở an lập ở trong chỗ thành tựu của tự chúng có sự trái nhau. Như lời Phật dạy: Sắc xứ là đối tượng tạo của bốn đại, nghĩa của chủ thể tạo kia, tức là nghĩa nhân được thành. Phải biết lời nói này chẳng phải Thắng nghĩa đế. Tụng nói:

Nếu quả giống nơi nhân
Thuyết này tức không đúng.

Thích: Tự tánh của các đại chủng cứng, ướt, nóng, động kia mà chẳng có thể thấy, chẳng phải là tự tánh kia mà sắc có chỗ đạt được, cho nên chẳng phải các đại chủng và quả hòa hợp. Có người khác nói: Nếu vậy tức quả không giống nhân chăng?

Vì để ngăn phá nghĩa này, nên tụng đáp:

Nếu quả không giống nhân
Việc này cũng không đúng.

Thích: Nếu tánh không tương tự tức không có quả có thể thành. Vì ngăn tánh của quả ấy nên nhiều nghĩa của thọ… cũng đồng thuyết này. Lại nữa, tụng nói:

Tất cả tâm thọ, tưởng
Các hành tất cả chủng
Và tất cả pháp khác
Đều nói đồng pháp sắc.

Thích: Tưởng, hành tâm thọ kia đều đồng pháp sắc, là ngăn phá các tướng. Như chỗ ngăn phá, nghĩa này phải biết. Vì sao tưởng, hành tâm thọ như sắc kia? Nghĩa là lìa các nhân tức không thể có được. Vì các phần vị "có", nhân của sắc, nhãn… những nhân và phần vị kia là chỗ thành tựu của tánh nhân không thật. Nếu xa lìa tánh nhân không thật kia, trong đó cũng không có một ít pháp có thể đạt được, cũng chẳng phải lìa quả: thọ…, thấy có nhân như nhãn, sắc… Vì không quả nên nhân cũng không có "thể". Nếu lìa nhân của chính nó có quả là thọ… mà có thể thành tức lìa quả: thọ… thì nhân kia cũng có tâm. Nếu lìa nhân của tâm, tâm có thể lập thì pháp này không có nhân, không có nghĩa ấy. Pháp nào không nhân mà có thể lập chăng? Nếu lìa nơi tâm mà có nhân của tâm ấy tức là không có nhân của quả. Không có nhân của quả thì làm sao có việc này như thế v.v… các pháp "có" như đã nói, nên biết là pháp hữu vi, nếu lìa các uẩn mà có tánh thì đó là chỗ kế chấp về cái khác, ví như:

bình… Nếu một tánh, khác tánh đều dừng bỏ nghĩa này thì tất cả pháp khác cũng nói như vậy. Tụng nói:

Tất cả các pháp kia
Đều nói đồng pháp sắc
Nếu tranh luận an lập
Tùy chỗ khởi liền "không".

Lại nữa, nếu có kẻ ưa thích nói "không" thì phải dùng nghĩa "không" mà đáp. Cho nên tụng nói:

Tất cả chẳng lìa "không"
Tất cả được thành tựu.

Lại hiển bày nghĩa không có tự tánh của tất cả pháp kia, cho nên tụng nói:

Nếu thấy tánh một vật
Tánh các pháp cũng vậy
Hiểu "không" của một pháp
Tất cả pháp đều không.
Ngôn thuyết vốn có được
Các tạo tác đều "không"
Hết thảy không chỗ được
Tất cả đều thành tựu.

Thích: Tuy trong Thắng nghĩa đế nói tất cả pháp kia không có tự tánh, nhưng đối tượng được tạo tác, đối tượng được có, cũng chẳng rỗng không. Như trước đã nói, thì chúng đều được thành tựu. Ở nơi tất cả pháp với nghĩa không có đối tượng được có mà có đối tượng thành tựu. Trong phẩm này, ban đầu nói là thuộc về uẩn… phải biết các uẩn

như vậy là không có tánh nên không có chỗ thành tựu.

Phẩm 5: QUÁN SÁU GIỚI

Lại nữa, dị tông chấp: ở trong Thắng nghĩa đế có sĩ phu do các giới như địa, thủy, hỏa, phong, thức… thành tựu, ví như hư không. Họ dẫn chứng: Như Phật nói: Các Bí sô! Nên biết sáu giới của sĩ phu hợp thành thân, ví như hư không. Thuyết này là kiến giải về một bên.

Luận giả nói: Thuyết này nói về không chấp tướng, nghĩa là thế tục đế. Các tướng như vậy có chỗ nêu bày là chẳng phải Thắng nghĩa đế. Cho nên tụng nói:

Lúc chưa có tướng "không"
Hư không kia, trước không (có).

Thích: Tướng không chướng ngại tức là tướng hư không, đây là nói nghĩa thành tựu. Hoặc như trước có hư không mà có thể thành tựu, như vậy cũng đúng. Tướng "có" có thể lập nói là vì trước có. Nếu có tướng này thì ở trong đây tức là nghĩa nhân thành tựu của "không có", nhưng ở đây tướng như vậy, chẳng phải là nghĩa thành tựu của "không có". Trong đây chỉ là ngăn phá chấp tự tướng của các pháp, cho nên tụng nói:

Sao trong tướng "không có"
Tướng "có" kia đạt được.

Thích: Phần vị như vậy không có nghĩa thành tựu. Lại nữa, tụng nói:

Không tướng thật, không "thể"
Sao tướng có thể chuyển?

Thích: Lần lượt phải ngăn phá, vì sao trong các không có tướng mà có tướng chủ thể và tướng và đối tượng có thể chuyển đổi. Vì sao cả hai đều nói là có tướng, điều này là sao? Nên tụng bác bỏ:

Trong pháp không có tướng
Tướng không có sở tướng.

Thích: Ở trong cái không có tướng, không có vật thể, không có phần vị có thể lập, vì trái nhau với tướng. Lại nữa, tụng nói:

Lìa có tướng không tướng
Xứ khác không chuyển biến.

Thích: Đây là ngăn phá sự hiện bày khắp, trong đó cũng lại là ngăn nghĩa thành tựu của "không có". Lại nữa, tụng nói:

Sở tướng đã không "thể"
Năng tướng cũng không lập.

Thích: Vì tánh không lìa nhau của đối tượng tướng (sở tướng). Lại nữa, tụng nói:

Vì năng tướng không có
Cũng không có sở tướng.

Thích: Vì tánh không lìa nhau của chủ thể tướng (năng tướng). Nếu cả hai đều quyết định tức thành lỗi lầm đối trị, cũng chẳng phải hai tướng chủ thể và đối tượng có tánh khác có thể thành tựu. Nếu có lỗi lầm sinh ra như vậy thì chỗ nêu cũng như thế. Vì sao hai pháp có thể thành một, cũng vì sao một pháp lại thành hai. Cho nên tụng bác bỏ:

Cho nên không năng tướng
Cũng không có sở tướng.

Thích: Hoặc một, hoặc hai có tánh thành tựu, trong đó đều trừ bỏ. Nên tụng trước nói: vì không có tướng chủ thể nên không có tướng đối tượng. Nếu tướng đối tượng có thể thành tức tướng chủ thể không có "thể". Nếu cả hai tướng chủ thể và tướng đối tượng có thể thành tức đều có "thể", riêng có cái khác cũng không "thể" cho nên quyết định chủ thể và đối tượng tướng này đều không có "thể".

Có người khác nói: Không có chỗ chướng ngại là tướng hư không, chủ thể như vậy, là tướng của đối tượng kia.

Luận giả nói: Phải biết thuyết này tức là nhân của một phần. Vì sao là chỗ không chướng ngại kia là tướng chủ thể, trong đó cũng không có tướng chủ thể như vậy. Điều này chẳng hợp đạo lý.

Lại có người khác nói: Nếu chủ thể và đối tượng tướng của hư không kia chẳng hợp đạo lý thì

vì sao hư không và Tam-ma-bát-để làm tướng của đối tượng duyên, lại là chỗ để đoạn dục, tham làm cảnh giới, như vậy há chẳng phải hư không có tướng chủ thể và đối tượng ư? Vì tướng kia có nên chủ thể và đối tượng này vì sao cũng không có. Tụng bác bỏ:

Lìa sở tướng, năng tướng
Cũng không có tướng riêng.

Thích: Người của phái Thí dụ nói: Chỗ không có vật ngại, không có "thể" có ngại là hư không, điều này cũng không đúng. Nếu không có hư không này thì thể có của nó vì sao phải có sự không có ấy, cũng chẳng phải ở trong Thắng nghĩa đế là thể có chất ngại? Vì hư không kia là không có tánh. Vì sao hư không không có thể? Hoặc đo lường sự có ấy. Đối trị với thể có như vậy, thuyết này trừ bỏ tổng quát các tánh. Cho nên tụng nói:

Nếu khiến không có có
Vì sao phải có không.

Thích: Tất cả như vậy ở trong Thắng nghĩa đế, nếu tánh vô tánh đều lìa thể có. Như lời Phật dạy: Này các Bí sô! Thanh văn ta đây cho đến hoặc có hiểu biết hoặc không có hiểu biết, chỗ nói như vậy đều là thế tục đế, chẳng phải là Thắng nghĩa đế. Trong đó tụng nói:

Có, không đã không rồi
Ai là người hiểu rõ.

Thích: không có tánh có thể thành, không có tánh kia tức lìa tướng, điều này lại thế nào? Vì ngăn phá sự trái nhau giữa tánh có và tánh không, tức tánh có kia ở nơi tất cả xứ đều không thể thủ đắc. Cho nên tụng nói:

Không thể có, thể không
Không năng tướng, sở tướng.

Thích: Như chỗ nói ấy đồng với pháp hư không, trong đó chỗ nói năm giới là thủy, hỏa, địa, phong, thức đều đồng với giới hư không kia. Những giới này đều không có tướng chủ thể và tướng đối tượng, cũng chẳng phải có thể "có", cũng chẳng phải thể "không", chúng đều như hư không, ngăn trừ tất cả sự nói năng, ngôn thuyết, ở trong các cú nghĩa. Nếu có tranh luận và tà kiến an lập pháp trong đó vọng chấp như Lộ già da… các thuyết như vậy đều chẳng phải Phật nói, cần phải lìa bỏ. Như họ nói thì đây nó đều là "chẳng phải có". Nghĩa là vì tự tánh của các giới, xứ… trong Thắng nghĩa đế là không thể nói. Nhưng ở đây cũng không có cái lý "không có tánh" có thể lập. Chỉ vì ngăn phá chấp tánh tạo tác vật, trong đây chứ chẳng phải không có tánh kia có thể có được. Chỗ nói như vậy là bác bỏ các tánh.

Như chỗ nói của sư Dị bộ, tụng nói:

Trừ có, nói không tánh
Cũng không giữ không tánh
Như nói xanh chẳng xanh

Không muốn thành trắng ấy.

Trong đó phải biết, nơi hai loại kiến đều phải ngăn phá, đều không có chỗ có được. Các giới, xứ… hoặc có chỗ thành tựu đều là thuộc thế tục đế. Tất cả mỗi một giới, xứ… kia đều có tự thể riêng biệt. Pháp thiện, bất thiện đã sinh, chưa sinh, pháp kia thường tại, tuy lại siêng làm mà uổng không có lợi quả. Giả sử trước có chỗ sinh, về sau tức vô tánh, nếu biết như thế, chỗ thành tựu như vậy sẽ không có lỗi lầm. Vì do nhân này nên tánh và không tánh có chỗ hiện bày sự thật và không chỗ hiện bày sự thật giúp nhau, có sự trái nhau. Chấp có tánh "có" có thể sinh, tức chẳng hợp đạo lý, cho nên hai pháp cũng chẳng có tánh, cũng chẳng không có tánh có thể thành. Vì sao? Vì từ duyên mà có nên trước là tánh "có" có thể sinh, chỗ sinh tức không có tánh, vì tánh không hề sinh nên tánh có chẳng hợp lý. Chỗ sinh không thật như vậy, ở đây nói có tức là trái nhau. Nếu hoặc tất cả có chỗ sinh thì tất cả có sinh chẳng phải tất cả, hoặc tất cả sự sinh có năng lực, thì cái gì gọi là năng lực? Vì nhờ có sự sinh ra sai khác. Vì sao có thể sai khác? Vì quả có chỗ sinh những năng lực kia. Điều này lại thế nào? là có khác hay không có khác? Vì sao? Nếu có khác tức không có phần vị có thể lập, có thể làm cho quả sinh khởi. Đó là sự phân biệt trái nhau. Nếu không khác tức tất cả như vậy đều có, trong đó tất cả pháp sinh có thể lập. Nếu lìa tướng

tức tất cả xứ phải không có sai khác thì sao tánh "có" có thể sinh? Và nhân quyết định của tánh kia há được hòa hợp. Cho nên, hoặc một tánh, khác tánh ở đây không thể nói. Như thế cũng vậy. Vật thể sai khác với năng lực hòa hợp, không có các nhân năng sinh vì tiêu biểu tánh có rõ rệt. Nếu ở trong pháp không có tự tánh thật thì các giới, xứ… quyết định có đối tượng thấy như vậy, điều này tức trái nhau. Tất cả pháp thiện, bất thiện, thế gian, xuất thế gian, các tạo tác hiện có đã sinh, chưa sinh, nếu muốn lợi quả không uổng dối thì cần phải đoạn trừ pháp thế tục đế. Cái được đoạn trừ này là hai loại đối tượng của sự thấy (sở kiến) quyết định. Trong đây, tụng nói:

Thấy có tánh, không tánh
Là người thiếu trí tuệ
Không chân thật vi diệu
Khai sinh tuệ nhãn Thánh.
Tuy quán nơi các tánh
Phải dừng lắng các kiến
Đó là Thắng nghĩa đế
Xa lìa tất cả kiến.

Thích: Nếu đối với các kiến mà có thể dừng lắng tức sẽ xa lìa các tánh phiền nhiễu, đối với tất cả pháp mà được vắng lặng.

□

ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

QUYỂN 5

Phẩm 6: QUÁN PHÁP NHIỄM NGƯỜI NHIỄM

Lại nữa, có dị tông nói: Tánh và vô tánh của các giới, xứ… ở trong Thắng nghĩa đế có chỗ biết hiểu, do sự tạp nhiễm kia nên thành tánh "có" ấy. Như Phật dạy: Người nhiễm là vướng mắc vào pháp nhiễm nên làm tổn hại cho mình, làm tổn hại cho người, làm tổn hại cho cả mình và người, như vậy cho đến người ngu si vướng mắc vào pháp si, nghĩa ấy cũng vậy.

Luận giả nói: Trong đó chẳng phải không có đạo lý tạp nhiễm, tuy có mà như huyễn, nghĩa là vì thể của nhiễm là không thật, chỉ vì chỗ thành tựu của các hành tụ tập ngôn thuyết nơi thế gian, chẳng phải là Thắng nghĩa đế. Vì sao? Ở đây nói pháp nhiễm và người nhiễm là trước có hay là sau có, hay là pháp nhiễm và người nhiễm cùng sinh khởi đồng thời? Cả ba điều này đều không đúng. Cho nên tụng nói:

Nếu trước có người nhiễm

Sau có pháp nhiễm ấy
Vì sao lìa pháp nhiễm
Mà có người nhiễm sinh.

Thích: Ở đây nói đến tột cùng, nên biết nghĩa này được ngăn chặn mọi sự tách ly của chúng. Nếu pháp nhiễm không có "thể" thì người nhiễm cũng vậy. Dừng mọi tảo tác của nhiễm thì có quả, không quả thành thục, chẳng thành thục, nghĩa ấy có thể thấy. Nếu tách rời pháp nhiễm mà có người nhiễm thành thì như thế bèn phải có pháp nhiễm riêng khác. Đậy tức là người nhiễm có được nhờ pháp nhiễm. Nếu vậy thì vì sao người nhiễm vì có nhiễm nên pháp nhiễm liền thành? Vì pháp nhiễm có nên người nhiễm liền thành, sau đó khởi sinh việc nhiễm. Nghĩa này rõ ràng như quả thành thục. Nếu có cảnh ái tức pháp nhiễm liền thành, nếu không có cảnh ái thì làm sao có nhiễm? Cần phải ngăn phá lỗi lầm đã an lập, trong đó cũng chẳng phải trước có người nhiễm, sau mới khởi pháp nhiễm.

Có người nhiễm, lại nhiễm
Làm sao sẽ có được.

Thích: Vì pháp nhiễm vốn đã nương vào không có thể tánh nên như sự đã thành rồi. Lại nữa, tụng nói:

Hoặc có hoặc không nhiễm
Người nhiễm cũng là vậy.

Thích: Nếu trước có người nhiễm, sau có pháp nhiễm, tức tất cả xứ như thể của pháp nhiễm, cho nên trước không có đạo lý người nhiễm có trước.

Nay vì để chứng thành nghĩa này, nên tụng nói:

Người nhiễm trước có nhiễm
Lìa người nhiễm nhiễm thành.

Thích: Pháp nhiễm nếu không có "thể" của ái có thể tạo tác thì trong đó hoặc thấy có chỗ thành của nó, điều này chẳng hợp lý.

Có dị tông nói: Lìa người nhiễm kia là riêng có pháp nhiễm, lìa pháp nhiễm kia thì người nhiễm có thể lập.

Luận giả nói: Nếu lìa pháp nhiễm được có người nhiễm thì trong đây chẳng có. Vì sao? Nếu trước có pháp nhiễm sau có người nhiễm tức lìa người nhiễm bèn có pháp nhiễm. Trong đó pháp nhiễm không có, tức không có cảnh ái có thể thành đạo lý pháp nhiễm, vì cảnh ái sau mới có. Do như vậy nên nếu lìa tự tánh, thì riêng nhân nơi người nhiễm có được pháp nhiễm, tức nhân nơi pháp nhiễm kia người nhiễm được. Nếu vậy tức chẳng phải cảnh ái có thể thành pháp nhiễm, vì cảnh ái ở sau nên sự thành tựu không thể có được. Nếu người như vậy thì chẳng phải là lỗi lầm sao? Cũng chẳng phải trước có pháp nhiễm sau thành người nhiễm. Lại nữa, tụng nói:

Có nhiễm lại người nhiễm

Cũng làm sao sẽ được.

Hỏi: Hoặc lìa pháp nhiễm có người nhiễm ấy, tức có lỗi lầm về đối đãi vậy, trong đó hai pháp người nhiễm và pháp nhiễm đồng khởi sinh mà thành tựu chăng?

Cho nên tụng đáp:

Nếu đồng sinh như vậy
Cũng chẳng hợp đạo lý
Pháp nhiễm và người nhiễm
Đây phải dụng thế nào?

Thích: Nghĩa là tánh lìa nhau của hai pháp: người nhiễm và pháp nhiễm giúp nhau mà có sự trái nhau. Hoặc pháp chưa sinh, cả hai đều không có tánh, hoặc chỗ tạo tác của pháp đã sinh không có "thể". Chỉ do cảnh ái thành tựu pháp nhiễm nên có người nhiễm, nhưng cảnh ái kia và chỗ khởi pháp nhiễm cũng đều ngăn phá.

Hỏi: Pháp nhiễm và người nhiễm kia là một tánh có thể hòa hợp hay là khác tánh mà hòa hợp?

Cho nên tụng đáp:

Pháp nhiễm, người nhiễm kia
Chẳng một tánh hòa hợp.

Thích: Điều này vì sao? Vì chẳng phải một tánh kia mà có thể hòa hợp, nếu có hai pháp hòa hợp tức rất thành tựu. Trong đó phải biết, là Đề Bà Đạt Đa khởi nhiễm, chẳng phải Đề Bà Đạt Đa kia là nhân

của người nhiễm. Nếu nói một tánh kia hòa hợp, điều này chẳng hợp lý.

Lại nữa, khác tánh cũng không thể hòa hợp, nên tụng bác bỏ:

Khác tánh nếu có hợp
Sao sẽ có thể được.

Thích: Tánh khác, pháp khác nếu có hòa hợp tức trái nhau mà chẳng phải một xứ. Đạo lý có hai pháp sinh có thể được, phần sau sẽ ngăn phá.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu một tánh hòa hợp
Lìa bạn cũng phải hợp.

Thích: Đây nói hòa hợp là lấy đồng thể làm nghĩa. Phàm nói một tánh tức là nghĩa nhân. Nếu một tánh này nhất định có hòa hợp thì như trước đã nói, nghĩa hòa hợp Đề Bà Đạt Đa cần phải thấy. Cho nên không có đạo lý nhân một tánh có thể hợp. Tuy đối với nhân một tánh không hợp có thể thành, nhưng nếu ngăn nghĩa hợp ấy thì phải biết là có lỗi.

Lại nữa, tụng nói:

Khác tánh nếu có hợp
Lìa bạn cũng phải hợp.

Thích: Chỗ thuyết giảng trong đây ví như bình, áo, tánh khác của những vật kia không thể hợp. Nếu lập hòa hợp thì chẳng có nhân tương hợp của tánh khác, tức có lỗi đối đãi như trước. Khác tánh nếu hòa hợp có chỗ có được thì những vật kia

chẳng phải là tánh khác cũng phải được hòa hợp. Điều này há không có lỗi!

Lại nữa, tụng nói:

Nếu khác tánh có hợp
Nhiễm, người nhiễm dùng gì.

Thích: Trong đó nói đạo lý hợp và không hợp. Vì sao? Hai pháp như vậy, mỗi một đã thành tự thể riêng biệt, tức không có nghĩa được tạo thành bởi pháp riêng. Trong đó cũng không chỗ thành tựu có thể được. Cho nên biết khác tánh không có diễn giải thành. Hoặc chấp tánh khác có được sự hòa hợp, nên tụng bác bỏ:

Nếu nhiễm và người nhiễm
Tự thể mỗi một thành
Hai này nếu có hợp
Trước cũng phải được hợp.

Thích: Hai pháp kia nay ông nói thế nào? Đây nói thể của mỗi một được thành. Nếu hoặc pháp nhiễm và người nhiễm, ông dùng nghĩa gì để phân biệt tự thể mỗi một của hai pháp khiến cho thành sự hòa hợp ấy? Trong luận nói hoặc là, ở đây nói nghĩa hợp. Nếu lúc khởi phân biệt, quả lợi rỗng không, tự thể của những pháp kia không có tánh được tạo thành. Nếu nói là hợp thì trong đó người nhiễm không có một ít phần pháp nhiễm có thể làm pháp nhiễm, cũng chẳng phải cái có được của người nhiễm.

Lại nữa, tụng nói:

Khác tướng không thành hợp
Ông muốn cầu hợp thành
Tướng hợp nếu đã thành
Lại muốn thành (tướng) khác ấy.

Thích: Tánh hợp không thành, nghĩa kia cực thành. Tánh khác của một pháp hòa hợp không thể có được, vì tánh khác cực thành không thành nghĩa hợp nên không có hai pháp là người nhiễm và pháp nhiễm đồng thời. Hoặc tánh khác lần lượt có thể sinh, cũng lại càng là tánh tách lìa nhau, do đó trong đây không có đạo lý hòa hợp. Nay theo quán sát trên, như ý ông muốn thì những gì là tánh khác có thể sinh khởi tuần tự, hoặc lại đồng thời.

Nay để chứng thành nghĩa này, nên tụng bác bỏ:

Nhiễm, người nhiễm như vậy
Chẳng hợp, không hợp thành
Các pháp cũng như nhiễm
Chẳng hợp, không hợp thành.

Thích: Trong đó vì sao? Nghĩa là chẳng phải chỉ có pháp nhiễm và người nhiễm, chẳng phải hợp, không hợp, mà các pháp cũng vậy.

Phẩm 7: QUÁN HỮU VI (Phần 1)

Lại nữa, hoặc có người nói: Vì trong Thắng nghĩa đế có các pháp tạp nhiễm như tham… kia, vì do hữu vi, ví như mắt…

Luận giả nói: Nếu nói như vậy thì tức là chỗ thành tựu hiện bày khắp cho nên lập thí dụ không đúng. Vì sao? Trong Thắng nghĩa đế nếu có mắt… thì phải có các tướng hữu vi như sinh… Nếu không có các tướng hữu vi ấy thì như sừng thỏ… cũng phải có các tướng hữu vi kia. Cho nên các tướng hữu vi ở trong Thắng nghĩa đế quyết định không thành thì làm sao tướng hữu vi: sinh… có thể thành lập?

Ở đây cần hỏi: Các pháp sinh… kia do chỗ tạo tác tăng thượng mà có là hữu vi hay là vô vi? Cả hai đều không đúng.

Nên tụng đáp:

Nếu sinh là hữu vi
Tức phải có ba tướng.

Thích: Ví như tướng chủ thể, trong đó tướng chủ thể hữu vi như vậy không đúng thì làm sao là các tướng hữu vi? Sở thuyết trong đó, hai pháp hào hợp vì ba tướng biến hành nên trong đó ba tướng cũng đều ngăn phá tự tướng pháp kia.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu sinh là vô vi
Không tạo tướng hữu vi.

Thích: Chỗ thành tựu như vậy cần phải ngăn phá lỗi an lập. Vì sao? Vì tự thể vô vi cũng là không có tánh, ví như pháp diệt. Pháp này quyết định như vậy, có lỗi lầm như vậy, nương trú và vô thường như vậy. Pháp khác cũng vậy, đều đồng pháp sinh.

Luận giả nói: Tướng tức là pháp của lý, chấp giữ làm tánh. Chỗ đã nêu như vậy, vì sao sự sinh… lại là lìa nhau, có nghiệp dụng kia mà có thể chuyển chăng, hoặc không xa lìa chăng?

Lại nữa, tụng nói:

Ba pháp: sinh… lìa nhau
Túc nghiệp dụng không tướng.

Thích: Vì sao các pháp hữu vi như sinh… tuần tự có thể chuyển? Nếu thể của pháp chưa sinh, tức hai pháp: trú và diệt không thể làm tướng hữu vi kia, vì do chưa sinh. Đó tức là tướng chủ thể không có đối tượng biểu hiện diễn giải. Nếu tự thể của pháp đã diệt hết, tức là tướng chủ thể không "thể" nên không có hai pháp sinh và trú. Vì pháp diệt kia chính nó không có tánh nên đã sinh tức là không có trú, không có trú tức là không sinh diệt, cũng là không có tánh. Nếu nói vô thường chạy theo pháp trú, tức không thể tạo tướng hữu vi.

Nên tụng của Bách Luận nói:

Trú sao có tướng diệt
Vô thường sao có trú
Nếu có pháp trú trước

Sau không cần phải có.
Nếu thường có vô thường
Có trú không có thường
Hoặc trước có thường ấy
Sau tức không có thường.
Vô thường đồng với trú
Nếu có thể của nó
Có thường tức tà vọng
Hoặc có trú cũng vọng.

Ý của bài tụng như vầy: Nếu pháp hữu vi không lìa nhau thì làm sao dùng một vật thể ở trong một thời gian mà được hòa hợp?

Nên tụng bác bỏ:

Không ở trong cùng lúc
Sinh, trú, diệt hòa hợp.

Thích: Vì do trái ngược lẫn nhau. Hoặc có người nói: Có tánh nhân đồng chủng loại kia trong cùng một lúc mà có thể sinh, hoặc chỗ tạo tác tuần tự được thành tựu.

Luận giả nói: Điều này lại thế nào? Hoặc ở trong có "thể" kia mà được chăng, hoặc lìa tướng chủ thể và đối tượng có chỗ có được chăng? Nếu có "thể" mà được thì chẳng phải ở trong có "thể" có được tánh của "thể" thật sinh, cũng chẳng phải do tạo tác riêng có nhân ấy. Nếu là không thể thì đây tức cũng không có được sự cùng sinh, cho nên ở trong thể không có quyết định sinh… như vậy.

Như tự tướng sinh, cũng là vì sao tuần tự mà có thể thành?

Lại nữa, tụng nói:

Các tướng sinh, trú, diệt
Riêng có tướng hữu vi
Có tức là vô cùng
Không chẳng phải hữu vi.

Thích: Nếu lìa sinh… riêng có pháp sinh mà có thể thành thì pháp sinh kia tức nhất định có pháp khác có thể lập. Như vậy bèn có lỗi vô cùng, vì tướng hữu vi, vô vi nên chẳng hòa hợp.

Lại nữa, sư Độc Tử Bộ nói: Các pháp sinh… tuy là hữu vi, tại sao có thể nói là vô cùng?

Tụng của tông kia nói:

Chỗ sinh của sinh sinh
Chỉ sinh nơi bản sinh
Chỗ sinh của bản sinh
Lại sinh nơi sinh sinh.

Ý tụng này là: lúc các pháp sinh cùng với tự thể của pháp có mười lăm pháp cùng thành tựu pháp sinh, tức là có đầy đủ các pháp: sinh, trú, dị, diệt kia như vậy, pháp này như vậy, không có sai khác. Nếu phân biệt có sai khác thì có mười lăm pháp: một là sinh. Hai là trú. Ba là diệt. Bốn là nếu pháp bạch tức sinh chánh giải thoát. Năm là nếu pháp hắc tức sinh tà giải thoát. Sáu là nếu chẳng phải pháp xuất ly tức chẳng sinh pháp xuất ly. Bảy là

nếu pháp xuất ly tức sinh pháp xuất ly. Tám là sinh sinh. Chín là trú trú. Mười là diệt diệt. Mười một là quyến thuộc chánh giải thoát. Mười hai là quyến thuộc tà giải thoát. Mười ba là chẳng phải quyến thuộc của pháp xuất ly. Mười bốn là quyến thuộc của pháp xuất ly, trừ tự thể bản sinh là thành mười bốn pháp. Nếu cùng với pháp bản sinh thì tổng cộng là mười lăm. Hai pháp sinh sinh và bản sinh là ý ban đầu, trong đó, chỗ sinh của sinh sinh chỉ có bản sinh sinh, lại không có chỗ sinh của biệt pháp bản sinh trở lại sinh ra sinh sinh. Như vậy mới sinh ra các pháp khác, ở đây tức không rơi vào lỗi vô cùng.

Luận giả nói: Chỗ nêu như vậy đều chẳng hợp đạo lý. Cho nên tụng bác bỏ:

Nếu cho là sinh sinh
Năng sinh nơi bản sinh
Sinh sinh từ bản sinh
Năng sinh nào bản sinh.

Thích: Vì tự thể không có tánh như vậy. Tụng lại bác bỏ:

Nếu cho là bản sinh
Năng sinh nơi sinh sinh
Bản sinh từ sinh kia
Năng sinh nào sinh sinh.

Thích: Vì tự thể không có tánh như vậy.

Lại có người nói: lúc sinh ra sinh sinh tức phải là chủ thể sinh, vì không có riêng biệt.

Lại nữa, tụng lại phá bỏ:

Nếu cho lúc sinh sinh
Năng sinh là bản sinh
Sinh sinh nếu chưa sinh
Năng sinh nào bản sinh?

Thích: Sinh sinh nếu chưa sinh, lúc sinh tức không có "thể", không có "thể" tức không sinh. Có năng lực nơi chủ thể sinh nào là bản sinh? Nếu không có năng lực tức không có biểu hiện diễn giải.

□

ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN LUẬN THÍCH

QUYỂN 6

Phẩm 7: QUÁN HỮU VI (Phần 2)

Lại nữa, có người nói: Tông tôi có đạo lý riêng, làm cho pháp sinh kia xa lìa lỗi vô cùng, nên tụng của tông kia nói:

Như đèn luôn tự chiếu
Cũng hay chiếu nơi khác
Pháp sinh kia cũng vậy
Tự sinh lại sinh tha.

Luận giả nói: Nói như thuyết này cũng chẳng hợp đạo lý, vì không có sự chiếu, nếu có sự tối tăm tức có sự chiếu sáng. Cho nên tụng bác bỏ:

Trong đèn tự không tối
Chỗ trú cũng không tối
Phá tối mới gọi chiếu
Không tối tức không chiếu.

Thích: Sự quán sát này nếu không có bóng tối, nên đèn không tự chiếu, cũng không chiếu sáng vật khác.

Lại nữa, tụng nói:

Không ít chỗ chiếu sáng

Đèn này hay chiếu gì
Sinh cũng không ít phần
Pháp sinh được thành tựu.

Lại có người nói: Lúc đèn kia sinh, tức có thể chiếu chăng?

Luận giả nói: Nếu lúc đèn sinh cũng không thể chiếu, vì phần vị không tối trước tiên có thể phá. Nếu phần vị kia có tối tức có chỗ phá.

Như vậy mới nói: đèn có thể tự chiếu, cũng lại chiếu vật khác. Nay vì sao chỗ nêu này nói đến việc không đi tới chỗ tối mà có thể phá sự tối tăm. Nếu không đến, nên tụng bác bỏ:

Vì sao đèn lúc sinh
Mà phá trừ bóng tối
Đèn kia lúc mới sinh
Không thể cùng nơi tối.

Thích: Lúc đèn mới sinh, vì tánh không có, hoặc đồng thời, lại không có phần vị, hoặc đèn không đến chỗ tối mà có thể phá chỗ tối.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu đèn không đến (chỗ) tối
Mà có thể phá tối
Đèn ở trong khoảng này
Phải phá tất cả tối.

Thích: Đồng pháp nếu không đến thì nhân sai biệt vô thể, ví như năng lực của đá nam châm có sai biệt, không có nhân quyết định. Ở đây nói là

cũng chẳng có năng lực của nó, vì trước có chỗ thành tựu của nam châm kia đều ở khắp mọi chỗ, pháp này lúc sinh không có chỗ biểu hiện giảng giải, vì năng lực vô thể. Điều này tại sao?

Lại nữa, tụng nói:

Nếu đèn thường tự chiếu
Cũng thường chiếu vật khác
Tối cũng nơi tự, tha
Tối che ắt không nghi.

Thích: Đây chẳng phải là chỗ vui thích và chỗ tạo tác của chính nó có sự trái nhau, đèn cũng vậy. Đây chẳng phải là chỗ vui thích, đèn lấy sự chiếu sáng là tánh được tạo thành. Nếu đèn và bóng tối trái nhau thì đèn liền có thể thành tự chiếu và chiếu vật khác. Vì không có tánh tạo tác sai khác nên sự tối lấy bóng tối đã thành làm tánh. Nếu bóng tối và ánh sáng trái nhau thì bóng tối cũng phải tự tối và tối cả xung quanh. An lập như vậy chẳng có nghĩa này, như sắc của bình… hiện có thể thấy.

Trong đó cần phải hỏi: Chỗ nói pháp sinh tự sinh là chưa sinh sinh hay là đã sinh sinh?

Cho nên tụng đáp:

Pháp sinh nếu chưa sinh
Tự thể không thể sinh.

Thích: Vì chưa sinh không có "thể" nên không thể sinh. Nếu sinh không có thì như tánh nhân của sừng thỏ… không sinh.

Lại nữa, tụng nói:

Pháp sinh nếu đã sinh
Sinh rồi sao lại sinh.

Thích: Nếu pháp đã sinh rồi trở lại sinh. Nghĩa này cần phải biết, như chỗ đã tạo tác của nó thì không tạo làm trở lại, cho nên đã sinh sao lại có sinh. Do đó cần phải biết, pháp không sinh ắt là đạo lý tự sinh. Nếu từ cái khác sinh thì nghĩa ấy cũng vậy. Nếu sinh lúc sinh thì xa lìa sự đã sinh, chưa sinh, riêng không có lúc sinh có thể được.

Lại nữa, tụng nói:

Không, đã sinh, chưa sinh
Lúc sinh cũng không sinh.

Hoặc có người nói: Lúc sinh kia là một ít phần đã sinh, một ít phần chưa sinh, trong khoảng giữa như vậy, không có "thể" riêng biệt.

Luận giả nói: Hoặc tánh của pháp sinh kia xa lìa nhau, hoặc có một ít phần có thể sinh thì pháp khác như thế cũng có thể sinh. Khoảng giữa ấy làm sao có chỗ sinh? Nếu tất cả pháp có chỗ sinh thì phải quán sát kỹ như thế, chẳng phải là nay đã nói, há có lúc sinh mà có thể được chăng? Vì lúc sinh ấy không có phần vị. Lại nữa, tự thể của tất cả pháp không có phần vị có thể thành. Phải biết như vậy, nếu lúc không sinh, làm sao có pháp sinh kia có thể có được?

Lại nữa, thầy Tỳ-bà-sa nói: Vì có pháp thể vị lai sinh hướng đến hiện tại nên lúc có sinh có thể sinh.

Luận giả nói: Vì sao lúc sinh trước tiên có thể của pháp sinh hướng đến hiện tại, có pháp sai khác nào mà nói là lúc sinh chăng? Trong đó, không có một ít pháp nào, làm sao có tự thể của pháp sinh ấy? Vì pháp sinh kia trước là tự thể vô tánh không có chỗ có được. Vì sao có chỗ thành tựu như vậy? Nếu pháp hiện chuyển thường không lìa tự tướng thì ở đây nói là trái nhau. Nếu chuyển trong quá khứ và vị lai thì chẳng hợp lý. Nếu cái riêng khác có thể sinh thì lúc sinh bò kia cũng phải có ngựa, đạo lý này không có. Nếu không có một ít pháp dùng thể vị lai sinh hướng hiện tại thì chỗ nêu về lúc sinh là trái nhau. Vì do như vậy nên lúc sinh không sinh, pháp đã sinh không sinh. Nếu sinh rồi lại sinh thì sinh kia tức không có "thể" được sinh, vì không có tự tánh nên không có, tức như sừng thỏ không có sinh.

Lại nữa, tụng nói:

Đi, chưa đi, lúc đi
Phẩm trước, đây đã nói.

Thích: Các thuyết này trước đã nói rộng.

Lại nữa, người của Ngũ Đảnh Tử nói: Nếu pháp thật không có tánh sinh, vì sao pháp nhân mà được sáng rõ.

Luận giả nói: Nêu bày quyết định của những người kia, ở đây đều ngăn phá. Trong đó phải biết, lúc không sáng rõ, nhân cũng không xa lìa, cũng vì sao lại có sự không xa lìa ấy? Ở đây nói sáng rõ, cho nên pháp đã đi, lúc đi, chưa đi, phẩm trước đã nói rộng. Nếu các pháp có chỗ xa lìa thì liền thành thô trọng, nhân không thật ở trước, cũng chẳng phải trước có chỗ sinh như vậy, cũng chẳng lìa nhân mà riêng có "thể" của pháp, vì có chỗ xa lìa.

Có người khác nói: Có quả có thể sinh, vì do nhân của chính nó hòa hợp, hoặc tánh nhân của vật thể hòa hợp với chủng tử…, công năng và nghiệp dụng kia, ở đây không sai biệt. Nếu không sinh thì vì sao tự sinh và tha sinh được thành chăng? Vì do như vậy nên tất cả quả kia đối với tất cả thời và tất cả xứ đều có chỗ sinh.

Luận giả nói: Chỗ nói hòa hợp là một tánh hay là khác tánh? Hoặc đã sinh, chưa sinh, hoặc lúc sinh thì tự nhân của của quả kia có hòa hợp chăng? Sự kế chấp này đối với tất cả xứ đều chẳng hợp lý. Nghĩa là đã sinh, chưa sinh đều không có tánh. Tánh đầu tiên của nhân và quả kia đều không lập, không chỗ biểu hiện, diễn giải về tánh có vô thể. Cho nên chỗ nêu của ông về chủng tử… hòa hợp đã sinh, chưa sinh đều không sở hữu, vì sự đã sinh, chưa sinh đều vô tánh. Nếu có chủng tử… hòa hợp tức chỗ thành lập trái nhau, vì không có tánh chưa sinh có thể giảng rõ. Nếu không có chủng tử… hòa

hợp ấy thì như sừng thỏ… Cho nên không có quả hòa hợp có thể có. Làm sao pháp sinh sẽ có chỗ có được? Lại có người nói: Pháp sinh không trái nhau. Đó là nói lúc sinh. Cho nên tụng bác bỏ:

Nếu lúc sinh có sinh
Tướng sinh kia đã phá.

Thích: Chẳng phải theo tuần tự ấy, trong đó vì sao? Hoặc có hoặc không, cũng có cũng không, xa lìa tất cả xứ đều ngăn phá.

Lại có người nói: Nếu pháp sinh này từ lúc duyên sinh, vì sao chỗ sinh không có đạo lý? Như gọi là bình sinh, bình từ duyên sinh, lúc sinh như vậy bèn có chỗ thành tựu.

Luận giả nói: Nếu lúc sinh kia quyết định có bình, bình này vì sao sinh rồi lại sinh? Vì bình kia lúc sinh, chưa có phát khởi sức tác dụng. Bình này làm sao có lúc sinh riêng, có pháp sinh riêng biệt mà sẽ được ư? Vả lại, lúc không có bình sinh, sự đã sinh trở lại có tướng nương tựa có thể được, các có đối tượng tạo tác nếu xa lìa chỗ nương tựa, cũng chẳng hợp đạo lý. Cho nên tụng bác bỏ:

Vì sao lúc sinh sinh
Mà nói là duyên khởi.

Thích: Các ngoại đạo… dùng biện tài thiện xảo mà nói về pháp duyên sinh, chỗ nói của họ trái với tự tướng. Phật nói về duyên sinh không đồng với chỗ hiểu biết của tất cả ngoại đạo, nên Phật phá trừ

biện tài thiện xảo kia để họ siêng cầu đối tượng nhận biết. Pháp nơi đối tượng nhận biết của họ ở trong Thắng nghĩa đế quán sát là không có nghĩa. Những ngoại đạo kia hủy báng về nhân quả, khởi căn bản ác kiến. Phật dùng phương tiện pháp thiện để hóa độ, làm cho họ được dứt trừ sự không chánh kiến. Như Phật dạy: Vì đây có nên kia có, vì đây sinh nên kia sinh. Nói như vậy… đều là thế tục đế, chẳng phải là Thắng nghĩa đế. Thắng nghĩa đế là, tụng nói:

Nếu các duyên sinh pháp
Tự tánh kia tịch diệt.

Thích: Vì nghĩa này xa lìa tự tánh. Như Khế kinh nói: Phật dạy: Này Đại Tuệ! Tự tánh của các pháp xưa nay không sinh, nhưng vì tất cả tánh hòa hợp, cũng chẳng phải không có tự tánh.

Lại nữa, tụng nói:

Cho nên sinh lúc sinh
Như vậy đều tịch diệt.

Thích: Đây không phải không hòa hợp, đối trị lỗi lầm, huống là có chỗ sinh như vậy sao? Nên tụng trước nói: Nếu tự tánh pháp duyên sinh là tịch diệt, vì lại không có tự tánh. Cho nên nhân duyên phát khởi chỗ sinh và tác dụng… của các pháp không có thật.

Lại có người nói: Nếu pháp từ duyên sinh, có thể gọi là lúc sinh chăng? Nên tụng bác bỏ:

Nếu pháp lúc chưa sinh
Như bình… sao có được
Pháp duyên tạm hòa hợp
Đã sinh sao lại sinh.

Thích: Vì sao thể có "thể" được sinh mà không có đạo lý lúc sinh? Nghĩa là vì chỗ sinh chẳng có, ví như pháp chưa sinh, chỗ sinh kia không có tự tánh. Đây là nói nghĩa thành.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu lúc sinh có sinh
Đó là có chỗ sinh
Các tánh sinh như huyễn
Sinh này ai lại sinh?

Thích: Nếu pháp đã sinh lại có sự sinh riêng khác thì việc sinh tức là vô cùng. Cho nên quyết định không có pháp sinh có thể tạo tác, cũng chẳng phải riêng có bản sinh có thể sinh nơi sự sinh.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu đã sinh lại sinh
Sinh này tức vô cùng.

Thích: Đây là không có sự chưa sinh, cũng không có đạo lý bản sinh có thể sinh.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu không sinh mà sinh
Pháp đều sinh như vậy.

Thích: Nhưng pháp sinh kia cũng vậy. Tại sao có ý cho rằng sự sinh này làm sự có sinh. Trong lý

chân thật không có sinh có thể có, chẳng phải là ý đeo đuổi cho là tất cả có.

Lại nữa, tụng nói:

Pháp có không phải sinh
Không cũng chẳng hợp lý
Có, không đều không đúng
Phẩm trước, đây đã nói.

Thích: Phẩm trước chứng thành là tại sao pháp sinh có chỗ có được. Trong đó phải hỏi: lúc diệt có thể có pháp sinh lập chăng? Nghĩa là các tướng sinh sinh rồi liền hoại, vì tánh hoại các pháp đều đồng đẳng.

Cho nên tụng đáp:

Nếu lúc diệt có sinh
Không "thể" mà có được.

Thích: Trong đó, không phải đồng thời sinh diệt, phần vị lúc sinh cũng không có diệt.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu lúc pháp không diệt
Thể kia không thể được.

Thích: Như hoa đốm giữa hư không…, trong đó pháp trú chẳng phải hoàn toàn có chỗ trú, thuyết này không thành.

Trong đó phải hỏi: là trú của thể chưa trú hay trú của thể đã trú, hay là trú của thể lúc trú?

Cho nên tụng đáp:

Thể chưa trú không trú

Trú, không trú trái nhau
Trú, lúc trú, không trú
Đây sao lại có trú?

Thích: Trú là hai pháp quá khứ và hiện tại đồng thời, một chỗ không sinh, cho nên không trú. Lại xa lìa sự đã trú, chưa trú, thì nay trú không có "thể". Nghĩa là vì trong Thắng nghĩa đế không có pháp sinh có thể có được. Từ trước đã nói rộng, đều để chứng thành về pháp sinh không thật, pháp sinh nếu không có, làm sao có trú.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu lúc diệt có trú
Vô thể kia đạt được
Trú và diệt trái nhau
Trong vị trú không diệt.

Thích: Nếu nói lúc không diệt thì "thể" kia không thể có được, vì pháp diệt tùy theo tướng hữu vi. Nếu lúc trú có diệt thì không có đạo lý này của chỗ đã nêu trong đó.

Lại nữa, tụng nói:

Các pháp nơi lúc thường
Đều có tướng lão, tử.

Thích: Lão là biến đổi suy yếu hơn so với tướng trước. Tử là nghĩa hoại diệt, nghĩa là vì tự thể ở tất cả lúc mà thường chuyển dịch. Nếu lúc có sinh, tức không có pháp lão, tử thành. Sau cũng không được

pháp sinh có thể thành, như lửa không có tánh lạnh, đây là chỗ quán sát.

Lại nữa, tụng nói:

Nhưng có những pháp nào
Lìa lão, tử có trú.

Trong đó phải hỏi: Các pháp trú hiện có là trú tự thể hay có pháp trú riêng biệt mà thành trú chăng?

Cho nên tụng đáp:

Trú không trú tự tướng
Trú khác chẳng hợp lý
Như sinh không tự sinh
Cũng không từ tha sinh.

Lại như biệt tụng nói:

Trú này nếu chưa trú
Thể trú làm sao lập?
Trú này nếu đã trú
Trú nào có thể thành.
Nếu đã trú lại trú
Trú này tức vô cùng
Nếu hoặc trú vô trú
Pháp đều trú như vậy.

Luận giả nói: Tất cả pháp sinh đều tùy thuận mà nói. Nếu có chỗ diệt tức không có hai pháp sinh và trú, vì tánh lìa nhau, sự diệt kia không có. Các thuyết về pháp sinh, trú, diệt như vậy đều đúng.

Trong đó phải hỏi: Chỗ nói về diệt là diệt khi đã diệt hay diệt lúc đang diệt?

Tụng đáp:

Pháp đã diệt không diệt
Pháp chưa diệt, diệt không.

Thích: Vì sao là pháp đã diệt không diệt? Nghĩa là pháp diệt rồi, thì diệt tức không có "thể", trong đó pháp diệt vô thể kia không sinh. Như vậy cũng đúng, lúc diệt và chưa diệt đều có lỗi. Vì sao? Vì tất cả pháp ở trong Thắng nghĩa đế đều dừng bỏ sự sinh ấy.

Lại nữa, tụng nói:

Lúc diệt kia cũng vậy
Không sinh sao có diệt.

Thích: Pháp sinh đã vậy, sao có thể trú, cũng là không thể được, vì hai pháp trú và diệt kia trái nhau. Cho nên sự không trú cũng là không diệt. Sự không trú kia là lìa tánh trú. Nếu trừ bỏ pháp trú thì pháp diệt liền thành, cho nên không có phần vị các vật. Như vậy cũng không có thể của tất cả vật.

□

ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

QUYỂN 7

Phẩm 9: QUÁN PHẦN VỊ ĐẦU TIÊN

Trong phẩm trước đã nói: Như tác giả và tác nghiệp, hai pháp chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ kia cũng nêu bày tánh có, không lìa nhau, chẳng phải là Thắng nghĩa đế.

Có tông khác nói tụng này:

Các căn như mắt, tai…
Pháp tâm sở như thọ…
Chỗ thủ kia nếu thành
Người hữu thủ trước trú.

Thích: Có người của một tông nói như vầy: Thuyết kia có nhân, nên tụng dưới nói:

Nếu không trú trước kia
Sao có như mắt, tai…

Thích: Trong đây ý ưa thích là trước có vật thể, ví như người dệt, nên tụng sau nói:

Do đó nên phải biết
Trước đã có pháp trú.

Thích: Nếu kiến giải v.v… được chấp giữ kia có pháp trú trước thì giống như tác dụng tạo ra đồ vật.

Lại nữa, tụng nói:

Các căn: mắt, tai, mũi…
Pháp tâm sở: thọ, tưởng…
Có pháp trước đã trú
Lấy gì để biết rõ?

Thích: Ý của tông kia là phải biết có chủ thể nắm giữ của pháp khác ấy, liền có đối tượng nắm giữ có thể có được.

Luận giả nói: Các căn như nhãn… kia khác nhau, đối tượng nắm giữ trước đó không có thể của nó, nghĩa này không thành. Đây là ngăn phá chấp sự sai khác của pháp. Hoặc nếu nêu bày ra đối tượng nắm giữ không có, tức nêu bày tánh của vật là không có "thể", như không có sợi ngang và dọc đan xen với nhau thì tấm vải không thành. Đây là ngăn phá chấp tự tướng của pháp.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu lìa căn như mắt…
Có pháp trước đã trú.

Thích: Thấy, nghe và người thọ nhận, những pháp này như có sự trú trước đó, nên tụng dưới nói:

Phải lìa căn: mắt, tai…
Có kiến cùng không nghi.

Thích: Nay đây chẳng phải có. Trong nhãn căn ấy không có pháp kiến (thấy) có thể có được để hòa hợp, vì chẳng phải lìa nhãn căn có pháp kiến. Đã nói như vậy, nghĩa khác cũng thế. Lìa căn: mắt… thì có pháp nào? Hoặc thủ, hoặc xả, hoặc khác với nhãn căn, làm sao có nghe, thấy? Nếu không có đối tượng nắm giữ, hoặc thấy, hoặc nghe, làm sao có thể biết đây là đối tượng được nghe, đối tượng được thấy, đây là chủ thể nghe, chủ thể thấy, cũng chẳng phải mắt… trước có chủ thể thấy và người thọ nhận mà có thể thành. Đây sai biệt thế nào? Vì tánh thấy không có "thể". Vì sao? Nếu lìa mắt v.v… có pháp trú trước đó có thể thành nghe và thấy thì mắt v.v…tức là không có trú. Nếu không lìa mắt v.v… có pháp trú trước đó thì đây bèn là thấy tức là nghe, cũng chẳng hợp lý, chẳng phải phần vị của thấy diệt. Hoặc chủ thể của sự thấy là nhãn căn như vậy cùng với tướng của đối tượng thấy không lìa nhau, cho nên lìa căn: mắt… cũng không đối tượng nắm giữ, làm sao có chủ thể nắm giữ? Hoặc thấy, hoặc nghe, hoặc xa lìa đối tượng nắm giữ, sao lại có chủ thể nắm giữ? Hoặc có tụng nói:

Tất cả căn: mắt, tai…
Thật không pháp trú trước.

Thích: Vì sao mỗi một căn có pháp trú trước, nên tụng dưới nói:

Chỗ thủ của căn: mắt…

Tướng khác lại loại khác.

Thích: Đây chẳng phải là mắt…, mà mỗi một căn kia trước có pháp trú. Lại nữa, tụng nói:

Nếu các căn như mắt...
Không pháp trước đã trú
Các căn: mắt, tai... kia
Vì sao phải có trước?

Thích: Nếu quyết định mỗi một căn có pháp trú trước thì đây trở thành trước lại có trước nữa. Nếu vậy tức là nó hay là xa lìa? Nay như vậy, cũng chẳng phải trước của nhãn căn thì đầu tiên lại có các căn: tai… khác kia, vì những căn kia chưa có thành. Đây lại là thế nào? Nên tụng dưới nói:

Nếu thấy tức là nghe
Người nghe tức người nhận
Mỗi một có trú (ở) trước
Như vậy chẳng hợp lý.

Thích: Chẳng xa lìa trong phần vị của sự thấy thì có người nghe và người nhận kia mà được hòa hợp, cũng chẳng phải trước có tánh thấy của các căn như mắt… có thể có được, vì trái với mắt…

Lại nữa, tụng nói:

Nếu thấy, nghe khác nhau
Người nhận cũng lại khác
Lúc thấy nếu hay nghe
Liền thành nhiều thể ngã.

Thích: Nếu mỗi một căn: mắt… trước mỗi một có khác nhau, tức thấy và nghe mỗi một có khác, người nhận cũng khác, hoặc tuần tự chỗ thành của sự thấy… Nếu có thấy như vậy tức là chủ thể nghe, đó là vì thấy mà có nghe. Điều này tại sao? Vì mỗi một liên tục khác biệt mà thành nhiều thể ngã. Nếu nói riêng có người nắm giữ thì phải quán sát điều này.

Tông kia dẫn chứng: Như Phật nói: Danh sắc duyên sáu xứ, sắc kia là do bốn đại mà thành, liền có chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ, cho nên thật có phần vị người nắm giữ. Do căn như mắt… tuần tự hòa hợp với sáu xứ, mới có pháp thọ sinh khởi.

Lại nữa, tụng nói:

Các căn: mắt, tai, mũi…
Pháp tâm sở: thọ, tưởng…
Đều từ các đại sinh
Đại kia không trú trước.

Thích: Nói rốt cùng về tánh của chủ thể nắm giữ kia, là vì sao lìa đối tượng nắm giữ kia mà trước có chỗ thành của đại chủng. Nếu vậy thì chẳng phải là đối tượng nắm giữ, vì chủ thể nắm giữ chẳng phải do đối tượng nắm giữ mà thành. Nếu đối tượng nắm giữ quyết định như vậy mà có tánh đối tượng nắm giữ, như cái cân bên cao bên thấp, tức là nhân quả sinh diệt lìa pháp đối tượng nắm giữ. Tánh đồng thời kia quyết định như vậy, chủ thể

nắm giữ sai biệt có nhiều tánh có thể có được, chẳng phải một tánh không sai biệt đồng sinh, vì do xa lìa đối tượng nắm giữ mà có chỗ thành tựu. Hoặc nếu đối tượng nắm giữ là đại chủng tùy thuận sinh theo tức trước không có pháp trú. Nếu đại chủng kia trước không trú thì vì sao chỗ thành của đại chủng, các căn như mắt… có đối tượng nắm giữ của nó, cũng chẳng phải trong khoảng giữa của chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ quyết định có pháp có thể có được.

Lại nữa, tụng nói:

Các căn: mắt, tai, mũi…
Pháp tâm sở: thọ, tưởng…
Nếu không có trú trước
Mắt… cũng phải không có.

Thích: Nếu các căn như mắt… không có pháp trú trước, tức không có pháp là chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ, thì vì sao có tánh nhân của chủ thể nắm giữ là mắt… đối đãi với nhau?

Có người nói: Phải biết chủ thể nắm giữ không có tánh có thể đạt được. Đây là do phát sinh chánh kiến, lìa bỏ tà kiến. Như Phật dạy: Nếu pháp có tánh đều như huyễn hóa, đó là chánh kiến. Nếu pháp không có tánh như người huyễn hóa, đó là tà kiến. Trong đây tụng nói:

Mắt… kia trước không có
Nay về sau lại không
Vì do ba thời không

Có tánh đều ngừng diệt.

Thích: Các thứ có phân biệt ở trong Thắng nghĩa đế đều không thành tựu. Nếu có phân biệt thì đều là sự nêu bày sở đắc của thế tục. Trong Thắng nghĩa đế thì không có phân biệt, vì trừ bỏ có tánh. Trong thế tục đế có các pháp sở đắc, đều như huyễn hóa. Như trước đã nói: Trước có pháp trú tức là tà kiến đã nói. Điều này không trái nhau.

Phẩm 10: QUÁN CỦI LỬA (Phần 1)

Lại nữa, về đối tượng tạo tác, như nói tánh có của vật thể củi và lửa, chẳng phải như tác giả, tác nghiệp hoàn toàn đối đãi nhau mà thành. Nếu tánh có và tánh không quyết định của hai pháp củi và lửa giống như tác giả và tác nghiệp thì ở đây không thành.

Trong đó cần hỏi: Như muốn khiến cho tánh có của vật thể hai pháp củi và lửa ấy là một tánh hay nhiều tánh để có chỗ đạt được ư? Nghĩa này thế nào? Cho nên tụng nói:

Nếu lửa tức là củi
Tánh tác giả, tác nghiệp là một.

Thích: Có chỗ an lập, ở đây là nói rốt ráo, nói củi là nhờ củi mà có thể tạo ra lửa lúc đốt cháy, đây là nghiệp dụng của củi. Củi và lửa chẳng phải một, nên tác giả và tác nghiệp chẳng phải một tánh, như

thợ gốm và cái bình. Đây là trừ bỏ tự tướng của pháp. Củi và lửa nếu là một tánh thì chủ thể đốt cháy và đối tượng đốt cháy của hai pháp củi và lửa không được hòa hợp. Đây là trừ bỏ sự sai khác của pháp. Nên tụng dưới nói:

Nếu củi khác với lửa
Lìa củi phải có lửa.

Thích: Ý trong đó là nếu có pháp khác, tánh khác thì sự việc hiện bày ngưng dứt, tức không có chủ thể đốt cháy và đối tượng đốt cháy. Nếu lúc lửa cháy củi liền không có, tức không có đối tượng sinh khởi, điều này cần phải suy nghĩ chọn lọc. Nếu lúc củi không khởi thì củi kia không có tánh, cũng chẳng phải không củi mà có lửa có thể hiện thấy. Nếu khác với củi cũng không thấy có pháp của nhân đối đãi, cho nên không có khác. Như không có đường ngang và dọc đan xen với nhau thì không thể thành tấm vải.

Lại nữa, tụng nói:
Khác tức phải thường cháy
Vì lửa không nhờ củi
Củi liền không công dụng
Dụng nghiệp này trái nhau.

Thích: Tuy có tha pháp không làm nhân đối đãi cho nhau, không nhờ củi kia mà lửa tự cháy.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu lửa thường xuyên cháy
Công (dụng) lửa cháy trái nhau

Điều này như trước nói
Lìa củi riêng có lửa.

Thích: Nếu không có củi mà lửa ấy thường xuyên cháy, đây là không có nhân. Nếu vậy thì lìa củi thường cháy bèn có thể an lập. Nếu lửa thường cháy có thể phát khởi thì các tướng của các công cụ tạo tác của lửa cháy kia, được làm ra thảy đều trái nhau. Như vậy thì không có công dụng của tác nghiệp. Có củi cũng không có chỗ khởi của nhân đối đãi, tức nghiệp dụng của tướng đối tượng thiêu cháy là không có "thể". Nếu cho lúc cháy thì lìa lửa sẽ có củi, lúc lửa không tắt thì củi khác không có thể. Nếu không có khác, thì điều này há không lỗi? làm sao trong lúc cháy lại có củi ấy? Nếu không có củi của chỗ cháy mà có lửa khác, thì lúc lửa đang cháy, củi cũng có khắp, hoặc lửa có khắp. Như vậy phải biết, củi không có tánh khác, điều này suy nghĩ phân minh. Nếu nói lúc cháy không có củi, thì cho nên củi và lửa đều không có tánh khác. Nếu cho, lúc cháy có củi (khác), điều này chẳng hợp lý.

Lại nữa, tụng nói:

Lửa khác thì không đến.

Thích: Vì trái nhau với việc đến nên như vật thể riêng biệt. Cho nên tụng dưới nói:

Không đến thì không cháy.

Thích: Ví như củi riêng biệt, nên tụng dưới nói:

Không cháy tức không diệt.

Thích: Nếu củi hết tức lửa tắt. Sự cháy kia hoặc lìa củi tức lửa cháy không thành. Tụng nêu:

Không diệt tức thường trú.

Thích: Nếu tự thể thường cháy thì như tích chứa nắm đất, làm sao lìa lửa lại có củi ư? Vì do khác, không đến. Nếu nói củi ở trong lửa thì điều này cũng không đúng.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu củi khác có lửa
Thì củi thường đến lửa
Như người này đến kia
Người kia đến người này.

Thích: Quyết định như vậy là trái với sự đến. Nếu nói thí dụ như vậy thì không thành, đây trở thành nói mâu thuẫn với chỗ có được.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu củi khác có lửa
Muốn khiến củi đến lửa
Hai kia cùng lìa nhau
Củi lửa sao đến nhau?

Thích: Như người kia và người này, chớ có dùng một tánh khác, tánh mà nắm giữ vật thể ấy. Nếu vật thể kia có thì làm nhân đối đãi lẫn nhau, hoặc vật thể ấy không có "thể", như con của Thạch nữ. Nếu pháp nhân đối đãi mà có, như vậy bèn có chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ, cũng không

thể nói một tánh, khác tánh, tánh có của vật thể, ở đây liền thành tựu.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu nhờ củi
có lửa Cũng nhờ
lửa có củi.

Thích: Vì chủ thể đốt cháy và đối tượng đốt cháy đều không thể đạt được, nên tụng dưới nói:

Trước thành hai pháp nào
Củi lửa nhân nhau có.

Thích: Ở đây nói rốt ráo, là hai pháp trước và sau kia đều không có "Thể", ý này tức là không có nhân đối đãi nhau. Nếu hai pháp kia có tánh khác, trước thành thì liền có củi và lửa làm nhân cho nhau. Nếu hai pháp ấy không có tánh khác thì điều này chẳng hợp lý.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu nhờ củi có lửa
Lửa liền thành lại thành.

Thích: Nhân nào trong đó là có củi, lửa kia, vì đạo lý làm nhân cho nhau, nên tụng sau nói:

Cũng chẳng không có củi
Mà có lửa có được.

Thích: Lửa không nhờ củi, vì lửa củi kia vô thể nên lửa cũng như vậy. Nếu trước có chỗ thành tựu thì lại nhờ củi mà có. Điều này tại sao? Vì hai pháp trước và sau làm nhân cho nhau, chờ nhau có thể

được. Nếu chỗ có được đây là đồng thời phát khởi cũng chẳng phải đạo lý làm nhân cho nhau. Điều này tại sao? Nên tụng sau nói:

Nếu pháp có nhân chờ
Pháp này trở thành đợi.

Thích: Nếu pháp kia làm nhân cho nhau thì hai tướng củi và lửa kia hoàn thành pháp chờ đợi. Điều này cần phải quán sát và tư duy, nên tụng dưới nói:

Hai pháp không chỗ thành
Đã thành vì sao đợi.
Nghĩa ấy là thế nào?

Lại nữa, tụng nói:

Nếu chưa thành có đợi
Chưa thành phải chờ gì?

Thích: Chưa thành tức không có "thể", nhân đối đãi cũng không có "thể", nên tụng dưới nói:

Nếu nhân chờ có thành
Tự đợi chẳng hợp lý.

Thích: Nếu tự thể có thành, lại là chỗ thành nào? Củi lửa kia làm nhân cho nhau, nghĩa này không thành.

Lại nữa, tụng nói:

Hai nhân thành vô thể
Không (phải) không do lửa củi.

Thích: Nếu không nhờ củi thì lửa phải thường cháy, nên tụng dưới nói:

Nhờ củi, lửa cũng không.

Thích: Vì làm nhân trước sau cho nhau không thành, nên tụng dưới nói:

Nhờ lửa cũng không củi.

Thích: Cũng chẳng phải lúc cháy có củi, vì lửa kia không có thể".

Lại nữa, Tỳ Thế Sư nói: Có lửa cực vi không thấy được tướng, có nghiệp và nghiệp dụng sai biệt, trong đó trước có hòa hợp một phần. Như vậy mới có một phần củi đến phát khởi tướng lửa, nên tụng bác bỏ:

Lửa không đến chỗ khác.

Luận giả nói: Nay do nhân gì mà nghiệp dụng hòa hợp, vì do tánh nhân sai biệt sinh ra. Nếu có phần vị nghiệp dụng sinh khởi thì phần vị kia, mỗi một phương xứ kia, mỗi một sai biệt. Trước ông nói hòa hợp một phần, điều này chẳng hợp lý, vì do nghiệp không chỗ nương tựa nên cũng chẳng có lúc khởi sinh. Nếu tánh nhân sai biệt hoặc hợp, hoặc lìa thì phần vị nghiệp dụng có chỗ sinh khởi, cũng chẳng lìa lúc sinh khởi riêng có tánh đối đãi có thể có được. Lúc sinh, tác dụng nơi thể của quả như vậy, trong đó, trước cũng chẳng phải không có sai biệt, cũng chẳng phải nhân sai biệt của pháp. Phần vị trung gian không có "thể", cũng chẳng phải một phần trung gian mà được hòa hợp. Ở trong sai biệt, nếu có một phần hòa hợp thì chỗ tạo tác của phần vị cùng thời trái nhau, cũng không hủy hoại nghiệp dụng của nó, vì đạo lý chỗ sinh

hoặc có hư hại. Nếu chấp diệt có chỗ có được thì vật thể kia trở lại rơi vào pháp sai biệt. Cho nên phải biết, lửa không từ chỗ khác của củi kia mà đến, cũng không có một phần đối tượng tạo tác sai biệt của chính nó có "thể" hòa hợp như vậy. Vì sao ở trong sai biệt và không sai biệt kia chấp trước tánh nhiều, lại ở trong một phần cũng có sự chấp trước, lại ở trong không có phần vị chấp trước tánh có của lửa. Hai pháp củi và lửa như vậy, ở đây cần phải suy nghĩ phân minh. Như trước đã nói, tụng sau lần lượt nêu:

Trong củi cũng không lửa.

Thích: Lìa lửa cũng không có tánh nhân sai biệt, nhân quả của lửa kia không có tánh khác của lửa, nên cần phải tư duy rõ về điều này. Lại nữa, chỗ có được từ chủ thể nắm giữ phát khởi, chỗ đó liền không có, cho nên không có củi với tánh riêng khác từ chỗ khác mà đến nơi lửa, cũng chẳng phải không lửa. Cho nên tụng dưới nói:

Pháp khác cũng lại thế
Như phẩm Khứ lai nói.

Thích: Nếu không có củi thì sao có được chủ thể đốt cháy và đối tượng đốt cháy? Nếu lúc có đối tượng đốt cháy thì chẳng phải không có chủ thể đốt cháy, cũng là không có chủ thể đốt cháy phát khởi trong chủ thể đốt cháy. Nếu lúc có chủ thể đốt cháy thì chẳng phải không có đối tượng đốt cháy. Cho

nên không có chủ thể đốt cháy và đối tượng đốt cháy, cũng không phải lìa nhau.

□

ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

QUYỂN 8

Phẩm 7: QUÁN HỮU VI (Phần 3)

Lại nữa, Tự Bộ đáp với Dị tông:

Phần vị này định trú
Phần vị trước hiển rõ.

Thích: Như trong vị trí của sữa, sữa cũng chẳng tức là không diệt nơi vị trí này, như trước đã nói, vì hai pháp có và không cùng trái nhau.

Lại nữa, tụng nói:

Phần vị khác định trú
Phần vị trước đã diệt.

Thích: Quyết định trú như vậy trong vị trí khác nhau, nếu có chỗ chuyển như phần vị của lạc diệt không có riêng khác. Vì sao? Vì lúc đã thành lạc, sữa liền không sinh, trong đó tuần tự quyết định hoại mất, phần vị mỗi một khác biệt vì không có tánh khác. Nếu nói vật thể không diệt thì điều này liền trái nhau. Hoặc chấp là diệt có chỗ có được thì chẳng hợp lý. Nay phải ngăn phá, tha pháp đã không sinh thì việc trú có thể dừng, tự pháp cũng

không. Nay chỗ nói diệt, vì tự pháp không có. Lại nữa, tụng nói:

Như tất cả pháp kia
Tướng sinh không thể được
Tức tất cả pháp này
Diệt cũng không thể được.

Thích: Trong đó thế nào? Nếu tất cả xứ có pháp diệt thì tất cả xứ kia đều không thật. Lại nữa, tụng nói:

Nếu cho pháp là có
Diệt liền không thủ đắc
Không thể nơi một xứ
Có hai tánh có, không.

Thích: Vì cùng trái nhau. Lại nữa, tụng nói:

Không pháp tức không quả
Diệt cũng không thể được
Như không đầu thứ hai
Không thể nói đã đoạn.

Hoặc có người nói: Nương dừng vào thể diệt, trong đó muốn khiến diệt có chỗ có được. Cho nên tụng đáp:

Pháp không (có) tự thể diệt
Tha thể cũng không diệt
Như sinh không tự sinh
Tha thể cũng không sinh.
Diệt này nếu chưa diệt
Tự thể sao có (thể) diệt
Diệt này nếu đã diệt

Đã diệt sao lại diệt?
Diệt này nếu có khác
Diệt tức là vô cùng
Diệt nếu không chỗ diệt
Pháp đều diệt như vậy.

Hoặc người tạo Thích luận này nói: Nếu pháp sinh kia mà ngăn phá tự tướng của pháp thì như chỗ đã nói tức có lỗi đối đãi. Nghĩa là vì trong Thắng nghĩa đế có pháp hữu vi đối đãi với vô vi. Nay để đối đáp với thuyết kia, nên tụng nói:

Sinh, trú, diệt không thành
Tức không pháp hữu vi
Pháp hữu vi không thành
Sao có được vô vi.

Thích: Đây là nói đến tận cùng của vật được khởi do đối đãi. Ví như Thạch nữ không sinh con, thế tục quyết định vật thể không thành.

Ở đây nên hỏi: Nếu không có pháp hữu vi và tướng hữu vi, vì sao Thế Tôn nói có ba loại pháp tướng hữu vi, nên tụng đáp:

Như mộng cũng như huyễn
Như thành Càn-thát-bà
Nói về sinh, trú, diệt
Tướng ấy cũng như vậy.

Thích: Các pháp như mộng huyễn và thành Càn-thát-bà đều là tánh nơi cảnh giới của trí phân biệt, cho nên hiển bày các tướng: voi, ngựa, xe, bộ,

nam, nữ… thể của các tướng kia đều rỗng không. Cho nên tất cả các pháp: sinh… đều là đối tượng phát khởi của tánh nơi cảnh giới trí. Ở trong Thắng nghĩa đế, các đối tượng hiển bày là tự tánh rỗng không, không có "thể" nên Phật muốn khiến cho ở trong các hành xả bỏ kiến chấp thường, khiến họ được điều phục. Cho nên mới nói: Dừng lắng sự sinh, lão…, nói người lão, thì lão cũng chẳng phải lão. Đây là tự nói sự trái nhau của các đối tượng có được. Nên tụng nói:

Lão cũng không lìa lão
Lúc lão không thật có
Tánh này lão không thành
Tánh khác cũng như vậy.
Cho nên trong một pháp
Lão tức không thể được
Nếu lão mà không lão
Chẳng tự thể, tha thể.
Lão này không tự lão
Hết thảy lão cũng thế
Lão nếu có riêng khác
Lão tức là vô cùng.
Đạo xuất ly giải thoát.
Tự đầy đủ cũng vậy
Nếu pháp lìa tự tướng
Quả cũng không thể được.

Thích: Như nói về giải thoát, pháp thiện hiện hữu thì đây là nói làm duyên nhân. Tánh của pháp

thiện kia nếu có chỗ có được, thì sao nói pháp thiện kia là duyên nhân. Nếu vậy thì thức… kia cũng có thể nói là duyên nhân mà có chỗ có được. Vì sao? Vì tánh sai biệt của pháp thiện kia không có "thể" nên tánh của thức sai biệt cũng chẳng phải tự thể. Tánh pháp thiện hiện hữu vì lấy tự thể của nó làm duyên nhân của tánh các pháp thiện nên ở trong giải thoát không có quả lợi. Nếu nhân của tánh pháp thiện có giải thoát thì quyết định như vậy là lìa bỏ tự thể. Vì sao? Vì chỗ lập các pháp nhập vào tự thể. Nếu không như vậy thì như trước đã nói, vì sao không lấy giải thoát bất thiện làm thành chỗ tạo tác của sự giải thoát pháp thiện. Nếu như trước đã nói, giải thoát pháp thiện, thì ở đây cũng không lìa sự phân biệt có. Cho nên phải biết, tất cả pháp kia: hoặc đã sinh, hoặc chưa sinh, thì một là nhân giải thoát, một nhân kia tức không sinh. Lại nữa, tụng nói:

Đã thoát không thể nói
Không thoát không thể nói
Thoát, chưa thoát, không thoát
Lúc thoát cũng không nói.
Giải thoát này nếu khác
Giải thoát liền vô cùng
Nếu không thoát mà thoát
Đều giải thoát như vậy.

Thích: Nếu biết như vậy thì đạo xuất ly kia cũng thế, đầy đủ như nói về sinh (ở trên). Chư Phật Thế Tôn có nói kệ tụng trong Khế kinh:

Pháp sắc như bọt nước
Thọ như bong bóng nước
Tưởng đồng dợn nắng sinh
Hành như tướng thân chuối.
Thức như pháp huyễn kia
Hiển bày pháp được lập
Như mộng như ảnh tượng
Cũng đồng với tiếng vang.

Lại nói: Tất cả pháp ở trong các hành là vô ngã, tức không có tự tánh. Phải biết trong đó nói ngã tức là tên khác của tự tánh. Ở đây nói pháp chân như kia không có hý luận. Nếu nói quyết định đều là pháp hư dối vọng chấp giữ.

Phẩm 8: TÁC GIẢ, TÁC NGHIỆP

Hoặc có người nói: Như phẩm trước đã nêu, phá tất cả pháp, các có đối tượng tạo tác, vì hữu vi không thành, sao có được vô vi? Nếu nói như vậy thì vì sao trái với A-hàm kia. Như Phật Thế Tôn có nói kệ tụng trong Khế kinh:

Nên tu hành pháp thiện
Chớ tu hành pháp ác
Người tu hành pháp thiện

Hai đời an lạc tịch (tịch diệt).

Theo như ý tụng này tức có tác giả, tác pháp, cũng lại có quả. Đã nói là thật như chỗ quán sát, vì sao chỉ nói thế tục, chẳng nói Thắng nghĩa chăng?

Luận giả nói: Các tác giả (người tạo tác) hiện hữu ở trong Thắng nghĩa đế hoặc thật có, hoặc không thật có hoặc cũng thật cũng không thật có. Tác nghiệp (nghiệp tạo tác) cũng vậy. Hoặc thật có, hoặc không thật có; hoặc cũng thật cũng không thật có. Vì do như vậy mà tác giả kia đối với chỗ tạo tác nếu thật có tác giả thì cũng phải thật có tác nghiệp. Như vậy tác giả, tác nghiệp suy diễn lẫn nhau thì đều là không có thật. Nếu hai loại là thật và không thật đều ở trong Thắng nghĩa đế thì không có mảy may nào quyết định pháp thật. Như tác giả có thật nhưng cũng có thể tác nghiệp không thật. Hoặc tác nghiệp có thật nhưng tác giả kia cũng không hòa hợp. Lại nữa, tụng nói:

Tác giả nếu có thật
Cũng không tác nghiệp thật

Thích: Nếu như chỗ nói của tụng như vậy làm sao có thể tin? Nên tụng dưới nói:

Không có thật sở tác
(đối tượng làm)
Không sở tác sai biệt.

Thích: Nếu lại ngăn dừng việc thiện và bất thiện tức đối tượng tạo tác (sở tác) không sinh. Nếu

trong đối tượng tạo làm có hai thì tác giả cũng lại có hai, cũng chẳng phải ở trong đối tượng tạo tác mà có chủ thể tạo tác. Đây là ngăn phá tự tướng của pháp. Điều này lại thế nào? Nên tụng dưới nói:

Có nghiệp, không tác giả.

Thích: Nếu trong tác giả và tác nghiệp chấp trước có đối tượng tạo tác sinh khởi thì điều này trở thành trái với tự tướng của pháp nên nay phải ngăn phá. Lại nữa, tụng nói:

Vì sở tác không thật.

Thích: Vì không hề sinh tác dụng sai khác. Nếu tác dụng lại có chỗ hòa hợp thì đối tượng tạo tác có hai, nghiệp cũng có hai, cũng chẳng phải lìa đối tượng tạo tác mà có nghiệp, đây là ngăn phá chấp tự tướng của pháp. Lại nữa, tụng nói:

Có tác giả, không nghiệp.

Thích: Nếu nghiệp vốn tạo tác và pháp tác dụng lìa nhau thì cả hai là chủ thể tạo tác và đối tượng tạo tác cùng nhau xen tạp, đây là ngăn phá tự tướng của pháp.

Lại có người nói: Nếu có chủ thể tạo tác và tác dụng thì cả hai liền có nghiệp sinh khởi. tức nên được nói là thật có tác giả. Vì lúc tác giả sinh khởi thì nghiệp cũng sinh khởi. Vì do có tác dụng hòa hợp nên nghiệp kia cũng không có cái thật có riêng. Điều này không lỗi.

Luận giả nói: Sao gọi là không lỗi? Vì tác giả, tác nghiệp và pháp tác dụng chúng là chủ thể tạo tác đối tượng được tạo tác thảy đều không tạo tác. Trong đó, nếu có chủ thể tạo tác và đối tượng tạo tác thì lỗi như trước đã nói. Nếu không có đối tượng tạo tác thì chủ thể tạo tác cũng không, vì xa lìa đối tượng tạo tác. Điều này là sao? Vì có đối tượng tạo tác, chủ thể tạo tác và tác dụng nghiệp của đối tượng tạo tác. Vì do như vậy nên chỗ khác cũng thế, tùy theo chỗ thích ứng mà ngăn phá. Nay văn này rộng, sợ phiền tạp nên tạm dừng ở đây. Lại có người nói: Nghiệp của tác giả đã tạo tác không thật, có thể được vậy, nhưng tác giả kia đáng nên thật có. Nay để đối trừ thuyết ấy nên tụng nói:

Tác giả cũng không thật.

Thích: Nếu chấp tác giả, tác nghiệp là thật, nay đối với lời này cũng phải ngăn phá chấp. Lại nữa, tụng nói:

Nếu thật có tác giả
Cũng thật có tác nghiệp
Người làm và tác nghiệp
Cả hai đều không nhân.

Thích: Ở đây nói chủ thể tạo tác tức là tác giả, nói đối tượng tạo tác tức là nghiệp của tác giả. Nếu đối tượng tạo tác lìa nơi tác giả mà có nghiệp được tạo, như vậy cũng tương đương lúc chỉ có tác giả không có đối tượng tạo tác, đã phải có tác nghiệp rồi, có tức là không nhân. Nếu tác giả và tác nghiệp

rơi vào tánh không nhân, tức hoàn toàn có lỗi, điều này cần phải suy nghĩ phân minh. Lại nữa, tụng nói:

Nếu có quả không nhân
Nhân tức phi đạo lý.

Thích: Ở đây nói nhân tức là nói duyên. Nếu lúc pháp có nhân chuyển thì duyên liền tùy thuộc theo. Nếu nhân không có "thể" thì sự hiện hữu dừng. Điều này là không có, vì sao có nghĩa có thể thuộc nơi duyên? Điều này lại là vì sao? Nên tụng dưới nói:

Làm, người làm vô thể
Tác dụng không hòa hợp.

Thích: Như việc chặt củi…, nếu thể của quả không có đối tượng chặt đứt thì chủ thể chặt đứt kia và dụng cụ chặt đứt là rìu đều không hòa hợp, vậy tác dụng của việc chặt đứt làm sao có chỗ nương tựa? Chúng không có "thể" nên tác giả, tác nghiệp không có "thể" cũng vậy. Điều này vì sao? Nên tụng nói:

Nếu không pháp, phi pháp
Đối tượng làm… vô thể.

Thích: Nếu xa lìa tác dụng, đối tượng tạo tác và chủ thể tạo tác thì không có nghiệp, nên tụng dưới nói:

Không có pháp, phi pháp
Theo quả sinh cũng không.

Thích: Nghĩa này thế nào? Do đây tức không có nẻo ác, nẻo thiện và đạo giải thoát tùy theo quả… thích ứng. Lại nữa, tụng nói:

Không quả không giải thoát
Cũng không sinh thiên đạo
Không chỉ không (sinh) thiên đạo
Đạo giải thoát cũng không.

Thích: Nếu vậy tất cả tác dụng hiện hữu của thế gian đều rơi vào trong không có lợi về quả. Quả thế gian là như tác dụng của hạt giống… tùy chuyển tức là chủ thể sinh quả, chủ thể kia nếu không có "thể" tức không có lợi về quả.

Hoặc có người nói: Như nói tác giả không thật có như vậy, nghĩa ấy có thể được, nhưng nghiệp đã tạo tác là thật, vì có chủ thể tạo tác, nên ở đây không có lỗi.

Luận giả nói: Đây sao không có lỗi? Nay nói về tác giả tức là tên khác của nhân, còn nghiệp tức là quả. Chẳng phải pháp quả lìa tự thể của nhân mà có riêng đối tượng tạo tác. Nếu có tác giả, tác nghiệp như vậy tức có nhân có quả hòa hợp kiến lập. Nay đây, như vậy tức tác nghiệp không khác với tác giả, tác giả không khác với tác nghiệp nên nghiệp được tạo tác cũng không thể lìa, do nhân sai biệt nên quả kia không có tánh. Điều này làm sao biết? Nếu pháp có duyên và đối tượng tạo tác đầy đủ tức tánh nhân quả thành. Nay chỗ nêu bày ở đây chẳng phải không sáng rõ.

Hoặc có người nói: Vì tác giả cũng thật, cũng không thật nên tác nghiệp cũng thật cũng không thật. Tụng dưới đáp lời tăng thượng kia:

Tác giả thật không thật
Cũng không tác hai nghiệp
Có, không trái lẫn nhau
Một xứ tức không hai.

Thích: Ở trong một pháp, hai pháp có và không có tác dụng hòa hợp thì pháp kia tức không có "thể" là chẳng hợp lý. Như vậy, quyết định hòa hợp tác giả, tác nghiệp cũng không thể đạt được, vì trái ngược lẫn nhau nên cũng chẳng hợp đạo lý. Lại nữa, tụng nói:

Làm, người làm, tác dụng
Chỗ làm thật, chẳng thật
Chấp trước sinh lỗi lầm
Nhân này như trước nói.

Thích: Trong đó phải biết, nếu thật và không thật đều là nói về đối đãi, nên tụng dưới nói:

Chỗ làm thật, không thật
Tác giả và tác nghiệp
Cũng thật, cũng không thật
Nhân này như trước nói
Các tạo tác (của) tác giả
Chẳng thật chẳng không thật
Nên biết nghiệp cũng vậy
Nhân này như trước nói
Thật chỗ làm tức không

Không thật lại không nhân
Có, không trái lẫn nhau
Một chỗ sao có hai?

Thích: Đã nói trong đây là ba loại đối đãi, như nói pháp sinh (ở trên). Cho nên phải biết, chẳng phải Thế Tôn ở trong tất cả chỗ mà thảy đều ngăn phá tác giả, tác nghiệp và các tác dụng. Đây tức chẳng rơi vào lỗi không nhân.

Các luận giả nói: Điều này thật không có lỗi. Tôi cũng không nói không có tác giả ấy và tác nghiệp kia. Vì sao? Vì tôi muốn biểu thị sự giúp nhau thành tựu của tác giả và tác nghiệp. Lại nữa, tụng nói:

Nhân tác giả có nghiệp
Nhân nghiệp có tác giả.

Thích: Nên biết trong đây, tùy chuyển mà nói đều là không có tự thể. Tác giả và tác nghiệp, nếu thành hay không thành, lìa có, lìa không, nghĩa trong sự chứng thành là chỗ thủ đắc của thế tục, nên tụng dưới nói:

Thế tục trừ tánh khác
Ngã kiến tướng thành tựu.

Thích: Nếu có người nói: Điều này là trái với tinh thần của A-hàm, nghĩa là nghĩa của nhân kia không thành.

Có người ngoài nói: Trong Thắng nghĩa đế có tác giả của nó. Vì sao? Như Đức Phật dạy là có đối tượng nắm giữ và chủ thể nắm giữ.

Luận giả nói: Nay vì để ngăn phá chấp thuyết ấy nên nói: Trong các tác dụng kia có chủ thể nắm giữ của nó. Nếu hai pháp chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ không hoại, tức tác giả tùy chuyển cũng không lìa nhau. Như vậy phải biết, vì chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ thâu tóm lẫn nhau, do đó kiến lập: "nhân tác giả có nghiệp, nhân nghiệp có tác giả" vì thế cho nên, nhân chủ thể nắm giữ ấy mà có đối tượng nắm giữ, nhân đối tượng nắm giữ nên có chủ thể nắm giữ. Đây chẳng phải là Thắng nghĩa đế. Nay nghĩa này là sao? Lìa tác giả, tác nghiệp để ngăn phá chấp ư? Mà trong đây tức nghĩa nhân của việc tạo tác. Hoặc như ngăn phá chấp tác giả, tác nghiệp tức chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ kia, ở đây cũng phải xa lìa.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu trong Thắng nghĩa đế
Có tác giả, tác nghiệp
Thì năng thủ, sở thủ
Cũng đều phải ngăn bỏ
Tác giả và tác nghiệp
Vì nghĩa này như vậy
Tự, tha tướng (của) pháp khác
Nghĩa "nhân" phải nên quán.

Thích: Hoặc quả, hoặc nhân, tướng chủ thể, tướng đối tượng, đồng sinh, không đồng sinh v.v… mà vật thể trong hai pháp nhân quả có được. Nếu nói có nhân tức rơi vào số quả, như pháp sinh kia, hoặc có nghĩa có thể chấp giữ tức chấp kia có tánh. Nếu nói nhân kia không có tức quả kia chẳng phải có sinh. Các pháp sắc… hoặc không có nghĩa có thể chấp giữ, tức không có "thể" kia có thể quán. Huống là nhân quả lìa nơi tự thể mà có năng lực? Nếu lìa nơi tự thể mà có năng lực tức mâu thuẫn với chỗ có được. Ví như lìa nơi nắm đất là có thể có bình chăng? Chỗ khởi trong pháp phần vị vật thể ở đây nói là bình sinh nắm đất, ví như bình nước không có tánh phần vị sai khác. Cũng chẳng phải bình giống như cây, lại chẳng phải phần vị nắm đất tức nói có bình, giống như bình riêng biệt. Nếu năng lực của chính nó có chỗ đạt được thì đây là sự trái nhau. Nếu pháp nhân: lạc… có năng lực thì có pháp quả: lạc… vì có pháp lạc… nên liền có chỗ phát khởi sai khác của lạc… Trong đây nói có chỗ đạt được là ở đây nói cũng không có một ít pháp trái nhau. Nếu lìa nhân quả mà có năng lực, nói đó là chỗ thành tựu, quyết định không có năng lực kia trở thành nhân quả của nó như vậy. Đó tức là hoặc thành kế chấp điên đảo, hoặc thành quyết định, trong nhân bất cộng trái nhau, lìa nhân không có "thể". Hoặc nhân bất cộng không hoàn toàn thành tựu, hoặc nhân quả hòa hợp tức vật thể là có

tánh. Đã nói về hai pháp nhân quả như vậy, trong đó phải biết chẳng phải là Thắng nghĩa đế.

□

ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

QUYỂN 9

Phẩm 10: QUÁN CỦI LỬA (Phần 2)

Lại nữa, tụng nói:

Tức củi mà không lửa.

Thích: Vì trừ bỏ một tánh.

Củi khác cũng không lửa.

Thích: Vì trừ bỏ tánh khác của hai pháp củi và lửa.

Trong lửa cũng không củi
Trong củi cũng không lửa.

Thích: Vì trừ bỏ chung về tánh khác nên trong đó, một tánh và tánh khác của hai pháp củi và lửa đều không thể thấy, như bình chẳng phải là cây, lại như tánh khác của hoa sen trong nước không thành. Cho nên trong Thắng nghĩa đế, hai pháp củi và lửa chẳng phải làm nhân cho nhau mà có, mà hai pháp kia hoàn toàn là không.

Lại nữa, tụng nói:

Như nói pháp củi, lửa
Năng, sở thủ cũng vậy.

Thích: Một tánh và khác tánh lần lượt làm nhân đối đãi lẫn nhau không thành. Lại nữa, tụng nói:

Các pháp khác đều đồng.

Thích: Chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ kia chẳng phải là một tánh của tác giả và tác nghiệp có thể chấp trước, cũng chẳng phải đối tượng nắm giữ có tánh khác, mà lìa cũng không sinh. Nếu đối tượng nắm giữ có tánh khác thì không giúp nhau đến, không đến thì không cháy, không cháy thì không diệt, không diệt tức là thường. Nếu pháp thường trú thì hai pháp kia làm nhân cho nhau, chờ nhau không thành. Nếu hai pháp thành và không thành làm nhân cho nhau, rốt cuộc là không có "thể". Nếu người nào chấp: lửa từ phương khác đến, có chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ của nó thì nghĩa này không thành, nên tụng dưới nói:

Cùng với bình, áo… kia.

Thích: Tướng chủ thể, tướng đối tượng đồng sinh và không đồng sinh của hai pháp nhân quả: bình, áo… kia là chỗ thành lập của những pháp ấy. Như chẳng phải nắm đất tức là bình của nó, vì pháp quả của bình kia có tác dụng, cũng chẳng phải bình khác riêng có chỗ thành của tác dụng pháp quả, chẳng phải hai pháp kia làm nhân chờ nhau. Nếu thành và không thành làm nhân cho nhau không có "thể", vì đây như vậy nên chỗ khác tùy theo chỗ thích ứng mà nói cũng vậy. Nếu trong Thắng nghĩa

đế thì không có một tánh khác tánh, vì thế không nên chấp trước.

Như có tụng nói:

Chẳng nhận chẳng không nhận
Khác vì sao lại có
Như năng thủ sở thủ
Các chỗ nêu cũng vậy.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu người chấp có ngã
Các pháp có thật tánh
Mỗi một nói sai biệt
Họ không hiểu pháp Phật.

Phẩm 11: QUÁN SINH TỬ

Lại có người nói: Ở trong Thắng nghĩa đế cũng có sinh tử. Vì sao? Như lời Phật dạy: Sinh tử dài lâu, vì chúng sinh ngu mê không biết Chánh pháp. Ta muốn làm cho họ tu hành đúng như chánh lý để được cắt đứt dòng sinh tử, nên mới nói lời này: Này các Bí sô! Cần phải học như vậy, dùng sự chứng biết ấy mà có sinh tử trong Thắng nghĩa đế.

Luận giả nói: Như lời Phật dạy đều là nêu bày phương tiện cho thế tục, chẳng phải là Thắng nghĩa đế, cũng chẳng phải không có sinh tử mà nói có pháp dài lâu có thể dứt hết chỗ thọ nhận sinh tử kia của chúng sinh. Nếu tu hành đúng chánh lý thì có

thể đoạn tận tánh sinh tử hữu kia. Trong đó, trước nói chủ thể nắm giữ và đối tượng nắm giữ của hai pháp củi và lửa, tuần tự của những pháp kia thì đây chẳng hợp lý.

Lại nữa, tụng nói:

Đấng Mâu-ni đã dạy
Sinh tử không biên trước.

Thích: Nghĩa này thế nào? Nói sinh tử tức là không có biên vực, không biên vực tức không có bắt đầu, nghĩa này là không có trên hết, không có đầu tiên nên nói là không có biên vực. Lại không có khoảng thời gian đầu tiên kia nên gọi là không biên vực. Cho nên tụng sau nói:

Nay đây nói như vậy
Không trước cũng không sau.

Thích: Vì nghĩa trước và sau không có "thể", không có tự tánh, như sừng thỏ…, cần phải thấy biết như vậy. Vì do như vậy nên ở khoảng giữa cũng nói là không thể đạt được, vì chẳng phải không có, như sừng thỏ…

Lại nữa, tụng nói:

Nếu không có trước sau
Ở giữa sao lại có?

Thích: Sinh tử vốn không có tự tánh, thì vì sao sinh tử kia lại có?

Nên tụng sau nói:

Cho nên trong đó không

Trước, sau cùng tuần tự.

Thích: Trong đó phải hỏi: như chỗ biểu thị, không cùng trước sau, tức là tuần tự không sinh mà sao lại có chúng sinh, thọ nhận sinh, lão, tử? Vì sao lại tu hành để dứt hết tánh sinh tử hữu? Điều này sẽ không thành, nên tụng đáp:

Nếu khiến trước có sinh
Sau có lão và tử
Không lão tử, có sinh.

Thích: Nếu không lìa lão, tử mà có sinh thì phải không lìa lão mà có tử chăng? Nên tụng sau nói:

Lão, tử sau chẳng phải.

Thích: Nếu pháp khác có chỗ thành tựu thì ví như thể khác nhau của trâu, ngựa phải được đồng sinh. Vì sao sinh mà không có tử, lại vì sao không tử mà có sinh? Nếu đầu tiên của sinh, lão, tử đều có "thể" thì sinh, lão tử kia xưa nay đều có sinh tử của nó.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu khiến sau có sinh
Trước có lão và tử
Tất cả lão, tử kia
Không sinh tức không nhân.

Thích: Không nhân tức không chỗ nương tựa, không chỗ nương tựa thì không sinh, không sinh thì không liên tục có tánh.

Lại nữa, tụng nói:

Không sinh, lão, tử này
Cũng không có trước sau
Lão, tử cũng lại vậy
Cũng phải cùng với sinh.

Thích: Nghĩa này thế nào? Nếu nói lúc sinh có tử của nó là vì hai pháp sinh và diệt kia không có tánh đồng thời. Lại nữa, cả hai đều là không nhân không sinh, vì cả hai pháp kia đều vô tánh nên hoặc là đồng sinh, lại nữa, sinh, lão, tử đều không có tánh làm nhân chờ nhau.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu không sinh thì không
Trước sau cùng tuần tự
Vì sao hý luận nói
Có sinh, lão, tử hợp.

Thích: Vì trong Thắng nghĩa đế, hý luận không sinh. Lại nữa, tụng nói:

Nếu các pháp nhân quả
Năng tướng và sở tướng
Chỗ thọ và người thọ
Nghĩa chân thật như vậy.

Thích: Tất cả pháp: chủ thể biết, đối tượng biết…, cùng nhau tuần tự trước sau đều không hòa hợp. Nếu trước có quả sau có nhân của nó thì quả tức không nhân, đây tức có mâu thuẫn của nhân. Nếu trước có nhân sau không có quả thì nhân quả không hòa hợp. Nếu hai pháp nhân và quả đồng

thời có, quyết định như vậy thì tánh nhân quả kia cũng lại không có "thể". Hai pháp hoặc đã sinh, hoặc chưa sinh cùng làm nhân cho nhau đều không có "thể" nên chỗ đã nêu về tướng chủ thể, tướng đối tượng cũng thế.

Lại nữa, tụng nói:

Không chỉ nói sinh, tử
Biên trước không thể được
Các pháp cũng như vậy
Biên trước không thể được.

Phẩm 12: QUÁN KHỔ

Lại có người nói: Trong Thắng nghĩa đế, có tánh được tạo thành của các uẩn khổ kia. Như lời Phật dạy: Lược nói có năm thủ uẩn, do đó mà nhận lãnh sự khổ.

Luận giả nói: Nói về những thủ uẩn này đều là thế tục đế, chẳng phải là Thắng nghĩa đế. Vì sao? Vì do quả của khổ ấy. Quả khổ ấy là phân biệt ra nhiều chủng loại.

Lại nữa, tụng nói:

Tự tác và tha tác
Cùng làm không nhân làm.

Thích: Có một loại người muốn làm cho khổ này mỗi một hệ thuộc chỗ riêng biệt, nên tụng sau nói:

Những khổ nơi các quả
Chỗ tạo chẳng hợp lý.

Lại nữa, tụng nói:

Khổ nếu là tự tác
Tức không từ duyên thành.

Thích: Nếu tự làm thì các pháp kia đều là chỗ thành của tự thể, chẳng phải tánh đồng sinh. Nếu lìa tự thể thì không có tánh nhân đối đãi, cũng chẳng phải đồng sinh có thể có, nên tụng sau nói:

Do có thủ uẩn này
Có năm uẩn vị lai.

Thích: Vì sự hợp thành của duyên, nên trong đó nếu tánh hợp thành của pháp duyên thì không tự tác. Đây là ngăn phá chấp tự tướng của pháp, lại cũng chẳng phải là đạo lý tha tác.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu có năm uẩn này
Khác với uẩn vị lai
Ở trong uẩn đây, kia
Phải có khổ tha tác.

Thích: Nay các đối tượng tạo tác có của năm uẩn này và năm uẩn vị lai chẳng phải là hai pháp này nương nhau có tha tánh. Vì sao? Vì sự diệt và vị lai sinh là không có tánh. Trong đó, cũng chẳng phải khổ là chủ thể tạo khổ, thì tự tác và tha tác làm sao có thể thành?

Lại nữa, tụng nói:

Nếu người tự tạo khổ
Lìa khổ sao có người
Làm sao trong tự tác
Lìa người mà có khổ?

Thích: Nếu lìa uẩn không có đối tượng được thực hiện, thì uẩn kia làm sao có khổ có thể làm?

Lại nữa, tụng nói:

Nếu khổ người khác thành
Trao lại cho người này
Tha (người khác) cũng là tự tác
Lìa khổ sao có khổ?

Thích: Đây chẳng phải lìa khổ lại có khổ, vì không khác khổ. Lại nữa, tụng nói:

Nếu người khác làm khổ
Lìa người (khác) đâu có khổ
Cũng chẳng có làm xong
Người khác trao cho đây.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu tự tác không thành
Sao lại có tha tác
Nếu người khác làm khổ
Thì cũng gọi tự tác.

Thích: Hoặc có người nói: Nếu người tự làm khổ thì chẳng phải là chỗ thành của người khác, phải có người khác làm chăng? Để đối đáp với ý khác này, nên tụng dưới nói:

Khổ không gọi tự tác

Cũng chẳng người khác làm
Cho nên trong chỗ làm
Lìa khổ, người vô thể.

Thích: Như vậy là chẳng phải có đối tượng tạo tác, cũng chẳng phải có khổ. Nếu vì khổ kia là tự làm khổ thì chính là sự tạo tác của chính mình, trái với đạo lý. Cho nên ở đây nói, do không có người sao có người khác làm? Vì người kia không có tánh. Nếu người khác không có tự thể thì trong đó vì sao người khác có thể làm khổ? Nếu tự thể của người không sinh thì không hề có "thể" "thể" của người khác không sinh thì không có người khác làm, cho nên không có người khác có thể tạo khổ. Hoặc nếu hai pháp mình và người cùng tạo khổ thì cũng chẳng hợp lý.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu có mình, người làm
Thì có cùng làm khổ
Nay mình, người không cùng
Không nhân, chẳng hợp lý.

Như có tụng nói:

Tha tướng nếu tự tác
Tha tướng không nhân này
Đây nếu có tự nhân
Sao có làm không nhân.

Thích: Vì trong Thắng nghĩa đế, khổ là không có 'thể". Lại nữa, tụng nói:

Không chỉ nói nơi khổ
Bốn loại đều không có.

Thích: Điều này tại sao? Sắc… cũng vậy, nên tụng sau nói:

Các pháp ngoài đều đồng
Bốn loại đều không có.

Thích: Vì sắc chẳng phải tự thể làm nên chủ thể tạo tác và đối tượng tạo tác kia hoặc có hoặc không đều chẳng phải đối tượng tạo tác. Nếu có chủ thể tạo tác thì đối tượng tạo tác không có "thể", không có tức chẳng phải là chủ thể tạo tác. Vì sao trong sự không có ấy mà chấp có ngã tạo tác? Đây là chấp trước nơi chủ thể tạo tác, cũng chẳng phải tha pháp. Tác dụng sắc pháp thành rồi lại thành, trong đó cũng chẳng phải tha tánh có thể thành. Nay ở đây đã nói nếu sắc từ duyên sinh thì sắc kia không có pháp khác có thể được, cũng chẳng phải duyên pháp tự và tha không sinh, lại vì tất cả pháp chẳng phải không nhân. Do đó trong Thắng nghĩa đế, thể của các pháp sắc… không thể đạt được.

Phẩm 13: QUÁN HÀNH

Như phẩm trước đã nói về sự phá uẩn như sắc…, ở đây cũng có sự đối trị trái nhau. Vì sao? Như lời Phật dạy: Này các Bí sô! Các ông phải biết rõ như thật: sắc là vô thường cho đến thức, pháp

cũng là vô thường, vì văn này chứng minh là có uẩn như sắc v.v…

Luận giả nói: Chỗ nêu về tăng thượng nơi thế tục đế này chẳng phải là Thắng nghĩa đế, nên có tụng nói:

Nếu pháp hư vọng kia
Là hữu vi thế tục
Pháp Niết-bàn không vọng
Tức là Thắng nghĩa đế.

Thích: Hư vọng này là cảnh giới của tà trí, người ngu không thật ở trong pháp hư dối không phần vị chấp là sắc có tánh.

Lại nữa, tụng nói:

Pháp hư vọng kia là
Do các hành vọng chấp.

Thích: Ở đây tức không có sự trái nhau về chỗ có được, nên tụng dưới nói:

Là pháp hư vọng kia
Trong đó chỗ chấp nào?

Thích: Vì không hề có, ví như sừng thỏ… Pháp hư vọng mà không hòa hợp nên pháp hư vọng là tuy có giảng nói đều là hư vọng. Cho nên Phật Thế Tôn rộng vì chúng sinh mà khai thị, Ngài khắp vì tất cả hoặc căn hoặc pháp tùy phiền não và hai chướng sở tri … đều là rỗng không, khiến cho họ được đoạn trừ. Tức là vì tánh không kia, lìa cả hai biên nên trong đó nói về các pháp hư vọng quyết

định đều là "có" của thế tục đế. Nếu pháp hư vọng ở trong Thắng nghĩa đế thì như thành Càn-thát-bà. Lại nữa, hoặc pháp hư vọng là tuy ở trong chỗ đã nêu này nhưng cũng chẳng phải là pháp vọng có thể có. Cho nên Phật Thế Tôn giảng nói về các pháp "có" đều không có trái nhau. Nếu nói các pháp không có tức là chứng thành nghĩa "không" của tự tánh để trừ bỏ vọng chấp.

Lại nữa, tụng nói:

Các pháp không tự tánh
Vì thấy có tánh khác.

Thích: Nếu thấy có tánh biến dị của pháp thì pháp kia là vô ngã, vô ngã thì vô thường, vô thường tức không có. Đã nói như vậy là vì hư vọng, pháp này như vậy, nên tụng sau nói:

Pháp vô tánh cũng không
Vì tất cả pháp "không".

Thích: Tuy nói các pháp đều là rỗng không tức các pháp kia giống như hoa đốm giữa hư không, nhưng cũng chẳng phải có cái pháp không có tự tánh kia, và hoặc như đối tượng thành tựu của "không có".

Lại nữa, tụng nói:

Nếu pháp không tự tánh
Tại sao pháp có khác?

Thích: Nếu pháp có khác thì tự tánh cũng khác. Nếu các pháp kia không có tự tánh thì không có

hòa hợp. Cho nên, nếu thấy tự tánh mỗi một các pháp có khác biệt thì vì sao không nói đây là hư vọng? Nên tụng sau nói:

Nếu pháp có tự tánh
Lại cũng có khác gì?

Thích: Nếu pháp ấy không có tự tánh thì không có pháp nào có thể có hòa hợp khác tánh. Chấp có tánh thì rơi vào lỗi lầm. Điều này tại sao?

Lại nữa, tụng nói:

Nếu các pháp là khác
Pháp không khác được có
Pháp hiện trú nếu khác
Sau biến khác không thành.

Thích: Nếu sau là đổi khác thì ví như già tạo nên tướng già, đây là trái với tỷ lượng của chính nó.

Hoặc có người nói: Nếu có pháp có thể đổi khác, mà không lìa tự thể thì sữa phải tức liền thành lạc. Nếu vậy thì có lỗi hoàn toàn thuộc nhân.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu pháp tức có khác
Sữa phải tức thành lạc.

Thích: Cũng chẳng phải lìa vị ngon, sức khí, thể báo… các pháp sữa tức liền thành lạc, mà vì do tánh duyên. Lại nữa, cũng chẳng phải một loại sữa khác có lạc; thì điều này đối với thời thứ hai là hoàn toàn có lỗi. Nên tụng sau nói:

Hoặc nếu khác với sữa
Sao lại được thành lạc?

Thích: Cũng chẳng phải sữa khác mà có lạc có thể được, điều này không rơi vào lỗi một hướng, cho nên không có pháp khác có thể thấy, có tức là hư vọng. Vì sao? Vì tự tánh rỗng không. Trong Thắng nghĩa đế cũng không có một ít phần pháp "chẳng không", pháp đối đãi "không" mà có chỗ thành tựu.

Lại nữa, tụng nói:

Nếu có pháp "chẳng không"
Thì phải có pháp "không"
Không chút pháp "chẳng không"
Sao có được "không" ấy?

Thích: Vì nhân không thành nên trong đó chẳng có pháp "không" có thể nói. Nay vì chứng thành như vậy nên Đức Thế Tôn giảng thuyết nghĩa "không", như chỗ đã nói ấy thì điều này thế nào? Nên tụng sau nói:

Trừ có nên nói không
Khiến ra khỏi các kiến
Hoặc nếu thấy có, không
Chư Phật không hóa độ.

Thích: Đây là trừ bỏ các chấp "không". Chư Phật Thế Tôn giảng thuyết chớ có nghi ngờ, huống gì có sai khác. Nếu muốn có cái "không" ấy thì đây trở thành có sự chấp trước đối với tự tánh của pháp.

Trong đó cũng chẳng có tánh có thể nắm giữ, cần phải lìa bỏ. Hoặc nếu đối với "không" mà có chỗ nắm giữ, đây là chấp một bên, người kia chấp có là chấp phương tiện không khác. Phải biết, những người này chư Phật không thể giáo hóa.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

LUẬN THẬP NHỊ MÔN

SỐ 1568

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1568

LỜI TỰA
LUẬN THẬP NHỊ MÔN

Tăng Duệ

Thập Nhị Môn Luận, đó vì là cốt lõi của Thật tướng, là mô phạm chính của đạo tràng. Thập nhị là mười tức số tổng gọi các chi. Môn là để gọi cho sự khai thông, không vướng ngại. Luận là muốn thấu đáo cái lý tận cùng nguồn đáy. Nếu không hiểu tận cùng cái lý một ấy thì rối loạn trong các mối khác; có hướng đi sai lệch, không rõ đích đến nguồn chỉ một thì lắm não hoang sơ. Có lối đi vẫn đến, mà vẫn đến chẳng hay, lối sai chẳng hết. Chính là nỗi lo của bậc đại sĩ!

Vì thế, Bồ-tát Long-thọ mở ra con đường căn bản, tạo mười hai môn, để sửa cho đúng. Đúng lấy con đường lấy mười hai thì Có và Không đều phụ họa, sự không gì không trọn hết. Sự hiểu hết nới Có, Không thì quên công nơi tạo hóa; lý thấu đáo ở vị hư, thì bỏ mất Ngã ở hai ranh giới. Thế tức là bỏ Ngã ở cái gọi là rơi vào giỏ nôm, mất Ngã ở cái gọi là còn sót gửi vào giỏ nôm. Ngã, giỏ nôm đều quên mất mới có thể ngõ hầu gọi là cái Thật. Gọi

là cái Thật vậy thì hư thật cả hai chìm khuất, được, mất không còn ranh giới. Chìm mất, sâu thẳm mà không có ranh giới, tức có thể quên sự tạo tác lần lượt nơi lưỡng huyền, dứt đảo điên nơi lẽ Một, sửa cho ngay ngắn trở về đạo tràng, cuối cùng hướng đến tâm nơi Phật địa. Thật là vĩ đại! Đó mới thật sự đáng nói là lách lưỡi dao vào nơi không khoảng cách, cất âm thanh hay trong vũ trụ, cứu người đắm đuối, bỏ mạng nơi bến huyền, vượt ra Có, Không ở ngoài cõi. Người như thế, thật là cái may mắn cho kẻ hậu học, được lấp vá bằng phẳng con đường xấu, được khai thông nẻo tối tăm, thật sự được chống gậy hòa loan ở cửa Bắc, cưỡi trâu trắng hồi Nam, ngộ đại giác trong cảnh mộng. Tức là trăm hoa để làm chỗ quay về an ổn.

Phàm người được như thế, tức người trí tuệ, lại biết được phương thịnh của diệu linh, cái chưa từng có của huyền lục.

Duệ, lấy sự hiểu biết nông cạn, thô vụng rất nhiều mà còn dám kết thân, dùng tâm thành như hư không, mong ôm lấy lẽ cùng tột của tông chỉ, nhiều ngày qua sử dụng có thích nghi, đợi năm tháng sẽ sinh khởi sắc. Huống là người tài, người giỏi ư?

Một lòng chí nhất kính ngưỡng, dám mạo muội đem suy nghĩ vụng vặt, lời lẽ ngu độn, làm lời tự giới thiệu giải bày và phẩm mục lục đề nghĩa ở đầu

luận. Há mong có thể lợi ích, chỉ mong mở con đường ra nhanh để mau tiến đến thôi!

□

SỐ 1568

LUẬN THẬP NHỊ MÔN

Tác giả: Bồ tát Long Thọ. Hán dịch: Đời Hậu Tần, Tam Tạng Pháp sư Cưu Ma La Thập.

Môn Thứ 1: QUÁN NHÂN DUYÊN

Giải thích: Nay sẽ giải thích tóm tắt nghĩa Ma ha diễn. Hỏi: Giải thích Ma ha diễn có nghĩa lợi gì?

Đáp: Ma ha diễn là tạng pháp rất sâu của chư Phật trong mười phương nơi ba đời, vì người với căn nhạy bén và đại công đức mà nói. Chúng sinh bạc phước, với căn chậm lụt trong đời mạt, dù có tìm đọc văn kinh, cũng không thể hiểu rõ một cách thấu triệt. Ta xót thương những chúng sinh này, vì muốn cho họ khai ngộ và chính vì mục đích biểu dương pháp Đại thừa vô thượng của Như Lai, nên lược giải thích nghĩa Ma ha diễn.

Hỏi: Ma ha diễn vô lượng vô biên, không thể đếm kể, ngay như Phật ngữ mà còn không thể diễn tả hết, huống chi là giải thích, diễn rộng nghĩa ấy?

Đáp: Chính vì vậy nên đầu tiên ta đã nói: Giải thích một cách tóm tắt.

Hỏi: Vì lẽ gì gọi là Ma ha diễn?

Đáp: Ma ha diễn nghĩa là đối với Nhị thừa là trên, nên gọi là Đại thừa. Là thừa có thể đi đến quả chư Phật lớn nhất, nên gọi là Đại. Là chư Phật đại nhân nương theo thừa ấy, nên gọi là Đại. Lại có thể diệt trừ nỗi khổ lớn của chúng sinh, ban cho các việc lợi ích lớn, nên gọi là Đại. Lại là chỗ nương theo mà hành của các vị Đại sĩ, các vị Bồ-tát như Quán Thế Âm, Đắc Đại Thế, Văn-thù-sư-lợi, Di Lặc v.v... nên gọi là Đại. Lại, vì thừa này có thể đạt tới cùng tận biên vực, nguồn cội của tất cả các pháp, nên gọi là Đại. Như trong kinh Bát Nhã, Phật tự nói nghĩa của Ma ha diễn là vô lượng, vô biên, do nhân duyên này nên gọi là Đại. Nghĩa uyên thâm của phần Đại, gọi là "không". Nếu có thể quán triệt được nghĩa này thì thông suốt Đại thừa, đầy đủ sáu Ba-la-mật, không còn chỗ chướng ngại. Vì thế, nên nay ta chỉ giải thích về "không". Giải thích "không" phải dùng mười hai môn để thâm nhập nghĩa không, trước hết là môn nhân duyên, tức pháp do các duyên sinh ra:

Pháp do các duyên sinh
Tức không có tự tánh
Nếu không có tự tánh
Làm sao có pháp này?

Pháp được sinh do các duyên có hai thứ:

1. Trong.
2. Ngoài.

Các duyên cũng có hai thứ:

1. Trong.
2. Ngoài.

Nhân duyên bên ngoài, như viên đất sét, vòng quay, sợi dây, thợ gốm v.v... hòa hợp, nên có cái bình sinh. Lại, như có sự hòa hợp của chỉ tơ, động cơ, thợ dệt v.v... mới sản xuất ra thảm. Lại, như vì có nhồi đất, đắp nền, cột kèo, đất sét, rơm, nhân công v.v... hòa hợp, nên có được nhà. Lại, như vì có đồ đựng lạc, dùi khoan, nhân công khuấy v.v... hòa hợp, nên có tô sản sinh. Lại, như vì có hạt giống, đất, nước, gió, lửa, hư không, thời tiết, nhân công v.v... hòa hợp, nên mới có mầm nảy sinh. Phải biết, các pháp của duyên ngoài đều cũng như thế.

Nhân duyên bên trong: Đó là vô minh, hành, thức, danh, sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử, mỗi nhân duyên đều nhân trước mà sinh sau.

Các pháp trong, ngoài như thế, đều từ các duyên xuất sinh, chẳng phải là không có tánh đó sao?

Nếu tự tánh của pháp không có, tha tánh cũng không có, thì tự, tha cũng không có. Vì sao? Vì nhân tha tánh, nên không có tự tánh. Nếu cho, do tha tánh nên có, thì bò do tánh ngựa nên có, ngựa do tánh bò mà có, cây lê do tánh cây nại nên có, cây nại do tánh cây lê mà có. Ngoài ra, các cây

khác đều nên như vậy, mà thật sự thì không như thế.

Nếu cho, vì không do tha tánh nên có, chỉ vì nhân cái khác mà có, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì lẽ, nếu do cỏ bồ nên có chiếu ấy, thì cỏ bồ và chiếu là một thể, không gọi là cái khác. Nếu cho, cỏ bồ đối với chiếu là cái khác, thì không được nói vì do cỏ bồ nên có chiếu. Vả lại, cỏ bồ cũng không có tự tánh. Vì sao? Vì cỏ bồ cũng từ mọi duyên xuất sinh nên không có tự tánh. Vì không có tự tánh nên không được nói là do tánh của cỏ bồ, nên có chiếu. Thế nên, chiếu không nên lấy cỏ bồ làm thể.

Các pháp do nhân duyên bên ngoài sinh ra, như bình, tô v.v..., đều cũng như thế, tức không thể được.

Pháp do nhân duyên bên trong sinh ra, đều cũng không thể được như thế, như trong Luận Thất Thập đã nói:

Pháp duyên thật không sinh
Nếu cho là có sinh
Là ở trong một tâm
Hay ở trong nhiều tâm?

Pháp mười hai duyên này thật sự tự chúng không có sinh. Nếu cho có sinh thì là có trong một tâm hay là có trong nhiều tâm? Nếu có trong một tâm, thì nhân quả sẽ sinh chung trong một thời điểm nhất định. Vả lại, nhân quả đều có cùng một

lúc, thì việc này không đúng. Vì sao? Vì thông thường vật thể nào cũng nhân trước, quả sau. Nếu có trong mọi tâm thì pháp mười hai nhân duyên đều dị biệt: Tâm chung của phần vị trước đã diệt rồi, phần vị sau, cái gì sẽ làm nhân duyên cho diệt. Pháp không hề có thì cái gì được làm nhân. Nếu pháp mười hai nhân duyên có trước, thì lẽ ra hoặc một tâm, hoặc nhiều tâm, nhưng cả hai đều cùng không đúng, nên mọi duyên đều là duyên rỗng không. Vì duyên "không", nên pháp từ duyên sinh cũng "không". Chính vì thế, nên phải biết, tất cả pháp hữu vi đều "không". Pháp hữu vi còn "không", huống chi là ngã? Nhân vì pháp hữu vi: năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới, nên nói có ngã. Như nhân có thể cháy, nên có sự cháy. Nếu ấm, nhập, giới "không", thì càng không có pháp nào có thể nói là ngã, như không có thể cháy được, thì không thể nói là sự cháy. Như kinh nói: Phật bảo các Tỳ-kheo: Vì nhân nơi ngã nên có ngã sở, nếu không có ngã thì sẽ không có ngã sở. Như thế, vì pháp hữu vi "không", nên phải biết, pháp Niết-bàn vô vi cũng "không". Vì sao? Vì năm ấm này đã diệt, lại không sinh năm ấm khác nữa, đấy gọi là Niết-bàn. Năm ấm xưa nay tự "không", vì đâu có đối tượng diệt, nên được mang tên Niết-bàn. Vả lại, ngã cũng lại "không", thử hỏi ai sẽ được Niết-bàn? Hơn nữa, pháp không sinh được gọi là Niết-bàn. Nếu pháp sinh mà thành tựu, thì pháp không

sinh cũng nên thành tựu, pháp sinh không thành, do trước đã nói nhân duyên, sau sẽ lại nói nữa, nên pháp sinh không thành, vì nhân nơi pháp sinh nên gọi không sinh. Nếu pháp sinh không thành, thì pháp không sinh làm sao thành được? Chính vì lẽ đó, nên hữu vi, vô vi và ngã đều "không".

Môn thứ 2: QUÁN CÓ QUẢ KHÔNG CÓ QUẢ

Lại nữa, các pháp không sinh. Vì sao? Vì:

Trước có tức không sinh
Trước không cũng không sinh
Có, không cũng không sinh
Cái gì sẽ có sinh?

Nếu quả đã có trước trong nhân, thì không nên sinh, trước không có cũng không nên sinh. Có, không có cũng không nên sinh. Vì sao? Vì nếu quả đã có trước trong nhân mà sinh, thì đây là vô cùng. Như quả trước đó chưa sinh mà sinh, nay sinh rồi phải sinh lại nữa. Vì sao? Vì thường có trong nhân, nên từ hữu biên này phải sinh lại nữa, thế là không có cùng tận. Nếu cho sinh rồi lại không sinh, và chưa sinh mà sinh, thì trong hai nghĩa ấy không có lý sinh. Thế nên trước có mà sinh, việc này không hợp lý.

Lại nữa, nếu trong nhân trước đã có quả, cho chưa sinh mà sinh, sinh rồi không sinh, thì cả hai việc này đều cùng có mà một sinh, một không sinh, thì không có lý đó. Lại nữa, nếu chưa sinh mà nhất định có, thì sau khi sinh tức nên không có. Vì sao? Vì sinh, chưa sinh cùng mâu thuẫn với nhau. Vì sinh, chưa sinh mâu thuẫn với nhau, nên cả hai tướng tạo tác này cũng phải trái nhau.

Lại nữa, có với không có trái với nhau, không có trái với có. Nếu sinh xong cũng có, chưa sinh cũng có, thì sinh, chưa sinh không phải là có khác. Vì sao? Vì nếu sinh xong cũng có, chưa sinh cũng có, thì như vậy sinh với chưa sinh đâu có khác biệt gì? Mà sinh, chưa sinh không có khác biệt, việc này không đúng, thế nên có không sinh.

Hơn nữa, có đã thành trước, thì đâu cần lại sinh, như đã làm rồi không nên làm, đã thành rồi không nên thành. Thế nên, có pháp không nên sinh.

Lại nữa, nếu trong nhân có sự sinh thì lúc chưa sinh, lẽ ra quả có thể thấy mà thật ra không thể trông thấy. Như bình trong đất sét, chiếu trong cỏ bồ, lẽ ra có thể trông thấy, nhưng thật sự không thể thấy được, thế nên có không sinh.

Hỏi: Dù quả đã có trước, nhưng vì do chưa biến đổi, nên không trông thấy đó thôi!

Đáp: Nếu lúc bình chưa sinh, vì thể của bình chưa biến đổi, nên không thấy, thì lấy tướng gì để

biết? Nói bình đã có trong đất sét, thì vì do tướng bình nên có bình, hay vì do tướng bò, tướng ngựa mà có bình? Nếu trong đất sét không có tướng bình, thì cũng không có tướng bò, tướng ngựa, há không gọi là không có đó sao? Thế nên, ông nói quả đã có trước trong nhân mà sinh, việc đó không đúng.

Hơn nữa, pháp biến đổi chính là quả, tức trong nhân trước phải có sự biến đổi. Vì sao? Vì theo pháp của ông là quả có trước trong nhân. Nếu bình v.v... đã có trước, trạng thái biến đổi đương nhiên cũng có trước, thì đáng lý có thể thấy, nhưng thật ra thì không thể được. Vì thế, nên ông nói, vì chưa biến đổi nên không thấy, điều đó không đúng. Nếu cho vì chưa biến đổi nên không gọi là quả, thì quả rốt cục không thể được. Vì sao? Vì trạng thái biến đổi này trước đã không có, thì sau cũng nên không có, nên quả bình v.v... cuối cùng không được. Nếu cho biến đổi xong là quả, thì quả sẽ không có trước trong nhân, như thế thì không nhất định: hoặc quả đã có trước trong nhân, hoặc quả không có trước.

Hỏi: Có biến đổi trước, chỉ vì không thể đạt được sự thấy. Thông thường vật thể tự có, có mà không thể thấy được, như vật thể hoặc có gần sát mà không thể biết, hoặc xa nên không thể biết, hoặc vì căn hư hoại nên không thể biết, hoặc vì tâm không dừng lại nên không thể biết, vì ngăn cấm nên không thể biết, vì đồng nên không thể biết, vì

trội hơn nên không thể biết, vì vi tế nên không thể biết.

Vì gần sát mà không thể biết, như áp sát vị thuốc vào trong mắt. Vì xa mà không thể biết, như chim bay trong hư không, nó tung cánh bay cao xa. Vì căn hư hoại nên không thể biết, như người mù không thấy sắc, người điếc không nghe tiếng, mũi nghẹt không ngửi được mùi hương, miệng đắng không biết vị, thân ngu đần, chậm chạp, không biết cảm xúc, tâm điên dại không biết sự thật. Vì tâm không dừng lại nên không thể biết, nghĩa là như tâm ở sắc v.v... thì không biết tiếng. Vì chướng ngại nên không thể biết, nghĩa là như đất ngăn lấp dòng nước lớn, vách ngăn cách vật thể bên ngoài. Vì đồng nhau nên không thể biết, như chấm đen trên tấm bảng đen. Vì trội hơn nên không thể biết, như có tiếng chuông, trống, tai không nghe được tiếng phẩy qua. Vì vi tế nên không thể biết, như vi trần v.v... không biểu hiện.

Các pháp như thế dù có, nhưng vì tám nhân duyên nên không thể biết. Ông nói pháp biến đổi trong nhân, không thể được, bình v.v... không đồng, không thể được, việc này không hẳn vậy. Vì sao? Vì việc này dù có, nhưng vì tám nhân duyên nên không thể được?

Đáp: Pháp biến đổi và quả bình v.v... không đồng với tám nhân duyên nên không thể được. Vì sao? Vì nếu pháp biến đổi và quả bình v.v... đặt rất

gần thì không thể được, thì hơi xa, phải có thể được.

Rất xa, không thể được: thì hơi gần phải có thể được. Căn hư hoại, không thể được: thì căn tịnh, phải có thể được. Tâm không dừng lại không thể được thì tâm dừng phải ra có thể được. Ngăn che, không thể được thì pháp biến đổi và pháp bình v.v... không có ngăn ngại, phải có thể được. Đồng không thể được thì thời điểm khác, phải có thể được. Trội hơn, không thể được thì trội hơn ngừng dứt, phải có thể được. Vi tế, không thể được, mà quả bình v.v... thô, phải có thể được. Bình vi tế nên không thể được thì sinh rồi, cũng phải không thể được. Vì sao? Sinh rồi, chưa sinh, tướng vi tế vẫn là một. Sinh rồi, chưa sinh, vì cùng có nhất định.

Hỏi: Khi chưa sinh, là tế, sinh rồi chuyển qua thô, vì thế sinh rồi là có thể được, chưa sinh là không thể được?

Đáp: Nếu vậy, thì trong nhân tức không có quả. Vì sao? Vì trong nhân không có thô. Lại, trong nhân trước đã không có thô. Nếu trong nhân trước đã có thô, thì không nên nói vì tế nên không thể được. Nay, quả là thô, ông nói vì tế, nên không thể được thì thô này không gọi là quả. Nay, quả rốt ráo không nên có thể được, mà quả thật ra có thể được. Thế nên, không vì tế, mà không thể được.

Pháp có như thế, trong nhân trước có quả, vì do tám nhân duyên nên không thể được. Cho nên, trong nhân trước đã có quả, việc này không đúng. Lại, nếu trong nhân trước đã có quả sinh, thì đây là nhân, nhân làm hư hoại nhau, quả quả gây hư hoại nhau. Vì sao? Vì như tấm thảm ở gai tơ, như trái cây ở trong đồ đựng, thì gai là chỗ ở, không được gọi là nhân. Vì sao? Vì gai tơ, đồ đựng không phải là nhân của quả thảm. Nếu nhân hư hoại thì quả cũng hư hoại. Thế nên tơ gai v.v... không phải là nhân của tấm thảm v.v... Vì nhân không có, nên quả cũng không có. Vì sao? Vì nhân nơi nhân nên có quả thành, nhân đã không thành thì quả làm sao thành?

Hơn nữa, nếu không tạo tác thì không gọi là quả. Nhân gai sợi v.v... không thể tạo thành quả thảm v.v... Vì sao? Vì như gai sợi v.v... không do dệt nên thảm v.v..., nên có thể tạo ra quả thảm v.v...

Như thế, thì không có nhân, không có quả. Nếu nhân, quả đều cùng không có thì không nên tìm trong nhân hoặc trước có quả, hoặc trước không có quả.

Lại nữa, nếu trong nhân có quả mà không thể được, thì phải có tướng biểu hiện, như nghe mùi hương biết có hoa, nghe tiếng biết có chim, nghe tiếng cười biết có người, thấy khói biết có lửa, thấy chim hạc biết có ao.

Trong các nhân như thế, nếu trước có quả thì sẽ có tướng biểu hiện. Nay, thể của quả cũng không thể được, thì tướng cũng không thể được. Như vậy, phải biết trong nhân trước không có quả.

Hơn nữa, nếu trong nhân trước đã có quả sinh, thì không nên nói nhân gai tơ có thảm, nhân nơi cỏ bồ có chiếu. Nếu nhân không tạo tác, người khác cũng không tạo tác, như thảm không phải được sợi gai tạo ra thì chiếu có thể từ cỏ bồ tạo ra chăng? Nếu sợi gai không tạo ra, cỏ bồ cũng không tạo ra, thì có thể nói là tạo ra từ không có chỗ chăng? Nếu không có từ đâu mà tạo, thì không gọi là quả. Nếu quả không có, nhân cũng không có, như thuyết trước đã nói, thế nên, từ trong nhân trước đã có quả sinh, đó là không đúng.

Lại nữa, nếu quả không có từ đâu tạo ra, tức là thường, như tánh Niết-bàn. Nếu quả là thường, thì các pháp hữu vi đều là thường. Vì sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là quả. Nếu tất cả pháp đều thường, thì sẽ không có vô thường. Nếu không có vô thường, thì cũng không có thường. Vì sao? Vì nhân nơi thường có vô thường, nhân nơi vô thường có thường, nên thường, vô thường, cả hai đều cùng không có, việc này không đúng. Thế nên, không được nói trong nhân trước đã có quả sinh.

Lại nữa, nếu trong nhân trước đã có quả sinh, thì quả lại cho quả khác làm nhân, như tấm thảm cho khoang cửa cách bình phong làm nhân, như

chiếu cho sự ngăn che làm nhân, như xe cộ cho sự vận tải làm nhân, mà thật ra không cho quả khác làm nhân. Thế nên, không được nói trong nhân trước đã có quả sinh. Nếu cho như đất trước đã có mùi hương, không dùng nước rưới thì mùi hương sẽ không tỏa ra. Quả cũng như thế, nếu chưa có duyên tụ họp thì sẽ không thể tạo ra nhân, việc này không đúng. Vì sao? Vì như ông đã nói lúc được rồi (tưới nước) mới gọi là quả, thì vật dụng bình v.v... không phải quả. Vì sao? Vì được rồi là có tạo tác, bình v.v... trước đã có không phải tạo tác. Thế thì do tạo tác mà làm thành quả. Thế nên, trong nhân trước đã có quả sinh, sự kiện này không đúng.

Lại nữa, liễu nhân chỉ có thể hiển phát, chứ không thể sinh ra vật thể, như vì chiếu sáng bình trong bóng tối, nên đốt đèn cũng có thể chiếu sáng vật dụng, giường nằm khác. Vì tạo ra bình, nên hòa hợp mọi duyên mà không thể sinh ra vật dụng, giường nằm v.v... khác. Thế nên, phải biết, không phải trước đã có quả trong nhân sinh. Lại nữa, nếu trong nhân trước đã có quả sinh, thì không nên có sự khác biệt nay đang tạo và sẽ tạo, để rồi ông nhận nay tạo, sẽ tạo. Cho nên, không phải có quả sinh trong nhân trước.

Nếu cho, trong nhân trước không có quả mà quả sinh, thì điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu không có mà sinh, phải có thì đầu thứ hai, tay thứ ba sinh ra. Vì sao? Vì không có mà sinh.

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

Đáp: Đầu thứ hai, tay thứ ba và bình v.v... là quả mà trong nhân đều cùng không có, như trong đất sét không có bình, trong đá xanh cũng không có bình, vì sao gọi viên đất sét là nhân của bình, mà không gọi đá xanh là nhân của bình? Vì sao gọi sữa là nhân của lạc, sợi gai là nhân của chiếc thảm, mà không gọi cỏ bồ là nhân?

Hơn nữa, nếu trong nhân trước không có quả mà quả sinh, thì thông thường mỗi một vật thể phải sinh tất cả vật thể, như đầu ngón tay, phải sinh ra xe, ngựa, thức uống, ăn v.v... Như thế, gai sợi không nên chỉ sản xuất thảm mà cũng nên sinh ra các vật dụng xe, ngựa, thức ăn uống v.v... Vì sao? Vì nếu không có mà có thể sinh, thì cớ sao sợi gai chỉ có thể sản sinh ra thảm mà không sinh ra vật dụng xe, ngựa, thức ăn uống v.v...? Vì đều là không có.

Nếu trong nhân trước đó không có quả, mà quả sinh, thì các nhân không nên mỗi nhân đều có công sức có thể sinh ra quả. Như người cần dầu, chủ yếu là lấy ra từ hạt mè, không rây nơi cát. Nếu đều là không có, thì vì sao tìm dầu trong hạt mè mà không dùng dây tre để rây cát? Nếu cho đã từng thấy hạt mè chảy ra dầu, không thấy dầu chảy ra từ cát, thế nên, tìm dầu trong hạt mè mà không rây cát, thì

việc này không đúng. Vì sao? Vì nếu tướng sinh đã thành tựu thì đúng là nói thời điểm khác, thấy hạt mè chảy ra dầu, không thấy dầu chảy ra từ cát, thế nên, tìm dầu trong hạt mè, không nhận lấy cát. Nhưng vì tướng sinh của tất cả pháp đã không thành, nên không được nói là ở vào thời điểm khác vì thấy hạt mè chảy ra dầu, nên tìm dầu trong hạt mè, không nhận lấy nơi cát.

Lại nữa, nay ta không chỉ phá trừ một sự mà đều phá trừ chung tất cả nhân quả. Nếu trong nhân trước đã có quả sinh, hoặc trước không có quả sinh, hoặc có quả, không có quả sinh, thì ba sinh này đều không thành. Vì thế cho nên ông nói vào thời điểm khác, đã thấy dầu chảy ra từ hạt mè, tức là đã rơi vào đồng nghi ngờ nhân.

Lại nữa, nếu trong nhân trước đã không có quả, mà quả sinh, thì tướng của các nhân tức không thành. Vì sao? Vì nếu các nhân không có, pháp thì cái gì năng tạo tác, cái gì năng thành tựu? Nếu không có tạo tác, không có thành, thì làm sao gọi là nhân? Như vậy, tác giả không được có đối tượng tạo tác, khiến cho tạo tác thì cũng không được có đối tượng tạo tác.

Nếu cho trong nhân trước đã có quả, thì không nên có khác biệt của tạo tác, tác giả, tác pháp. Vì sao? Vì nếu trước đã có quả thì đâu cần lại tạo tác. Thế nên, ông nói các nhân tạo tác, tác giả tác pháp, đều không thể được.

Trong nhân trước không có quả, (mà có quả sinh) là cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu người tiếp nhận tạo tác, tác giả, phân biệt có nhân quả, thì lẽ ra lập vấn nạn này: Tôi nói tạo tác, tác giả và nhân quả đều "không" như ông phá bỏ tạo tác, tác giả và nhân quả, tức trở thành pháp của tôi, không gọi là vấn nạn. Thế nên, trong nhân trước không có quả, mà quả sinh, việc này không đúng.

Lại nữa, nếu người tiếp nhận trong nhân, trước đã có quả, thì lẽ ra lập vấn nạn như thế này: Tôi không nói trong nhân trước có quả, nên không tiếp nhận vấn nạn này, cũng không tiếp nhận trong nhân trước không có quả.

Nếu cho trong nhân trước cũng có quả, cũng không có quả, mà quả sinh, điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì tánh có, không có mâu thuẫn với nhau.

Tánh trái với nhau thì làm sao một chỗ? Như ánh sáng, bóng tối, khổ, vui, đi, đứng, giải thoát, ràng buộc, không được đồng một chỗ, nên trong nhân trước có quả, trước không có quả, cả hai đều cùng không sinh.

Hơn nữa, trong nhân trước có quả, trước không có quả, thì đã phá trong phần có, không có ở trên rồi thế nên, trong nhân trước đã có quả cũng không sinh, không có quả cũng không sinh, có, không có cũng không sinh, lý tột cùng ở đây. Vì tất cả chỗ

tìm tòi không thể được, thế nên, quả rốt ráo không sinh. Vì quả rốt ráo không sinh, tức là tất cả pháp hữu vi đều "không". Vì sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là nhân, là quả, vì hữu vi không, nên vô vi cũng không. Hữu vi, vô vi còn không, huống chi là ngã?

Môn thứ 3: QUÁN DUYÊN

Lại nữa, duyên của các pháp không thành. Vì sao?

Pháp các duyên rộng lược
Trong ấy không có quả
Trong duyên nếu không quả
Làm sao từ duyên sinh?

Quả của bình v.v... không có trong mỗi một duyên, trong sự hòa hợp cũng không có. Nếu không có trong hai môn, sao lại nói từ duyên sinh?

Hỏi: Sao gọi là các duyên? Đáp:

Bốn duyên sinh các pháp
Lại không duyên thứ năm
Nhân duyên, Thứ đệ duyên
Duyên duyên, Tăng thượng duyên.

Bốn duyên: Duyên nhân. Duyên thứ đệ. Duyên duyên. Duyên tăng thượng.

Duyên nhân: là pháp tùy thuận với sự sinh khởi của đối tượng theo. Hoặc đã tùy thuận theo sinh,

nay tùy thuận theo sinh, sẽ tùy thuận theo sinh. Pháp ấy gọi là Duyên nhân

Duyên thứ đệ: Pháp trước đã diệt, theo thứ lớp sinh, gọi là duyên thứ đệ.

Duyên duyên: Tùy thuận theo pháp vốn nghĩ đến mà hoặc khởi thân nghiệp, khởi khẩu nghiệp, khởi tâm, tâm số pháp, gọi là Duyên duyên.

Duyên tăng thượng: Vì có pháp này nên pháp kia được sinh. Pháp này làm duyên tăng thượng cho pháp kia.

Bốn duyên như thế đều không có quả trong nhân.

Nếu trong nhân có quả thì phải rời các duyên mà có quả, nhưng thật ra thì lìa duyên không có quả.

Nếu trong duyên có quả, thì phải rời nhân mà có quả nhưng thật ra lìa nhân không có quả.

Nếu ở duyên và nhân mà có quả, thì đúng là có thể được, nhưng theo lý để tìm tòi thì không thể được. Thế nên, hai chỗ đều cùng cũng không có. Như vậy, trong riêng mỗi một không có, trong hòa hợp cũng không có, sao được nói là quả từ duyên sinh?

Nếu quả không (có) trong duyên
Mà từ trong duyên xuất
Quả này sao không từ
Trong chẳng duyên phát ra.

Nếu cho quả không có trong duyên mà từ duyên sinh ra, thì sao không từ chẳng phải duyên mà sinh ra? Vì cả hai đều cùng không có, nên không có nhân duyên có thể sinh ra quả, nghĩa là vì quả không sinh, nên duyên cũng không sinh. Vì sao? Vì trước duyên, sau quả. Vì duyên, quả không có, nên tất cả pháp hữu vi đều không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì hữu vi, vô vi không, nên làm sao có ngã?

Môn thứ 4: QUÁN TƯỚNG

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao?

Hữu vi và vô vi
Hai pháp đều không tướng
Vì do không có tướng
Nên hai pháp đều không.

Pháp hữu vi không do tướng thành. Hỏi: Những gì là tướng hữu vi?

Đáp: Vạn vật đều có tướng hữu vi. Như con bò có hai sừng nhọn quắp xuống, đuôi thẳng có lông, đây là tướng mạo của bò. Như chiếc bình, do đáy, bụng bằng, cổ to, miệng nhỏ, tròn, đây là tướng của bình. Như chiếc xe, do trục bánh xe, ách, đây là tướng chiếc xe. Như con người, do đầu, mắt, bụng, xương sống, vai, cánh tay, chân, đây là tướng con người.

Sinh, trụ, diệt như thế, nếu là tướng của pháp hữu vi, thì vì là hữu vi hay vì là vô vi?

Hỏi: Nếu là hữu vi thì sẽ có lỗi gì? Đáp:

Nếu sinh là hữu vi
Lại nên có ba tướng
Nếu sinh là vô vi
Đâu gọi tướng hữu vi?

Nếu sinh là hữu vi: Tức có ba tướng. Ba tướng này lại nên có ba tướng nữa. Như sự lần lượt ấy tức là vô cùng. Trụ, diệt cũng vậy.

Nếu sinh là vô vi, thì làm sao được vô vi cùng với hữu vi tạo tác tướng? Lìa sinh, trụ, diệt, ai có thể biết ấy là sinh?

Lại nữa, vì phân biệt sinh, trụ, diệt, nên có sinh; vô vi không thể phân biệt, nên không có sinh. Trụ, diệt cũng thế. Vì sinh, trụ, diệt là rỗng không, nên pháp hữu vi rỗng không. Vì pháp hữu vi rỗng không, nên pháp vô vi cũng rỗng không. Vì nhân hữu vi nên có vô vi. Vì pháp hữu vi, vô vi "không", nên tất cả pháp "không".

Hỏi: Ông nói ba tướng lại có ba tướng, thế nên vô cùng. Sự sinh này không thể tương ưng với hữu vi ấy. Nay sẽ nói:

Chỗ sinh của sinh sinh
Sinh đối bản sinh kia
Chỗ sinh của bản sinh
Lại sinh nơi sinh sinh.

Lúc pháp sinh, thì có bảy pháp cùng sinh chung với tự thể:

1. Pháp.
2. Sinh.
3. Trụ.
4. Diệt.
5. Sinh sinh.
6. Trụ trụ.
7. Diệt diệt.

Trong bảy pháp này, thì bản sinh ngoại trừ tự thể, còn đều có thể sinh sáu pháp.

Sinh sinh, có thể sinh ra bản sinh, bản sinh trở lại sinh ra sinh sinh. Thế nên, ba tướng dù là hữu vi, nhưng không phải vô cùng. Trụ, diệt cũng như thế.

Đáp:

Nếu cho sinh sinh này
Trở lại sinh bản sinh
Sinh sinh từ bản sinh
Đâu thể sinh bản sinh?

Nếu cho sinh sinh có thể sinh ra bản sinh thì bản sinh không thể sinh ra sinh sinh. Như vậy, sinh sinh đâu có thể sinh ra bản sinh.

Nếu cho bản sinh ấy
Có (thể) sinh (ra) sinh sinh kia
Bản sinh (lại) từ kia sinh
Đâu thể sinh (ra) sinh sinh?

Nếu cho bản sinh là chủ thể sinh ra sinh sinh, cái sinh sinh được sinh ra rồi trở lại sinh ra bản sinh thì việc này không đúng. Vì sao? Vì pháp sinh sinh phải sinh ra bản sinh thế mới gọi là sinh sinh. Mà bản sinh thật ra tự nó chưa sinh, thì làm sao có thể sinh ra sinh sinh. Nếu cho lúc sinh ra sinh sinh, có thể là lúc sinh ra bản sinh, thì sự này cũng không đúng. Vì sao?

Lúc sinh ra sinh sinh
Có thể sinh bản sinh
Sinh sinh còn chưa sinh
Đâu thể sinh bản sinh?

Lúc sinh ra sinh sinh này, hoặc có thể sinh ra bản sinh, nhưng tự thể của sinh sinh này chưa sinh thì không thể sinh ra bản sinh. Nếu cho lúc sinh ra sinh sinh này, có thể sinh ra tự nó, cũng có thể sinh ra bản sinh kia như lúc đèn cháy, có thể chiếu sáng tự nó, cũng chiếu sáng nơi kia, thì sự việc này không hẳn vậy. Vì sao?

Trong đèn tự không tối
Chỗ ở cũng không tối
Trừ tối, mới gọi chiếu
Đèn vì chỗ nào chiếu?

Thể của đèn tự nó không có bóng tối, chỗ ở của ánh sáng cũng không có bóng tối. Nếu trong chiếc đèn không có bóng tối, chỗ ở cũng không có bóng tối, thì sao lại nói là đèn chiếu sáng tự nó và cũng có thể chiếu bóng tối kia. Vì phá tan bóng tối, nên

gọi là chiếu. Đèn không là phá bóng tối của tự nó thì cũng không phá bóng tối kia, nên đèn không chiếu sáng tự nó, cũng không chiếu sáng nơi kia. Vì thế, ông trước có nói đèn chiếu sáng tự nó, cũng chiếu sáng nơi kia nên sinh cũng như thế, tức sinh ra tự nó cũng sinh ra bản sinh kia, thì sự này không đúng.

Hỏi: Lúc đèn cháy có thể phá trừ bóng tối, thế nên trong ngọn đèn không có bóng tối, chỗ ở của ánh sáng cũng không có bóng tối phải không?

Đáp:

Vì sao lúc đèn cháy
Có thể phá bóng tối
Khi đèn này mới cháy
Không thể kịp đến tối.

Nếu khi đèn cháy, thì bóng tối không thể đến được. Nếu bóng tối không thể đến được, thì không nên nói là phá tan bóng tối.

Lại nữa:

Nếu đèn không (kịp) đến tối
Mà hay phá bóng tối
Trong lúc đèn tồn tại
Tức phá tất cả tối.

Nếu cho, dù đèn không đến bóng tối, mà lực có thể phá tan bóng tối, thì đèn cháy ở nơi này phá tan tất cả bóng tối của thế gian, tức đều cùng không đến. Nhưng thật ra đèn cháy trong thời gian này

không thể phá tất cả bóng tối của thế gian. Thế nên, ông nói là dù đèn không đến bóng tối, mà công sức của nó có thể phá tan bóng tối ấy, việc này không đúng.

Lại nữa:

Nếu đèn hay tự chiếu
Cũng hay chiếu nơi kia
Bóng tối cũng nên vậy
Tự che, cũng che kia.

Nếu cho, đèn có thể chiếu tự nó, cũng chiếu nơi kia mà bóng tối với đèn mâu thuẫn nhau, nên cũng có thể bóng tối che tự nó, cũng che nơi kia. Nếu đèn với bóng tối mâu thuẫn nhau mà bóng tối không thể che khuất tự nó, cũng không thể che khuất nơi kia, nhưng lại nói đèn có thể chiếu tự nó, cũng chiếu nơi kia, thì điều không đúng. Thế nên, thí dụ của ông không hợp lý.

Như sinh có thể tự sinh, cũng sinh bản sinh kia. Nay, sẽ lại nói:

Sinh này nếu chưa sinh
Làm sao được tự sinh
Nếu sinh đã tự sinh
Đã sinh đâu cần sinh.

Lúc sinh này chưa sinh thì phải: hoặc sinh rồi mà sinh, hoặc chưa sinh mà sinh. Nếu chưa sinh mà sinh, chưa sinh gọi chưa có, thì làm sao có thể tự sinh.

Nếu cho, sinh rồi mà sinh, sinh rồi tức là sinh, thì đâu cần lại sinh? Sinh rồi lại không có sinh như làm xong lại không có làm. Thế nên sinh không tự sinh. Nếu sinh không tự sinh, thì làm sao sinh ra bản sinh. Ông đã nói là tự sinh cũng sinh ra bản sinh, tức việc này không đúng. Trụ, diệt cũng như vậy. Thế nên, sinh, trụ, diệt là tướng hữu vi, việc này không đúng. Vì sinh, trụ, diệt là tướng hữu vi "không" thành, nên pháp hữu vi "không". Vì pháp hữu vi "không", nên pháp vô vi cũng "không". Vì sao? Vì diệt hữu vi, được gọi là Niết-bàn vô vi. Thế nên, Niết-bàn cũng không.

Hơn nữa, không có sinh, không có trụ, không có diệt, được gọi là tướng vô vi. Không có sinh, trụ, diệt, thì không có pháp, không có pháp thì không nên tạo ra tướng. Nếu cho, không có tướng, là tướng Niết-bàn, điều này không đúng. Nếu không có tướng là tướng Niết-bàn thì lấy tướng gì mà biết đó là không có tướng. Nếu dùng có tướng mà biết không có tướng ấy thì sao gọi đó là không có tướng? Nếu dùng không có tướng, để biết không có tướng ấy thì, không có tướng là không có, mà không có thì không thể biết.

Nếu cho, như mọi chiếc áo đều có tướng, chỉ một chiếc áo không có tướng, đang dùng không có tướng để làm tướng. Có người nói: Lấy áo không có tướng, như thế, có thể biết chiếc áo không có tướng có thể nhận lấy, như vậy sinh, trụ, diệt là

tướng hữu vi, chỗ (lĩnh vực) không có sinh, trụ, diệt, phải biết là tướng vô vi. Thế nên, không có tướng là Niết-bàn, thì điều này không đúng. Vì sao? Vì mỗi thứ nhân duyên của sinh, trụ, diệt đều "không", không được có tướng hữu vi, làm sao nhân nơi tướng hữu vi này mà biết được vô vi? Ông đã được tướng quyết định của hữu vi nào mà biết chỗ không có tướng là vô vi? Thế nên, ông nói chiếc áo không có tướng trong các chiếc áo có tướng để ví dụ cho của Niết-bàn, không có tướng thì việc này không đúng. Vả lại, thí dụ chiếc áo, sẽ được nói trong môn thứ năm sau.

Vì thế, nên pháp hữu vi đều "không". Vì pháp hữu vi "không", nên pháp vô vi cũng "không". Vì pháp hữu vi, vô vi không, nên ngã cũng không, vì ba sự không, nên tất cả pháp đều không.

Môn thứ 5: QUÁN CÓ TƯỚNG KHÔNG TƯỚNG

Lại nữa, tất cả pháp "không". Vì sao?

Có tướng, tướng, không tướng
Không tướng, cũng không tướng
Lìa tướng kia, không tướng
Tướng là nơi tướng nào?

Tướng trong sự có tướng không là tướng. Vì sao? Nếu là tướng của pháp trước đã có, thì đâu

cần tướng nữa làm gì? Lại nữa, nếu tướng trong sự có tướng mà được tướng thì sẽ có lỗi hai tướng:

1. Tướng của trước đã có.
2. Tướng của tướng tiếp theo.

Thế nên, tướng trong sự có tướng là không có cái tướng của đối tượng; tướng trong sự không có tướng cũng không có cái tướng của đối tượng thì pháp nào gọi là không có tướng? Nhưng tướng của có tướng ví như con voi có cặp ngà thòng xuống, một chiếc vòi, đầu có ba chỗ đầy đặn, tai như cái sàng, xương sống như cung loan, bụng to sệ xuống, đuôi ngay ngắn có lông, bốn chân thô tròn, đây là tướng voi. Nếu lìa tướng này, thì không có tướng và cái có thể lấy làm tướng của voi. Như ngựa, tai đứng thẳng, bờm dài thượt, bốn chân đồng với móng, đuôi suông có lông. Nếu rời ngoài tướng mạo này, lại không có tướng và cái có thể lấy làm tướng của ngựa.

Như vậy, tướng trong sự có tướng không có cái tướng của đối tượng; tướng trong sự không có tướng cũng không có cái tướng của đối tượng. Lìa có tướng, không có tướng, lại không có tướng và tướng có thể lấy làm tướng của pháp thứ ba. Vì thế cho nên, tướng không có cái tướng của đối tượng. Vì tướng không có cái tướng của đối tượng, nên pháp có thể lấy làm tướng cũng không thành. Vì sao? Vì do tướng nên biết sự này gọi là cái có thể lấy làm tướng. Do nhân duyên này, nên tướng, và

cái có thể lấy làm tướng đều cùng rỗng không. Vì tướng và cái có thể lấy làm tướng là không, nên vạn vật cũng "không". Vì sao? Vì rời ngoài tướng, và cái có thể lấy làm tướng lại không có vật. Vật không có, nên chẳng phải vật cũng không có. Vì vật diệt mất, nên gọi là không có vật. Nếu vật không có thì diệt chỗ nào? Cho nên gọi là không có vật . Vật, không có vật đều "không", nên tất cả pháp hữu vi đều "không". Vì pháp hữu vi "không", nên pháp vô vi cũng "không". Vì hữu vi, vô vi "không" nên ngã cũng "không".

Môn thứ 6: QUÁN MỘT, KHÁC

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao?

Tướng cùng với khả tướng
Một, khác không thể được
Nếu không có một, khác
Hai tướng này sao thành.

Tướng, khả tướng (cái có thể lấy làm tướng), nếu là một thì không thể được, khác cũng không thể được. Nếu một, khác không thể được, thì hai tướng này sẽ không thành. Thế nên, tướng, khả tướng đều không. Vì tướng, khả tướng đều không, nên tất cả pháp đều không.

Hỏi: Tướng, khả tướng thường xuyên thành, vì lẽ gì không thành? Ông nói tướng, khả tướng một, khác không thể được. Nay, sẽ nói: thông thường vật thể hoặc tướng tức là khả tướng, hoặc tướng

khác khả tướng, hoặc phần ít là tướng, phần còn lại là khả tướng. Như tướng thức là thức, lìa tác dụng của thức, lại không có thức. Như tướng thọ là thọ, rời ngoài tác dụng lại không có thọ.

Tướng như thế v.v... tức là khả tướng. Như Phật nói diệt ái gọi Niết-bàn. Tướng ái là pháp hữu lậu hữu vi. Diệt là pháp vô lậu vô vi, như người tin có ba tướng:

1. Ưa thân cận người thiện.
2. Ưa muốn nghe pháp.
3. Ưa thực hành bố thí.

Vì là nghiệp thân, khẩu của ba sự này, nên thuộc về sắc ấm, vì tín là tâm số pháp, nên thuộc về hành ấm. Đây gọi là tướng khác với khả tướng. Như chánh kiến là tướng của đạo, là phần ít đối với đạo. Lại, sinh, trụ, diệt là tướng hữu vi tức phần ít đối với pháp hữu vi.

Như thế, phần ít ở trong khả tướng, gọi là tướng còn lại là khả tướng. Thế nên, hoặc tướng tức khả tướng, hoặc tướng khác với khả tướng, hoặc phần ít của khả tướng là tướng. Ông nói vì một, khác không thành, nên tướng, khả tướng không thành, việc này không đúng?

Đáp: Ông nói: Hoặc tướng là khả tướng, như thức v.v..., việc này không đúng. Vì sao? Vì tướng cho nên có thể biết nó gọi là khả tướng, cái vốn đã sử dụng, gọi là tướng; nhưng thông thường vật thể

không thể tự biết. Như ngón tay không thể tiếp xúc với chính nó, như mắt không thể thấy chính mắt nó. Thế nên, ông nói thức tức là tướng, khả tướng, việc này không đúng.

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

Lại nữa, nếu tướng tức là khả tướng, thì nhân quả là một. Vì sao? Vì tướng là nhân, khả tướng là quả. Hai tướng này là một, mà thật ra thì không là một. Vì thế, nên tướng tức là khả tướng, điều này không đúng.

Ông nói: Tướng khác khả tướng, việc này cũng không đúng. Ông nói diệt ái là tướng Niết-bàn, không nói ái là tướng Niết-bàn. Nếu nói ái là tướng Niết-bàn, thì mới đúng là nói tướng khác với khả tướng. Nếu nói diệt ái là tướng Niết-bàn, thì không được nói tướng, khả tướng khác nhau.

Lại, ông nói đức tin có ba tướng thì đều cùng không khác với tin. Nếu không có tin thì sẽ không có ba sự việc này, thế nên không được nói tướng, khả tướng khác nhau.

Lại, tướng khác với khả tướng, nghĩa là tướng lại có tướng nữa, tức là vô cùng, điều này không đúng. Thế nên, tướng, khả tướng không được khác.

Hỏi: Như đèn có thể chiếu chính nó, cũng có thể chiếu nơi kia. Như vậy, tướng có thể làm tướng cho chính nó cũng có thể làm tướng cho nơi kia?

Đáp: Thí dụ đèn mà ông nói đã bị bác bỏ trong ba tướng hữu vi rồi, ông lại còn tự mâu thuẫn với nói trước. Như trước ông đã nói: Tướng khác với khả tướng, mà nay lại nói tướng có thể làm tướng cho chính nó cũng có thể làm tướng cho nơi kia. Điều này không đúng.

Lại, ông đã nói phần ít trong khả tướng là tướng. Việc ấy cũng không đúng. Vì sao? Vì nghĩa này hoặc có ở trong một, hoặc có ở trong khác. Nghĩa một, khác, trước tôi đã phá rồi, tức biết tướng của phần ít cũng phá.

Như vậy, mỗi thứ nhân duyên nơi tướng, khả tướng, một không thể được, khác cũng không thể được, lại không có pháp thứ ba thành tướng, khả tướng. Thế nên, tướng, khả tướng đều cùng "không", vì cả hai "không" này, nên tất cả pháp đều "không".

Môn thứ 7: QUÁN CÓ, KHÔNG CÓ

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao? Vì có, không có một thời điểm không thể được, không phải một thời điểm cũng không thể được, như nói:

Có, không không một thời

Lìa không, có cũng không
Không lìa không, có có
Có tức nên thường không.

Tánh chất có, không mâu thuẫn với nhau. Trong một pháp không nên có chung. Như lúc sinh, không có tử. Khi tử không có sinh, sự này đã nói trong Trung Luận. Nếu cho, lìa không có mà có cái có, tức không có lỗi, thì điều này không đúng. Vì sao? Vì đã lìa không có, làm sao cái có có. Như thuyết trước đã nói: Khi pháp sinh, có bảy pháp cùng sinh chung với tự thể? Như trong A-tỳ-đàm nói: Có, sinh chung với vô thường. Vì vô thường là tướng diệt, nên gọi vô thường. Thế nên, lìa không có, thì cái có không sinh. Nếu không lìa vô thường, mà có cái có sinh, thì có ấy tức là thường không có. Nếu cái có là thường không có, thì đầu tiên không có trụ, vì thường là hư hoại, mà thật ra có trụ, thế nên cái có không là thường không có. Nếu lìa vô thường mà có cái có sinh, thì điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì lìa vô thường, thật sự cái có không sinh.

Hỏi: Lúc có sinh đã có vô thường mà chưa phát, khi diệt mới phát hư hoại có này. Như vậy, sinh, trụ, diệt, lão được, đều chờ đợi thời gian mà phát. Lúc cái có khởi thì sinh là dụng làm cho cái có sinh. giữ khoảng sinh, diệt, thì trú là công dụng, duy trì cái có này. Lúc diệt thì vô thường là tác dụng, diệt cái có này. Lão biến đổi sinh đến trụ,

biến đổi trụ đến diệt, vô thường tức là hoại cái được thường, làm cho bốn sự thành tựu. Thế nên, tuy "có" sinh chung với vô thường mà không phải là thường không có?

Đáp: Ông nói vô thường là tướng diệt mà sinh chung với "có" thì lúc sinh ra "có" phải là hoại, lúc hoại thì "có" phải là sinh.

Hơn nữa, sinh, diệt đều cùng không có. Vì sao? Vì lúc diệt không nên có sinh, khi sinh không nên có diệt, vì sinh diệt mâu thuẫn với nhau.

Lại nữa, pháp của ông nói: vô thường sinh chung với trụ thì lúc có hoại, phải không có trụ, hoặc trụ thì không có hoại. Vì sao? Vì trụ, hoại mâu thuẫn với nhau. Lúc lão không có trụ, khi trụ không có lão, thế nên, ông nói: Sinh, trụ, diệt, lão cùng với vô thường mà được sinh chung từ xưa đến nay đây tức là lầm lẫn. Vì sao? Vì cái có này nếu sinh chung với vô thường, mà vô thường là tướng hoại. Thông thường lúc vật thể sinh, thì không có tướng hoại, khi trụ cũng không có tướng hoại. Bấy giờ, chẳng phải là không có tướng vô thường chăng? Như vì có thể nhận thức, nên gọi là thức, không thể nhận thức tức là không có tướng thức, vì có thể tiếp nhận nên gọi là thọ. Không thể tiếp nhận, tức là không có tướng thọ. Vì có thể suy nghĩ nên gọi là niệm, không thể suy nghĩ tức là không có tướng của niệm. Khởi là tướng sinh, không khởi thì không phải tướng sinh. Gồm thâu, gìn giữ là tướng

trụ, không gồm thâu, gìn giữ, tức là không phải tướng trụ. Chuyển biến là tướng lão, không chuyển biến thì không phải tướng lão. Thọ mạng diệt là tướng tử, thọ mạng không diệt thì không phải tướng tử.

Như thế hoại là tướng vô thường, lìa hoại là không phải tướng vô thường. Nếu lúc sinh, trụ dù có vô thường, nhưng không thể làm hư hoại cái có. Về sau, có thể phá hoại cái có, thì đâu dùng đến sinh chung? Như vậy, lẽ ra tùy thuộc lúc cái có hoại mới có vô thường. Thế nên, dù vô thường sinh chung, nhưng mãi về sau mới hoại cái có thì việc này không đúng.

Như thế, có, không có chung không thành, không chung cũng không thành. Vì thế nên có, không có là "không". Vì có, không có là "không", nên tất cả hữu vi "không". Vì tất cả hữu vi đều "không", nên vô vi cũng "không", vì hữu vi, vô vi "không", nên chúng sinh cũng "không'.

Môn thứ 8: QUÁN TÁNH

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

Thấy có tướng đổi khác
Các pháp không có tánh
Pháp không tánh cũng không

Vì các pháp đều "không".

Nếu các pháp có tánh, tất nhiên không nên biến đổi khác, mà vì thấy tất cả pháp đều đổi thay khác, nên phải biết, các pháp không có tánh. Lại nữa, nếu các pháp có tánh nhất định thì không nên từ các duyên sinh. Nếu tánh từ mọi duyên sinh thì tánh tức là pháp tạo tác. Pháp không tạo tác, không nhân nơi cái khác đối đãi, gọi là tánh, thế nên, tất cả pháp "không".

Hỏi: Nếu tất cả pháp không, thì sẽ không có sinh, không có diệt. Nếu không có sinh, không có diệt, đương nhiên sẽ không có khổ đế. Nếu không có khổ đế, thì sẽ không có tập đế. Nếu không có khổ, tập đế, tất nhiên sẽ không có diệt đế. Nếu không có khổ diệt thì sẽ không đạt đến đạo khổ diệt. Nếu các pháp là "không" không có tánh, thì sẽ không có bốn Thánh đế. Vì không có bốn Thánh đế, nên cũng không có bốn quả Sa-môn. Vì không có bốn quả Sa-môn, tức là không có Hiền Thánh. Vì sự việc này không có, nên Phật, Pháp, Tăng cũng không có. Pháp thế gian cũng không có, việc này không đúng. Thế nên, các pháp không nên đều "không" chăng?

Đáp: Có hai đế:

1. Thế đế.
2. Đệ nhất nghĩa đế.

Nhân nơi thế đế, được nói Đệ nhất nghĩa đế. Nếu không nhân nơi Thế đế thì không được nói Đệ nhất nghĩa đế. Nếu không được Đệ nhất nghĩa đế thì sẽ không được Niết-bàn. Nếu người không biết hai đế, tất nhiên sẽ không có lợi mình, lợi người, lợi ích chung. Như vậy, nếu biết Thế đế, thì sẽ biết Đệ nhất nghĩa đế. Biết Đệ nhất nghĩa đế dĩ nhiên sẽ biết Thế đế. Nay, ông nghe nói Thế đế, cho là Đệ nhất nghĩa đế, nên rơi vào chỗ sai lầm.

Pháp nhân duyên của chư Phật gọi là Đệ nhất nghĩa rất sâu. Vì pháp nhân duyên này không có tự tánh, nên ta nói là "không". Nếu các pháp không từ mọi duyên sinh, thì mỗi pháp đều có tánh nhất định, năm ấm không nên có tướng sinh diệt. Năm ấm không sinh, không diệt, tức không có vô thường. Nếu không có vô thường, đương nhiên sẽ không có Thánh đế khổ. Nếu không có Thánh đế khổ, tất nhiên sẽ không có Thánh đế tập của pháp do nhân duyên sinh.

Nếu các pháp có tánh nhất định thì sẽ không có Thánh đế khổ, diệt. Vì sao? Vì tánh không có biến đổi khác. Nếu không có Thánh đế khổ, diệt thì sẽ không đạt đến đạo khổ, diệt. Thế nên, nếu người không chấp nhận "không", tất nhiên sẽ không có bốn Thánh đế. Nếu không có bốn Thánh đế đương nhiên sẽ không có được bốn Thánh đế. Nếu không có được bốn Thánh đế thì sẽ không có biết khổ, đoạn tập, chứng diệt và tu đạo. Vì sự việc này

không có, nên không có bốn quả Sa-môn. Do không có bốn quả Sa-môn, nên đã không có người được hướng. Nếu không có người được hướng đến, tất nhiên sẽ không có Phật. Vì phá pháp nhân duyên, nên không có Pháp. Vì không có Pháp, nên không có Tăng. Nếu không có Phật, Pháp, Tăng, đương nhiên sẽ không có Tam bảo. Nếu không có Tam bảo thì sẽ hư hoại pháp thế tục. Thế là không đúng. Vì vậy, tất cả pháp "không".

Hơn nữa, nếu các pháp có tánh nhất định, thì sẽ không có sinh, không có diệt, không có tội, phước, không có quả báo của tội phước. Thế gian thường là một tướng. Thế nên, phải biết các pháp không có tánh. Nếu cho, các pháp không có tự tánh, từ tha tánh mà có, là cũng không đúng. Vì sao? Nếu không có tự tánh thì sao từ tha tánh mà có? Vì nhân nơi tự tánh, có tha tánh, lại tha tánh cũng là tự tánh. Vì sao? Vì tha tánh tức là tự tánh của người khác. Nếu tự tánh không thành, tất nhiên tha tánh cũng không thành. Nếu tự tánh, tha tánh không thành, thì lìa tự tánh, tha tánh, nơi nào lại có pháp? Nếu có không thành, thì không có cũng không thành. Thế nên, nay tìm tòi không có tự tánh, không có tha tánh, vì không có cái có, không có cái không có, nên tất cả pháp hữu vi "không". Vì pháp hữu vi "không", nên pháp vô vi cũng "không". Hữu vi, vô vi còn "không", huống chi là ngã?

Môn thứ 9: QUÁN NHÂN QUẢ

Lại nữa, tất cả pháp "không". Vì sao? Vì các pháp vốn tự không có tánh, cũng không từ chỗ khác đến, như nói:

Quả ở trong mọi duyên
Cuối cùng không thể được
Cũng không chỗ khác đến
Làm sao mà có quả?

Hoặc trong mỗi mỗi của mọi duyên hoặc trong hòa hợp đều cùng không có quả, như trước đã nói. Lại, quả này không từ chỗ khác đến. Nếu từ chỗ khác đến, thì đó tức là "không" từ nhân duyên sinh, cũng không có công dụng hòa hợp của các duyên. Nếu quả không có trong mọi duyên cũng không từ chỗ khác đến, tức là "không". Vì quả "không", nên tất cả pháp hữu vi "không". Vì pháp hữu vi "không", nên pháp vô vi cũng "không". Hữu vi, vô vi còn "không", huống chi là ngã?

Môn thứ 10: QUÁN TÁC GIẢ

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

Tự tác và tha tác
Cộng tác, vô nhân tác

Như thế, không thể được
Tức là không có khổ.

Nỗi khổ tự tác, không đúng. Vì sao? Vì nếu tự tác, tức tự nó tạo ra thể của nó. Không được, dùng chính sự này tạo ra sự này. Như thức không thể tự nhận thức, ngón tay không thể tự chạm. Thế nên, không được nói tự tác. Tha tác cũng không đúng, vì tha thì đâu có thể tạo ra nỗi khổ.

Hỏi: Các duyên gọi là tha, vì mọi duyên tạo ra nỗi khổ, nên gọi là tha tác, sao lại nói là không từ tha tác?

Đáp: Nếu mọi duyên gọi là tha, khổ, tức là do mọi duyên tạo ra, nỗi khổ này từ mọi duyên sinh, tức là tánh của mọi duyên. Nếu chính là tánh của mọi duyên, sao gọi là tha? Như đất sét, bình, đất sét không gọi là tha. Và, như vàng của chiếc xuyến, vàng, không gọi là tha.

Nỗi khổ cũng như thế, vì từ mọi duyên sinh, nên mọi duyên không được gọi là tha.

Lại nữa, mọi duyên này cũng vì không tự tánh có, nên không được tự tại. Thế nên, không được nói quả từ mọi duyên sinh, như trong Trung Luận nói:

Quả từ mọi duyên sinh
Là duyên không tự tại
Nếu duyên không tự tại
Làm sao duyên sinh quả?

Nỗi khổ như thế, không được từ tha tác. Tự tác, cộng tác cũng không đúng, vì có hai lỗi. Nếu nói tự mình tạo ra khổ, người khác tạo ra khổ, tức là có lỗi tự tác, tha tác. Thế nên, nỗi khổ của cộng tác cũng không đúng. Nếu nỗi khổ không có nhân mà sinh, cũng không đúng, vì sẽ có vô lượng lỗi, như trong kinh nói: Lõa hình Ca-diếp hỏi Phật: Nỗi khổ là tự tạo tác chăng? Đức Phật yên lặng không đáp.

Bạch Thế Tôn! Hoặc nỗi khổ không tự tạo mà là người khác tạo chăng? Phật cũng không đáp.

Bạch Thế Tôn! Nếu vậy, nỗi khổ là do tự tạo và người khác tạo chăng? Đức Phật cũng không đáp.

Bạch đức Thế Tôn! Nếu vậy, nỗi khổ này là do không có nhân, không có duyên tạo tác chăng? Phật cũng không đáp.

Với bốn câu hỏi như thế, Đức Phật đều không đáp, phải biết, nỗi khổ tức là "không".

Hỏi: Phật nói kinh này, không nói nỗi khổ là "không", vì tùy chúng sinh có thể hóa độ, nên mới tạo ra cách thuyết như thế (im lặng) Vi Ca- diếp lõa hình cho, cái khổ ấy của con người nhân nơi có ngã tức là nói: Mọi việc tốt, xấu đều do thần tạo ra. Thần thường thanh tịnh, không có khổ não. Mọi cái ta hiểu biết đều là thần, thần đã tạo nên những điều tốt đẹp, xấu xí, khổ, vui, lại tiếp nhận đủ thứ thân. Do tà kiến này, nên hỏi Phật nỗi khổ có phải

là do tự mình tạo ra chăng? Vì thế cho nên Đức Phật đã không đáp. Thật ra, khổ không phải là do ngã gây tạo. Nếu ngã là nhân của khổ, do ngã phát sinh khổ, thì ngã tức vô thường. Vì sao? Vì nếu pháp là nhân và từ nhân sinh ra, thì cũng đều vô thường. Nếu ngã vô thường, tất nhiên mọi quả báo của tội, phước thảy đều đoạn diệt, phước báo của người tu phạm hạnh, thì cũng phải rỗng không. Và nếu ngã là nhân của khổ, thì sẽ không có giải thoát. Vì sao? Vì nếu ngã tạo ra khổ, thì lìa khổ không có ngã. Cái có thể tạo ra khổ là do không có thân. Nếu không có thân mà có thể tạo ra khổ, thì người được giải thoát cũng nên là khổ. Như thế, tức là không có giải thoát, mà thật sự có giải thoát. Thế nên, khổ do tự tạo tác không đúng. Khổ do người khác gây tạo cũng không hợp lý. Vì lìa khổ thì đâu có người mà tạo ra khổ cho người khác? Lại nữa, nếu người khác tạo ra khổ, thì vì là trời Tự Tại tạo ra tà kiến như đây mới hỏi, nên Phật cũng không đáp, nhưng thật ra không từ trời Tự Tại tạo tác. Vì sao? Vì tướng, tướng trái với nhau. Như con của bò trở lại là bò. Nếu vạn vật từ trời Tự Tại sinh ra, thì đều phải giống với trời Tự Tại, vì là con của ông ta. Hơn nữa, nếu trời Tự Tại sáng tạo ra chúng sinh, thì không nên lấy nỗi khổ cho con mình. Vì thế, thành thử không nên nói trời Tự Tại tạo ra khổ.

Hỏi: Chúng sinh từ trời Tự Tại sinh, khổ, vui cũng được sinh từ trời Tự Tại, vì chúng sinh không nhận thức được nhân của vui, nên cho khổ ấy?

Đáp: Nếu chúng sinh đều là các con của trời Tự Tại, thì Trời chỉ nên lấy vui ngăn khổ, không nên cho khổ chúng sinh, cũng nên cúng dường trời Tự Tại thì sẽ diệt khổ, được vui, mà thật ra thì không như vậy, chỉ tự làm nhân duyên của khổ, vui để rồi tự thọ lãnh báo, chứ không phải là trời Tự Tại tạo ra.

Hơn nữa, nếu vị trời kia được tự tại thì không nên có điều kiện cần cho mình. Có điều kiện cần cho mình là tự tạo tác, không gọi là tự tại. Nếu không hề có điều kiện thì tạo sao dùng biến hóa để tạo ra vạn vật, giống như sự đùa bỡn của trẻ con.

Lại nữa, Nếu Tự Tại sáng tạo chúng sinh, thì ai lại tạo ra Tự Tại. Nếu Tự Tại tự tạo ra, tất nhiên không đúng. Như vật không thể tự tạo. Nếu lại có tác giả, thì không gọi là Tự Tại. Hơn nữa, nếu Tự Tại là tác giả, dĩ nhiên, ở trong phạm vi sáng tạo, sẽ không có trở ngại nào, vì hễ cảm nghĩ tức có thể tạo ra ngay. Như kinh Tự Tại đã nói: Tự Tại muốn sáng tạo ra vạn vật, làm các khổ hạnh, liền sản sinh các loài sâu đi bằng bụng. Lại, làm khổ hạnh, sản sinh các loài chim bay. Lại, làm các khổ hạnh sinh ra các hàng trời, người v.v… Như làm khổ hạnh, đầu tiên sản sinh ra trùng độc, tiếp theo sinh ra chim bay, về sau, sinh ra hàng trời, người thì phải

biết, chúng sinh ấy đều từ nhân duyên của nghiệp sinh ra, chứ không phải từ khổ hạnh có. Lại nữa, nếu tạo ra vạn vật, thì được trụ chỗ nào mà tạo ra vạn vật? Chỗ trụ này, được chính Tự Tại tạo ra hay được chính người khác tạo? Nếu chỗ Tự Tại tạo ra, thì được trụ ở chỗ ấy để tạo vạn vật. Nếu trụ chỗ khác để tạo vạn vật thì chỗ khác lại do ai tạo? Như vậy thì sẽ hóa ra vô cùng, còn nếu là do người khác tạo dựng, thì sẽ có hai Tự Tại, việc này không đúng. Thế nên, vạn vật ở thế gian không phải được tạo ra do Tự Tại. Lại nữa, nếu Tự Tại tạo ra, thì cớ sao phải khổ hạnh, cúng dường người khác, muốn làm cho hoan hỷ, để theo đó thỏa nguyện. Nếu phải khổ hạnh để cầu người khác, thì phải biết không thuộc là tự tại. Lại nữa, nếu Tự Tại tạo ra vạn vật, thì tạo ra lần đầu tiên phải là cố định, không nên có biến đổi: hễ là ngựa thì thường ngựa, con người thì thường xuyên là con người, mà hiện nay, chúng sinh tùy nghiệp có biến đổi. Thế nên, phải biết không phải là do Tự Tại đã tạo, vì là không tự tại.

Lại nữa, nếu do Tự Tại tạo ra, tức sẽ không có tội, phước, vì thiện, ác, xấu, tốt đều từ Tự Tại tạo ra, mà thật sự thì có tội, phước rõ ràng, thế nên, không phải là do Tự Tại đã tạo.

Lại nữa, nếu chúng sinh từ Tự Tại sinh, thì đều phải kính yêu, nhớ nghĩ, như con yêu kính cha mẹ, nhưng thật ra thì không như vậy, mà có ghét, có

yêu. Thế nên, phải biết không phải do Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo ra, thì vì cớ gì không tạo ra hết thảy là người vui, tạo hết thảy là người khổ, mà là có người khổ, người vui? Phải biết, vì từ ghét, yêu sinh, nên không tự tại, vì không tự tại, nên không phải do Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại sáng tạo, thì chúng sinh đều không nên có đối tượng tạo tác, mà phương tiện của chúng sinh đều có đối tượng tạo tác. Thế nên, phải biết không phải là Tự Tại đã sáng tạo.

Lại nữa, nếu Tự Tại sáng tạo, thì tất cả những việc thiện, ác, khổ, vui sẽ không tạo ra mà tự chúng đến.

Như vậy, sẽ pháp phá hoại thế gian; người giữ giới, tu phạm hạnh, đều không có ích lợi gì cả, mà thật ra thì không như vậy. Thế nên, phải biết không phải do Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu vì nhân duyên của nghiệp phước mà được gọi là Đại ở trong chúng sinh thì chúng sinh khác, người thực hành nghiệp phước, cũng lại nên gọi là Đại, lấy gì quý trọng Tự Tại? Nếu không có nhân duyên mà tự tại, thì tất cả chúng sinh cũng phải tự tại, mà thật ra thì không như vậy. Phải biết, không phải do Tự Tại tạo ra. Nếu Tự Tại từ người khác mà được, thì người khác lại từ người khác, như thế, sẽ hóa ra vô cùng. Vô cùng thì không có

nhân. Với những nhân duyên như thế v.v..., phải biết, vạn vật không phải do Tự Tại sinh ra, cũng không có Tự Tại. Với tà kiến như thế, vì hỏi về người khác tạo tác, nên Phật cũng không đáp.

Cộng tác cũng không đúng, vì có hai lỗi. Vì mọi nhân duyên hòa hợp mà sinh, không từ không có nhân sinh. Phật cũng không đáp. Thế nên, kinh này chỉ phá bốn thứ tà kiến, không nói khổ là "không"?

Đáp: Dù Phật nói như thế, nhưng nỗi khổ từ mọi nhân duyên sinh, phá tan bốn thứ tà kiến, tức là nói "không". Nỗi khổ từ mọi duyên sinh, tức là nói nghĩa "không". Vì sao? Vì nếu từ mọi nhân duyên sinh, thì không có tự tánh, không có tự tánh tức là "không", như khổ "không". Phải biết hữu vi, vô vi và chúng sinh, tất cả đều không.

Môn thứ 11: QUÁN BA THỜI GIAN

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao? Vì nhân với pháp có nhân, thời gian trước, thời gian sau, cùng một thời điểm sinh, đều không thể được, như nói:

Nếu pháp trước sau, chung
Là thảy đều không thành
Là pháp từ nhân sinh
Làm sao sẽ có thành?

Nhân trước, sau có nhân, sự việc này không đúng. Vì sao? Vì nếu nhân trước, sau từ nhân sinh,

thì thời gian của nhân trước tức không có nhân, thì làm nhân cho cái gì? Nếu trước đã có nhân, mà sau có nhân, thì lúc không có nhân, có nhân đã thành, dùng nhân làm gì? Nếu nhân, có nhân cùng một thời điểm, là cũng không có nhân, như sừng bò mọc ra cùng một thời điểm, trái, phải không nhân nhau. Nhân như thế không phải là nhân của quả, quả cũng không phải là quả của nhân, vì sinh cùng một thời điểm. Thế nên, nhân quả của ba thời gian đều không thể được.

Hỏi: Ông đã phá pháp nhân quả, trong ba thời gian cũng không thành. Nếu trước có cái "phá", sau có cái "có thể phá", tức chưa có "cái có thể phá", thì "phá" này phá cái gì? Nếu trước có cái "có thể phá", mà sau có cái "phá" thì cái "có thể phá" đã thành, dùng "phá" làm gì? Nếu "phá", "có thể phá" cùng một thời điểm, là cũng không có nhân. Như cặp sừng bò mọc ra cùng một thời điểm, vì trái, phải không làm nhân cho nhau. Như vậy, "phá" không nhân ở "có thể phá", "có thể phá" không nhân ở "phá" chăng?

Đáp: Trong "phá", có thể "phá" của ông cũng có lỗi này. Nếu các pháp không thì sẽ không có cái "phá", không có "có thể phá". Nay, ông nói không, tức là trở thành thuyết mà ta đã nói. Nếu ta nói "phá", "có thể phá" là cái có nhất định, thì ông nên nêu vấn nạn này.

Hỏi: Có thể thấy nhân của thời điểm trước, như thợ gốm nặn bình, cũng có nhân của thời gian sau, như nhân đệ tử có thầy. Như giáo hóa đệ tử, thời gian sau mới nhận biết là đệ tử của mình, cũng có nhân của một thời điểm, như đèn với ánh sáng.

Nếu nói nhân của thời gian trước, sau, nhân của một thời điểm không thể được, việc này không đúng?

Đáp: Như người thợ gốm nắn bình, thí dụ này không hợp lý. Vì sao? Vì nếu khi chưa có cái bình, thì người thợ gốm làm nhân cho cái gì? Như thợ gốm, tất cả nhân trước đều không thể được, nhân của thời gian sau cũng không thể được như vậy. Nếu chưa có đệ tử, thì ai làm thầy đây?

Thế nên, nhân của thời gian sau cũng không thể được. Nếu nói nhân của một thời điểm như ánh sáng của đèn, là cũng đồng nghi ngờ nhân, vì đèn, ánh sáng phát sinh cùng một thời điểm, thì làm sao nhân nhau?

Như vậy, vì nhân duyên không, phải biết, tất cả pháp hữu vi, pháp vô vi, chúng sinh cũng không.

Môn thứ 12: QUÁN SINH

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao? Vì lúc sinh, không sinh mà sinh, không thể được. Nay, đã sinh

rồi, không sinh, không sinh cũng không sinh, thời điểm sinh cũng không sinh, như nói:

Quả sinh thì không sinh
Không sinh cũng không sinh
Lìa sinh này không sinh
Lúc sinh cũng không sinh.

Sinh, gọi là quả khởi ra, chưa sinh gọi là chưa khởi, chưa xuất hiện, chưa có. Lúc sinh, gọi là bắt đầu khởi, chưa thành.

Quả sinh trong đây không sinh tức là: sinh này, sinh rồi, không sinh. Vì sao? Vì có lỗi vô cùng, vì đã làm xong, lại làm.

Nếu sinh, sinh rồi, sinh cái sinh thứ hai, sinh thứ hai, sinh rồi, sinh cái sinh thứ ba, sinh thứ ba, sinh rồi, sinh cái sinh thứ tư.

Như sinh thứ nhất xong, có sinh thứ hai, sinh như thế tức là vô cùng, việc này không đúng, thế nên sinh, không sinh. Lại nữa, nếu cho, sinh rồi sinh ra cái sinh đã sử dụng sinh, là sinh không sinh mà sinh, thì sự việc này không đúng. Vì sao? Vì sinh thứ nhất không sinh mà sinh, tức là hai thứ sinh: sinh rồi mà sinh chưa sinh mà sinh. Trước kia, ông nói nhất định, mà nay không nhất định, như đã làm xong, không nên làm, đốt rồi không nên đốt, chứng rồi không nên chứng. Sinh như thế rồi không nên lại sinh. Thế nên, pháp sinh không sinh, pháp không sinh cũng không sinh. Vì sao? Vì

không hợp với sinh. Lại, tất cả không sinh, vì có lỗi của sinh. Nếu pháp không sinh mà sinh, thì lìa sinh có sinh, lìa tạo tác có tạo tác, lìa đi có đi, lìa ăn có ăn. Như vậy, tức là phá hoại pháp thế tục, việc này không đúng. Thế nên, pháp không sinh không sinh.

Lại nữa, nếu pháp không sinh mà sinh, thì tất cả pháp không sinh đều sinh chăng? Tất cả phàm phu chưa sinh đạo quả Bồ-đề Vô thượng lẽ ra đều sinh, không hoại pháp A-la-hán, phiền não không sinh mà sinh, sừng thỏ, ngựa v.v... không sinh mà sinh, việc này không đúng. Thế nên, không nên nói không sinh mà sinh.

Hỏi: Không sinh mà sinh, nghĩa là như có nhân duyên hòa hợp: thời gian, phương hướng, tác giác, đầy đủ phương tiện, đây là không sinh mà sinh, chứ không phải tất cả không sinh mà sinh. Vì thế, không nên lấy tất cả không sinh mà sinh để làm vấn nạn chăng?

Đáp: Nếu pháp sinh thì mọi duyên: thời gian, phương hướng, tác giả, phương tiện hòa hợp sinh trong đây, trước nhất định "có" không sinh, trước "không có" cũng không sinh "có", "không có" cũng không sinh, là ba thứ tìm kiếm sinh cũng không thể được, như thuyết trước đã nói. Thế nên, pháp không sinh không sinh, lúc sinh cũng không sinh. Vì sao? Vì có lỗi sinh sinh, vì lỗi không sinh mà sinh, nên một phần sinh của pháp lúc sinh

không sinh, như thuyết trước đã nói, phần chưa sinh cũng không sinh, như trước đã nói.

Lại nữa, nếu lúc lìa sinh có sinh, thì phải là sinh của lúc sinh mà thật ra thời điểm lìa sinh, không có sinh. Thế nên, lúc sinh cũng không sinh.

Lại nữa, hoặc có người nói: sinh của lúc sinh tức là có hai sinh:

1. Lấy thời điểm sinh làm sinh.
2. Dùng thời điểm sinh mà sinh.

Không có hai pháp, sao lại nói có hai sinh? Thế nên lúc sinh cũng không sinh.

Lại nữa, lúc chưa có sinh, không có sinh, sinh hiện hành ở chỗ nào, nếu sinh không có chỗ hiện hành thì sẽ không có sinh. Thế nên, lúc sinh cũng không sinh.

Như thế, sinh, không sinh, lúc sinh đều không thành. Vì pháp sinh không thành, nên không có sinh. Trụ, diệt cũng như vậy. Vì sinh, trụ, diệt không thành, tức là pháp hữu vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi không thành, nên pháp vô vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi, vô vi không thành, nên chúng sinh cũng không thành.

Thế nên phải biết, tất cả pháp không có sinh, vì rốt ráo vắng lặng.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

BÁCH LUẬN

SỐ 1569

(QUYỂN THƯỢNG → HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1569

LỜI TỰA
BÁCH LUẬN

Thích Tăng Duệ làm

Bách luận đó là bến nẻo thông đến tâm Thánh, là luận bàn chỉnh khai mở chân đế.

Phật nhập Niết-bàn sau tám trăm năm có vị Đại-sĩ xuất gia, tên gọi Đề-bà. Có tâm huyền diệu, một mình tỏ ngộ, khí chất thông minh, đức hạnh cao sáng, nổi tiếng truyền đạo đương thời, thần siêu cả "Thế biểu". Cho nên, có thể mở nhiều lớp cửa của kho ba Tạng, lấp đường tối tăm của mười hai môn, khéo chuyên tiếp cận Ca-di, vì hào sâu, vật thẩm của Pháp.

Thời ấy, ngoại đạo nhiễu loạn, lắm mối cạnh tranh, biện tà ép chân, não phiền Chánh đạo, ngưỡng lên trông thì Thánh giác trì trệ, ngước xuống thì mọi người mê hoặc, xôn xao mong muốn cứu cái khổ trầm luân từ xa mà Ngài tạo nên Luận này. Đó là vì để phòng hộ lối Chánh, lấp bỏ nẻo tà, làm sáng thêm Tông chỉ tối cao vậy. Vì thế, Chánh hóa trị hưng long, thì tà đạo truất phế, chẳng làm nêu cao các diệu thì ai có thể như đây!

Luận có một trăm kệ, nên lấy Bách làm tên. Lý huyền diệu tận nguồn, thâu tóm điểm chính của các sách, ý chỉ văn rõ ràng, thật là tác phẩm hoàn mỹ, vừa sâu vừa gọn, hiếm có như vậy.

Có Khai-sĩ-bà-tẩu tuệ sáng, học rộng, suy nghĩ sâu xa, lời bạt hiếm có, xa khế lẽ huyền làm lời huấn thích, khiến cho nghĩa u uẩn sáng ở vi diệu, phong vị tuyên bày như dòng mang theo lá bối, văn mạch lạc rõ ràng, nẻo tông chỉ dễ hiểu, để làm luận. Ngôn từ mà không phải ngôn từ, phá mà không chấp, chợt nhiên mà chẳng gì không căn cứ, mà sự không mất chân, thẳng vậy mà không dựa và lý tự nhiên hội nhập nhiệm mầu. Thật là con đường trở về chốn xưa, giữ lấy mà bồi đắp.

Có Sa môn Cưu Ma La Thập, người nước thiên Trúc, khí chất rộng sâu, thần ý siêu phàm, nhiều năm mến mộ luận này lấy làm tâm yếu mà chuyển dịch, khiến cho vị thường chẳng thể lường kia không mất. Thoạt đầu, tuy đích thân giải thích nhưng ngôn ngữ địa phương hạn chế, e khiến người suy nghĩ tìm tòi do dự lầm văn, người đề cao vị thứ, trái lối trở về, bèn đại tấu Quan Ty Lục Uy An Thanh Hầu Diêu Cao, có phong cách thanh cao, tâm thành giản lược thành hay, khiến cho bác thông nội ngoại, lý, tư đều thông, trẻ thích đại đạo, lớn thêm gia sức. Tuy công việc hình thức còn luộm thuộm, mà lời pháp chẳng vụn về, mỗi lần cầm đến Huyền văn, lòng cảm khái nặng trĩu. Cho

nên, năm Thọ Tinh hoằng Thủy thứ sáu tập họp các Sa môn chung chí hướng cùng nhặt nhạnh bản chính, chỉnh chu sớ lại, để cho ý luận vẫn giữ, có chất mà không thô sơ, đơn giản mà diễn giải nhất định. Tức là đến tận cùng tông chỉ, không còn xen tạp vậy.

Luận gồm hai mươi phẩm, mỗi phẩm có năm kệ. Mười phẩm sau, vì mọi người cho là không ích lợi cõi này (Trung Hoa) nên lược bớt không truyền. Mong người trí thức tường tận mà soi xét!

SỐ 1569

BÁCH LUẬN

Tác giả: Bồ tát Đề Bà. Hán dịch: Đời Diêu Tần, Tam Tạng Pháp sư Cưu Ma La Thập.

QUYỂN THƯỢNG

Phẩm 1: XẢ TỘI PHƯỚC

Đảnh lễ chân Phật cảm Thế Tôn
Trong vô lượng kiếp gánh mọi khổ
Phiền não đã hết, tập cũng trừ
Phạm, Thích, long thần đều cung kính
Cũng lễ Vô thượng chiếu thế pháp
Tịnh trừ vết nhơ, dừng hý luận
Chỗ thuyết của chư Phật Thế Tôn
Và cùng tám bậc Ứng chân Tăng.

(Bát bối: Tám đấng, chỉ Thánh giả hàng Tứ hướng Tứ quả).

Ngoại viết: Kệ nói về chỗ thuyết giảng của Đức Thế Tôn. Những gì là Thế Tôn?

Nội viết: Vì sao ông sinh nghi hoặc như vậy?

Ngoại viết: Vì nhiều thuyết nói về tướng Thế Tôn nên sinh nghi. Có người nói: Trời Vi Nữu (Đời Tần gọi là Biến Thắng Thiên) gọi là Thế Tôn. Lại nói: Trời Ma-hê-thủ-la (Đời Tần gọi là Đại Tự Tại

Thiên) gọi là Thế Tôn. Lại nói: Các Tiên nhân: Ca-tỳ-la, Ưu-lâu-ca, Lặc-sa-bà… đều gọi là Thế Tôn. Ông lấy gì mà nói chỉ một mình Phật là Thế Tôn, cho nên sinh nghi.

Nội viết: Phật biết thật tướng của các pháp một cách sáng suốt không có ngăn ngại, lại có thể nói về pháp thanh tịnh sâu xa, cho nên gọi một mình Phật là Thế Tôn.

Ngoại viết: Các Đạo sư khác cũng có thể biết rõ tướng của các pháp, cũng có thể nói pháp tịnh sâu xa. Như đệ tử của Ca-tỳ-la tụng kinh Tăng Khư: Nói về biệt tướng và tổng tướng của các pháp thiện. Ở trong giác phần tịnh của hai mươi lăm đế gọi là pháp thiện. Đệ tử của Ưu-lâu-ca tụng kinh Vệ Thế Sư nói về sáu đế. Trong đế Cầu-na, mỗi ngày tắm gội ba lần, lại cúng dường hòa hợp: như lửa…, sinh pháp thiện phần thần. Đệ tử của Lặc Sa Bà tụng kinh Ni Kiền Tử nói về năm nhiệt đốt thân, hành pháp thọ khổ như nhổ tóc v.v… gọi là pháp thiện. Lại có các sư tự hành pháp nhịn đói, lao mình xuống hầm lửa, tự lao mình xuống vực từ đỉnh núi cao, thường đứng lặng mãi, trì giới bò… gọi là pháp thiện. Như vậy đều gọi là pháp tịnh sâu xa. Vì sao nói chỉ một mình Phật có thể thuyết?

Nội viết: Đó là tà kiến, vì che lấp chánh kiến nên không thể nói pháp tịnh sâu xa. (Việc này về sau sẽ nói rộng).

Ngoại viết: Phật nói những gì là tướng pháp thiện?

Nội viết: Dừng việc ác, hành pháp thiện. Phật lược thuyết hai loại pháp thiện là tướng chỉ và tướng hành. Dứt tất cả việc ác gọi là tướng chỉ, tu tất cả thiện gọi là tướng hành. Những gì là ác? Thân, khẩu, ý hành tà. Thân hành sát, đạo, dâm, khẩu vọng ngữ, lưỡng thiệt, ác khẩu, ỷ ngữ, ý hành tham, sân não, tà kiến. Lại có mười đạo bất thiện, không phải chỗ bày về roi gậy, trói buộc … và mười đạo bất thiện trước sau có vô số tội, đó gọi là ác. Những gì là chỉ? Là dừng chỉ việc ác không làm, hoặc tâm sinh, hoặc miệng nói, hoặc thọ giới, từ nay về sau trọn không còn tạo tác nữa gọi là chỉ. Những gì là thiện? Là thân hành chánh, khẩu hành chánh, ý hành chánh. Thân chắp tay nghinh tiễn, lễ kính… Miệng nói lời thật, lời hòa hợp, lời dịu dàng, lời lợi ích. Ý từ bi, chánh kiến… nhiều loại pháp thanh tịnh như vậy gọi là pháp thiện. Những gì là hành? Là ở trong pháp thiện ấy luôn tín thọ tu tập, đó gọi là hành.

Ngoại viết: Kinh ông có lỗi, vì bắt đầu không tốt. Các sư tạo kinh pháp, ban đầu thuyết tốt, nghĩa vị dễ hiểu, pháp âm rộng khắp. Nếu người trí đọc tụng, nhớ biết liền được tôn trọng oai đức, tuổi thọ được tăng, như có kinh gọi là Bà-la-ha-ba-đế (Đời Tần gọi là kinh Quảng chủ). Những kinh như vậy ban đầu đều nói tốt, vì bắt đầu tốt nên ở giữa và sau

cùng cũng tốt. Kinh ông vì bắt đầu nói ác nên không tốt, là vì lời kinh ông có lỗi.

Nội viết: Không đúng. Vì đoạn trừ tà kiến nên nói là kinh, là tốt, là không tốt. Đây là khí chất của tà kiến cho nên không lỗi. Lại nữa, vì không tốt, hoặc có ít sự tốt, nên chỗ bắt đầu của kinh phải nói tốt, đó thật sự là không tốt. Vì sao? Vì một việc này, đây cho là tốt, kia cho là không tốt, hoặc cho là không phải tốt, không phải là không tốt, vì là bất định nên không có pháp tốt. Ông là kẻ ngu không có phương tiện, ham muốn mạnh cầu vui, vọng sinh tưởng nhớ, nói việc này tốt, việc này không tốt. Lại nữa, vì mình và người và chung cả hai đều không thể đạt được nên, pháp tốt này không thể tự sinh. Vì sao? Vì không có một pháp nào từ chính mình sinh ra, cũng là lỗi của hai tướng: một là sinh, hai là chủ thể sinh, cũng không từ cái khác sinh, vì tự tướng không, tha tướng cũng không. Lại nữa, vì vô cùng, do sinh lại có sinh, cũng không cùng sinh vì cả hai đều có lỗi. Pháp sinh thường có ba loại: tự, tha, cộng. Trong ba loại này, tìm cầu không thể đạt được, cho nên không có việc tốt.

Ngoại viết: Vì việc tốt này tự sinh như muối, ví như tự tánh của muối là mặn, có thể làm cho các vật khác đều mặn, sự tốt này cũng như vậy. Tự tánh tốt có thể làm cho các việc khác đều tốt.

Nội viết: Vì trước đã phá bỏ. Cũng như tướng của muối trú trong muối, trước tôi phá không có

pháp do tự tánh sinh. Lại nữa, ý ông cho muối là từ nhân duyên sinh ra, cho nên muối không phải tự tánh mặn. Tôi không chấp nhận lời ông nói. Nay sẽ dùng lời ông để trở lại phá bỏ chỗ ông nói. Tuy muối do vật khác hòa hợp, nhưng vật ấy không phải là muối, vì tướng của muối trú trong muối. Ví như tướng bò không phải là tướng ngựa.

Ngoại viết: Như đèn, ví như đèn đã chiếu tự nó, cũng có thể chiếu vật khác. Sự tốt cũng như vậy, tự tốt cũng có thể làm cho sự không tốt được tốt.

Nội viết: Vì tự thân và chỗ khác của đèn là không tối nên tự thân của đèn không tối. Vì sao? Vì sáng, tối không cùng nhau. Đèn cũng không là chủ thể chiếu không có thể chiếu, vì cũng có lỗi của hai tướng: một là chủ thể chiếu, hai là nhận sự chiếu. Cho nên đèn không tự chiếu chỗ của đối tượng được chiếu cũng không tối, cho nên không thể chiếu cái khác. Vì phá trừ sự tối tăm nên gọi là chiếu, không tối tăm có thể phá trừ nên chẳng phải là chiếu.

Ngoại viết: Lúc mới sinh, cả hai cùng chiếu, tôi không nói đèn trước sinh mà sau mới chiếu. Lúc mới sinh tự chiếu, cũng có thể chiếu vật khác.

Nội viết: Không đúng. Vì tướng có, không của một pháp là không thể đạt được. Lúc mới sinh gọi là sinh một nửa, một nửa chưa sinh. Sinh không thể chiếu, như trước đã nói, huống gì chưa sinh mà có

thể có chỗ chiếu. Lại nữa, tại sao một pháp cũng là tướng có cũng là tướng không? Lại nữa, vì không đến chỗ tối, đèn hoặc đã sinh, hoặc chưa sinh đều không đến chỗ tối, vì tánh trái nhau. Nếu đèn không đến chỗ tối, làm sao có thể phá trừ tối tăm.

Ngoại viết: Vì như chú các sao, nếu chú từ xa khiến cho người ở xa có thể sinh phiền não, cũng như sao biến trên trời, khiến con người không thể diễn nói. Đèn cũng như vậy, tuy không đến chỗ tối tăm nhưng có thể phá trừ tối tăm.

Nội viết: Vì vượt quá sự thật. Nếu đèn có sức chiếu sáng, không đến chỗ tối tăm mà có thể phá trừ sự tối tăm, sao không đốt đèn Thiên Trúc để phá sự tối tăm ở Chấn Đán? Như sức của chú các sao có thể đến với khoảng cách xa mà đèn thì không như vậy. Cho nên ví dụ của ông chẳng đúng. Lại nữa, nếu bắt đầu tốt thì chỗ khác không tốt. Nếu kinh bắt đầu nói tốt, thì chỗ khác phải không tốt. Nếu chỗ khác cũng tốt thì lời ông nói ban đầu tốt là vọng ngữ.

Ngoại viết: Vì ban đầu tốt nên chỗ khác cũng tốt, vì sức của tốt ban đầu nên chỗ khác cũng tốt.

Nội viết: Vì nhiều sự không tốt nên tốt là không tốt. Kinh của ông ban đầu nói tốt tức nhiều chỗ không tốt. Vì nhiều chỗ không tốt nên sự tốt là chẳng phải tốt.

Ngoại viết: Như vòi voi. Ví như voi có vòi nên gọi là có vòi, không lấy phần có mắt, tai, đầu… mà gọi là có mắt, tai, đầu. Như thế là dùng phần ít sức tốt nên khiến cho nhiều sự không tốt là tốt.

Nội viết: Không đúng, vì chẳng phải lỗi ở voi. Nếu voi khác với vòi, đầu, chân… cũng khác, như vậy thì không phải voi khác. Nếu trong một phần có đủ các phần, tại sao trong đầu không có chân. Như trong phẩm Phá dị nói, nếu voi với vòi không khác thì cũng không có voi riêng khác. Nếu có phần này với phần kia không khác thì đầu phải là chân, vì hai phần ấy cùng với voi không khác. Như trong phẩm Phá nhất nói: Việc tốt như vậy, rất nhiều nhân duyên, tìm cầu không thể đạt được. Tại sao nói: Vì ban đầu tốt nên ở giữa và sau cũng tốt.

Ngoại viết: Ác dừng, là dừng vi diệu, tại sao không ở ban đầu? Nội viết: Hành giả trước cần phải biết ác, sau đó mới có thể chỉ (dừng) cho nên trước ác sau chỉ.

Ngoại viết: Hành thiện cần phải ở ban đầu, vì có quả diệu. Các pháp thiện có quả diệu. Hành giả vì muốn đắc quả diệu nên dừng ác. Như vậy nên trước nói hành thiện, sau nói dừng ác.

Nội viết: Vì pháp tuần tự nên trước trừ cấu thô, tiếp trừ cấu tế. Nếu hành giả không dừng ác thì không thể tu thiện, cho nên trước trừ cấu thô, sau

đó hành pháp thiện. Như nhuộm áo, trước phải tẩy giặt vết nhơ, sau đó mới nhuộm.

Ngoại viết: Đã nói dừng ác, không nên lại nói hành thiện.

Nội viết: Vì hành thiện như bố thí v.v… Bố thí là hành thiện, chẳng phải là dừng ác. Lại nữa, như Đại Bồ-tát, trước ác đã dừng lắng, hành bốn tâm vô lượng, bảo hộ mạng sống người khác, thương xót chúng sinh, đó là hành thiện chẳng phải dừng ác.

Ngoại viết: Bố thí là dứt pháp keo kiệt, cho nên bố thí là dừng bỏ việc ác.

Nội viết: Không đúng. Vì nếu vậy không bố thí liền trở thành người ác và các người không bố thí đều phải có tội. Lại nữa, các vị lậu tận đã dứt hết tham lam, keo kiệt thì lúc bố thí dừng việc ác gì? Hoặc có người tuy hành bố thí mà tâm keo kiệt không dừng, dẫu có thể dừng nhưng dùng hành thiện làm gốc, cho nên bố thí là hành thiện.

Ngoại viết: Đã nói hành thiện, không nên nói dừng ác. Vì sao? Vì ác dừng là do hành thiện.

Nội viết: Tướng chỉ là dứt, tướng hành là tạo tác. Vì tánh trái ngược nhau, cho nên nói hành thiện không bao gồm dừng ác.

Ngoại viết: Việc này thật như vậy, tôi không nói dừng ác và hành thiện là một tướng, nhưng

dừng ác tức là pháp thiện. Cho nên nếu nói hành thiện thì không nên nói lại là dừng ác.

Nội viết: Nên nói dừng ác, hành thiện. Vì sao? Vì dừng ác gọi là lúc thọ giới dừng ngay các việc ác. Hành thiện gọi là tu tập pháp thiện. Hoặc chỉ nói phước hành thiện, không nói sự đình chỉ việc ác. Nghĩa là có người thọ giới đình chỉ việc ác, hoặc tâm bất thiện, hoặc tâm vô ký, vì lúc này không hành thiện nên không tương ưng có phước. Lúc này vì đình chỉ ác cũng có phước cho nên phải nói dừng ác, cũng nên nói hành thiện. Pháp dừng ác, hành thiện này, tùy theo mỗi chúng sinh mà Phật phân biệt thành ba hạng người: thượng, trung, hạ và ba loại hành: thí, giới, trí. Người hạ trí dạy hành bố thí, người trung trí dạy hành trì giới, bậc thượng trí dạy hành trí tuệ. Bố thí là xả tài vật tương ưng với tư và khởi thân, khẩu, ý làm lợi ích người khác. Trì giới là hoặc miệng nói, hoặc tâm sinh, hoặc thọ giới. Từ nay về sau không làm ba thứ hạnh tà của thân, bốn loại hạnh tà của miệng nữa. Trí tuệ gọi là trong tướng của các pháp, tâm định bất động. Vì sao nói lợi ích sai khác là thượng, trung, hạ? Bố thí là lợi ích ít, đó gọi là hạ trí. Trì giới là lợi ích bậc trung nên gọi là trung trí. Trí tuệ tạo lợi ích rất nhiều nên gọi là thượng trí. Lại nữa, bố thí có quả báo bậc hạ, trì giới có quả báo bậc trung, trí tuệ có quả báo bậc thượng, cho nên nói trí thượng, trung, hạ.

Ngoại viết: Người bố thí đều là kẻ hạ trí phải không?

Nội viết: Không đúng. Vì sao? Bố thí có hai loại: một là bất tịnh, hai là tịnh hạnh. Người bố thí bất tịnh gọi là người hạ trí.

Ngoại viết: Vì sao gọi là bất tịnh thí?

Nội viết: Vì quả báo mà bố thí là bất tịnh như việc trao đổi ở chợ. Quả báo có hai loại là hiện báo và hậu báo. Hiện báo là danh xưng, ái kính…, hậu báo là đời sau được giàu có…, đó gọi là bất tịnh thí. Vì sao vậy? Vì muốn được hoàn trả. Ví như có khách mua bán ở xa đi đến phương khác, tuy mang theo nhiều vật có giá trị, nhưng chẳng có lòng thương mọi người, vì chỉ cầu lợi mình nên nghiệp này bất tịnh. Bố thí cầu quả báo cũng lại như vậy.

Ngoại viết: Những gì gọi là tịnh thí?

Nội viết: Nếu người vì yêu thích kính mộ làm lợi ích cho người khác, không cầu quả báo đời này, đời sau, như các Bồ-tát và các Thượng nhân hành bố thí thanh tịnh thì đó gọi là tịnh thí.

Ngoại viết: Trì giới đều là người trung trí phải không?

Nội viết: Không đúng. Vì sao? Trì giới có hai loại: một là bất tịnh, hai là tịnh. Người trì giới bất tịnh gọi là người trung trí.

Ngoại viết: Những gì là trì giới bất tịnh?

Nội viết: Trì giới cầu quả báo vui là vì dâm dục. Như che dấu tướng. Quả báo vui có hai loại: một là sinh thiên, hai là giàu có trong cõi người. Hoặc trì giới cầu sinh lên cõi trời, vui sướng cùng Thiên nữ, hoặc ở trong cõi người thọ năm dục lạc, sở dĩ như vậy là vì dâm dục. Như người che dấu tướng nghĩa là, bên trong ham muốn sắc kẻ khác, bên ngoài giả bộ thân thiện, đó gọi là trì giới bất tịnh. Như Tôn giả A-nan nói với Tôn giả Nan-đà:

Như loài dê xúc chạm
Trước dẫn nhau, lại đi
Ông vì dục trì giới
Việc ấy cũng như vậy
Thân tuy hay trì giới
Tâm bị dục dẫn dắt
Nghiệp ấy không thanh tịnh
Giới này đâu ích gì.

Ngoại viết: Những gì gọi là trì giới thanh tịnh?

Nội viết: Hành giả niệm như vầy: Tất cả pháp thiện, giới là căn bản. Người trì giới thì tâm không hối tiếc, không hối tiếc thì luôn hoan hỷ, hoan hỷ thì tâm an lạc, tâm an lạc thì được nhất tâm, nhất tâm thì sinh trí thật, sinh trí thật thì được chán lìa, chán lìa thì được ly dục, ly dục thì được giải thoát, giải thoát tức được Niết-bàn, đó gọi là trì giới thanh tịnh.

Ngoại viết: Nếu bậc thượng trí như Uất-đà-la-già, A la la… là người hành trí tuệ trên hết, đó là

thượng trí. Nay các ngoại đạo như Uất-đà-la- già, A la la… phải là người thượng trí.

Nội viết: Không đúng. Vì sao? Trí cũng có hai loại: một là bất tịnh, hai là tịnh.

Ngoại viết: những gì là trí bất tịnh?

Nội viết: Vì bị thế giới ràng buộc nên là bất tịnh. Như oán đến người thân, trí thế gian có thể tăng trưởng sinh tử. Vì sao? Vì trí này trở lại ràng buộc. Ví như oan gia, mới đầu giả bộ thân cận, lâu ngày mới sinh oán hại, trí thế gian cũng như vậy.

Ngoại viết: Chỉ trí này có thể tăng trưởng sinh tử, bố thí, trì giới cũng như vậy chăng?

Nội viết: Nắm giữ phước, xả bỏ việc ác là pháp hành, phước gọi là phước báo.

Ngoại viết: Nếu phước gọi là phước báo thì vì sao trong kinh chỉ nói phước?

Nội viết: Phước gọi là nhân, phước báo gọi là quả. Hoặc nói nhân là quả, hoặc nói quả là nhân. Trong đây nói nhân là quả. Ví như thức ăn giá đáng ngàn vàng, nhưng vàng không thể ăn, nhờ có vàng mà được thức ăn nên gọi là thức ăn vàng. Lại như thấy người vẽ mà nói là khéo tay, vì nhờ tay mới vẽ được nên gọi là khéo tay. Nắm giữ gọi là vướng mắc, vướng mắc phước báo ác, như trước đã nói. Hành gọi là dẫn dắt người thường đi trong sinh tử.

Ngoại viết: Những gì gọi là pháp không hành?

Nội viết: Cùng xả, "Cùng" gọi là phước báo, tội báo. Xả gọi là tâm không vướng mắc, tâm không vướng mắc phước báo, không qua lại trong năm đường, đó gọi là pháp không hành.

Ngoại viết: Phước không nên xả, vì quả báo vi diệu nên cũng không nói nhân duyên. Vì các quả báo của phước vi diệu nên tất cả chúng sinh thường cầu quả diệu. Vì sao có thể xả? Lại như Phật dạy: Các Tỳ kheo! Đối với phước, chớ nên sợ hãi. Nay ông lại không nói nhân duyên, vì thế không nên xả phước.

Nội viết: Khổ lúc phước diệt, phước gọi là phước báo, diệt gọi là hoại mất. Lúc phước báo diệt thì xa lìa việc an vui, sinh ưu khổ lớn. Như Phật nói: Lúc lạc thọ sinh lạc. Lúc lạc trú sinh lạc. Lúc lạc diệt sinh khổ. Cho nên cần xả phước. Lại như Phật dạy: Đối với phước, chớ nên sợ hãi nghĩa là nên hành trợ đạo. Cho nên như lời Phật dạy: phước hãy còn nên xả huống gì là tội?

Ngoại viết: Vì tội, phước trái nhau. Ông nói khổ lúc phước diệt, thì lúc tội sinh và trú nên lạc.

Nội viết: Khổ lúc tội trú, tội gọi là tội báo, khổ lúc tội báo sinh, huống gì là lúc trú. Như Phật nói: Khổ lúc khổ thọ sinh, lúc trú thì khổ, lúc diệt thì vui. Ông nói vì tội và phước trái nhau, lúc tội sinh cần phải vui, nay sẽ đáp: sao ông không nói vì tội,

phước trái nhau nên lúc tội diệt thì vui, lúc tội sinh và trú thì khổ?

Ngoại viết: vì Phước thường hằng không có nhân duyên xả nên không phải xả. Ông nói về nhân duyên xả phước, lúc phước diệt thì khổ, nay đương trong phước báo, không có diệt để khổ nên không phải xả. Như kinh nói: Có thể dùng ngựa để cúng tế, người này vượt qua lão, tử suy kém chỗ phước báo thường sinh là thường hằng, phước này không nên xả.

Nội viết: Phước nên xả, vì hai tướng. Phước này có hai tướng: Phước có thể cho vui, có thể cho khổ. Như lúc ăn uống các thứ tạp độc, lúc thức ăn ngon sắp tiêu thì khổ phước cũng như vậy.

Lại nữa, có phước báo là nhân của vui, thọ nhận nhiều là nhân của khổ. Ví như gần lửa, hết lạnh thì được vui, chuyển đến gần đốt thân thì khổ. Cho nên phước có hai tướng, vì hai tướng nên vô thường, do đó nên xả.

Lại như ông nói cúng tế ngựa… được phước báo thường hằng, chỉ là ngôn thuyết, không có nhân duyên. Phước báo của việc cúng tế ngựa thật ra là vô thường. Vì sao? Vì nhân duyên của nghiệp cúng tế chỉ có hạn, nhân của thế gian nếu có hạn thì quả cũng có hạn. Như việc nặn viên đất sét nhỏ thì chiếc bình cũng nhỏ. Cho nên vì nghiệp cúng tế ngựa có hạn lượng nên vô thường.

Lại nữa, nghe cõi trời của ông có sân khuể, vì cùng tranh chấp, não hại nhau nên không phải thường hằng. Lại nữa, nghiệp cúng tế ngựa của ông, vì từ nhân duyên sinh nên đều vô thường. Lại nữa, phước tịnh hữu lậu vì vô thường nên hãy còn phải xả, huống gì là tội, phước xen lẫn nhau. Như trong nghiệp cúng tế ngựa, có tội giết hại… Lại nữa, như kinh Tăng Khư nói: Pháp cúng tế có tướng bất tịnh, vô thường, hơn thua, do đó nên xả.

Ngoại viết: Nếu xả phước thì không nên tạo phước. Nếu phước ắt phải xả thì xưa không nên tạo. Sao có người trí uổng phí làm việc khổ sở như vậy? Ví như thợ gốm làm đồ dùng rồi lại phá bỏ.

Nội viết: vì pháp tuần tự sinh ra đạo. Như chiếc áo dơ được giặt, nhuộm. Chiếc áo dơ, trước phải giặt sau đó làm sạch, mới nhuộm, nên giặt và làm sạch không là uổng phí. Vì sao? Vì tuần tự theo cách nhuộm, vì áo nhơ không ăn màu nhuộm. Như vậy là trước tiên trừ tội nhơ, tiếp theo dùng phước đức huân tập tâm, sau đó thọ nhận nhuộm đạo Niết-bàn.

Ngoại viết: Xả phước nương vào những gì? Nương vào phước xả ác, nương vào sự gì để xả phước?

Nội viết: vô tướng là tối thượng, chấp lấy phước là sinh trong cõi trời, người, chấp lấy tội là sinh trong ba đường ác. Cho nên trí tuệ vô tướng là

tối đệ nhất. Vô tướng là không nhớ nghĩ tất cả tướng, xa lìa tất cả thọ, tâm quá khứ, vị lai, hiện tại, không hề vướng mắc, vì tự tánh của tất cả pháp không có thì không có chỗ nương tựa ấy gọi là vô tướng. Vì do phương tiện này nên có thể xả phước. Vì sao? Trừ loại thứ nhất trong ba loại môn giải thoát thì lợi ích không thể có được. Như Phật dạy: Các Tỳ kheo! Nếu có người nói: Ta không dùng Không, Vô tướng, Vô tác nhằm chứng đắc, hoặc biết, hoặc thấy, không có tăng thượng mạn, người này chỉ nói suông không có thật.

Phẩm 2: PHÁ THẦN

Ngoại viết: Không nên nói tất cả pháp "không, vô tướng". Các pháp như thần v.v… vì có, nên như Ca-tỳ-la, Ưu-lâu-ca v.v… đã nói: Thần và các pháp là có. Ca-tỳ-la nói: Ban đầu từ minh sinh hiểu biết, từ hiểu biết sinh ngã tâm, từ ngã tâm sinh năm vi trần, từ năm vi trần sinh năm đại, từ năm đại sinh mười một căn. Thần là chủ ở trong các tướng thường và biết mà thường trú không hoại, không bại, gồm thâu các pháp. Có thể nhận biết hai mươi lăm đế này, tức được giải thoát. Người không nhận biết điều này thì không lìa sinh tử.

Ưu-lâu-ca nói: Thật có thần thường, vì có tướng thọ mạng hơi thở ra vào, mở mắt, nhắm mắt v.v… nên biết có thần.

Lại nữa, do chỗ nương tựa của dục giận, khổ lạc, trí tuệ, tức biết có thần, cho nên thần là thật có. Tại sao nói không? Nếu có mà nói không là người tà ác, người tà ác thì không giải thoát, vì thế không nên nói tất cả pháp "không, vô tướng".

Nội viết: Nếu có thần mà nói không có đó là tà ác. Nếu không mà nói không, điều này có lỗi gì? Quan sát một cách chắc chắn thì thật sự không có thần.

Ngoại viết: Thật có thần, như trong kinh Tăng Khư nói: Tướng "biết" (giác) là thần.

Nội viết: Thần mà biết là một hay là khác? Ngoại viết: Thần mà biết là một.

Nội viết: "Biết" nếu là tướng thần thì thần vô thường. Hoặc "biết" là tướng thần, thì "biết" là vô thường, nên thần vô thường. Ví như nóng là tướng của lửa, vì nóng vô thường nên lửa cũng vô thường. Nay "biết" thật là vô thường. Vì sao? Vì tướng mỗi một khác, vì thuộc nhân duyên, vì xưa không nay có, vì đã có trở lại không.

Ngoại viết: Vì không sinh nên thường, pháp tướng sinh là vô thường, vì thần chẳng phải là tướng sinh nên thường.

Nội viết: Nếu vậy thì "biết" chẳng phải là tướng thần, biết là vô thường. Ông nói thần thường, thần phải khác với "biết". Nếu thần và "biết" không khác, nghĩa là vì biết là vô thường, nên thần cũng phải vô thường.

Lại nữa, nếu "biết" là tướng thần thì không có điều đó. Vì sao? Vì "biết" và hiện hành một xứ. Nếu "biết" là tướng thần thì trong pháp của ông thần hiện khắp tất cả chỗ, "biết" cũng phải một lúc hiện hành khắp nơi năm đường, nhưng "biết" hiện hành một chỗ nên không thể hiện bày khắp, cho nên biết chẳng phải là tướng thần.

Lại nữa, nếu cho thần bình đẳng với "biết" như vậy, và ông cho "biết" là tướng của thần mà thần bình đẳng với "biết" thì thần cũng không hiện bày khắp. Ví như lửa không nóng thì không là tướng nóng. Thần cũng như vậy, không phải có hiện bày khắp thì không là tướng hiện bày khắp.

Lại nữa, nếu cho hiện bày khắp thì có tướng "biết", và không "biết", ông muốn khiến thần hiện bày khắp, thần tức có hai tướng: tướng "biết" và "không biết". Vì sao? Vì "biết" không hiện bày khắp nên nếu thần rơi vào chỗ "biết" thì là "biết", nếu rơi vào chỗ "không biết" thì là "không biết".

Ngoại viết: Vì lực hiện bày khắp nên không có lỗi. Có chỗ "biết" tuy là vô dụng nhưng trong đó

cũng có lực của "biết", cho nên không có lỗi không có "biết".

Nội viết: Không đúng, vì lực có lực không khác. Nếu có lực của "biết" thì "biết" ở trong chỗ này phải có dụng, nhưng vô dụng, cho nên ông nói chẳng phải. Nếu nói như vậy thì chỗ vô dụng của biết cũng có lực của biết, tức chỉ có lời ấy.

Ngoại viết: Vì nhân duyên hòa hợp nên lực của "biết" có chỗ dụng. Thần tuy có lực của "biết", nhưng phải chờ nhân duyên hòa hợp mới có thể có dụng.

Nội viết: Như thế rơi vào tướng sinh. Nếu lúc nhân duyên hòa hợp thì "biết" có dụng, nghĩa là "biết" này thuộc nhân duyên tức rơi vào tướng sinh.

Nếu biết và thần không khác, thì thần cũng là tướng sinh.

Ngoại viết: Như đèn, ví như đèn có thể chiếu vật, không thể tạo ra vật. Nhân duyên cũng như vậy, có thể khiến cho "biết" có dụng mà không thể sinh ra "biết".

Nội viết: Không đúng. Đèn tuy không chiếu bình v.v… mà bình v.v… có thể đạt được, cũng có thể giữ dùng. Nếu lúc nhân duyên không hòa hợp, thì "biết" không thể đạt được, thần cũng không thể biết khổ, vui, cho nên ví dụ của ông chẳng phải.

Ngoại viết: Như sắc. Ví như sắc tuy có trước nhưng đèn không chiếu thì không thể thấy rõ. Như vậy, "biết" tuy có trước mà nhân duyên chưa hòa hợp, nên cũng không sáng rõ (liễu).

Nội viết: Không đúng. Vì tự tướng không sáng rõ. Nếu chưa có chiếu, người tuy không rõ, nhưng tướng sắc tự rõ. Tướng "biết" của ông tự không rõ cho nên ví dụ của ông chẳng phải.

Lại nữa, do vô tướng. Tướng sắc không do con người biết mới là tướng sắc. Vì thế, hoặc lúc không thấy mà vẫn thường có sắc. Ông rõ là tướng thần, không nên lấy chỗ không biết làm biết. Chỗ không biết làm biết, việc này không đúng. Trong pháp của ông tri, giác là một nghĩa.

Ngoại viết: Đệ tử Ưu-lâu-ca tụng kinh Vệ Thế Sư nói: Tri khác với thần, cho nên thần không rơi vào vô thường, cũng chẳng phải là vô tri. Vì sao? Vì thần tri hợp lại. Như có con bò, hợp lại với người nên gọi là người có bò. Như vậy thần tình, ý trần hợp lại nên thần sinh hữu tri. Vì thần hòa hợp với tri nên thần gọi là hữu tri.

Nội viết: Tướng bò trú trong bò, chẳng phải trong (người) có bò. Tướng bò trú trong bò, không tồn tại trong người có bò. Cho nên tuy người và bò hợp lại là có bò nhưng người không là bò. Chỉ bò là bò. Như vậy, tuy thần, tri hợp lại mà tướng tri trú trong tri, thần không là tri. Ông nói thần, tình,

ý, trần hợp lại nên sinh tri. Tri này có thể biết sắc trần… cho nên chỉ có tri chính là chủ thể tri, chẳng phải thần tri. Ví như lửa là chủ thể thiêu cháy, chẳng phải việc cháy của người có lửa.

Ngoại viết: Vì pháp của chủ thể và dụng. Người tuy có tướng thấy mà dùng đèn thì thấy, không dùng đèn thì không thấy. Thần tuy có chủ thể tri, dùng tri thì tri mà lìa tri thì bất tri.

Nội viết: Không đúng. Vì tri tức chủ thể tri. Vì tình hợp với ý trần nên sinh tri. Tri này có thể biết các trần như sắc v.v…, cho nên tri tức là chủ thể tri chẳng phải chỗ tri sử dụng. Nếu tri tức là chủ thể tri, thần lại dụng gì, nên dụ về đèn là chẳng phải. Vì sao? Vì đèn không biết sắc… Đèn tuy có trước, nhưng không thể biết sắc…, vì chẳng phải pháp biết, cho nên chỉ có biết là chủ thể biết sắc. Nếu không phải chủ thể biết sắc thì không gọi là biết. Do vậy dẫu có chủ thể biết, chủ thể ấy dùng gì?

Ngoại viết: Vì hòa hợp với thân ngựa nên thần là ngựa. Ví như thần hòa hợp với thân ngựa nên thần gọi là ngựa. Thần tuy khác với thân (ngựa) cũng gọi thần là ngựa. Vì thần, tri hòa hợp như vậy nên thần gọi là tri.

Nội viết: Không đúng. Trong thân (ngựa) thần chẳng phải là ngựa, thân ngựa tức là ngựa. Ông cho thân (ngựa) và thần khác nhau thì thần và ngựa khác nhau, tại sao lấy thần làm ngựa? Cho nên ví

dụ này chẳng đúng. Lấy thần dụ cho thần thì rơi vào chỗ trái ngược.

Ngoại viết: Như len đen. Ví như len màu đen, màu đen tuy khác với len nhưng vì len và màu đen hòa hợp với nhau nên gọi là len đen. Như vậy tri tuy khác với thần, nhưng vì thần hòa hợp với tri nên thần gọi là tri.

Nội viết: Nếu thế thì không có thần. Nếu thần và tri hòa hợp nên thần gọi là tri, thì thần đúng chẳng phải là thần. Vì sao? Trước tôi nói tri tức là chủ thể tri. Nếu tri không gọi là thần, thì thần cũng không gọi là chủ thể tri. Nếu vì hòa hợp với cái khác nên dùng cái khác làm tên gọi, nghĩa là tri và thần hòa hợp, sao không gọi tri là thần. Như trước nói dụ về len đen, nghĩa là tự trái với kinh của ông. Kinh của ông nói đen là Cầu-na (y đế), len là Đà-la-phiêu (sở y đế), Đà-la-phiêu không làm Cầu-na, Cầu-na không làm Đà-la-phiêu.

Ngoại viết: Như có cây gậy. Ví như người hòa hợp với gậy nên gọi là người có gậy, không chỉ gọi là gậy. Tuy gậy hòa hợp với người nhưng gậy không gọi là "người có", cũng không gọi là "người". Như vậy, thần và tri hòa hợp nên thần gọi là chủ thể tri, không chỉ gọi là tri; cũng chẳng phải tri này hòa hợp với thần mà tri gọi là thần.

Nội viết: Không đúng. Có gậy chẳng phải là gậy. Tuy gậy hòa hợp với có gậy, nhưng có gậy

không là gậy. Như vậy, tướng của tri trong tri chẳng phải là trong thần, cho nên thần chẳng phải là chủ thể tri.

Ngoại viết: Người Tăng Khư lại nói: Nếu tri và thần khác nhau thì có lỗi như trên. Trong kinh của tôi không có lỗi như vậy. Vì sao? Vì "biết" tức là tướng thần nên tôi lấy tướng "biết" làm thần, vì thế thường biết không gì là không biết.

Nội viết: Tuy trước đã phá trừ, nay sẽ nói lại: Nếu tướng biết và thần chẳng phải là một thì "biết" có nhiều loại biết khổ, vui… Nếu "biết" là tướng thần thì thần phải có nhiều loại.

Ngoại viết: Không đúng. Một làm nhiều tướng. Như pha lê, như ngọc, một viên pha lê tùy theo màu mà biến đổi, hoặc xanh, vàng, đỏ, trắng… Như vậy "biết" là một nhưng tùy theo trần mà khác biệt, hoặc biết khổ, hoặc biết vui… "Biết" tuy có nhiều tướng nhưng thật chỉ "biết" là một.

Nội viết: Nếu vậy thì tội, phước chỉ là một tướng. Nếu biết lợi ích tha nhân gọi là phước, nếu biết tổn hại tha nhân gọi là tội. Tất cả người trí tuệ tâm tin vào pháp này. Nếu biết lợi ích và biết tổn hại tha nhân là một, thì tội phước nên là một tướng. Như bố thí và trộm cắp… cũng phải là một. Lại nữa, như ngọc, trước tùy theo sắc mà biến màu, nhưng "biết" cùng duyên sinh, cho nên ví dụ của ông chẳng phải. Lại nữa, hạt ngọc luôn thay đổi

sinh, diệt nên tướng không phải một. Ông nói ngọc là một điều ấy cũng chẳng phải.

Ngoại viết: Không phải thế. Quả tuy nhiều, nhưng tác giả là một. Như thợ gốm. Như một thợ gốm làm thành bình chậu v.v… chứ chẳng phải tác giả là một nên quả là một. Như vậy, "biết" là một nhưng có thể tạo nghiệp tổn hại, ích lợi.

Nội viết: Thợ gốm không có riêng khác. Ví như thân thợ gốm là một không có tướng khác, nhưng với bình chậu v.v… thì khác. Nhưng cái "biết" của tạo lợi ích và "biết" của gây tổn hại tha nhân thật sự có tướng khác.

Lại nữa, sự tổn hại và lợi ích cùng với "biết" không khác, cho nên ví dụ của ông chẳng phải.

Ngoại viết: Thật có thần, vì so sánh với tướng tri. Có vật tuy không thể hiện biết, do so sánh tướng nên biết. Như thấy người, trước hết phải đi, sau đó mới đến chỗ ấy. Mặt trăng, mặt trời mọc ở phương Đông, lặn ở phương Tây, tuy không thấy đi, nhưng vì đến nên biết có đi. Như vậy thấy các Cầu-na (y đế), Đà-la-phiêu (sở y đế) là do so sánh biết tướng, cho nên biết có thần, vì thần và tri hòa hợp nên thần gọi là chủ thể tri. Nội viết: Việc này trước đã phá trừ, nay sẽ nói lại: Chẳng tri, chẳng phải thần. Theo pháp của ông thì thần hiện bày rộng khắp mà tri chỉ rất ít. Nếu thần là tri, thì có chỗ, có thời không là tri, chỗ ấy chẳng phải là thần.

Có chỗ gọi là ngoài thân, có thời gọi là trong thân. Như lúc ngủ v.v… là lúc chẳng tri. Nếu tướng tri của thần có xứ, có thời, chẳng tri thì chẳng phải thần. Vì sao? Vì không có tướng tri. Ông dùng tướng tri so sánh biết có thần, thì uổng công, không thật.

Ngoại viết: Vì hiện hành không có nên tri không có, như khói. Như khói là tướng của lửa, lúc đã ra tro rồi thì không có khói, lúc này tuy không khói mà có lửa. Như vậy, tuy tri là tướng của thần, hoặc có tri, hoặc không tri mà, thần vẫn thường có.

Nội viết: Không đúng. Vì thần là chủ thể tri. Nếu lúc chẳng tri, muốn khiến cho có thần, thì thần không thể là chủ thể tri, cũng không có tướng tri. Vì sao? Vì thần của ông lúc vô tri cũng có thần. Lại nữa, hoặc lúc không khói, hiện thấy lửa, biết có lửa. Thần hoặc có tri, hoặc vô tri không ai có thể thấy, cho nên ví dụ của ông là chẳng phải. Lại nữa, ông nói thấy vì cùng tướng tỷ tri nên có thần, điều này cũng chẳng phải. Vì sao? Vì thấy người đi pháp đi nơi đến chỗ kia. Nếu lìa người đi thì không có pháp đi, lìa pháp đi thì không có người đi đến chỗ kia. Như vậy, thấy người đi gọi là đến kia ắt phải biết có pháp đi. Nếu lìa thần thì vô tri nên việc này không đúng. Vì thế không nên dùng tri mà biết có thần. Không thể thấy rùa mà tưởng có lông, không thể thấy Thạch nữ mà tưởng có con, không phải thấy biết như vậy liền tưởng có thần.

Ngoại viết: Như bàn tay nắm đồ vật. Ví như tay có lúc nắm, có lúc không, không thể lấy lúc không nắm mà không gọi là tay. Tay luôn gọi là tay, thần cũng vậy, có lúc biết, có lúc không, không thể lấy lúc không biết mà không gọi là thần. Thần luôn gọi là thần.

Nội viết: Nắm giữ chẳng phải là tướng của tay. Nắm giữ là nghiệp của tay chứ chẳng phải tướng của tay. Vì sao? Vì không do nắm giữ nên biết là tay. Ông cho tri tức là tướng thần nên ví dụ này chẳng phải.

Ngoại viết: Quyết định có thần, là cái biết khổ, vui. Nếu người không có biết tức không biết cảm xúc của thân, không thể biết khổ, vui. Vì sao? Người chết có thân không thể biết khổ, vui. Như vậy tri có thân là chủ thể biết khổ, vui, đó là thần, cho nên nhất định có thần.

Nội viết: Nếu phiền não cũng đoạn trừ như dao cắt thân, lúc ấy sinh phiền não giống như dao cắt thần, thần cũng có phiền não, nghĩa là thần cũng phải đoạn.

Ngoại viết: Không đúng, vì không xúc nên như hư không, vì thần không có xúc nên không thể đoạn dứt. Như lúc cháy nhà, hư không bên trong, không có tiếp xúc nên không thể cháy, chỉ có nóng. Lúc đoạn thân như vậy, vì thần bên trong không xúc chạm nên không thể đoạn, chỉ có phiền não.

Nội viết: Nếu vậy hoặc thần không đi, không xúc thì thân không nên đi đến chỗ khác. Vì sao? Vì pháp đi đến từ tư duy sinh ra, từ thân động sinh ra. Thân không tư duy, thì chẳng phải là pháp biết. Thần không sức động, thì chẳng phải pháp của thân. Như vậy thân không cần đến chỗ khác.

Ngoại viết: Như mù, què. Ví như tướng mù, què nhờ dựa nhau có thể đi. Như vậy, thần có tư duy, thân có sức động, hòa hợp mà đi.

Nội viết: Vì tướng khác biệt, như mù, què. Vì hai xúc, hai tư duy nên pháp thích ứng có thể đi. Thân và thần không có hai việc nên không thích ứng đi, vì thế không có pháp đi. Nếu không vậy thì lỗi lầm đoạn dứt như trên.

Lại nữa, ông cho hư không nóng, việc này không đúng. Vì sao? Vì hư không không có xúc nên chẳng phải hư không nóng khắp, thân xúc biết nóng, chẳng phải là hư không nóng, chỉ tạm nói là hư không nóng. Ngoại viết: Như chủ nhà phiền muộn. Như lúc nhà cháy, chủ nhà phiền muộn nhưng không bị thiêu cháy. Như vậy lúc thân đoạn, thần chỉ

phiền muộn mà không đoạn.

Nội viết: Không đúng, vì vô thường nên đốt cháy. Lúc nhà cháy, vì cây cỏ… vô thường nên cũng cháy, cũng nóng, vì hư không là thường nên không cháy không nóng. Thân như vậy vì vô

thường nên cũng phiền muộn, cũng đoạn dứt. Vì thần là thường nên không phiền muộn, không đoạn dứt.

Lại nữa, chủ nhà vì ở xa lửa nên không bị cháy. Kinh của ông nói: Thần hiện bày đầy khắp thì cũng nên bị đoạn hoại.

Ngoại viết: Hẳn phải có thần nắm giữ sắc… Năm tình không thể biết năm trần, chẳng biết pháp, thế cho nên biết có thần có thể biết. Thần dùng mắt… biết các trần như sắc v.v…, như người dùng liềm gặt hái lúa thóc.

Nội viết: Sao không dùng tai thấy? Nếu sự thấy của thần có lực, sao không dùng tai để thấy sắc, như lửa có thể đốt cháy, mọi nơi đều bị thiêu rụi. Như người hoặc lúc không có liềm, tay cũng có thể cắt. Lại như nhà có sáu hướng, người ở trong đó ngay tại chỗ có thể thấy. Thần cũng như vậy, khắp nơi phải thấy.

Ngoại viết: Không đúng, vì chỗ dụng quyết định, như thợ gốm. Thần tuy có sức thấy nhưng chỗ xem xét của mắt… không đồng. Vì mỗi một đều định ở nơi trần nên không thể dùng tai thấy sắc. Như thợ gốm tuy có thể làm bình nhưng lìa khỏi bùn đất sét thì không thể làm. Thần tuy có sức thấy như vậy nhưng chẳng phải là mắt không thể thấy.

Nội viết: Nếu như thế là người mù, hoặc thần dùng mắt thấy thì thần và mắt khác nhau. Thần và mắt khác nhau thì thần không có mắt. Thần không có mắt làm sao thấy? Ví dụ về người thợ gốm của ông cũng không đúng. Vì sao? Vì lìa khỏi đất sét thì không có bình, đất tức là bình, nhưng mắt và sắc thì khác nhau.

Ngoại viết: Vì có thần khác với tình động. Nếu không có thần thì tại sao thấy người khác ăn quả, trong miệng tiết ra nước bọt. Như vậy không nên dùng mắt biết vị, người có mắt có thể biết.

Lại nữa, như một vật có mắt và thân biết. Như mắt người trước nhận biết bình…, trong bóng tối tuy không dùng mắt, nhưng thân xúc chạm cũng biết, cho nên biết có thần.

Nội viết: Như người mù, trong kinh đã phá trừ. Lại nữa, nếu mắt thấy người khác ăn trái cây mà miệng tiết ra nước bọt, tình (căn) khác vì sao không động, thân cũng như vậy.

Ngoại viết: Như người thiêu đốt. Ví như người tuy có thể đốt cháy nhưng lìa lửa thì không thể có sự đốt cháy. Thần cũng như vậy, dùng mắt có thể thấy, lìa khỏi mắt thì không thể thấy.

Nội viết: Lửa đốt cháy mà nói người đốt cháy, đó là vọng ngữ. Vì sao? Vì người không có tướng đốt cháy, lửa có thể tự đốt cháy. Như gió làm lay động cây, tướng cọ xát sẽ sinh ra lửa, đốt cháy núi

đồi. Không có người tạo ra (tác giả), cho nên lửa có thể tự đốt cháy, chẳng phải người đốt cháy.

Ngoại viết: Như ý. Như người chết tuy có mắt nhưng không có ý, thần thì không thấy, nếu có ý thì thần thấy. Như vậy, thần dùng mắt thấy, lìa mắt không thể thấy.

Nội viết: Nếu có ý thì có thể biết, không có ý thì không thể biết.

Nhưng ý hành trong cửa như mắt… liền biết, thần lại dùng gì?

Ngoại viết: Ý không tự biết. Nếu ý biết tướng ý thì đó là vô cùng, vì ngã và thần là một, do thần biết ý, chẳng phải là vô cùng.

Nội viết: Thần cũng là thần, nếu thần biết ý thì ai lại biết thần. Nếu thần biết thần thì cũng là vô cùng. Pháp của tôi dùng ý hiện tại biết ý quá khứ, vì ý là pháp vô thường nên không có lỗi lầm.

Ngoại viết: Tại sao trừ bỏ thần? Nếu trừ bỏ thần thì tại sao chỉ có ý biết các trần?

Nội viết: Như lửa có tướng nóng. Ví như lửa nóng, không có tác giả, tự tánh lửa là nóng, không có lửa không nóng. Ý như vậy là tướng biết, vì tuy lìa tánh của thần mà biết, nên có thể biết. Thần và biết khác nhau, nên thần không phải là biết.

Ngoại viết: Vì cần có thần túc huân tập niệm liên tục, lúc sinh hiện hành sự buồn vui, như trẻ mới sinh, liền biết các việc buồn, vui…, hiện hành

không do một ai dạy cả. Vì do đời trước huân tập nhớ nghĩ liên tục, nên đời nay trở lại tạo vô số nghiệp, cho nên biết có thần cũng là tướng thường.

Nội viết: Vì sao niệm hiện bày khắp? Thần thường hiện hữu khắp các trần, không phải là lúc không niệm. Niệm sinh từ chỗ nào? Lại nữa, nếu niệm sinh từ tất cả chỗ thì niệm cũng phải hiện bày khắp tất cả chỗ, tất cả chỗ ứng với niệm trong một lúc. Nếu niệm sinh nơi mỗi một chỗ thì thần có phần riêng, vì có phần nên vô thường. Lại nữa, nếu thần không tri, hoặc tri chẳng phải thần, việc này trước đã phá trừ.

Ngoại viết: Vì hòa hợp nên niệm sinh. Nếu thần và ý hòa hợp, vì do thế phát khởi nên niệm sinh. Vì sao? Vì thần và ý tuy hòa hợp, nếu thế không phát khởi thì niệm không sinh.

Nội viết: Tuy trước đã phá trừ, nay sẽ nói lại: Nếu thần là tướng tri thì, không nên sinh niệm, hoặc chẳng phải tướng tri, cũng không nên sinh niệm. Lại nữa, nếu niệm tri, như niệm sinh, lúc này là tri, nếu niệm không sinh, lúc này chẳng tri, ứng với niệm tức là tri. Thần lại dùng gì?

Ngoại viết: Phải có thần. Vì thấy bên trái, biết bên phải. Như người thấy, trước mắt trái thấy, sau đó mắt phải biết, không phải kia thấy, đây biết, vì bên trong có thần nên thấy bên trái biết bên phải.

Nội viết: Hai mắt cùng hợp. Biết một phần không gọi là biết.

Lại nữa, nếu vậy thì không biết. Lại nữa biết khắp làm sao niệm? Lại giống như niệm biết. Lại sao không dùng tai thấy? Lại như người mù. Lại như mắt trái thấy thì không nên mắt bên phải biết tức thần cũng không nên là thấy ở phần này, biết ở phần kia. Cho nên, không thể dùng mắt trái thấy, mắt phải biết, nên liền biết có thần.

Ngoại viết: Vì niệm thuộc thần nên thần biết. Niệm gọi là pháp của thần, niệm này sinh ra từ trong thần, cho nên thần dùng niệm biết.

Nội viết: Không đúng. Biết một phần không gọi là biết (tri). Nếu thần ở chỗ một phần biết sinh, thì thần tức biết một phần. Nếu thần biết một phần thì thần không gọi là biết.

Ngoại viết: Cái biết của thần chẳng phải là biết từng phần. Vì sao? Thần tuy biết từng phần, nhưng thần gọi là biết, như nghiệp của thân. Ví như tay là một phần của thân, luôn làm việc cũng gọi là thân làm. Thần tuy biết từng phần như thế nhưng thần cũng gọi là biết.

Nội viết: Nếu vậy thì không biết. Pháp của ông là thần thì hiện bày khắp, ý thì nhỏ ít, vì thần ý hòa hợp nên sinh thần tri, tri này cùng với ý… nhỏ bằng. Nếu dùng cái tri nhỏ mà thần gọi là tri thì sao ông không nói: Vì dùng nhiều cái bất tri, nên thần

gọi là bất tri. Lại dụ về nghiệp thân của ông, việc này không đúng. Vì sao? Vì phần nào đều có phần đó, vì một và khác đều không thể đạt được.

Ngoại viết: Như một phần áo bị đốt cháy. Ví như một phần áo bị đốt cháy gọi là cháy áo. Thần tuy biết (tri) một phần như vậy gọi là thần biết.

Nội viết: Cháy cũng như thế. Nếu cháy một phần của áo thì không gọi là cháy, mà nên gọi là cháy một phần áo. Vì ông lấy một phần áo cháy gọi là áo cháy, nay phần nhiều không cháy nên gọi là không cháy. Vì sao? Áo này phần nhiều không cháy, vì thật có dụng nên chớ có vướng mắc vào ngôn ngữ.

Phẩm 3: PHÁ NHẤT

Ngoại viết: Nên có thần. Có, Một và Bình v.v… là sở hữu của thần này. Nếu có thần tức có sở hữu của thần, nếu không có thần thì không có sở hữu của thần. Có, Một và Bình v.v… là sở hữu của thần nên có thần.

Nội viết: Không đúng. Vì sao? Vì thần đã không thể đạt được nên nay tư duy Có, Một, và Bình v.v… Nếu do một mà có, hoặc do khác mà có, cả hai đều có lỗi.

Ngoại viết: Có, Một và Bình v.v… Nếu do một mà có thì có lỗi gì?

Nội viết: Nếu Có, Một và Bình là một, như một mà tất cả thành, hoặc không thành, hoặc điên đảo. Hoặc Có, Một và Bình là một, như Nhân-đà-la, Thích-ca, Kiều-thi-ca, tức chỗ có xứ Nhân-đà-la thì có Thích ca, Kiều-thi-ca. Nếu vậy tùy theo chỗ Có thì có Một và Bình. Tùy theo chỗ Một thì có Có và Bình. Tùy theo chỗ Bình thì có Có và Một. Nếu vậy thì các vật như áo… cũng phải là Bình, ấy tức Có, Một, và Bình là một. Như thế chỗ có một vật ấy Một đều nên là Bình và nay các vật như Bình, áo… đều phải là Một đó.

Lại nữa, vì Có thường nên Một và Bình cũng phải thường.

Lại nữa, nếu nói Có tức nói Một và bình. Một là pháp số, Có, Bình cũng phải là số này. Lại nữa, nếu Bình là năm thân, Có, Một cũng phải là năm thân. Nếu Bình có hình có đối, Có, Một cũng phải có hình có đối. Nếu Bình vô thường, Có, Một cũng phải là vô thường. Đó gọi là như một, tất cả thành.

Nếu mọi chỗ đều Có, trong đó không có Bình thì nay mọi chỗ của Bình cũng không có Bình vì không khác Có (như một).

Lại nữa, mọi việc đều Có, không phải là Bình này thì nay Bình tức chẳng phải Bình, vì không khác Có. Lại nếu nói Có không gồm thâu Một, Bình, thì nay nói Một, Bình, cũng không phải gồm thâu Một, Bình, vì không khác Có. Nếu Có chẳng

phải là Bình, thì Bình cũng chẳng phải là Bình, vì không khác Có. Đó gọi là như một, tất cả không thành.

Nếu muốn nói Bình phải nói Có, muốn nói Có phải nói Bình. Lại nữa, vì Bình của ông thành nên Có, Một cũng thành. Nếu do Có, Một thành thì Bình cũng phải thành. Do một nên gọi là như một mà tất cả điên đảo.

Ngoại viết: Vì vật có một nên không có lỗi. Vật là Có, cũng là Một, cho nên nếu chỗ có Bình ắt có cái Có, Một chứ chẳng phải chỗ Một có đều là Bình. Lại nữa, nếu nói Bình, phải biết là đã gồm thâu Có và Một, chứ chẳng phải là nói Có, Một ắt gồm thâu Bình.

Nội viết: Bình có hai, tại sao hai không có Bình. Nếu Có, Một, Bình là một vì sao chỗ Có, Một không là Bình? Vì sao nói Có, Một không gồm thâu Bình?

Ngoại viết: Vì cái có của Bình ở trong Bình là nhất định. Cái có trong bình cùng với bình không khác, mà khác với các vật như áo… Cho nên ở mỗi mỗi chỗ là Bình, trong đó có cái có của Bình, cũng ở mỗi mỗi chỗ là cái có của bình, trong đó có Bình chứ không phải ở mỗi mỗi chỗ Có có Bình.

Nội viết: Không đúng. Vì Bình, Có không khác. Có là tổng tướng. Vì sao? Nếu nói Có thì tin vào các vật như bình v.v… Nếu nói Bình thì không

tin vào các vật như áo v.v… Cho nên, Bình là biệt tướng, Có là tổng tướng, tại sao là một?

Ngoại viết: Như cha con. Ví như một con người cũng là con, cũng là cha. Như vậy tổng tướng cũng là biệt tướng, biệt tướng cũng là tổng tướng.

Nội viết: Không đúng. Vì có con nên gọi là cha, nếu chưa sinh con thì không gọi là cha. Sinh con rồi sau đó mới gọi là cha. Lại, đây là dụ cho đồng ngã (một con người), dụ của ông thì chẳng phải.

Ngoại viết: Phải Có là Bình. (tổng tướng là biệt tướng) vì đều tin là vậy. Người đời mắt thấy, tin Có là dụng của bình. Cho nên phải có là Bình.

Nội viết: Vì không khác có, nên tất cả (vật khác) không có. Nếu Bình và Có không khác thì Bình phải là tổng tướng, chẳng phải biệt tướng, vì biệt tướng không có nên tổng tướng cũng không có. Vì nhân có biệt tướng nên có tổng tướng. Nếu không có biệt tướng thì không có tổng tướng, vì cả hai đều không có nên tất cả đều là không có.

Ngoại viết: Như các phần đầu, chân… gọi là thân. Như các phần đầu, chân… tuy không khác với thân nhưng chẳng phải chỉ có chân là thân. Như vậy, Bình và Có tuy không khác nhưng Bình chẳng phải là tổng tướng.

Nội viết: Nếu chân và thân không khác, thì vì sao chân không phải là đầu? Nếu phần đầu, chân đều cùng với thân không khác thì chân phải là đầu,

vì cả hai cùng với thân không khác. Như Nhân-đà-la và Thích ca không khác nên Nhân-đà-la tức là Thích ca.

Ngoại viết: Vì các phần khác nên không có lỗi. Phần và phần Có không khác chứ chẳng phải phần và phần không khác, cho nên đầu và chân không phải một.

Nội viết: Nếu vậy thì không có thân. Hoặc chân và đầu khác nhau, thì phần chân… khác với đầu. Như vậy chỉ có các phần, lại không có cái phần Có, gọi đó là thân.

Ngoại viết: Không đúng. Vì nhiều nhân hiện một quả, như sắc… là bình, như phần sắc… nhiều là nhân, hiện một quả là bình. Trong đó, chẳng phải chỉ sắc là bình, cũng chẳng phải lìa sắc là bình, cho nên phần sắc chẳng phải là một. Phần chân v.v… cùng với thân cũng như vậy.

Nội viết: Như phần sắc… và bình cũng chẳng phải một. Nếu bình cùng với năm phần sắc, thanh, hương, vị, xúc không khác thì không nên nói là một bình. Nếu nói một bình thì phần sắc… cũng phải là một, vì sắc và bình không khác.

Ngoại viết: Như quân binh trong rừng, nếu có nhiều xe, voi, ngựa, quân bộ hợp thành thì gọi là quân. Lại có nhiều loại cây như tùng, bách… hợp lại nên gọi là rừng, chẳng phải chỉ một cây tùng là rừng, cũng chẳng lìa cây tùng là rừng, quân binh

cũng như vậy. Như thế, chẳng phải một sắc gọi là bình, cũng chẳng phải lìa sắc là bình.

Nội viết: Nhiều cũng như bình. Nếu tùng, bách v.v… cùng với rừng không khác thì không nên nói một rừng. Nếu nói một rừng thì tùng, bách… cũng phải là một, vì cùng với rừng không khác. Như rễ, cành, nhánh, lá, đốt, hoa, quả của cây tùng cũng nên phá như vậy. Như tất cả vật của quân lính… đều nên phá như vậy.

Ngoại viết: Vì nhận nhiều bình. Ông nói nhiều phần sắc… thì bình cũng phải nhiều. Cho nên muốn phá một bình mà nhận nhiều bình.

Nội viết: Vì chẳng phải nhiều sắc… nên bình nhiều. Tôi nói về lỗi của ông, chẳng phải nhận nhiều bình. Ông tự nói nhiều phần sắc mà không có pháp của bình riêng làm quả của sắc…

Ngoại viết: Có quả, vì không phá nhân, vì có nhân nên quả thành. Ông phá về quả của bình, không phá nhân của bình là sắc… Nếu có nhân ắt có quả, mà không có cái không có nhân quả.

Lại nữa, bình thuộc về sắc…, nhân là vi trần, ông thọ nhận quả là sắc… nên nhân quả đều thành tựu.

Nội viết: Như quả không, nhân cũng không. Vì như bình và nhiều phần như sắc… không khác nên bình không phải là một. Nay vì nhiều phần như sắc… và bình không khác, nên sắc… không phải

là nhiều. Lại như ông nói: không có cái không có nhân quả. Nay vì phá quả nên nhân cũng tự phá. Vì nhân quả của pháp ông là một nên ba đời là một. Lúc đất sét và khuôn tròn là hiện tại, lúc xong bình là vị lai, lúc còn đất là quá khứ. Nếu nhân quả là một thì lúc đất ở trong khuôn phải là bình và đất, cho nên ba đời là một. Đã làm, nay làm, sẽ làm-nói như vậy là hư hoại.

Ngoại viết: Không đúng. Vì nhân quả đối đãi nhau mà thành, như ngắn đối với dài, như nhân dài mà thấy ngắn, nhân ngắn thấy dài. Đất sét trong khuôn so với bình là nhân, so với đất là quả.

Nội viết: vì là lỗi nhân nơi cái khác, trái nhau và chung có. Cho nên, chẳng phải tướng dài trong dài, cũng chẳng phải trong ngắn và trong cùng chung ngắn dài. Nếu thật có tướng dài thì hoặc có dài trong dài, hoặc có dài trong ngắn, hoặc có dài trong cả hai, tức đều không thể có được. Vì sao? Vì không có tướng dài trong dài, vì do nhân nơi cái khác, nên nhân nơi ngắn mà làm dài. Trong ngắn cũng không có tính dài, vì trái nhau, nên nếu trong ngắn có dài thì không gọi là ngắn. Dài ngắn cùng chung, cũng không có dài, vì là lỗi cả hai đều có. Hoặc có tướng dài trong dài, hoặc tướng dài trong ngắn, trước nói có lỗi thì tướng ngắn cũng như vậy. Nếu không có dài ngắn thì sao gọi là đối đãi?

□

BÁCH LUẬN

QUYỂN HẠ

Phẩm 4: PHÁ DỊ

Ngoại viết: Trước, ông nói: Có Một, và Bình khác là cũng có lỗi.

Có những lỗi gì?

Nội viết: Nếu Có, Một và Bình khác nhau thì từng cái sẽ không có. Bình khác Có, Một, thì Bình này chẳng phải Có, chẳng phải Một. Có khác Một, Bình thì Có chẳng phải Bình, chẳng phải Một. Một khác với Có, Bình thì Một chẳng phải Bình, chẳng phải Có. Như vậy mỗi một đều mất.

Lại nữa, nếu Bình mất Có, thì Một, chẳng nên mất. Có mất Một thì Bình chẳng nên mất. Một mất Có, thì Bình chẳng nên mất. Vì khác nhau. Ví như người này diệt, người kia không diệt.

Ngoại viết: Không đúng. Có và Một hòa hợp nên Có Một, Bình thành tựu. Có, Một, Bình tuy khác nhưng Bình và Có hòa hợp nên Bình gọi là Có. Bình và Một hòa hợp nên Bình gọi là Một. Ông nói Bình mất Có thì Một không nên mất, nghĩa la lời này chẳng phải. Vì sao? Vì hợp lại khác nhau.

Khác (dị) có ba loại: 1. Hợp dị. 2. Biệt dị. 3. Biến dị. Hợp dị nghĩa là như Đà-la-phiêu, Cầu-na. Biệt dị là như người này, người kia. Biến dị là như phân bò biến thành cục tro. Vì khác và hợp nên Bình mất, Một cũng mất. Một mất, Bình cũng mất. Vì Có thường nên không mất.

Nội viết: Nếu vậy thì nhiều Bình. Vì Bình và Có hòa hợp nên là Có Bình, Bình và Một hòa hợp nên là Một Bình. Lại, Bình cũng là Bình cho nên nhiều bình. Ông nói: Đà-la-phiêu, Cầu-na là hợp dị nên Bình mất, Một cũng mất, Một mất, Bình cũng mất, thì tôi muốn phá trừ cái khác biệt của ông. Tại sao lấy khác (dị) chứng khác, nên lại nói là nhân.

Ngoại viết: Vì tổng tướng, vì Cầu-na nên Có và Một chẳng phải Bình, vì Có là tổng tướng nên chẳng phải Bình. Một là Cầu-na nên chẳng phải Bình, Bình là Đà-la-phiêu.

Nội viết: Nếu vậy thì không có Bình. Nếu có là tổng tướng nên chẳng phải Bình thì Một là Cầu-na nên chẳng phải Bình. Vì Bình là Đà- la-phiêu nên chẳng phải Có, chẳng phải Một, thế thì không có Bình.

Ngoại viết: Thọ nhận nhiều Bình. Trước ông nói nhiều Bình để nhằm phá bỏ một Bình, lại nhận giữ nhiều Bình.

Nội viết: Vì Một không có nên nhiều cũng không có. Vì ông nói Bình và Có hòa hợp nên Có

Bình, Bình và Một hòa hợp nên một Bình. Lại nữa, Bình cũng là Bình. Nếu vậy thì thế giới nói là một bình mà ông cho là nhiều bình, cho nên một bình là nhiều bình. Vì một là nhiều thì không có một bình, vì một bình không có nên nhiều cũng không, có trước một sau nhiều.

Lại nữa, vì số ban đầu không có nên pháp số ban đầu là một. Nếu Một và Bình khác nhau thì Bình chẳng phải là Một, vì Một là không nên nhiều cũng không.

Ngoại viết: Vì Bình và Có hòa hợp. Vì Bình và Có hòa hợp nên Bình gọi là Có, chẳng phải tất cả có. Bình và Một hòa hợp như vậy nên Bình gọi là Một, chẳng phải tất cả đều Một.

Nội viết: Chỉ có lời này, việc ấy trước đã phá trừ. Nếu Có chẳng phải là Bình thì không Bình. Nay sẽ lại nói: Bình nên chẳng phải Bình. Nếu Bình và Có hòa hợp nên là Bình Có thì Có là chẳng phải Bình. Nếu Bình và chẳng phải Bình hòa hợp thì vì sao Bình chẳng làm chẳng phải Bình?

Ngoại viết: Vì không không có hòa hợp, nên chẳng phải cái chẳng phải Bình. Cái chẳng phải Bình gọi là không Bình, không thì không hòa hợp, cho nên Bình không làm cái chẳng phải Bình. Nay có cái Có, nên phải hợp với Có, vì hợp với Có nên Bình Có.

Nội viết: Nay Có hòa hợp với Bình. Nên nếu chẳng phải Bình thì không có cái Có, không có cái Có thì không hòa hợp. Nay vì Có hợp với Bình nên Có phải là Bình. Nếu ông cho vì Bình chưa cùng với Có hòa hợp nên không, không nên không hòa hợp thì như trước nói: vì không có pháp nên không hòa hợp. Như vậy, lúc chưa cùng với Có hòa hợp thì Bình là không có pháp; vì không có pháp thì không nên cùng với Có hòa hợp.

Ngoại viết: Không đúng. Vì Có đã tỏ rõ Bình… nên như pháp có của đèn. Chẳng những là nhân của các vật như Bình mà cũng có thể rõ các vật như Bình… Ví như đèn có thể chiếu các vật. Như vậy, Có có thể tỏ rõ Bình tức biết Có Bình.

Nội viết: Nếu pháp Có có thể tỏ rõ như đèn thì Bình phải có trước. Nay trước có các vật sau đó đèn có thể chiếu rõ. Có nếu như vậy, nghĩa là lúc Có chưa hòa hợp thì các vật như Bình… trước phải có. Nếu trước có, thì có sau dụng làm gì? Nếu lúc Có chưa hòa hợp, không có các vật như bình…, do có hòa hợp nên Có, thì Có là tác nhân, chẳng phải liễu nhân.

Lại nữa, nếu dùng tướng, là khả tướng thành thì vì sao một không là hai? Nếu ông dùng Có làm tướng của Bình nên biết có Bình, thì nếu lìa tướng khả tướng thì vật không thể thành. Cho nên, Có cũng biến đổi cái tướng Có nữa. Nếu lại không có tướng biết có pháp là Có thì bình… cũng nên như

vậy. Ví dụ về đèn trước đã phá. Lại nữa, như đèn tự chiếu, không nhờ vào bên ngoài chiếu, bình cũng tự có, không chờ bên ngoài có.

Ngoại viết: Như tướng thân. Như dùng phần chân biết phần có là thân, chân lại không tìm cầu tướng. Như vậy, vì dùng Có làm tướng Bình nên biết có Bình, thì Có lại không cầu tướng.

Nội viết: Nếu trong phần, phần có là đã đủ thì vì sao trong đầu không có chân. Nếu có pháp của thân thì ở trong phần chân là có đủ chăng? Nếu có đủ thì trong đầu phải có chân, vì pháp của thân là một. Nếu phần có thì cũng không đúng. Vì sao? Vì phần có cũng như phần. Nếu phần có trong chân cùng với phần chân như nhau thì trong phần khác cũng vậy, tức phần có và phần là một, cho nên không có phần có gọi là thân. Phần tay, chân… như vậy tự có phần có, cũng cùng phá trừ, vì phần có là không nên các phần cũng không.

Ngoại viết: Không đúng, vì vi trần luôn tồn tại, các phần chẳng thể không có. Vì sao? Vì vi trần không có phần, không ở trong phần. Vi trần hội tụ nên có thể sinh quả như bình… cho nên phải có phần có.

Nội viết: Nếu hội tụ là bình thì tất cả là bình. Ông nói vi trần không có phần, chỉ có lời này, về sau sẽ phá bỏ, nay sẽ lược nói: lúc vi trần hội tụ là bình. Nếu đều hội tụ là bình thì tất cả vi trần đều

phải là bình. Nếu không đều hội tụ là bình thì tất cả chẳng phải làm bình.

Ngoại viết: Như sức hội tụ của từng giọt nước, vi trần cũng vậy. Như mỗi một sợi tơ thì không thể chế ngự voi, mỗi một giọt nước thì không thể đầy bình, sự hội tụ nhiều thì mới có thể. Vì vi trần hội tụ như vậy nên lực có thể là bình.

Nội viết: Không đúng, vì không nhất định. Ví như mỗi mỗi Thạch nữ, không thể có con, mỗi một người mù không thể thấy sắc, mỗi một hạt cát không thể ép ra dầu, nhiều hạt hội tụ lại cũng không thể. Vi trần như vậy, từng hạt vi trần không thể, nhiều hạt cũng không thể.

Ngoại viết: Vì mỗi phần mỗi phần đều có lực nên chẳng phải là không nhất định. Mỗi một phần giọt nước đều có lực có thể chế ngự voi, hoặc làm đầy bình. Mỗi một phần của Thạch nữ, người mù, hạt cát vì không lực nên nhiều cũng không lực. Vì thế chẳng phải là không nhất định, không nên dùng Thạch nữ, hạt cát, người mù làm thí dụ.

Nội viết: Phần, phần có, một và khác đều có lỗi. Phần và phần có hoặc một hoặc khác, lỗi này trước đã phá trừ. Lại nữa, vì phần có không có nên các phần cũng không có. Nếu lúc phần có chưa có thì phần không thể được. Làm sao có tạo lực? Nếu phần có đã có, thì lực của phần dùng làm gì?

Ngoại viết: Ông là người phá bỏ pháp. Người đời đều thấy các vật như bình… vì ông dùng vô số nhân duyên để phá nên ông là người phá pháp.

Nội viết: Không đúng. Ông nói Có và Bình khác nhau. Tôi nói nếu Có và Bình khác nhau thì không có Bình. Lại nữa, không thấy có, có thấy không v.v… Ông cùng với người phá pháp là như nhau, lỗi ấy mới là rất lớn. Vì sao? Vì phần đầu, chân hòa hợp hiện là thân này. Ông nói chẳng phải thân, lìa thân này rồi riêng có phần có là thân.

Lại nữa, các căm trục và bánh xe hòa hợp với nhau trở thành cái xe, ông nói lìa căm v.v… này rồi sẽ riêng có xe, cho nên ông là người vọng ngữ.

Phẩm 5: PHÁ TÌNH

Ngoại viết: Nhất định có ngã, ngã sở, vì hiện tiền có pháp là có. Vì tình (căn) trần và ý hòa hợp nên cái Biết (tri) sinh. Biết này là biết hiện tiền, Biết này vì thật có nên tình, trần, ý là có.

Nội viết: Thấy sắc rồi thì Biết sinh có dụng gì? Nếu mắt trước thấy sắc, sau đó Biết sinh, thì Biết lại dùng gì? Nếu Biết sinh trước, sau đó mắt thấy sắc thì cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu không thấy sắc, vì nhân duyên không có nên sinh cũng không. Nếu mắt trước không thấy sắc thì nhân duyên không hòa hợp, vì không hợp nên Biết

không phải sinh. Ông nói: Vì tình, trần và ý hòa hợp nên Biết sinh. Nếu lúc không hòa hợp mà Biết sinh là không đúng.

Ngoại viết: Nếu nhất thời sinh thì có lỗi gì?

Nội viết: Nếu nhất thời sinh, việc này không đúng. Sinh cùng không sinh không phải nhất thời sinh, do có, do không, vì trước đã phá bỏ. Nếu thấy Biết trước có đối đãi một lúc cùng sinh thì hoặc trước không, hoặc nửa có nửa không, trong ba trường hợp này, nhất thời sinh là không đúng. Vì sao? Nếu trước có thấy biết thì không nên sinh lại, vì do có. Nếu trước không có cũng không nên sinh, vì do không có. Nếu không có thì không có đối đãi, cũng không sinh. Nếu nửa có nửa không thì nơi hai kinh trước đều đã phá trừ.

Lại nữa, một pháp tại sao cũng có cũng không. Nếu sinh cùng một lúc thì Biết không chờ thấy, thấy không chờ Biết.

Lại nữa, mắt là đến sắc thấy hay là không đến sắc thấy? Nếu mắt đi đến thì thấy xa và chậm. Nếu mắt di chuyển đến sắc mới thấy thì sắc xa phải thấy chậm, sắc gần phải thấy nhanh. Vì sao? Vì pháp đi là như vậy. Nhưng nay cùng một lúc thấy bình gần, trăng xa, cho nên biết mắt không do đi đến, nếu không đi thì không hòa hợp.

Lại nữa, nếu nhãn lực không đến được nơi sắc mà thấy sắc thì vì sao thấy gần, không thấy xa, tức

xa gần phải thấy cùng một lúc. Giả như mắt đi đến là đã thấy rồi đi, hay không thấy mà đi? Nếu đã thấy rồi đi thì lại dùng gì? Nếu trước mắt thấy sắc, xong việc rồi đi đến thì lại dùng gì? Nếu không thấy mà đi thì không như chỗ ý hướng tới. Nếu trước mắt không thấy sắc mà đi đến thì không như chỗ ý chọn lấy tức không thể nắm giữ, vì mắt không biết, nên hướng đến Đông thì lại sang Tây.

Lại nữa, không có mắt thì xứ cũng không thể chọn lấy. Nếu mắt đi đến sắc mà nắm giữ sắc thì thân không có mắt, vì thân không mắt, đó là không nắm giữ. Nếu mắt không đi đến mà nắm giữ sắc thì sắc là không có mắt, vì sắc không có mắt nên mắt kia cũng không có sự nắm giữ. Nếu mắt không đi đến mà nắm giữ sắc thì phải thấy sắc trên trời và sắc bên ngoài bị chướng ngại nhưng không thấy, cho nên việc này không phải vậy.

Ngoại viết: Vì tướng mắt là thấy, thấy là tướng của mắt, ở trong duyên có lực có thể nắm giữ, vì tự tánh là vậy.

Nội viết: Nếu mắt là tướng thấy thì phải tự thấy mắt. Nếu mắt là tướng thấy như tướng nóng của lửa, tự lửa nóng có thể làm cho vật khác cũng nóng. Mắt như vậy, nếu là tướng thấy thì phải tự thấy mắt, nhưng không thấy, cho nên mắt chẳng phải tướng thấy.

Ngoại viết: Như ngón tay, mắt tuy là tướng thấy nhưng không tự thấy mắt. Như trên đầu ngón tay không thể tự nó chạm vào nó, mắt cũng như vậy, tuy là tướng thấy nhưng không thể tự thấy.

Nội viết: Không đúng. Vì xúc là nghiệp của ngón tay, xúc với tự nó là nghiệp của ngón tay chẳng phải là tướng của ngón tay. Ông nói thấy là tướng của mắt thì sao không thể tự thấy mắt, cho nên thí dụ về ngón tay là chẳng phải.

Ngoại viết: Ánh sáng và ý đi nên thấy sắc. Ánh sáng, mắt và ý đi nên đến chỗ kia có thể nắm lấy sắc.

Nội viết: Nếu ý đi đến sắc thì đó là vô giác. Nếu ý đến sắc thì ý ở tại đó, ý ở tại đó thì thân sẽ không có ý, giống như người chết, nhưng thật sự ý không đi, vì trong một lúc, xa gần đều nắm lấy. Tuy niệm quá khứ, vị lai nhưng niệm không ở tại quá khứ, vị lai, vì lúc niệm không phải là đi.

Ngoại viết: Như ý tại thân. Ý tuy tại thân mà có thể biết xa.

Nội viết: Nếu vậy thì không hợp. Nếu ý tại thân mà sắc ở chỗ kia, do sắc ở chỗ kia thì không hòa hợp. Nếu không hòa hợp thì không thể nắm lấy sắc.

Ngoại viết: Không đúng. Vì ánh sáng, ý và sắc hòa hợp nên thấy. Mắt và ý hòa hợp ở tại thân, vì dùng ý lực khiến cho ánh sáng, mắt và sắc hòa hợp.

Sự thấy sắc như vậy cho nên không mất sự hòa hợp.

Nội viết: Nếu vì hòa hợp nên sự thấy sinh sự không thấy, nghĩa là ông cho vì hòa hợp nên thấy sắc. Nếu nói: chỉ mắt thấy sắc, chỉ ý nắm lấy sắc thì việc này không đúng.

Ngoại viết: Vì nhận lấy sự hòa hợp nên sự nắm lấy sắc thành tựu. Ông nhận lấy sự hòa hợp thì có sự hòa hợp, nếu có hòa hợp thì nên có sự nắm giữ sắc.

Nội viết: Ý chẳng phải thấy, mắt chẳng phải biết, sắc chẳng phải thấy biết. Vì sao thấy? Vì ý khác với mắt. Ý chẳng phải tướng thấy, vì chẳng phải tướng kiến thấy nên không thể thấy mắt, vì là bốn đại tạo nên chẳng phải tướng biết, vì chẳng phải tướng biết nên không thể biết sắc. Cũng chẳng phải tướng thấy, cũng chẳng phải tướng biết, tuy hòa hợp như vậy nhưng làm sao nắm giữ sắc? Tai, mũi, lưỡi, thân cũng phá trừ như vậy.

Phẩm 6: PHÁ TRẦN

Ngoại viết: tương ưng với có tình, bình v.v… có thể nắm giữ như bình… Nay hiện thấy các vật như bình… vì có thể nắm giữ. Nếu các tình (căn) không thể nắm giữ các trần thì phải dùng những gì

để nắm giữ? Cho nên biết có tình có thể nắm giữ các vật như bình v.v…

Nội viết: Chẳng phải một mình sắc là bình, nên bình chẳng phải hiện thấy, có thể thấy sắc hiện ở bình, còn hương, vị… không thể thấy. Không phải một mình sắc là bình, hương, vị hòa hợp là bình. Nếu bình có thể hiện thấy thì hương, vị… cũng phải có thể hiện thấy. Nhưng không thể thấy, cho nên bình chẳng phải hiện thấy.

Ngoại viết: Vì nắm lấy từng phần nên tin là nắm lấy tất cả. Vì có thể thấy một phần bình nên bình gọi là hiện thấy. Vì sao? Vì người đã thấy bình thì tin và biết là ta thấy bình này.

Nội viết: Nếu nắm lấy từng phần thì không nắm giữ tất cả, một phần sắc của bình có thể thấy, phần hương, vị… không thể thấy. Nay phần không làm phần có. Nếu phần làm phần có thì các phần hương, vị… cũng phải có thể thấy, cho nên bình chẳng phải có thể thấy hết. Việc này như đã nói trong phần Phá nhất, phá dị.

Ngoại viết: Có bình có thể thấy vì nhận lấy sắc hiện có thể thấy.

Vì ông nhận lấy sắc hiện thấy nên bình cũng phải hiện thấy.

Nội viết: Nếu phần này hiện thấy thì phần kia không hiện thấy. Ông cho sắc hiện thấy, việc này không đúng. Vì sắc có hình nên phần trong phần

kia không hiện thấy, vì phần này chướng ngại nên phần kia cũng như vậy. Lại nữa, như trước nói, nếu thâu nhận phần thì không phải nắm lấy tất cả. Kia tương ưng trả lời điều này.

Ngoại viết: Vì vi trần không có phần nên không phá hết, vì vi trần không có phần nên tất cả hiện thấy thì có lỗi gì?

Nội viết: Vi trần chẳng phải hiện thấy. Kinh của ông nói: Vi trần chẳng phải hiện thấy cho nên không thể thành pháp hiện thấy. Nếu vi trần cũng hiện thấy thì sự phá trừ đồng với sắc.

Ngoại viết: Bình phải hiện thấy, vì người đời tin vậy nên người đời đều tin bình có chỗ dụng là hiện thấy.

Nội viết: Hiện thấy không có chẳng phải bình không có. Ông cho nếu không hiện thấy bình, lúc này không có bình, việc ấy không đúng. Bình tuy không hiện thấy nhưng chẳng phải không có bình, nên bình chẳng phải hiện thấy.

Ngoại viết: Vì mắt hòa hợp nên không có lỗi. Bình tuy là tướng hiện thấy nhưng lúc mắt chưa hội đủ nên người tự nhiên không thấy, bình này chứ chẳng phải không là tướng hiện thấy.

Nội viết: Như hiện thấy sinh không có, thì có cũng không thật. Nếu khi bình chưa cùng với mắt hợp thì chưa có tướng khác. Lúc thấy sau có ít tướng khác sinh, nghĩa là phải biết đây là tướng

hiện thấy của bình sinh, nay thật sự không có tướng khác sinh. Cho nên tướng hiện thấy không sinh. Như tướng hiện thấy của bình sinh ra không có thì bình có cũng là không có.

Ngoại viết: Năm thân phá một phần, phần còn lại có năm thân là bình, ông phá một sắc, không phá hương… Nay vì hương, vị không phá nên phải có trần.

Nội viết: Nếu không phải tất cả đều xúc thì làm sao sắc… hòa hợp? Ông nói năm thân là bình, lời này không đúng. Vì sao? Vì một phần sắc là xúc, phần khác chẳng phải xúc. Làm sao xúc và không phải xúc hòa hợp? Cho nên chẳng phải năm thân là bình.

Ngoại viết: Vì bình hòa hợp. Mỗi một phần sắc… không hòa hợp nhưng phần sắc… và bình hòa hợp.

Nội viết: Trừ sự khác biệt, tại sao bình và xúc hòa hợp? Nếu bình và xúc khác nhau thì bình chẳng phải xúc, chẳng phải xúc tại sao hòa hợp với xúc? Nếu trừ sắc… lại không có pháp bình, nếu không có pháp bình thì tại sao xúc và bình hòa hợp?

Ngoại viết: Sắc phải hiện thấy, vì tin vào kinh. Kinh của ông nói: Sắc gọi là bốn đại cùng với bốn đại tạo, trong phần tạo sắc thuộc về sắc nhập, là hiện thấy. Tại sao ông nói không hiện thấy sắc?

Nội viết: Bốn đại chẳng phải mắt thấy, làm sao sinh "hiện thấy"? Tướng đất kiên cố, tướng nước thấm ướt, tướng lửa nóng, tướng gió lay động, bốn đại này chẳng phải mắt thấy, nghĩa là chỗ tạo sắc ấy chẳng phải hiện thấy.

Ngoại viết: Vì thân căn nắm giữ nên bốn đại có. Nay thân căn nắm giữ bốn đại nên bốn đại có. Vì thế các vật do bốn đại tạo như lửa… cũng phải có.

Nội viết: Vì tất cả trong lửa đều nóng. Trong bốn đại chỉ có lửa là tướng nóng, ngoài ra chẳng phải tướng nóng. Nay trong lửa, bốn đại đều là tướng nóng, cho nên lửa không phải bốn thân. Nếu ngoài ra không có tướng nóng thì không gọi là lửa, cho nên lửa không phải là bốn thân. Tướng đất vững chắc, tướng nước thấm ướt, tướng gió lay động cũng như vậy.

Ngoại viết: Sắc nên có thể thấy, vì thời hiện tại có. Dùng nhãn tình (căn)… thời hiện tại để nắm lấy trần, đó gọi là thời hiện tại. Nếu nhãn tình (căn)… không thể nắm lấy sắc trần… thì không có thời hiện tại. Nay thật có thời hiện tại cho nên sắc có thể thấy.

Nội viết: Nếu pháp sau cũ mất thì pháp đầu cũng cũ mất. Pháp sau cũ mất nên tướng hiện, tướng này là thời sinh, chẳng phải cũ mất. Lúc mới sinh, đã tùy có, vì nhỏ nên không biết, vì cùng

chuyển hiện nên thời này có thể biết, như người mang guốc. Mới đầu vì nhỏ nên tùy theo đó mà không rõ không biết, lâu sau thì mới cùng hiện. Nếu vì đầu tiên không thì sau cũng không, đó là phải thường mới. Nếu đúng vậy nên tướng không phải sinh, do đó vì ban đầu nhỏ nên sau tùy theo đó mà cùng hiện. Nay vì các pháp không trú thì thời không trú, nếu thời không trú thì không nắm giữ trần xứ.

Ngoại viết: Vì nhận lấy cái mới nên cũ, vì có thời hiện tại. Ông nhận lấy tướng mới tướng cũ, quán lúc sinh gọi là mới, quán lúc khác gọi là cũ, hai tướng này chẳng phải thời quá khứ có thể nắm giữ, cũng chẳng phải thời vị lai có thể nắm giữ. Vì thời hiện tại nên tướng mới, cũ có thể nắm giữ.

Nội viết: Không đúng, vì sinh nên mới, vì khác nên cũ. Nếu pháp sinh tướng mới từ lâu, tướng mới ấy đã qua, khác với mới thì gọi là cũ. Nếu tướng cũ sinh tức là mới thì mới này là cũ chỉ là có ngôn thuyết. Trong Đệ nhất nghĩa không có mới, không giữa, không cũ.

Ngoại viết: Nếu vậy thì được lợi gì?

Nội viết: Được vĩnh viễn xa lìa. Nếu mới không làm giữa, giữa không làm cũ, như hạt giống nảy mầm sinh cành đốt, hoại hoa quả…, mỗi một không hòa hợp. Vì mỗi một không hòa hợp nên các

pháp không trú, vì không trú nên xa lìa, vì xa lìa nên không thể nắm giữ.

Phẩm 7: PHÁ TRONG NHÂN CÓ QUẢ

Ngoại viết: Các pháp chẳng phải không trú, vì Có không mất, vì không có chẳng sinh. Các pháp có tướng, như: đất sét trong khuôn từ đáy bình, đến bụng bình, đến cổ bình, đến miệng bình, trước sau làm nhân quả cho nhau, lúc nhiều loại quả sinh, nhiều loại nhân không mất. Nếu trong nhân không quả, quả tức không sinh, chỉ vì nhân biến thành quả nên có các pháp.

Nội viết: Nếu vì quả sinh nên Có không mất thì nhân mất nên Có mất. Ông nói lúc quả bình sinh, đất sét không mất thì bình tức là đất sét. Nếu lúc quả bình sinh là lúc nhân đất sét mất, đó là không nhân. Nếu đất sét không mất thì không nên phân biệt đất và bình có sự khác biệt. Nay vì thật thấy có khác: hình, thời, lực, tri, danh… nên Có cũng phải mất.

Ngoại viết: Như ngón tay co và duỗi. Ngón tay tuy có hình co, duỗi khác nhau nhưng thật là một ngón tay. Như vậy, hình nắm đất và hình bình tuy khác nhau nhưng nắm đất không khác.

Nội viết: Không đúng. Vì nghiệp có thể khác nhau. Co và duỗi là nghiệp của ngón tay, ngón tay

là chủ thể. Nếu nghiệp là chủ thể, nghĩa là lúc co phải mất ngón tay. Lại nữa, co và duỗi phải là một. Kinh của ông nói: Nắm đất tức là bình, nên thí dụ về ngón tay chẳng phải.

Ngoại viết: Như sự nhỏ, trẻ, già. Như thân một người cũng vừa nhỏ, cũng vừa tráng niên lại cũng vừa già. Nhân quả cũng như vậy.

Nội viết: Vì chẳng phải một. Nhỏ không làm tráng niên, tráng niên không làm già, cho nên thí dụ của ông chẳng phải.

Lại nữa, nếu Có không mất thì không mất. Nếu Có không mất nghĩa là nắm đất không nên biến thành bình, đó là không có bình. Nếu Có không mất, nghĩa là không có cái "không có" cũng không nên là mất, thế là đều không mất.

Ngoại viết: Không mất có lỗi gì? Nếu là thường nên không mất, nắm đất không phải biến thành bình. Thì không có vô thường có lỗi gì?

Nội viết: Nếu không có vô thường thì không có tội, phước…. Nếu không có vô thường thì tội, phước… cũng đều không. Vì sao? Vì tội nhân luôn là người có tội, không nên là người có phước. Người có phước và người luôn không phước, không nên là tội. Người tội, phước… là bố thí - ăn trộm, trì giới - phạm giới… như vậy đều là không.

Ngoại viết: Trong nhân trước có quả, vì nhân có. Nếu trong bùn đất trước không có bình, bùn đất không phải là nhân của bình.

Nội viết: Nếu trong nhân trước vì có quả nên có quả, vì quả không nên nhân không quả. Nếu nắm đất làm bình, thì đất không mất là trong nhân có quả. Nếu bình này bị phá thì cần phải trong nhân không quả.

Ngoại viết: Vì nhân quả là một, như đất là nhân, bùn là quả, bùn là nhân, bình là quả, nhân biến thành quả, lại không có pháp khác, cho nên không phải trong nhân không quả.

Nội viết: Nếu nhân quả là một, không có vị lai. Như nắm đất là hiện tại, bình là vị lai. Nếu nhân quả là một thì không có vị lai, vì không vị lai nên cũng không hiện tại, vì không hiện tại nên cũng không quá khứ, như vậy ba đời loạn.

Ngoại viết: Danh v.v… mất, vì danh v.v… sinh, lại không có pháp mới mà pháp cũ không mất, nhưng tên gọi khác nhau tùy lúc. Như một nắm đất là bình, bình bị phá vỡ thành từng mảnh chậu, mảnh bị phá ấy trở lại thành đất. Như vậy là đều không có khứ, lai. Mảnh chậu của bình vẫn luôn có, nhưng chỉ tùy lúc mà gọi tên, thật nó không có khác.

Nội viết: Nếu vậy thì nhân không quả. Nếu danh mất, danh sinh, nghĩa là danh này vì trước

không sau có nên trong nhân không có quả. Nếu gọi trước có đất bùn tức là bình cho nên biết chẳng phải trước có quả.

Ngoại viết: Vì không nhất định. Trong nắm đất không hẳn cho ra một đồ vật, cho nên trong đất bùn không nhất định là có danh.

Nội viết: Nếu đất bùn không nhất định thì quả cũng không nhất định. Nếu bình trong đất bùn không nhất định, ông nói trong nhân trước có quả cũng không nhất định.

Ngoại viết: Vì có hình nhỏ. Trong nắm đất, vì hình của bình nhỏ nên khó biết. Nhờ sức của thợ gốm nên lúc này sáng tỏ. Bình trong bùn tuy không thể biết, phải biết trong bùn ắt có hình nhỏ. Có hai loại không thể biết: hoặc vì không nên không biết, hoặc vì có do nhân duyên nên không biết. Nhân duyên có tám. Những gì là tám? Vì xa nên không biết, như đất nước ở xa. Vì gần nên không biết, như mắt tiếp xúc. Vì căn hoại nên không biết, như người mù. Vì tâm không trú nên không biết, như người loạn ý. Vì vi tế nên không biết, như vi trần. Vì chướng ngại nên không biết, như sự việc ngoài bờ tường. Vì vượt trội nên không biết, như bỏ một ít muối vào nước biển. Vì giống nhau nên không biết, như một hạt gạo ném vào kho lẫm. Như vậy bình ở trong nắm đất, mắt tuy không thấy, nhưng phải không từ nơi lá cỏ mà ra, cho nên bình nhỏ nhất định ở tại trong bùn.

Nội viết: Nếu trước có nhân của hình nhỏ, thì không có quả. Nếu lúc bình chưa sinh, trong bùn có hình nhỏ, lúc về sau thô, có thể biết tức là trong nhân không quả. Vì sao? Vì vốn không có tướng thô, sau mới sinh, do đó trong nhân không quả.

Ngoại viết: Trong nhân phải có quả, vì mỗi một đều nắm lấy nhân, trong nhân trước phải có quả. Vì sao? Vì làm bình thì lấy đất bùn, không lấy cỏ lá. Nếu trong nhân không quả cũng có thể lấy cỏ lá. Nhưng người nhất định phải biết đất có thể sinh ra bình, đất sét trong khuôn trở thành vật dụng, vì chịu sự nung đốt, do đó trong nhân có quả.

Nội viết: Hoặc phải có có, hoặc phải không không. Ông nói vì trong bùn sẽ sinh ra bình nên trong nhân trước có quả, nay loại bỏ bình nên cần phải không quả, do đó trong nhân không quả.

Ngoại viết: Vì sinh, trú, hoại tuần tự có nên không lỗi. Trong bình tuy có tướng phá nhưng trước phải sinh, kế đến tồn tại, sau đó phá bỏ. Vì sao? Vì chưa sinh nên không phá.

Nội viết: Nếu trước sinh chẳng phải là sau thì đồng không quả. Nếu trong đất bùn có bình sinh, trú, hoại thì vì sao trước phải sinh sau mới hoại, không phải trước hoại sau sinh? Ông nói: Vì chưa sinh nên không phá. Như vậy bình lúc chưa sinh, không trú, không hoại. Vì hai phạm trù này trước không sau có nên trong nhân không quả.

Ngoại viết: Vì ông phá bỏ sự có quả, nên có lỗi lầm đoạn. Nếu trong nhân có quả là chẳng phải, thì nên trong nhân không quả. Nếu trong nhân không quả thì rơi vào đoạn diệt.

Nội viết: Vì liên tục nên không đoạn, vì hoại diệt nên không thường, ông không biết chăng? Vì từ hạt lúa nảy mầm… liên tục không gián đoạn, vì nhân hạt lúa…, hoại nên không thường. Chư Phật nói mười hai phần pháp nhân duyên sinh, như vậy, lìa trong nhân có quả, vì không quả nên không vướng mắc đoạn, thường, hành Trung đạo nhập Niết-bàn.

Phẩm 8: PHÁ TRONG NHÂN KHÔNG QUẢ

Ngoại viết: Vì sự sinh có nên một phải thành. Ông nói nhờ nhân duyên nên các pháp sinh. Sự sinh này, hoặc trong nhân trước phải có, hoặc trong nhân trước không. Vì sự sinh này có ắt phải có một.

Nội viết: Sinh, không sinh, chẳng phải sinh. Nếu có sinh, thì trước có trong nhân, trước không trong nhân, tư duy như vậy là không thể được, huống gì là không sinh. Ông nói: nếu có bình sinh là bình, thì bình lúc ban đầu là có hay chăng? Là nắm đất lúc sau chẳng phải bình là có hay chăng? Nếu bình thì bình lúc đầu có bình sinh, việc này không đúng. Vì sao? Vì bình đã có nên đầu, giữa,

sau này cùng làm nhân chờ nhau. Nếu không có giữa và sau thì không có đầu, nếu có bình ban đầu tất có giữa, sau. Cho nên bình trước đã có, sau đó lại dụng gì? Nếu về sau của nắm đất chẳng phải lúc bình, là bình sinh thì cũng không đúng. Vì sao? Vì chưa có. Nếu bình không ở đầu, giữa, cuối thì không phải bình, nếu không bình thì vì sao có bình sinh?

Lại nữa, nếu có bình sinh, hoặc nắm đất về sau, là bình phải có, hoặc nắm đất lúc đầu, bình phải có, lúc nắm đất về sau của bình không có bình sinh. Vì sao? Vì đã có, nên cũng chẳng phải bình, nắm đất của lúc đầu phải có bình sinh. Vì sao? Vì chưa có.

Ngoại viết: Vì sinh lúc sinh nên không có lỗi. Tôi không nói hoặc đã sinh, hoặc chưa sinh có bình sinh. Lúc pháp sinh thứ hai sinh là sinh.

Nội viết: Lúc sinh cũng như vậy, lúc sinh như trước đã nói, hoặc sinh thì đã sinh, hoặc chưa sinh, tại sao có sinh? Lúc sinh gọi là nửa sinh nửa chưa sinh, có lỗi cả hai cũng như trước đã phá bỏ, cho nên không sinh.

Ngoại viết: Vì sự sinh thành một nghĩa. Tôi không nói bình sinh rồi có sinh, cũng không nói chưa sinh có sinh. Nay bình kia hiện thành tức là bình sinh.

Nội viết: Nếu vậy thì sau khi sinh, thành gọi là đã sinh. Nếu không sinh, thì không ban đầu, không

ở giữa, hoặc không ban đầu cũng không ở giữa, không thành, cho nên không phải lấy thành làm sinh, vì sinh ở sau.

Ngoại viết: Vì đầu, giữa, sau lần lượt sinh nên không có lỗi. Nắm đất lần lượt sinh đáy, bụng, cổ, miệng bình… Đầu, giữa, cuối lần lượt sinh, chẳng phải nắm đất lần lượt có thành bình, cho nên chẳng phải lúc nắm đất có bình sinh, cũng chẳng phải lúc có bình, có bình sinh, cũng chẳng phải không bình sinh.

Nội viết: Đầu, giữa, cuối chẳng phải lần lượt sinh. Ban đầu gọi là trước không sau có, ở giữa là có trước có sau, ở sau là có trước không có sau. Đầu, giữa, cuối như vậy cũng làm nhân chờ nhau. Nếu xa lìa thì vì sao có? Cho nên đầu, giữa, cuối không phải lần lượt sinh. Sinh cùng lúc cũng không đúng. Nếu sinh cùng lúc, không phải nói là đầu, là giữa, là cuối, cũng không làm nhân chờ nhau, cho nên không đúng.

Ngoại viết: Như sinh, trú, hoại, như tướng hữu vi. Sinh, trú, hoại lần lượt có, đầu, giữa, cuối cũng như vậy.

Nội viết: Sinh, trú, hoại cũng như thế, hoặc lần lượt có, hoặc có cùng một lúc, hai việc này không đúng. Vì sao? Vì không trú thì không sinh. Nếu không trú mà có sinh thì cũng phải không sinh, có

trú, hoại cũng như vậy. Hoặc trong một lúc, không nên phân biệt là sinh, là trú, là hoại.

Lại nữa, tất cả xứ có tất cả, tất cả xứ gọi là ba tướng hữu vi. Hoặc sinh, trú, hoại cũng có tướng hữu vi, nghĩa là nay trong sinh phải có ba tướng là pháp hữu vi, trong mỗi một lại có ba tướng, thế là vô cùng. Trú, hoại cũng như vậy. Nếu trong sinh, trú, hoại lại không có ba tướng thì nay sinh, trú, hoại không gọi là tướng hữu vi. Nếu ông cho, sinh sinh cùng sinh như cha và con, việc này không đúng. Như vậy sinh sinh hoặc trước trong nhân có chờ đợi lẫn nhau, hoặc trước trong nhân không chờ đợi lẫn nhau, hoặc trước trong nhân ít có, vì ít nên không chờ lẫn nhau, ba loại này trong phần phá tình (căn) đã nói.

Lại nữa, như cha trước có, sau mới sinh con, cha này lại có cha, cho nên thí dụ này chẳng đúng.

Ngoại viết: Nhất định có sinh, vì có thể sinh pháp có. Nếu có sinh, có pháp có thể sinh, nếu không sinh thì không thể sinh. Nay hiện có pháp có thể sinh như bình… nên tất có sinh.

Nội viết: Hoặc có sinh không có thể sinh. Nếu bình có sinh bình thì đã sinh không gọi là có thể sinh. Vì sao? Vì hoặc không bình, cũng không bình sinh, cho nên nếu có sinh thì không thể sinh, huống gì là không sinh.

Lại nữa, mình cùng với người cũng như vậy, hoặc sinh và có thể sinh là hai, hoặc tự tánh, hoặc tha sinh, hoặc cộng sinh (ở trong phần Phá kiết đã nói).

Ngoại viết: Nhất định có, vì sinh và có thể sinh cùng thành, chẳng phải trước có sinh sau có sự có thể sinh, một lúc cùng thành.

Nội viết: Sinh và có thể sinh không thể sinh. Nếu có thể sinh, có thể thành sự sinh thì sự sinh là có thể sinh, không gọi là có thể sinh. Nếu không sinh sao có sự có thể sinh, cho nên hai việc này đều không.

Lại nữa, có, không cùng đối đãi lẫn nhau là không đúng. Nay vì sự có thể sinh chưa có nên không sinh tức là có, có không sao có thể đối đãi lẫn nhau, cho nên đều không.

Ngoại viết: Vì sinh và có thể sinh đối đãi lẫn nhau nên các pháp thành, chẳng phải chỉ có sự sinh và có thể sinh đối đãi nhau mà thành, vì hai sự đối đãi nhau này nên các vật như bình… thành.

Nội viết: Nếu từ hai sự sinh này thì vì sao không có ba. Ông nói sự sinh và có thể sinh vì đối đãi lẫn nhau nên các pháp thành. Nếu từ quả của hai sự sinh này thì vì sao không có pháp thứ ba. Như cha, mẹ sinh con, nay xa lìa sự sinh và có thể sinh, lại không có pháp thứ ba như bình… cho nên không đúng.

Ngoại viết: Vì phải có nhân của sự sinh hoại. Nếu quả không sinh thì nhân phải hoại, nay vì thấy nhân của bình hoại nên phải có sinh.

Nội viết: Vì nhân hoại nên sinh cũng diệt. Nếu quả sinh thì quả này là có lúc nhân hoại chăng? Hay là có sau khi hoại chăng? Nếu có lúc nhân hoại, nghĩa là vì cùng với hoại không khác nên sự sinh cũng diệt. Nếu có sau khi hoại, nghĩa là vì nhân đã hoại nên không có nhân, vì không nhân nên quả không sinh.

Lại nữa, vì quả nhất định trong nhân, hoặc trước có quả, trước không quả trong nhân, cả hai trường hợp này đều không sinh. Vì sao? Nếu trong nhân không quả thì vì sao chỉ trong nắm bùn có bình, trong tơ có vải. Nếu cả hai việc này đều không thì trong bùn phải có vải, trong tơ phải có bình. Nếu trong nhân trước có quả, nghĩa là trong nhân này sinh quả này, việc ấy không đúng. Vì sao? Vì nhân này tức là quả. Pháp của ông cho nhân quả không khác nhau, cho nên trong nhân hoặc trước có quả, hoặc trước không quả, là đều không sinh.

Lại nữa, vì nhiều chuỗi nhân quả. Nếu trước có quả trong nhân thì trong sữa có lạc, tô v.v… cũng như trong tô có lạc, sữa v.v… Nếu trong sữa có lạc, tô v.v… thì trong một nhân có nhiều quả. Nếu trong tô có sữa, lạc thì trong một quả có nhiều nhân. Nhân quả trước sau như vậy trong một lúc là

lỗi đều có. Nếu trong nhân không quả cũng có lỗi như vậy, cho nên trong nhân có quả, không quả đều là không sinh.

Ngoại viết: Vì nhân quả không phá bỏ nên sinh và có thể sinh đều thành. Ông nói trong nhân nhiều quả, trong quả nhiều nhân là lỗi, không nói không nhân quả, cho nên sinh và có thể sinh đều thành.

Nội viết: Vật vật, phi vật phi vật cùng nhau không sinh. Vật không sinh vật, chẳng phải vật không sinh chẳng phải vật, vật không sinh phi vật, phi vật không sinh vật. Nếu vật sinh vật, như mẹ sinh con, điều đó không đúng. Vì sao? Mẹ thật không sinh con, vì con trước có từ mẹ mà ra. Nếu cho từ phần máu huyết của mẹ sinh ra, đó là dùng vật sinh vật, điều này không đúng. Vì sao? Vì mẹ lìa máu huyết thì không thể được. Nếu cho, như sự biến sinh là dùng vật sinh vật, điều này cũng không đúng. Vì sao? Trẻ biến thành già, vì chẳng phải trẻ sinh ra sự già. Nếu cho, như hình trong gương là lấy vật sinh vật, điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì ảnh trong gương không từ đâu đến. Lại nữa, như ảnh trong gương không khác với mặt, quả khác cũng phải giống với nhân, nhưng không đúng, cho nên vật không sinh vật. Phi vật không sinh phi vật, nghĩa là như sừng thỏ không sinh sừng thỏ. Vật không sinh phi vật, nghĩa là như Thạch nữ không sinh con. Phi vật không sinh vật, nghĩa là như lông rùa không sinh, cho nên không có pháp sinh. Lại

nữa, nếu vật sinh vật, nghĩa là phải ứng với hai loại pháp sinh này. Nếu trong nhân có quả, hoặc trong nhân không quả thì không đúng. Vì sao? Vì nếu trong nhân trước không quả, nghĩa là nhân không phải sinh quả, vì một bên nhân có quả khác là không thể được. Nếu trước có quả trong nhân thì vì sao có sinh diệt? Vì không khác. Nếu bình và nắm đất không khác, nghĩa là lúc bình sinh, nắm đất không diệt, nắm đất cũng không phải là nhân của bình. Nếu nắm đất và bình không khác, nghĩa là bình không phải sinh bình, cũng không phải là quả nắm đất, cho nên hoặc trong nhân có quả, hoặc trong nhân không quả, vật không sinh vật.

Phẩm 9: PHÁ THƯỜNG

Ngoại viết: Nên có các pháp, vì pháp không nhân, pháp thường không phá. Ông tuy phá pháp có nhân, không phá pháp thường, không nhân, như hư không thời, phương vi trần, Niết-bàn, là pháp không nhân, không phá, nên phải có các pháp.

Nội viết: Nếu mạnh là vì thường, đồng với vô thường. Vì có nhân nên ông nói thường hay vì không nhân nên nói thường? Nếu pháp thường có nhân, có nhân thì không thường. Nếu không nhân nói thường thì cũng có thể nói vô thường.

Ngoại viết: Vì là liễu nhân nên không lỗi. Có hai loại nhân: một là tác nhân, hai là liễu nhân. Nếu dùng tác nhân thì đó là vô thường. Ngã, hư không… là pháp thường, vì dùng liễu nhân nên nói thường, chẳng phải vì không nhân nên nói thường, cũng chẳng phải vì có nhân nên nói vô thường, cho nên chẳng phải mạnh là thường.

Nội viết: Nhân này không đúng. Ông tuy nói pháp thường có nhân thì nhân này không đúng. Trước đã phá chấp về thần, pháp thường khác sau sẽ phá.

Ngoại viết: Phải có pháp thường vì pháp tác vô thường, nên pháp không tác là thường. Mắt thấy các vật như bình là vô thường, nếu khác thì pháp này phải là thường.

Nội viết: Không cũng cùng với có. Ông dùng pháp tác vì trái ngược nhau nên gọi là pháp không tác. Nay vì thấy trong pháp tác có tướng nên phải không có pháp không tác.

Lại nữa, ông vì pháp tác trái nhau nên cho pháp không tác là thường, nghĩa là hôm nay và pháp tác vì không trái nhau nên phải là vô thường. Vì sao? Vì pháp không tác và pháp tác đồng với vô xúc nên pháp không tác phải là vô thường. Biến thường và bất biến thường như vậy đều đã phá chung, nay sẽ phá riêng.

Ngoại viết: Nhất định có pháp hư không, thường cũng hiện bày khắp cũng không phần, vì tin có tất cả xứ, tất cả thời. Người đời tin tất cả xứ có hư không, cho nên tin khắp tất cả thời quá khứ, vị lai, hiện tại có hư không, cho nên thường.

Nội viết: Vì trong phần hợp với phần nên phần không khác. Nếu trong bình hướng vào trong hư không, thì hư không ở trong ấy đều là có hay là phần có chăng? Nếu đều là có thì không hiện bày khắp, nếu là hiện bày khắp thì bình cũng phải hiện bày khắp. Nếu phần có thì hư không chỉ là phần không có, phần có gọi là hư không. Cho nên hư không chẳng phải hiện bày khắp, cũng chẳng phải thường.

Ngoại viết: Nhất định có hư không. Tướng hiện bày khắp cũng là thường, vì có tạo tác. Nếu không có hư không thì không cất lên, không hạ xuống, không khứ, lai. Vì sao? Vì không chỗ dung chứa. Nay thật có chỗ tạo tác, do đó có hư không, cũng hiện bày khắp, cũng là thường.

Nội viết: Không đúng, vì hư không ở hư không. Nếu có pháp hư không thì phải có trú xứ, nếu không có trú xứ thì không có pháp. Nếu hư không ở trong hang lỗ thì hư không ở trong hư không, vì có chỗ dung chứa, nhưng không đúng. Do đó hư không không ở trong hang lỗ, cũng không thật trú trong ấy. Vì sao? Vì thật không có hư không, thật này không gọi là không. Nếu không có hư không

thì không có trú xứ, vì không có chỗ dung chứa. Lại nữa, ông nói trú xứ là hư không, nghĩa là trong sự thật ấy không có trú xứ, tức là không có hư không, cho nên hư không không hiện bày khắp, cũng chẳng thường. Lại nữa, vì vô tướng nên không có hư không. Mỗi một các pháp đều có tướng, vì có tướng nên biết có các pháp, như tướng kiên cố của đất, tướng thấm ướt của nước, tướng đốt nóng của lửa, tướng lay động của gió, tướng của thức là biết, mà hư không thì vô tướng, cho nên không.

Ngoại viết: Hư không có tướng, vì ông không biết nên không có, không sắc là tướng hư không.

Nội viết: Không đúng. Không sắc gọi là phá sắc, chẳng phải pháp co lại, giống như chặt cây, càng không có pháp. Cho nên không có tướng hư không.

Lại nữa, hư không vô tướng. Vì sao? Vì ông nói vô sắc. Tướng hư không này là hoặc sắc chưa sinh, lúc này không có tướng hư không. Lại nữa, sắc là pháp vô thường, hư không là pháp hữu thường. Nếu lúc sắc chưa có thì trước phải có pháp hư không. Nếu sắc chưa có không chỗ diệt thì hư không là vô tướng, nếu vô tướng thì vô pháp, cho nên chẳng phải vô sắc là tướng hư không, chỉ có tên gọi mà không có thật. Các sự hiện bày khắp, thường cũng phá chung như vậy.

Ngoại viết: Có thời, pháp vì tướng thường có. Có pháp tuy không thể hiện thấy, vì cộng tướng tỷ tri (so sánh tướng chung mà biết) nên tin có. Thời như vậy tuy vi tế không thể thấy, vì có thời tiết, khí chất, hoa quả… nên biết có thời, đó là thấy quả biết nhân. Lại nữa, vì tướng nhất thời, không phải nhất thời, tướng xa gần… nên biết có thời, không phải không có thời, cho nên thường.

Nội viết: Trong quá khứ, vị lai là không, cho nên không vị lai. Như lúc đất nặn thành hình là hiện tại, còn đất là quá khứ, lúc đã thành hình là vị lai, đó là vì tướng thời là thường nên thời quá khứ không làm thời vị lai. Kinh của ông nói: Thời là một pháp cho nên thời quá khứ không làm thời vị lai, cũng không làm thời hiện tại. Nếu quá khứ làm vị lai thì có lỗi xen tạp. Lại nữa, trong quá khứ không có thời vị lai, cho nên không vị lai, hiện tại cũng phá bỏ như vậy.

Ngoại viết: Vì nhận lấy quá khứ nên có thời. Vì lúc ông nhận lấy thời quá khứ nên ắt có thời vị lai, cho nên thật có thời, pháp.

Nội viết: Chẳng phải tướng vị lai là quá khứ. Ông không nghe ta trước nói đất quá khứ không làm bình vị lai. Nếu rơi vào trong tướng vị lai, đó là tướng vị lai thì vì sao gọi là quá khứ? Cho nên không có quá khứ.

Ngoại viết: Phải có thời, vì tự tướng riêng biệt. Hoặc hiện tại có tướng hiện tại, hoặc quá khứ có tướng quá khứ, hoặc vị lai có tướng vị lai, cho nên có thời.

Nội viết: Nếu vậy là tất cả hiện tại. Nếu ba thời có tự tướng thì nay đều phải là hiện tại. Nếu vị lai là không, nếu có không gọi vị lai mà phải gọi là dĩ lai, cho nên nghĩa này không đúng.

Ngoại viết: Vì quá khứ, vị lai hành tự tướng nên không có lỗi. Thời quá khứ, thời vị lai không hành tướng hiện tại, thời quá khứ hành tướng quá khứ, thời vị lai hành tướng vị lai, vì tên gọi này hành tự tướng nên không có lỗi.

Nội viết: Quá khứ chẳng phải quá khứ. Nếu quá khứ là quá khứ thì không gọi là quá khứ. Vì sao? Vì lìa tự tướng, như lửa bỏ đi sự nóng thì không gọi là lửa, vì xa lìa tự tướng. Nếu quá khứ không phải là quá khứ thì nay không nên nói thời quá khứ hành tướng quá khứ. Vị lai cũng phá trừ như vậy. Cho nên thời, pháp không thật có, chỉ có ngôn thuyết.

Ngoại viết: Thật có phương vì có tướng thường, chỗ mặt trời hợp lại là tướng phương. Như kinh tôi nói: hoặc quá khứ, hoặc vị lai, hoặc hiện tại. Chỗ mặt trời sáng sớm hợp lại gọi là phương Đông, các phương khác như vậy tùy theo mặt trời mà gọi.

Nội viết: Không đúng, vì phương Đông không phải là chỗ bắt đầu mặt trời mọc. Mặt trời đi từ bốn thiên hạ, nhiễu quanh núi Tu Di. Mặt trời ở trong cõi Uất-đơn-việt, mặt trời mọc ở Phất-vu-đãi, người Phất- vu-đãi dùng làm phương Đông. Mặt trời trong cõi Phất-vu-đãi, mọc ở cõi Diêm-phù-đề, người cõi Diêm-phù-đề lấy làm phương Đông. Trong cõi Diêm-phù-đề, mặt trời mọc ở Câu-da-ni, người cõi Câu-da-ni lấy làm phương Đông. Trong cõi Câu-da-ni, mặt trời mọc ở Uất-đơn-việt, người cõi Uất-đơn-việt lấy làm phương Đông. Như vậy là có phương Đông, phương Nam, phương Tây, phương Bắc.

Lại nữa, chỗ mặt trời không hội tụ thì trong đó không có phương hướng, vì là vô tướng. Lại nữa, vì không nhất định nên ở đó không lấy làm phương Đông, ở chỗ kia không lấy làm phương Tây, cho nên phương hướng không thật có.

Ngoại viết: Không đúng. Vì một thiên hạ mà nói tướng phương này, chẳng phải là đều nói, cho nên phương Đông không phải là không đi qua lúc ban đầu.

Nội viết: Nếu vậy thì có ranh giới. Nếu mặt trời trước hợp lại một chỗ, đó gọi là phương Đông thì các phương đều có ranh giới, vì có biên giới nên có phần, vì có phần nên vô thường, cho nên nói là có phần, kỳ thật là không có phương.

Ngoại viết: Tuy vi trần không thường hiện bày khắp nhưng có sự thường không hiện bày khắp, vì có tướng quả này. Người đời hoặc thấy quả biết có nhân, hoặc thấy nhân biết có quả, như thấy sự nảy mầm biết có hạt giống. Pháp thế giới thấy các vật sinh, vì trước nhỏ sau to nên có thể biết hai vi trần làm quả đầu tiên, dùng một vi trần làm nhân, cho nên có vi trần, tròn mà thường, vì không có nhân.

Nội viết: Hai vi trần chẳng phải tất cả thân hợp lại, vì quả không tròn, lúc sinh quả các vi trần, chẳng phải tất cả thân hợp lại. Vì sao? Vì quả hai vi trần… mắt không thấy tròn. Nếu vi trần thân do tất cả hợp lại là quả hai vi trần… cũng phải tròn. Lại nữa, nếu tất cả hợp lại thân thì hai ấy cũng cùng hoại. Nếu vi trần hợp lại nặng thì quả cao, nếu hợp lại nhiều thì quả lớn, vì một phần hợp lại nên vi trần có phần, vì có phần nên vô thường. Lại nữa, vi trần vô thường, vì khác biệt với hư không. Nếu có vi trần thì sẽ khác biệt với hư không, cho nên vi trần có phần, vì có phần nên vô thường. Lại nữa, vì khác với sắc… Nếu vi trần là có thì phải có phần như sắc, vị… Cho nên vi trần có phần, vì có phần nên vô thường. Lại nữa, có hình, là pháp có tướng. Nếu vi trần có hình thì phải có dài, ngắn, tròn, vuông… Cho nên vi trần có phần, vì có phần nên vô thường, vì vô thường nên không có vi trần.

Ngoại viết: Có pháp Niết-bàn là thường, không có phiền não, vì Niết-bàn không khác. Các phiền

não như ái… vĩnh viễn dứt sạch, đó gọi là Niết-bàn. Có phiền não thì có sinh tử, vì không có phiền não nên vĩnh viễn không có sinh tử, cho nên Niết-bàn là thường.

Nội viết: Không đúng, vì pháp tác Niết-bàn. Nhờ nhân tu đạo nên không có các phiền não, nếu không phiền não, đó là Niết-bàn, Niết-bàn tức là pháp tác, vì pháp tác nên vô thường. Lại nữa, nếu không phiền não, đó gọi là không sở hữu. Nếu Niết-bàn không khác với không phiền não thì không có Niết-bàn.

Ngoại viết: Vì tác nhân. Niết-bàn là tác nhân của không phiền não.

Nội viết: Không đúng, vì chủ thể phá chẳng phải là phá. Nếu Niết-bàn có thể là giải thoát thì chẳng phải giải thoát. Lại nữa, lúc chưa dứt hết phiền não thì không có Niết-bàn. Vì sao? Vì không có quả nên không có nhân.

Ngoại viết: Không có quả phiền não. Niết-bàn này chẳng phải là không phiền não, cũng chẳng phải không có nhân phiền não là không có quả phiền não, cho nên chẳng phải không có Niết-bàn.

Nội viết: Phược (ràng buộc) có thể phược và phương tiện khác nhau, đó là không có dụng. Phược gọi là phiền não và nghiệp, có thể phược gọi là chúng sinh, phương tiện gọi là tám Thánh đạo, vì dùng đạo để mở trói nên chúng sinh được giải

thoát. Nếu có Niết-bàn thì ba pháp này khác nhau, tức không chỗ dụng. Lại nữa, không phiền não gọi là vô sở hữu, vô sở hữu không gọi là nhân.

Ngoại viết: Có Niết-bàn, là hoặc không có, hoặc ba việc vô xứ: phược (buộc), có thể phược, phương tiện, đó gọi là Niết-bàn.

Nội viết: Chỗ lo sợ vì sao có thể nhiễm? Vì vô thường tai họa nên người trí đối với pháp hữu vi luôn trừ bỏ để được ly dục. Nếu Niết-bàn không có các tình và các việc của ái dục thì Niết-bàn đối với pháp hữu vi là chỗ rất đáng sợ. Vì sao tâm ông nhiễm? Niết-bàn là xa lìa tất cả sự vướng mắc, diệt tất cả sự nhớ nghĩ, chẳng có chẳng không, chẳng phải vật chẳng phải phi vật. Ví như đèn tắt thì không thể luận nói.

Ngoại viết: Ai được Niết-bàn? Niết-bàn này người nào đắc?

Nội viết: Không đắc Niết-bàn. Trước tôi nói như đèn tắt, không thể nói đi ngả Đông, đi phương Tây, Nam, Bắc, bốn phương, trên, dưới. Niết-bàn cũng vậy, tất cả ngôn thuyết đều diệt, không thể luận thuyết, là không sở hữu. Ai là người đắc? Giả như có Niết-bàn cũng không người đắc. Nếu thần đắc Niết-bàn thì vì thần là thường là hiện bày khắp nên không đắc Niết-bàn, năm ấm cũng không đắc Niết-bàn. Vì sao? Vì năm ấm vô thường, vì năm

ấm sinh diệt. Niết-bàn như vậy phải thuộc về ai? Nếu nói đắc Niết-bàn là trong thế gian mà nói.

Phẩm 10: PHÁ KHÔNG

Ngoại viết: Phải có các pháp, vì phá cái có, hoặc không phá các pháp có khác. Ông phá tất cả pháp tướng là cái dường như có, không nên nói tất cả pháp không do phá cái có, vì sự phá này có nên không gọi là phá tất cả pháp, hoặc không phá tất cả pháp có.

Nội viết: Phá như có thể phá, vì ông vướng mắc vào sự phá, vì muốn phá các pháp có, không, phá này ông không biết chăng? Vì sự phá thành nên tất cả pháp không, vô sở hữu. Sự phá này nếu có thì đã rơi vào trong sự có thể phá không, vô sở hữu. Sự phá này nếu không thì ông phá chỗ nào? Như nói không có đầu thứ hai, vì không dùng sự phá nên liền có. Như có người nói không, không vì nói không nên có. Sự phá và có thể phá cũng như vậy.

Ngoại viết: Phải có các pháp, vì chấp vào đây, kia. Vì ông chấp nơi sự khác nhau của pháp nên nói lỗi của một pháp, vì chấp nơi một pháp nên nói lỗi của pháp khác nhau, vì hai sự chấp này thành nên có tất cả pháp.

Nội viết: Một chẳng phải là chỗ chấp, khác cũng vậy. Một và khác đều không thể có đạt được,

trước đã phá bỏ, vì trước đã phá nên không chỗ chấp. Lại nữa, nếu có người nói: Ông không có chỗ chấp, tôi thì chấp pháp một và khác, nếu có người này hỏi thì phải phá trừ như vậy.

Ngoại viết: Vì phá pháp người khác nên ông là người phá pháp. Ông thích phá pháp người khác, vì quá mức nên sinh lỗi. Tự mình không có chỗ chấp nên ông là người phá.

Nội viết: Ông là người phá, nói người rỗng không, không có chỗ chấp vì người không có chỗ chấp nên chẳng phải người phá. Vì ông chấp pháp mình phá pháp người nên ông là người phá.

Ngoại viết: Vì phá pháp người khác nên pháp mình thành. Lúc ông phá pháp người khác thì pháp mình liền thành. Vì sao? Vì pháp người khác nếu thua, pháp mình thắng, do đó tôi chẳng phải là người phá.

Nội viết: Không đúng, vì sự thành và phá chẳng phải một. Thành gọi là xưng tán công đức, phá là ra khỏi lỗi lầm. Sự tán dương công đức và ra khỏi lỗi lầm không gọi là một. Lại nữa, thành là có sự lo sợ, sợ là không lực. Nếu người tự ở nơi pháp sợ thì không thể thành pháp người, vì không sợ nên thích phá chấp, cho nên sự phá thành chẳng phải là một. Nếu phá pháp người tức là pháp tự thành. Vì sao trước ông nói, nói về không và nhân, nhưng chỉ phá pháp người, còn tự mình thì không chỗ chấp.

Ngoại viết: Nói lỗi chấp của người khác là tự pháp mình chấp. Vì sao pháp ông không tự thành? Vì chỉ phá pháp người, vì phá pháp người nên tức pháp tự thành.

Nội viết: Phá pháp người vì pháp mình thành nên tất cả không thành. Vì phá pháp người nên pháp mình thành, vì pháp mình thành nên tất cả không thành, vì tất cả không thành nên tôi không có chỗ chấp.

Ngoại viết: Không đúng, vì thế gian trái ngược nhau. Nếu các pháp không, vô tướng thì người thế gian không tín thọ.

Nội viết: Thế gian tin pháp này, pháp nhân duyên ấy thế gian tín thọ. Vì sao? Vì nhân duyên sinh pháp, tức là vô tướng. Ông cho trong sữa có lạc, tô v.v… đồng nữ có mang các con trong thức ăn đã có phân. Lại nói ngoài cột lại có nhà khác, ngoài tơ lại có vải khác, hoặc nói trong nhân có quả, hoặc nói trong nhân không quả, hoặc nói lìa nhân duyên, các pháp sinh. Thật và không ấy không phải là ngôn thuyết của thế sự, ai sẽ tín thọ chỗ chấp của người này? Pháp tôi không vậy, vì ngang bằng với nhân thế nên tin nhận tất cả.

Ngoại viết: Ông không có chỗ chấp là pháp thành. Ông nói không chỗ chấp tức là chấp. Lại nói pháp tôi ngang bằng với người đời, đó là tự chấp.

Nội viết: Không chấp, không gọi là chấp cũng như không có. Trước tôi nói nhân duyên sinh các pháp tức là vô tướng, cho nên tôi không có chỗ chấp, không có chỗ chấp không gọi là chấp. Ví như nói không là thật không, không do nói không nên lại có không, không chấp cũng như vậy.

Ngoại viết: Vì ông nói pháp vô tướng nên người, pháp diệt. Nếu các pháp không, vô tướng thì chấp này cũng không, đó là không có tất cả pháp, vì không có tất cả pháp nên gọi là diệt pháp, người.

Nội viết: Phá diệt pháp, người đó gọi là diệt pháp, người. Chính tôi không có pháp nên không chỗ phá. Ông cho là tôi diệt pháp mà người muốn phá, đó là người diệt pháp.

Ngoại viết: Phải có pháp, vì có đối đãi nhau. Nếu có dài ắt có ngắn, nếu có cao ắt có thấp, có "Không" ắt có Thật.

Nội viết: Vì sao có đối đãi nhau? Vì phá cái một. Nếu không có một thì không đối đãi nhau, nếu ít có "chẳng không", thì phải có đối đãi nhau, nếu không có "chẳng không" thì không có "không", tại sao đối đãi nhau?

Ngoại viết: Ông không thành là thành. Như nói: Nhà rỗng không, không có ngựa tức có sự không ngựa, ông tuy nói các pháp không, vô tướng như

vậy, mà vì có thể sinh nhiều loại tâm nên phải có "không", thì "không" thành là thành.

Nội viết: Không đúng. Vì có, không, tất cả đều không. Trong thật tướng tôi nói nhiều loại pháp môn có, không, đều không. Vì sao? Vì nếu không cái có cũng là không cái không, cho nên có, không, tất cả đều không.

Ngoại viết: Phá không đúng, vì tự "không". Tự tánh của các pháp là "không", không có tác giả, vì không có tạo tác nên không cần có phá, như người ngu si muốn phá hư không thì chỉ tự chuốc lấy lao nhọc mà thôi.

Nội viết: Tuy tự tánh là "không" nhưng vì nắm giữ tướng nên bị ràng buộc. Tất cả pháp tuy tự tánh là "không", nhưng vì tưởng tà phân biệt nên bị ràng buộc, vì phá điên đảo này nên nói là phá, kỳ thật không chỗ phá. Như người ngu, lúc thấy lửa nóng, sinh vọng tưởng nước chạy đến thì chỉ lao nhọc. Người trí bảo: đây chẳng phải nước. Vì muốn đoạn trừ tưởng này không phải phá bỏ nước. Như vậy, tánh của các pháp là "không", nhưng vì chúng sinh nắm giữ tướng nên vướng mắc. Vì phá điên đảo này nên nói là phá, kỳ thật không chỗ phá.

Ngoại viết: Vì không nói pháp, Đại kinh không có. Ông phá có phá "không", phá "có không", nay rơi vào chẳng có chẳng không, sự chẳng có chẳng không này là chẳng thể thuyết. Vì sao? Vì tướng

có, "không" không thể đạt được, đó gọi là không thuyết pháp. Sự không thuyết pháp này, trong Đại kinh như kinh Vệ Thế Sư, kinh Tăng Khư, Ni Càn Pháp… vì đều là "không" nên không thể tin.

Nội viết: Có phần thứ tư. Trong Đại kinh của ông cũng có pháp thể không thuyết, như âm thanh trong kinh Vệ Thế Sư không gọi là đại, không gọi là tiểu. Kinh Tăng Khư cho đất trong khuôn chẳng phải bình, chẳng phải không phải bình. Ni Càn Pháp cho là ánh sáng chẳng phải sáng, chẳng phải tối. Các kinh như vậy có không thuyết pháp thứ tư. Vì sao ông nói không?

Ngoại viết: Nếu không thì chẳng phải có nói. Nếu đều không vì không thuyết pháp thì vì sao nói giáo hóa pháp thiện, ác?

Nội viết: Vì tùy theo lời nói của thế tục nên không có lỗi. Chư Phật nói pháp thường nương vào Thế tục đế và Đệ nhất nghĩa đế. Hai đế này đều là thật, chẳng phải vọng ngữ. Như Phật tuy biết các pháp vô tướng nhưng vẫn bảo A-nan vào thành Xá-vệ khất thực. Nếu trừ bỏ đi đất, cây… thì thành ấy không thể đạt được, nhưng phải tùy theo lời thế tục nên không rơi vào vọng ngữ. Vì tôi cũng họa theo Phật nên không lỗi.

Ngoại viết: Vì tục đế không phải không thật. Tục đế nếu thật thì nhập Đệ nhất nghĩa đế, nếu không thật thì vì sao nói đế (chắc thật)?

Nội viết: Không đúng. Vì đối đãi nhau, như lớn với nhỏ. Tục đế đối với người đời là thật, đối với Thánh nhân là không thật. Ví như trái táo ở nơi cây táo là to, ở nơi cây dưa là nhỏ, hai việc này đều thật. Nếu nói ở nơi cây táo là nhỏ, ở nơi cây dưa là to thì là vọng ngữ. Vì tùy theo lời của thế tục nên không lỗi.

Ngoại viết: Biết được lỗi này thì có lỗi gì? Như đầu là xả tội phước cho đến phá "không". Các pháp như vậy đều thấy có lỗi thì được những lợi gì?

Nội viết: Xả ngã như vậy gọi là được giải thoát. Ba loại phá các pháp như vậy, ban đầu xả tội phước, ở giữa là phá thần, sau cùng là phá tất cả pháp, đó gọi là không ngã và ngã sở. Lại, đối với các pháp, không thọ nhận, không vướng mắc, nghe "có" không vui, nghe "không" không buồn, đó gọi là giải thoát.

Ngoại viết: Vì sao nói là được giải thoát mà không nói thật được giải thoát?

Nội viết: Vì rốt ráo thanh tịnh, vì phá thần, không người phá Niết-bàn nên không giải thoát. Vì sao nói người được giải thoát? Vì đối với tục đế nên gọi là giải thoát.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

QUÃNG BÁCH LUẬN BỔN

SỐ 1570

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1570
QUẢNG BÁCH LUẬN BỔN

Tác giả: Bồ tát Thánh Thiên. Hán dịch: Đời Đường,
Tam tạng Pháp sư Huyền Tráng.

Phẩm 1: PHÁ CHẤP THƯỜNG

Tất cả là quả sinh
Do đó tánh vô thường
Nên trừ Phật không có
Như thật hiệu Như Lai.
Không có thời phương vật
Có tánh chẳng duyên sinh
Nên không thời phương vật
Có tánh mà thường trụ.
Đều là nhân có tánh
Có nhân tức chẳng thường
Vì không nhân muốn thành
Chân kiến nói chẳng có.
Kiến tạo tác vô thường
Là chẳng tạo thường trú
Đã thấy không thường có
Nên nói tánh thường không.
Phàm phu vọng phân biệt
Cho các không là thường
Người trí nương thế gian

Cũng không thấy nghĩa này.
Không chỉ có một phần
Đầy đủ tất cả phần
Nên biết mỗi mỗi phần
Đều riêng có phần có.
Nếu thể pháp thật có
Tán tụ có thể dụng
Đây chắc từ tha sinh
Nên thành quả được sinh.
Nếu lìa quả được sinh
Không có nhân năng sinh
Cho nên nhân năng sinh
Đều thành quả được sinh.
Các pháp phải biến dị
Mới tạo nhân sinh khác
Nhân biến dị như vậy
Há gọi là thường trú?
Nếu xưa không nay có
Tự nhiên thường làm nhân
Đã nhận có tự nhiên
Tức là vọng lập nhân.
Vì sao nương thường trú
Mà khởi nơi không thường
Nhân quả không đồng nhau
Thế gian chưa hề thấy.
Nếu một phần là nhân
Phần khác chẳng phải nhân
Tức phải thành nhiều loại

Nhiều loại nên chẳng thường.
Ở nhân nêu tướng tròn
Nơi quả thì chẳng có
Cho nên các cực vi
Chẳng biến, thể hòa hợp.
Ở nơi một cực vi
Đã không thể có khác
Vì thế cũng không nên
Cho nhân quả như nhau.
Vì nếu có phương Đông
Phải có phần phương Đông
Cực vi nếu có phần
Thế nào là cực vi?
Phải lấy trước bỏ sau
Mới được nói là hành
Cả hai nếu là không
Hành đó phải không có.
Cực vi không phần đầu
Phần giữa sau cũng không
Thế thì tất cả mắt
Đều không thể thấy được.
Nếu nhân bị quả hoại
Nhân đó tức chẳng thường
Thành ra quả và nhân
Hai thể không cùng chỗ.
Không thấy có các pháp
Thường mà thật có đối
Nên cực vi là thường

Chư Phật chưa từng nói.
Lìa buộc chỗ nhân buộc
Lại không thật giải thoát
Vì sinh thành thiếu dụng
Nếu có cũng gọi không.
Lúc cứu cánh Niết-bàn
Không uẩn cũng không ngã
Không thấy Niết-bàn ấy
Nương đâu có Niết-bàn?
Ngã thì bỏ các đức
Lìa ái có gì tư
Nếu có ngã không tư
Thì dụng không hề có.
Không có ngã chủng khác
Thì định thường sinh tư
Muốn không ngã không tư
Có chính là không có.
Nếu lìa khổ có ngã
Thì định không Niết-bàn
Vì thế trong Niết-bàn
Các ngã đều trừ sạch.
Thà cầu nơi thế gian
Chẳng cầu ở thắng nghĩa
Vì thế gian ít có
Nơi thắng nghĩa đều không.

Phẩm 2: PHÁ CHẤP NGÃ

Nội ngã thật không nam
Không nữ, không cả hai
Chỉ vì do không trí
Cho ngã là trượng phu.
Nếu trong các đại chủng
Không nam nữ không hai
Tại sao các đại chủng
Có nam nữ cùng sinh?
Ngươi, Ta còn chẳng ngã
Nên ngã tướng không định
Há không nơi vô thường
Vọng phân biệt làm ngã?
Ngã là đồng với thân
Đời đời có biến đổi
Nên lìa thân có ngã
Lý thường trụ chẳng thế.
Nếu pháp chẳng xúc đối
Thì không có dao động
Vì thế thân tạo nghiệp
Chẳng phải mạng hay tạo.
Ngã thường chẳng làm hại
Há nhọc tu giúp nhân
Ai sợ nuốt kim cang
Cầm gậy phòng sâu mọt?
Nếu có niệm đời trước
Liền cho ngã là thường
Đã thấy vết ngày xưa

Thân cũng phải thường trụ.
Nếu ngã hợp với niệm
Chuyển thành tư niệm ấy
Tư cũng phải khác tư
Nên ngã chẳng thường trụ.
Ngã hợp với các lạc
Nhiều loại như các lạc
Vì ngã như các lạc
Chẳng một cũng chẳng thường.
Nếu cho ngã tư thường
Duyên trợ thành tà chấp
Như nói lửa thường còn
Tức không duyên nơi củi.
Như diệt hết vật động
Tác dụng kia không có
Nên có ngã không tư
Lý đó không thành tựu.
Nơi khác khởi cảnh tư
Xứ khác thấy nơi tư
Như vàng thoi nung chảy
Thể ngã phải biến hoại.
Tư nhỏ như ý lượng
Ngã lớn tựa hư không
Chỉ cần quán tự tướng
Thì không thấy nơi tư.
Đức ngã nếu đầy khắp
Sao người khác không nhận
Năng chướng đã nói thông

Không phải chỉ một chướng.
Hoặc đức cùng bi, tư
Sao hay tạo tất cả
Kia đồng với cuồng loạn
Cùng si không tạo thành.
Nếu đức thường khéo hiểu
Tạo nhà cửa mọi vật
Mà không biết thọ dụng
Phi lý há vượt qua?
Có động tác vô thường
Hư thông không động tác
Không dụng đồng không tánh
Sao không vui không ngã?
Hoặc quán ngã khắp nơi
Hoặc thấy lượng đồng thân
Hoặc chấp như cực vi
Người trí thông chẳng có.
Pháp thường chẳng đáng buồn
Sao bỏ buồn giải thoát
Vì thế chấp ngã thường
Chứng giải thoát phi lý.
Nếu ngã thật có tánh
Không cần khen lìa ngã
Định biết là chân thật
Đến giải thoát là giả.
Trong giải thoát nếu không
Trước cũng phải không có
Không tạp thì chỗ thấy

Chân tánh kia cần biết.
Nếu vô thường đều đoạn
Cỏ cây sao không thế
Lý này nếu là chân
Vô minh cũng chẳng có.
Hiện thấy hành như sắc
Theo duyên sinh trụ diệt
Nên biết người chấp ngã
Tuy có mà không có.
Như duyên thành mầm quả
Duyên thành các giống sinh
Nên các pháp vô thường
Đều khởi từ vô thường.
Do pháp từ duyên sinh
Nên thể lại không đoạn
Vì pháp theo duyên diệt
Nên thể cũng chẳng thường.

Phẩm 3: PHÁ CHẤP VỀ THỜI

Bình ở nơi vị lai
Tức chẳng có quá - hiện
Có vị lai-quá-hiện
Thì vị lai ấy không.
Nếu vị lai đã hết
Mà có thể vị lai
Đây là hằng vị lai

Tại sao thành quá hiện?
Nếu pháp ở vị lai
Hiện có tướng vị lai
Phải chính là hiện tại
Làm sao gọi vị lai?
Khứ lai như hiện hữu
Lấy quả dụng sao không
Nếu thể luôn luôn có
Vì sao không thường trụ?
Quá khứ nếu qua đi
Làm sao thành quá khứ
Quá khứ không qua đi
Làm sao thành quá khứ?
Vị lai nếu có sinh
Tại sao chẳng hiện tại
Vị lai nếu không sinh
Tại sao chẳng thường trụ?
Nếu vị lai không sinh
Hoại nên chẳng thường trụ
Quá khứ đã không hoại
Sao không gọi là thường?
Đời hiện tại không thường
Chẳng do các quá-hiện
Trừ hai xu hướng này
Thì không có thứ ba.
Nếu các hành sinh sau
Trước đã có định thể
Nói người có tánh định

Là sai là chấp tà.
Nếu pháp do duyên sinh
Tức trước không có thể
Trước có mà sinh ra
Sinh rồi lại phải sinh.
Nếu thấy khứ-lai có
Làm sao chẳng thấy không
Đã thấy có khứ-lai
Nên không nói là xa.
Nếu có pháp chưa làm
Tu giới là uổng công
Nếu đã làm đôi chút
Thì quả chẳng có trước.
Các hành đã không thường
Thì quả chẳng hằng hữu
Nếu có đầu có sau
Thế gian đều chẳng thường.
Nên chẳng cầu giải thoát
Giải thoát không khứ-lai
Hoặc cho có khứ-lai
Tham phải lìa bỏ tham.
Nếu chấp quả có trước
Tạo nhà cửa trang nghiêm
Các cột thì trống rỗng
Trước không quả cũng thế.
Các pháp có chuyển biến
Bậc tuệ chưa từng có
Chỉ trừ người vô trí

Vọng phân biệt là có.
Không thường sao có trụ
Trụ không nào có thể
Đầu nếu có người trụ
Sao phải không biến suy.
Ví như không một thức
Hiểu được nơi hai nghĩa
Như vậy không một nghĩa
Hai thức đều biết được.
Thời nếu có trụ khác
Trụ tức không thành thời
Thời nếu không còn trụ
Sau diệt sẽ chẳng có.
Pháp khác với vô thường
Thì pháp chẳng không thường
Pháp một với không thường
Pháp sẽ không có trụ.
Không thường đầu đã kém
Trụ định lực nên mạnh
Cả hai lại duyên gì
Sau thấy thành điên đảo?
Nếu thể của các pháp
Không thường lực đầu kém
Nên trụ đều không có
Hoặc tất cả đều thường.
Vô thường nếu hằng hữu
Tướng trụ sẽ thường không
Hoặc pháp kia trước thường

Sau là chẳng thường trụ.
Nếu pháp đều không thường
Mà nói có thường trụ
Tướng không thường sẽ vọng
Hoặc tướng trụ sẽ không.
Không chỗ thấy, thấy không
Tâm duyên theo cảnh vọng
Cho nên chỉ hư giả
Lại ức niệm gọi sinh.

Phẩm 4: PHÁ KIẾN CHẤP

Bẩm và tuệ thù thắng
Là pháp khí nên biết
Khác đây có thầy dạy
Không nhân được thắng lợi.
Nói có và có nhân
Phương tiện tịnh với tịnh
Tư thế gian không hiểu
Lỗi nào ở Mâu-ni?
Bỏ các có Niết-bàn
Tông tà đều chấp nhận
Chân không phá tất cả
Vì sao họ không vui?
Không biết bỏ nhân chứng
Không do thường bỏ chứng
Cho nên Mâu-ni nói

Thanh lương định không khác.
Nếu nơi lời Phật nói
Sự sâu để sinh nghi
Nên nương vô tướng không
Mà sinh tin quyết định.
Quán hiện còn có vọng
Biết sau định là hư
Đều nương pháp hành kia
Bị cuồng mãi không dứt.
Người trí tự Niết-bàn
Là làm được khó làm
Phàm ngu gặp thiện dẫn
Mà tâm không hướng theo.
Không biết không sợ hãi
Biết nhiều cũng như thế
Nhờ định biết phần nhỏ
Mà sinh tâm sợ hãi.
Sinh tử thuận giòng pháp
Phàm ngu thường học theo
Không hề tu ngược giòng
Cho nên sinh sợ hãi.
Có nhiều người ngu si
Ngăn che thấy chân thật
Vì không sinh cõi thiện
Làm sao chứng Niết-bàn?
Thà trái phạm giới luật
Không hủy hoại chánh kiến
Giới luật sinh cõi thiện

Chánh kiến đạt Niết-bàn.
Thà khởi ngã chấp kia
Đừng thấy không-vô ngã
Sau gồm hướng cõi ác
Đầu chỉ trái Niết-bàn.
Diệu lý không-vô ngã
Là chân cảnh chư Phật
Thường sợ các ác kiến
Niết-bàn chẳng hai nẻo.
Người ngu nghe pháp không
Đều sinh tâm sợ hãi
Như thấy người khỏe mạnh
Khiếp vía trốn chạy hết.
Chư Phật tuy vô tâm
Nói pháp trừ luận khác
Mà luận khác tự hoại
Như lửa đồng đốt củi.
Những người ngộ chánh pháp
Tông tà chắc không vui
Vì đưa ra môn giả
Để bày nghĩa chân không.
Nếu biết lời Phật nói
Lý chân không-vô ngã
Không sinh vui tùy thuận
Làm trái không chán sợ.
Thấy các chúng ngoại đạo
Làm nhiều nhân vô nghĩa
Hữu tình vui chánh pháp

Ai không hề xót thương?
Bà-la-môn ly hệ
Ba tông của Như Lai
Nhĩ nhãn ý thường biết
Nên tường tận pháp Phật
Tông của Bà-la-môn
Phần nhiều hành dối trá
Pháp ngoại đạo Ly hệ
Phần nhiều thuận ngu si.
Bà-la-môn cung kính
Là tụng các thần chú
Người niệm thường lìa hệ
Do mình tự làm khổ.
Như chiêu cảm nghiệp khổ
Chẳng thật nhân giải thoát
Sinh thân nghiệp hơn hết
Cũng chẳng chứng giải thoát.
Lược nói lời Phật dạy
Đầy đủ hai tông khác
Không hại sinh trời người
Quán không chứng giải thoát.
Người đời đắm tự tông
Như yêu chốn quê mình
Chánh pháp thường diệt trừ
Nhóm tà không mừng vui.
Có trí cầu đức hơn
Nên tin nhận chân tông
Chánh pháp như mặt trời

Có mắt nên thấy được.

Phẩm 5: PHÁ CĂN CẢNH

Ở trong các phần bình
Thấy được chỉ là sắc
Nói thấy toàn thể bình
Làm sao ngộ được chân?
Những người có thắng tuệ
Tùy nghĩa nói trước đây
Nơi hương vị và xúc
Mọi loại đều che lấp.
Nếu chỉ thấy sắc bình
Liền nói thấy bình ấy
Đã không thấy các hương
Nên gọi không thấy bình.
Có các sắc chướng ngại
Chẳng thấy được toàn thể
Phần và trung gian kia
Từ đó phân cách trở.
Cực vi phân có không
Nên suy xét tường tận
Dẫn làm chứng không thành
Nghĩa cuối cùng không thành.
Mọi pháp có chướng ngại
Đều thành từ nhiều phần
Ngôn từ cũng như vậy

Nên căn chẳng giữ lấy.
Lìa hiển sắc có hình
Tại sao lấy hình sắc
Tức hiển rõ hình sắc
Vì sao không do thân.
Lìa sắc có nhân sắc
Nên chẳng phải mắt thấy
Thể hai pháp đã khác
Làm sao quán không khác?
Thân cảm giác vững chắc
Cùng địa-thủy... đặt tên
Nên chỉ ở trong xúc
Nói địa-thủy... sai biệt.
Lúc sinh khởi thấy bình
Không thấy có đức khác
Thể sinh khởi như thấy
Vì thật tánh đều không
Mắt-tai... đều đại tạo
Sao mắt thấy chẳng khác
Nên nghiệp quả khó nghĩ
Mâu-ni nói chân thật.
Vì trí duyên chưa có
Trí chẳng ở trước thấy
Trí ở sau hoang đường
Cùng lúc thấy vô dụng.
Mắt nếu hành đến cảnh
Thấy sắc xa sẽ chậm
Sao cũng chẳng phân minh

Soi rõ sắc xa gần.
Nếu thấy rồi mới hành
Hành tức là vô dụng
Nếu không thấy mà đến
Định muốn thấy sẽ không.
Nếu không đến mà quán
Sẽ thấy tất cả sắc
Mắt đã không hành động
Không xa cũng không ngại.
Thể tướng dụng các pháp
Trước sau định sẽ đồng
Làm sao nhãn căn này
Không thấy nơi nhãn tánh.
Trong mắt không sắc thức
Trong thức không sắc nhãn
Hai sắc nội đều không
Sao người cùng thấy sắc?
Nghe nếu biểu hiện được
Sao không thành phi âm
Nếu thanh chẳng chứng được
Vì sao giải duyên sinh?
Nếu thanh đến tai nghe
Làm sao hiểu gốc thanh
Nói lý thanh không thuần
Làm sao biết hết được?
Cho đến không chỗ nghe
Sẽ không phải tánh thanh
Trước không mà sau có

Lý chắc chẳng tương ưng.
Nếu tâm lìa các căn
Bỏ cũng sẽ vô dụng
Giả như sinh mạng này
Sẽ thường không có tâm.
Khiến tâm vọng lấy trần
Dựa trước thấy dợn nắng
Vọng lập nghĩa các pháp
Nên biết là tưởng uẩn.
Các nhãn sắc... làm duyên
Sinh các thức như huyễn
Nếu chấp là thật có
Huyễn dụ không thành tựu.
Mọi việc ở thế gian
Tất cả đều khó lường
Lý căn cảnh cũng vậy
Người trí nào kinh sợ.
Các pháp như vòng lửa
Sự huyễn mộng biến đổi
Trăng nước cùng tinh tú
Như mây nổi, dợn nắng.

Phẩm 6: PHÁ BIÊN CHẤP

Các pháp nếu thật có
Sẽ không y tha thành
Tất đã y tha thành

Biết chắc chẳng thật có.
Chẳng nơi sắc có bình
Chẳng lìa sắc có bình
Chẳng nương bình có sắc
Chẳng có bình nương sắc.
Nếu thấy hai tướng khác
Là lìa bình cùng có
Hai tướng đã khác nhau
Nên lìa bình có khác.
Nếu một không gọi bình
Bình sẽ không gọi một
Bình một đã không hợp
Bình sẽ không gọi một.
Nếu sắc đều là thật
Sắc được gọi là đại
Cùng luận nếu chẳng khác
Nên nói rõ tông nghĩa.
Năng tướng các hữu số
Hiển sở tướng không thành
Ngoài ra lại không nhân
Nên các pháp chẳng có.
Lìa biệt tướng không bình
Vì thể bình chẳng một
Mỗi mỗi chẳng phải bình
Thể bình cũng không nhiều.
Thể xúc chẳng có không
Hợp với có thể xúc
Nên sắc thanh các pháp...

Không thể hợp làm bình.
Sắc là một phần bình
Nên thể sắc khác bình
Có phần đã là không
Một phần làm sao có?
Tánh tất cả sắc thanh...
Tướng sắc thanh... không khác
Chỉ một loại là bình
Chẳng có lý nào khác.
Nếu sắc khác vị xúc...
Không khác với thể bình
Thể bình tức vị xúc...
Sắc nào phải thể bình.
Thể bình đã không nhân
Thể sẽ không thành quả
Vì nếu khác sắc thanh...
Thể bình chắc là không.
Nhân thể bình nếu có
Đáng làm nhân thể bình
Nhân thể bình đã không
Làm sao sinh thể bình?
Lúc sắc thanh... hòa hợp
Không thành các hương sắc...
Vì hòa hợp một thể
Sẽ như thể bình không.
Như lìa các sắc thanh...
Thể bình thật là không
Thể sắc cũng sẽ thế

Lìa phong-hỏa... chẳng có.
Nóng tức có tánh lửa
Không nóng làm sao đốt
Nên thể củi là không
Bỏ lửa này chẳng có.
Nhiều cái nóng tạo thành
Vì sao không thành lửa
Nếu nóng khác không thành
Thì pháp lửa sẽ không.
Nếu lửa nhỏ không củi
Lìa củi sẽ có lửa
Lửa nhỏ có củi thêm
Nên lửa không còn nhỏ.
Lúc quán kỹ các pháp
Không một thể thật có
Một thể đã chẳng có
Nhiều thể cũng sẽ không
Nếu pháp lại không khác
Người cho là một thể
Các pháp đều ba tánh
Nên một thể là không.
Có chẳng có cũng không
Một chẳng một cùng bặt
Tùy thứ tự phối hợp
Người trí hiểu chẳng chân.
Với pháp giả tương tục
Ác kiến gọi chân thường
Tích tập trong pháp giả

Tà chấp nói thật có.
Nhiều duyên thành các pháp
Tánh yếu, không tự tại
Hư giả nhờ duyên thành
Nên ngã pháp đều không.
Nhiều duyên hợp thành quả
Không quả nào lìa duyên
Như vậy hợp với quả
Các Thánh hiểu đều không.
Thức là các chủng có
Cảnh là chốn thức hành
Lúc thấy cảnh vô ngã
Các chủng có đều diệt.

Phẩm 7: PHÁ TƯỚNG HỮU VI

Nếu vốn không mà sinh
Trước không sao chẳng khởi
Vốn có mà sinh ra
Sau có lại sẽ sinh.
Nếu quả thường trái nhân
Trước không chẳng hợp lý
Quả lập nhân không dụng
Trước có cũng không thành.
Lúc này chẳng có sinh
Lúc kia cũng không sinh
Lúc này lúc kia không

Lúc nào sẽ có sinh?
Như sinh nơi tự tánh
Nghĩa sinh đã là không
Ở tánh khác cũng vậy
Nghĩa sinh đâu thành có?
Ba nơi đầu giữa sau
Trước sinh chắc không thành
Hai - hai đã là không
Mỗi mỗi làm sao có?
Chẳng lìa nơi tánh khác
Chỉ từ tự tánh sinh
Chẳng theo khác và cùng
Nên sinh chắc chẳng có.
Trước sau và đồng thời
Hai đều không thể nói,
Vì sinh và thể bình
Chỉ giả có chẳng thật.
Cũ nếu ở trước mới
Sinh trước không hợp lý
Cũ nếu ở sau mới
Sinh sau lý không thành.
Hiện chẳng nhân hiện khởi
Cũng chẳng nhân khứ-lai
Vị lai cũng không nhân
Khứ lai đời nay khởi.
Nếu đủ tức không đến (lai)
Đã diệt nhân chẳng đi (vãng)
Thể tướng pháp như vậy

Các dụ huyễn chẳng hư.
Ba tướng sinh trụ diệt
Đồng thời có chẳng thành
Trước sau cũng là không
Làm sao chấp là có?
Nếu các tướng sinh trụ...
Lại có thành riêng biệt
Thì trụ diệt như sinh
Hoặc sinh trụ như diệt.
Sở tướng khác năng tướng
Vì sao thể chẳng thường
Không khác bốn nên đồng
Hoặc lại cùng chẳng có.
Có không sinh pháp có
Có không sinh pháp không
Không không sinh pháp có
Không không sinh pháp không.
Có không thành pháp có
Có không thành pháp không
Không không thành pháp có
Không không thành pháp không.
Nửa sinh nửa chưa sinh
Lúc sinh thể chẳng một
Hoặc vì nơi chưa sinh
Nên cũng là lúc sinh.
Lúc sinh nếu là quả
Thể tức chẳng lúc sinh
Lúc sinh nếu tự nhiên

Sẽ mất tánh khi sinh.
Đã sinh khác chưa sinh
Riêng có nơi trung gian
Khi sinh khác hai nơi
Nên riêng có trung gian.
Nếu là bỏ lúc sinh
Mới đạt được khi sinh
Tức là phải có khác
Được thời có thể thấy.
Nếu đến nơi sinh rồi
Lý chắc không lúc sinh
Đã sinh có lúc sinh
Vì sao từ kia khởi?
Chưa đến nơi đã sinh
Nếu cho là lúc sinh
Sao chẳng gọi không bình
Nên chẳng khác chưa sinh.
Chẳng có dụng lúc sinh
Thường chọn chưa sinh thời
Cũng trái thể chưa tròn
Khác ở nơi đã sinh.
Nơi trước lúc sinh không
Nơi sau mới nói có
Gồm thành nơi đã sinh
Nên nơi này chẳng không.
Có thời gọi đã sinh
Không thời gọi chưa khởi
Trừ nơi có không ấy

Ai lại gọi thời sinh?
Nhiều người chấp lìa nhân
Không khác chỗ thành quả
Chuyển sinh và chuyển diệt
Lý đều không thể thành.

Phẩm 8: GIÁO GIỚI ĐỆ TỬ

Do vì thiếu nhân duyên
Nghi không gọi chẳng không
Dựa theo các phẩm trước
Lý giáo cần nhắc lại.
Năng-sở thuyết nếu có
Lý không tức là không
Giả duyên thành các pháp
Nên ba sự chẳng có.
Nếu chỉ nói lỗi không
Nghĩa chẳng không sẽ thành
Lỗi chẳng không đã rõ
Nên trước lập nghĩa không.
Muốn phá trừ tông khác
Tất phải thành nghĩa mình
Sao thích nói lỗi người
Mà không lập tông mình?
Vì phá trừ các chấp
Giả lập khiến làm tông
Ba chấp khác đã trừ

Tự tâm tùy không lập.
Cho bình là hiện thấy
Nhân không chẳng có thể
Tông khác hiện thấy nhân
Tông này chẳng chấp nhận.
Nếu lý không chẳng không
Lý không làm sao thành
Ông đã chẳng lập không
Chẳng không nên không lập.
Nếu cho có tông không
Tông có mới lập được
Tông không nếu chẳng có
Tông có sẽ không thành.
Nếu các pháp đều không
Tại sao lửa gọi nóng
Đây như trước có nêu
Lửa nóng tục chẳng chân.
Nếu cho pháp thật có
Ngăn kia nói là không
Nên bốn luận đều chân
Thấy lỗi gì mà bỏ?
Nếu các pháp đều không
Sinh tử sẽ chẳng có
Chư Phật đâu hề nhận
Chấp pháp nhất định không?
Nếu thật lìa có không
Duyên nào nói tục có
Tông của ông cũng vậy

Vì sao lại đến nạn?
Nếu các pháp đều không
Sẽ chẳng có sai biệt
Chấp các pháp đều có
Sai biệt cũng sẽ không.
Nếu cho pháp chẳng có
Không thể phá nhân có
Phá nhân có đã rõ
Tông ông sao không lập?
Nói phá nhân dễ đạt
Là hư ngôn thế tục
Duyên gì ông không thể
Chặn phá nghĩa chân không?
Danh có giảng pháp có
Cho pháp thật chẳng không
Danh không biểu pháp không
Pháp thật sẽ chẳng có.
Do danh giải pháp có
Liền cho pháp chẳng không
Nhờ danh biết pháp không
Nên tin pháp chẳng có.
Các pháp thế gian nói
Đều là giả chẳng chân
Lìa danh ngôn thế tục
Mới là chân chẳng giả.
Hủy báng pháp là không
Sẽ đọa ở vô kiến
Chỉ trừ các vọng chấp

Tại sao nói đọa không?
Vì có chẳng thật có
Không cũng chẳng thật không
Đã không có thật không
Vì sao có thật có?
Có nhân chứng pháp không
Pháp không nên chẳng lập
Vì tông nhân không khác
Thể nhân thật là không.
Nói không dụ riêng có
Nêu các pháp chẳng không
Chỉ dụ có nên thành
Nội ngã như quạ đen.
Nếu pháp vốn tánh không
Thấy không có đức gì
Phân biệt hư vọng buộc
Chứng không trừ kiến chấp.
Pháp thành một thành không
Trái chân cũng trái tục
Vì cùng có một - khác
Cả hai không thể nói.
Có, chẳng có, cùng không
Các tông đều tịch diệt
Trong muốn khởi vấn nạn
Rốt cuộc không thể nói.

Bồ-tát Thánh Thiên tạo luận đã xong, lại nêu bày việc diệt tà, tiếp nói tụng:

Ta còn vì lửa tông tà cháy

Dùng sữa chánh giáo để tưới vào
Lấy quạt nhân minh gió rộng lớn
Ai dám như bướm lao vào lửa.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

SỐ 1571

(QUYỂN 1→10)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1571

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

Tác giả: Bồ tát Thánh Thiên. Giải thích: Bồ tát Hộ Pháp. Hán dịch: Đời Đường, Tam Tạng Pháp sư Huyền Tráng.

QUYỂN 1

Phẩm 1: PHÁ THƯỜNG (Phần 1)

Lạy Đấng Diệu Tuệ như mặt trời
Tỏa sáng trừ tối mở mắt tịnh
Truyền lời vi tế luận Quảng Bách
Làm theo trăm Thánh con giải thích.

Luận nói: Vì nhằm hiện rõ tà chấp về ngã-ngã sở, sự-tánh tướng đều không, tạo phương tiện khai thị ba môn giải thoát nên trước tác luận này. Kiến chấp về sự-tánh là phương tiện, do đó khởi tướng phân biệt, theo đấy cầu sự - tướng làm chỗ dựa nên sinh vui thích với nguyện tà. Đã hiển bày hai không của sự, tức là phi hữu (chẳng phải có), sự của ngã sở ấy lược nói có hai loại, đó là thường-vô thường. Sự-thường trụ là tốt đẹp, tịch tĩnh, an lạc, chúng sinh nghe thích vô vi thanh tịnh rộng lớn nên phần nhiều sinh mừng vui. Sự - vô thường xấu kém luôn

dẫn đến các khổ đau, chúng sinh thấy sự thiêu đốt của lửa dữ đau khổ nên phần nhiều sinh chán bỏ. Do đó luận này, trước phá chấp nơi sự thường, nên nói tụng:

Nhất thiết vị quả sinh
Sở dĩ vô tánh thường
Cố trừ Phật vô hữu
Như thật hiệu Như Lai.
(Tất cả là quả sinh
Do đó tánh vô thường
Vì trừ Phật không có
Như thật hiệu Như Lai).

Luận nói: Có nhiều người thế gian nông nổi chấp vào các loại câu nghĩa thường trụ của các luận khác đã nói, phần nhiều vượt quá cảnh giới nơi đối tượng hành của hiện lượng, vì có thể sinh ra quả là do tỷ lượng an lập, đã có thể sinh ra quả, cũng thuận theo sự so sánh tùy duyên mà sinh, như các sắc thô. Nếu chẳng phải duyên sinh thì thể dụng không tốt đẹp, nên không thể sinh, như các hoa đốm. Nếu chấp nhận nghĩa lý tùy duyên sinh, thì chắc chắn sẽ hoại diệt như quả đã sinh. Vì vậy, Đức Phật nói các hành là vô thường, thuận theo duyên sau diệt, như các điều khổ vui. Cho nên chỉ có Đức Phật nói là không điên đảo, được gọi là Như Lai, do đó thấy tất cả cảnh giới không hề ngăn ngại. Nếu vậy những nơi khác không có dụng sinh ra quả này nên sẽ là thường. Quả đã không thể sinh,

không thể so sánh, nên thuận theo duyên sinh. Tuy vậy đã không có dụng có thể sinh ra quả, giống như mãi mãi diệt không còn, tức ví như chẳng có. Để hiển bày lời này, quyết định nghĩa đó, nên lại nói tụng:

Vô hữu thời phương vật
Hữu tánh phi duyên sinh
Cố vô thời phương vật
Hữu tánh nhi thường trụ.
(Không có thời phương vật
Có tánh chẳng duyên sinh
Nên không thời phương vật
Có tánh mà thường trụ).

Luận nói: Các pháp có tánh, nhất định tùy theo duyên sinh, như các điều khổ vui... Nếu chẳng thuận theo duyên sinh, chắc chắn không có tánh, như các hoa đốm. Ở đây nếu có tánh, phải thuận theo duyên sinh, nếu thuận theo duyên sinh thì diệt chắc chắn đi theo, không thể nào thường trụ. Đã nói như vậy, hoặc lại là các pháp cần phải nhờ vào duyên sinh mới biết có tánh, như pháp hiện tại. Nếu chẳng có duyên sinh, tức là chẳng có tánh, như pháp vị lai. Vì biện giải nghĩa này nên nói những lời "vô hữu thời phương…". Đây là nhằm hiển bày những gì đã nói để quyết định lý lẽ đó. Hoặc thời hoặc phương, hoặc vật sai biệt, khắp tất cả mọi nơi đều không tranh luận, như nói Bồ-tát trụ theo pháp quán, ở trong các pháp không thấy một chút pháp

nào vượt ra ngoài duyên sinh. Lại, đấy chẳng phải là phương tiện ân cần của xứ. Tại sao? Tụng nói:

Phi vô nhân hữu tánh.
(Đều là nhân có tánh).

Luận nói: Tuy phương tiện ân cần kia lập nên thường, nhưng cuối cùng không thể nói có đạo lý. Câu nghĩa nơi chủ thể lập, đối tượng được lập như vậy, nên một phần nơi chỗ dựa cuối cùng không thể thành tựu. Đã không chấp nhận có các nghĩa đồng loại, vì đồng dụ thiếu sót, nên tỷ lượng không thành. Giả như miễn cưỡng mà nói, rút cuộc trở thành phi lý. Vì sao? Tụng nói:

Hữu nhân tức phi thường.
(Có nhân tức chẳng thường).

Luận nói: Dù cho ở đấy miễn cưỡng nói tánh thường có nhân, đã chấp nhận có nhân, tức là tánh chẳng thường, như tướng lửa khổ hừng hực sẽ phát sinh, nhân đấy liền có thể trở lại tác hại đến căn bản, tuy không có sinh nhân nhưng có liễu nhân. Vì nói chung có nhân, tức cuối cùng sẽ thành. Lại nữa, có nơi chấp tất cả các tánh đều là thường, nếu tất cả tánh lập nên đều là tánh vô thường, thì cùng thiếu sót đồng dụ, nên tỷ lượng sẽ không thành. Ở đây cũng không phải vậy, vì đồng với sai lầm ở trước. Lại nữa, ở đấy tuy lập tánh ẩn là thường, nhưng lập tướng hiển có tánh sinh diệt, do đó đủ để hiển bày được tánh vô thường, ngăn chặn tánh thường, ngăn phá luận kia, vì tướng hiển là thường

và chẳng phải là có. Nếu nói tướng hiển cũng không sinh diệt, thì vị trí trước không giảm, vị trí sau không tăng, các nhà tạo luận để làm gì, vì sao mà tạo? Nếu cho các pháp tuy có ẩn - hiện nhưng không sinh diệt, điều này cũng không phải. Hai vị trí trước sau nếu không sai biệt, thì không có tăng giảm, nên có cái gì ẩn hiện? Đồng thời lìa thể ra không có vị trí nào khác biệt, vị trí có ẩn hiện, thể cũng phải như thế. Tuy ông không muốn thể có sinh diệt, nhưng lý muốn như vậy, chắc chắn phải tin nhận. Như thế hai vị trí trước sau đã lập, nên ẩn hiện chẳng phải thường, đồng với pháp thí dụ, do đó tôi lập nên không đồng với ông. Vì lập nên thường là đồng dụ nhất định chẳng phải có. Lại nữa, nghĩa đã lập nên nhất định phải có nhân, không chỉ khởi tâm liền có thể thành lập, vì thế tụng tiếp nói:

Cố vô nhân dục thành
Chân kiến thuyết phi hữu.
(Vì không nhân muốn thành
Chân kiến nói chẳng có).

Luận nói: Có các tỷ lượng, có thể thành lập những nghĩa lý khác không thể chấp nhận, đó gọi là năng lập (chủ thể thành lập). Nếu lìa bỏ chánh nhân, chỉ có ngôn thuyết, tự ý trình bày giả dối, nghĩa lý chung cuộc không xong. Có nơi nói không nhân mà nghĩa có thể thành, có các đối tượng được lập thì tất cả sẽ thành, cho dù tất cả lập thành, người

nay tiếc gì, tôi cũng không tiếc, điều đó tự không thể thành, nên tất cả đều thành, ông cũng không chấp nhận.

Lại nữa, có thiên chấp khác nói luận âm thanh là thường, đầu không cần duyên, sau không hoại diệt, tánh tự có thể hiển bày, nghĩa vượt quá các căn, là lượng quyết định không hề sai trái. Hiện lượng, tỷ lượng, nương theo cái thấy của hàng sĩ phu, hàng sĩ phu có cái thấy sai lầm là nghi ngờ về nhân, nên thường nương vào lượng đều khó tin nhận. Ở đây cũng không phải vậy, và những gì nói trước đó chẳng phải là thích sai lầm, vì không thể lìa nhau. Nếu dừng lại nơi chỗ dựa thì sĩ phu và cái thấy đều có sai lầm, các lượng của chủ thể dựa cũng có lỗi ấy. Cái thấy và sự bàn luận của ông cùng thầy ông, đã có sai lầm, làm sao đáng tin? Lời ông đã nói ra, sẽ trở thành tự hại. Nếu ý ông nói: Ngôn từ của ông và thầy ông đã nói ra, cũng là định lượng. Âm thanh còn lại chẳng phải là điều ấy, không có tỷ lượng, chỉ yêu thích tự tông, lại cũng tự trái với tông nghĩa lập nên. Lại dùng tỷ lượng lập nên, công khai luận bàn về âm thanh chẳng phải là sĩ phu tạo tác, thể là thường trụ, nhân và dụ giống nhau, nên cần phải thành tựu. Giả sử lại có thể thành tựu thì trở thành tự hại. Lại công khai luận bàn về âm thanh cùng với những âm thanh khác đều là tánh của âm thanh, vì sao chỉ nói âm thanh này là thường còn, âm thanh khác là vô thường

cũng không thể nói? Người khác tự chấp nhận âm thanh là vô thường, vì sĩ phu tạo tác chẳng phải là thường, nay là không chấp nhận vì là thường trụ. Pháp tánh quyết định há tùy theo luận giả chấp nhận hay không chấp nhận mà trở thành thường hay vô thường, không thể nói tánh của tất cả các pháp tùy theo cái thấy sai biệt nơi thể đó thay đổi. Một vật cùng lúc có nhiều thể tướng, lại trái ngược lẫn nhau, nên chẳng có đạo lý. Nếu pháp tùy theo nhân tình suy nghĩ mà chuyển biến, thì phải xả bỏ tự tông giữ lấy những cái thấy khác, lại lập nên thường. Đạo lý đã nói chỉ căn cứ vào pháp khác, nên không đồng với pháp, do đó nghĩa lập nên không thành. Hoặc xả bỏ tự ý, cho nên tông kia không thể mặc ý suy xét, chỉ dựng nên lời nói hư giả, đều không có nghĩa thật.

Lại nữa, có nơi khác chấp chỉ dụ cho pháp khác, tức gọi là chủ thể lập. Vì pháp khác khắp nơi, tỷ lượng vốn bị ngăn che do các nghĩa khác, cái thấy hiện tại là những duyên tạp nhiễm che lấp tướng, nên nghĩa có thể hiển bày, nhất định là nghĩa này. Lại nói như vầy: Các pháp tạo tác, đã là vô thường, do đó biết chẳng phải lý tạo tác sẽ là thường trụ. Nói như vậy là để hiển bày pháp khác quyết định. Ở đây cũng không, tùy ý mình nói thì không thể như thật, vì hiển bày chánh lý. Tại sao như thế? Chỉ hiển bày ý nghĩa ngăn che sự cảnh, gọi là đồng dụ, hai phần pháp- dụ khác nhau đều

tiến hành có thể gọi là hiển bày khắp nơi. Nếu không đồng dụ thì làm sao có thể hiện bày khắp nơi, do đó không thể cho tự thể sẽ hiện có khắp nơi. Lại nữa, các tỷ lượng muốn ngăn che các nghĩa khác, phải có đồng pháp sau mới thành tựu. Đồng pháp nếu như không có dị pháp thì sẽ chẳng có, lìa hai tụ pháp đồng dị đó ra, lại không thể có câu nghĩa nào khác, do đấy liền phá tướng ngăn che cái thấy hiện tại, những duyên tạp nhiễm có thể bày rõ nơi nghĩa. Lại vì không thấy sự tạo tác là nhân, muốn thành lập sự thường có, rút cuộc không phải là nghĩa, bởi lẽ tất cả mọi nơi chưa hề thấy có, nên nói tụng:

Kiến sở tác vô thường
Vị phi tác thường trú
Ký kiến vô thường hữu
Ưng ngôn thường tánh vô.
(Thấy tạo tác vô thường
Là chẳng tạo thường trú
Đã thấy không thường có
Nên nói tánh thường không).

Luận nói: Thấy sự tạo tác, đều là vô thường, cho điều chẳng tạo tác đều là thường trụ. Đã thấy những gì tạo tác có tánh vô thường, nên nói điều chẳng tạo tác không có tánh thường trụ. Những điều tạo tác đã chấp nhận có thể, những điều chẳng tạo tác sẽ đồng ý là không có thể. Vì lẽ chẳng phải nhân tạo tác đối với các lạc mà có, và chưa từng

thấy lông rùa sừng thỏ là không nên đều có thể đạt được. Như vậy chẳng phải tạo tác trái ngược với chủ thể lập, chỗ dựa nơi tự tướng chẳng phải là chủ thể lập chính thức vì không như thế. Các tướng trái với nhân nếu không gặp ngăn ngại, sẽ cùng nhau chấp nhận, vậy là đối với tự cảnh nơi chủ thể lập của tướng sẽ trái ngược với tự tướng sai biệt. Nay đối với chỗ dựa này cũng chấp nhận là có, nếu không cùng chấp nhận, không cho phép nương vào sự cạnh tranh giữa thường và vô thường. Do đó chẳng phải nhân tạo tác, không thể trái ngược với tự tướng của chỗ dựa. Có nơi giải thích lời này: Tôi nay không chấp nhận, ngoài cực vi tụ có cực vi tán, cho nên nhân trái ngược này không tự làm hại. Ở đây giải thích không phải như vậy, nơi kia căn cứ theo tổng tướng tạo lập nên tất cả pháp thường là có, há nhọc công phu phân biệt tụ tán có không? Như vậy giải thích điều ấy, các không - vô vi đều không chấp nhận là có, không thể cho là khó, các sắc cực vi tuy nương vào thế tục chấp nhận điều đó là có, nhưng đều là tạo tác. Vì thế chẳng phải nhân tạo nên nghĩa không thành tựu, nếu như vậy không thể thành tựu nhân trên đây. Tướng tạo tác sai trái cũng không thể thành tựu. Trong tụng "Nên nói tánh thường không", chính là phá trừ tánh có của các thứ không chỗ dựa, bao gồm tánh không của thường trụ nơi chủ thể dựa. Nếu nói các không không thật sự có tánh, thì chỗ dựa không có nên

nhân và nghĩa không thành tựu, sao có thể trái ngược với tự tướng của pháp có. Ở đây cũng không phải vậy, chỉ nói ngăn che trái ngược những điều khác có loại vật làm nhân này. Nhân có ba loại:

1. Pháp hữu thể, như những gì được tạo tác.
2. Pháp vô thể, như những gì chẳng phải tạo tác.
3. Chung cả hai pháp, như những gì biết được.

Nay nhân của đối tượng được lập chỉ ngăn che chỗ tạo tác, không nói riêng có tự tánh chẳng tạo tác. Nhân này đồng loại với các sắc trên đây nên không có, đối với lông rùa sừng thỏ dị loại đó nên có, vì thế trái ngược với tự tướng của pháp có. Lại nói tụng:

Ngu phu vọng phân biệt
Vị không đẳng vi thường.
(Phàm phu vọng phân biệt
Cho các không là thường).

Luận nói: Tùy có chỗ nhận biết đều không chân thật, nhận biết không rõ ràng, nên gọi là ngu phu. Ở nơi địa tầm tư luôn luôn tự mình an xử, tìm cầu phân biệt tự tánh của các pháp, trong đó hoặc có sự thấy biết mãnh liệt, vượt qua nẻo đường phân biệt hư vọng mà tiến lên, đều trông cậy vào chỗ nhận biết, đều tự mình kiêu hãnh cất lên, cùng phát động luận khác thành lập sư tư (thầy dạy), đều chưa đoạn trừ kiến võng (lưới kiến chấp), vô minh tối tăm bao

trùm tâm tư, như ở trong mộng các duyên đều hư giả, chẳng phải như mộng, trí sáng suốt suy ngẫm về các không, thường trụ thật có, đáng tin tưởng nương nhờ.

Lại nữa, có những Thích tử khác chấp hư không v.v… là thật có, thường trụ, vì thế Khế kinh nói: "Hư không không sắc, không thấy, không đối, sẽ nương tựa vào đâu? Nhưng nhờ ánh sáng mà hư không hiện bày". Nghĩa kinh ở đây nói, thật có hư không thường trụ không có sắc, không nhìn thấy không đối đãi, lại không có chỗ dựa, nhờ vào ánh sáng nên hiển bày. Hoặc có nghi ngờ, Phật đã không nói riêng có chỗ dựa như các phong luân, như vậy hư không sẽ không có thể tướng. Vì nhằm giải thích sự nghi ngờ này, nên nói hư không dung nạp có đối đãi với màu sắc ánh sáng, là lấy quả hiển bày nhân có thể tướng thật sự. Lại nói hư không nương tựa nơi phong luân, chẳng phải không có thể tướng thường làm nơi chỗ dựa. Ở đây cũng không như vậy, vì chẳng phải nghĩa lý của kinh. Nếu cho hư không thật sự gọi là pháp quả, thì phải có sinh diệt, nên sinh diệt tùy theo đó, thể tức là vô thường như các sắc, tâm. Nếu không có sinh diệt, thì phải không có thể tướng, như lông rùa sừng thỏ, là hiển bày phong luân lìa, xa tụ đồng loại, không phân biệt chỗ dựa như các địa luân. Do đó kinh nói: "Phong luân nương nơi hư không, không ngăn trở phong luân, niệm trước đồng loại

đồng tụ với hiện tại, sinh khởi mà có chỗ dựa, cho nên mới nói như vậy, vì hiển bày hư không chẳng có đồng dị, sinh khởi mà có chỗ dựa như các thời quá khứ... không phân biệt thật có thể tướng thường trụ". Lại nữa, kinh nói: "Hư không không sắc, không thấy, không đối, sẽ nương tựa vào đâu? Không thấy các vật sắc thọ... thật có, không có đồng dị sinh khởi chỗ dựa". Lại hiển bày hư không nhờ vào các sắc màu ánh sáng, y theo đế thế tục tạm thời thi thiết, có như nhờ vào các sắc giả lập các bình, vì thế lại nói: "Nhưng nhờ vào ánh sáng mà hư không hiển bày", không thể nương vào đấy liền nói là hư không, lìa sắc màu ánh sáng mà thật có thể tướng, tuy nhìn vào hình bóng đen tối cũng lập nên hư không. Nhưng trong hình bóng đen tối thì mắt có chướng ngại, hoặc có trừ diệt chướng ngại này lại cũng không thấy gì, không thể phân biệt rõ vật khác có hay không, vì thế không nói: "Nhưng nhờ vào hình bóng đen tối mà hư không hiển bày". Ở trong ánh sáng của mắt không bị chướng ngại, nếu thấy không có vật gì chướng ngại, tức thì nương vào đây mà giả lập hư không, đừng đặt điều hư không là giả cũng chẳng có, do đó không nói "không có hư không". Lại nữa, nếu hư không thật có thể tướng, là nhờ vào ánh sáng mà hiển bày, phải như màu xanh đỏ có màu sắc, có nhìn thấy, có đối đãi, có nương tựa, kinh không nên nói là không màu sắc, không nhìn thấy, không đối

đãi, không nương tựa, thế tục là giả tạm mà có, không có lỗi lầm này. Nương vào sắc chẳng ngăn ngại giả lập hư không, chất vấn chướng ngại nơi các tánh nên không tương ưng. Lại nữa, hư không này không thuộc về bốn đế, tuy chấp là thật có, nhưng chắc chắn sẽ suy tư, có sự hiểu biết phân biệt của trí, trừ năm thức thân dẫn dắt ý thức ra, các phần hữu lậu còn lại không nhất định nằm ngoài phần phân biệt của ý thức, chắc chắn không thể duyên theo cảnh thật có. Do đó nói tụng:

Trí giả y thế gian
Diệc bất kiến thử nghĩa.
(Người trí nương thế gian
Cũng không thấy nghĩa này).

Luận nói: Những người có trí, nương theo thế gian thuận theo thức phân biệt đối với các loại như hư không cho dù tiếp tục tinh chuyên nguyện cầu nghĩa chân thật, thậm chí phần nhỏ cũng không đạt được, chỉ có cái thấy nương vào danh mà khởi phân biệt, tựa như các loại ảnh tượng của hư không.

Lại nữa, vì phá chấp về các không đầy dẫy khắp nơi như trước, thể thật có thường, nên nói tụng:

Phi duy nhất hữu phần
Biến mãn nhất thiết phần
Cố tri nhất nhất phần
Các biệt hữu hữu phần.
(Không chỉ có một phần
Hẹn khắp tất cả phần

Nên biết mỗi mỗi phần
Đều riêng có phần có).

Luận nói: Thời phương vật loại đều có sai biệt, do đấy nói là phần, là các không và các phần tương ưng kia, nên gọi là có phần (hữu phần). Chẳng phải một phần có thường trụ chân thật, cùng với tất cả phần tương ưng khắp nơi. Lại đừng kiến cho những phần tương ưng này, mỗi mỗi đầy khắp tương ưng cùng với tất cả, vì vậy phần có này, tùy theo sự tương ưng của các phần sai biệt thành vô lượng phần, tức là các phần này không cần nương vào nơi khác, nói là hư không, hoặc các vật loại khác. Do đó những điều ông đã nói là thật có, thường trụ, các không khắp nơi nhân và nghĩa không xong. Nếu nói các không cũng do phân biệt giả lập phương phần nên không sai lầm, ở đây cũng không như vậy, thật sự không có phương phần, nên không lìa lỗi lầm đã nói như trước. Các bình cũng nên giả lập phương phần, căn cứ theo Đệ nhất nghĩa thì phương phần thật sự là không, nhân này chỉ đối với dị pháp trên đây mà có, đồng pháp đã thiếu sót nên trái cùng với nghĩa. Lại nữa, danh ngôn của hư không đều sai biệt, chỉ nương vào các phần hòa hợp mà thành lập, nên phân biệt giả lập mà có phương phần, giống như chỉ nương vào các sắc kia hòa hợp, lập nên các loại danh ngôn của các cung điện. Đây là ý hiển thị, sắc thanh hư không chỉ nương vào cảnh giới thế tục mà lập nên. Đồng thời

nếu có thể nói có phương phần ấy, phải như các màu xanh đỏ nên không thể nói là thường khắp nơi thật có tánh của hư không, đó tức là một phần chủ thể lập đối tượng được lập nên chỗ dựa không thành.

Lại nữa, hoặc có chấp về thời chân thật thường trụ, đem các cái thấy hòa hợp cùng các duyên, có thời sinh quả, có thời không sinh, thời có tác dụng, hoặc tụ vào hoặc tán ra, khiến cho các cành nhánh theo đó mà tươi tốt hay tiều tụy. Nhân đã nói ở đây có đủ lìa-hợp, do đó chắc chắn biết thời có thật. Thời chờ đợi nhân đều không thể thấy, không thấy nhân cho nên vì thế không sinh, vì không sinh nên liền biết là không diệt, không sinh không diệt nên lại nói là thường. Vì phá chỗ chấp kia, nên nói tụng:

Nhược pháp thể thật hữu
Quyển thư dụng khả đắc
Thử định tùng tha sinh
Cố thành sở sinh quả.
(Nếu thể pháp thật có
Dụng tụ tán đạt được
Đây chắc từ khác sinh
Nên thành quả được sinh).

Luận nói: Thời dụng tụ tán chờ đợi duyên khác mới tạo lập, nên cái dụng của thời này tùy duyên mà biến chuyển. Thể tướng nếu không lấy bỏ khác nhau thì các thời có tác dụng hưng phế không

thành. Lại nữa, thời tác dụng nương vào duyên khác mà chuyển biến, như các địa

-sắc chắc chắn là vô thường, tức lấy sự việc này làm đồng pháp đó. Dụng vốn nương theo thời đâu bao hàm thường trụ, do đó thời thiện ấy nói như vầy: "Gió nghiệp dẫn dắt các đại chủng sai biệt, tự chủng loại làm nhân xoay vòng liên tục, tuần hoàn thay thế dần, cuối cùng trở lại ban đầu, tùy duyên không giống nhau, lạnh ấm tiếp xúc khác lạ, phân chia vị trí sai biệt gọi là thời". Thời tuy có đủ nhân duyên sinh diệt, giống như tương tục ẩn khuất khó biết, há đem cái không biết nói là không có các nhân hay sao?

Lại nữa, có nơi chấp thời-thể cũng thường cũng hiện bày khắp nơi. Thâu tóm ẩn chứa vô lượng công năng sai biệt, ngoại duyên tiếp xúc phát khởi các tác dụng, mầm cây của các quả tùy theo dụng mà sinh thành. Ở đây cũng không phải vậy, thời thể nơi chỗ dựa nếu không chuyển biến, công năng của chủ thể dựa há có thể tiếp xúc phát khởi? Không thấy các chủng của chỗ dựa không biến đổi, mà có công năng sinh trưởng các mầm, tức là nhân đây kích phát công năng của nhân duyên, có đầy đủ tác dụng sinh thành các mầm, cần gì phải vọng chấp không có dụng thời chăng? Lại nói tụng:

Nhược ly sở sinh quả
Vô hữu năng sinh nhân
Thị cố năng sinh nhân

Giai thành sở sinh quả.
(Nếu lìa quả sở sinh
Không có nhân năng sinh
Cho nên nhân năng sinh
Đều thành quả sở sinh).

Luận nói: Các pháp cần phải chờ đợi từ quả sở sinh (đối tượng sinh), có thể dụng thù thắng mới được gọi là nhân. Nếu không có đối tượng sinh, chủ thể sinh há có? Do vì từ cái chấp của nhân nơi chủ thể sinh, nên chắc chắn phải chờ đợi pháp khác thành nhân riêng biệt, như các điều khổ lạc chắc chắn là vô thường, há không nhân pháp trước mà có thể dụng, về sau quả sinh thì tên gọi tên của nhân mới hiển bày, như ngoài các duyên trước mà có thể dụng, quả pháp sinh rồi mới được gọi là duyên. Thời cũng như vậy, thể của nó thường biến, kết hợp đầy đủ các loại công năng sinh trưởng, lúc các quả sinh thì tên gọi dụng mới hiển bày. Lại nữa, quả chưa sinh cũng được gọi là nhân, vì đợi quả đương lai, như gieo lúa mạch. Ông đã lập thời, thể đó thường biến, kết hợp đầy đủ các loại công năng sinh trưởng. Các công năng và thể đã chấp nhận không hề khác biệt, thì công năng sẽ đồng với thể, mỗi mỗi đều biến thường, đó tức là khởi dụng sinh một quả thì ở nơi một quả sẽ sinh ra tất cả. Như vậy liền trở thành nhân quả tạp loạn. Tôi lập nên công năng hướng về thời xứ quyết định quả nơi đối tượng sinh, do đó không có sai lầm này.

Ông lập nên công năng mỗi mỗi đều thường biến, không cần nhất định phải chấp nhận thời xứ quyết định. Nếu nói luận chủ lập nên công năng đồng với lỗi lầm ấy, ở đây cũng không phải vậy, tôi lập nên công năng căn cứ vào nhân duyên có các loại sai biệt chẳng phải biến chẳng phải thường, tùy tự nhân duyên các loại sai biệt, sinh ra các quả thời xứ quyết định. Vì vậy không khởi dụng sinh một quả thì ở nơi một quả lần lượt sinh ra tất cả, cho nên nhân quả không tạp loạn lẫn nhau, không giống ông lập nên thời cùng với công năng, đều là biến thường trước sau không khác, do đó chỉ riêng ông có lỗi tạp loạn. Lại nói tụng:

Chư pháp tất biến dị
Phương tác dư sinh nhân
Như thị biến dị nhân
Khởi đắc danh thường trụ.
(Các pháp tất biến dị
Mới tạo nhân sinh khác
Nhân biến dị như vậy
Há gọi là thường trụ?).

Luận nói: Thế gian cùng chấp nhận, công năng nương vào chủng tử của các pháp, chắc chắn bỏ vị trí trước mà lấy vị trí sau, thể tướng chuyển biến mới làm nhân các mầm sinh ra quả, như vậy nhân-tánh-lý không có sai sót. Lập nên nhân thường cũng sẽ đồng như vậy, thể tướng chuyển biến mới có thể làm nhân, đã chấp nhận chuyển biến không

dung chứa thường trụ, há không thế gian cũng chấp nhận các chủng tử. Quả chưa sinh vị trí thể tướng chưa chuyển, tuy không có tác dụng nhưng có thể gọi là nhân, không như vậy thì thế gian tuy giả danh mà nói, nhưng các chủng tử sắp sửa đến vị trí hoại diệt. Chính có thể sinh quả mới được gọi là nhân, các chủng tử bấy giờ chắc chắn có biến đổi, vì không có căn trần không hoại diệt không biến đổi nhưng có tác dụng sinh ra các thức. Ở đây cũng sẽ hoại diệt thể tướng chuyển biến có thể sinh ra các thức, do đó không trái ngược nhau. Có Luận sư khác nói: Căn trần hướng về thức như đạo lý sinh diệt của chủng tử các mầm, tất cả pháp nhân quả không đồng thời. Vấn nạn này đối với điều kia sẽ trở thành sơ sài.

Lại nữa, có ngoại đạo khác chấp vào nhân tự nhiên thể thường còn không có sinh diệt biến dị, tự nhiên là nhân sinh ra tất cả quả. Vì phá chấp ấy, nên nói tụng:

Nhược bản vô kim hữu
Tự nhiên thường vi nhân
Ký hứa hữu tự nhiên
Nhân tắc vi vọng lập.
(Nếu xưa không nay có
Tự nhiên thường làm nhân
Đã nhận có tự nhiên
Tức là vọng lập nhân).

Luận nói: Nếu tất cả các pháp xưa không mà nay có, cho là có tự nhiên thường trụ mà nhân, pháp sẽ tự nhiên, vốn xưa không nay có, cần gì vọng lập nhân thường trụ tự nhiên, đã chấp nhận tự nhiên do đó không cần nhân. Lại nữa, thể tự nhiên thường còn không hề biến dịch, nơi quả chưa sinh cho không có thể sinh, nơi quả pháp sinh sẽ cũng như vậy, trước sau một nhân nên nghĩa không thành. Cho tự nhiên thường thì sẽ sai lầm hai điều, đó là sai lầm về chỗ thâu nhận quyết định theo nhân duyên tự quả của chủ thể sinh và sai lầm về cái thấy có quả thô nơi đối tượng sinh, chứng thực có tự nhiên chấp nhận nhân thường vi tế. Nếu cho tự nhiên cần phải đợi hòa hợp các duyên giúp đỡ mới có thể sinh ra quả, các duyên tuy khác biệt, nhưng lúc hòa hợp giúp đỡ tự nhiên khiến cho phát khởi cái dụng tổng quát. Một cái dụng tổng quát này vốn xưa không mà nay có, vì thế thể tự nhiên tuy thường có, nhưng trước không sinh quả, về sau mới có thể sinh. Thật cũng không phải vậy, tự nhiên thường có, vì sao không khiến cho các duyên luôn hòa hợp? Lúc các duyên hòa hợp thì tánh đó tuy khác biệt, nhưng giúp đỡ lẫn nhau cùng sinh ra một quả, trừ điều này ra lại không có cái dụng tổng quát nào có thể đạt được. Lại nữa, tánh tự nhiên tuy ở nơi các duyên, vị trí cùng hòa hợp cũng không thể sinh được, vì thể không khác biệt, như vị trí chưa sinh. Hơn nữa thể tướng của pháp thường trụ là cô

đọng, không thể hay đổi, duyên nào giúp đỡ được? Nếu cho tự nhiên thay đổi tùy theo duyên, giống như quả đã sinh sẽ là vô thường, vì thế chỉ có các duyên vô thường, giúp đỡ lẫn nhau mà khởi thể dụng thù thắng, khác với vị trí ở trước có thể sinh ra quả đó, không phải lập nên thường có thể trừ bỏ sai lầm trước đó. Lại nữa, có các ngoại đạo lập nên nhân thường, thời không thay đổi có thể sinh ra nơi quả, ở đây cũng sẽ lấy quả trái ngược với nhân để làm thí dụ cho sự ngăn che lìa bỏ. Lại nói tụng:

Vân hà y thường tánh
Nhi khởi ư vô thường
Nhân quả tướng bất đồng
Thế sở vị tằng kiến.
(Vì sao nương tánh thường
Mà khởi nơi vô thường
Nhân quả không đồng nhau
Thế gian chưa hề thấy).

Luận nói: Các hành sinh khởi chắc chắn giống như tự nhân, cho nên không thể nói sinh ra quả loại khác, há không phải hiện tại thấy từ mặt trăng yêu thích ngọc châu khơi ra dòng chảy trong suốt, nhân quả khác loại, tôi cũng không nói từ nhân sinh ra quả, tất cả thể tướng vốn có đều giống nhau, chỉ nói nhân quả trong nghĩa tương sinh không lìa nhau cùng quyết định tương tự. Vì đối với thế gian chưa từng có tướng nhân quả khác nhau như vậy. Thế gian cùng thấy quả thô vô thường, tất cả đều

từ nhân vô thường kia sinh ra, tương tự như vậy nên biết quả tế là vô thường, giống như nhân của quả thô chắc chắn là vô thường, cho nên các nhân sắc quả tánh pháp, cùng với tướng vô thường chắc chắn không lìa nhau để quyết định nghĩa này. Lại nói như vầy: Tất quả tế đã nhân nơi các sắc, chắc chắn là vô thường, vì quả vô thường, giống như quả thô đã nhân nơi các sắc.

Lại nữa, có người thấy như vậy: Các không biến thường, nếu đối với một phần lúc các duyên hòa hợp thì nương vào phần này phát sinh các thanh, nếu nương vào khắp nơi phát sinh các thanh ấy, trụ ở cảnh rất xa thì căn cũng sẽ biết. Vì phá cái thấy kia, nên nói tụng:

Nhược nhất phần thị nhân
Dư phần phi nhân giả
Tức ưng thành chủng chủng
Chủng chủng cố phi thường.
(Nếu một phần là nhân
Phần khác chẳng phải nhân
Tức phải thành nhiều loại
Nhiều loại nên chẳng thường).

Luận nói: Nếu cho lúc các không hòa hợp nơi các duyên, một phần có tác dụng phát sinh tự quả, phần khác không có tác dụng nên tự quả không sinh, thì các không sẽ sai biệt từng phần, nên thể dụng từng phần có sai biệt, sẽ như các thanh chắc chắn là vô thường. Hơn nữa, thể các không này

luôn luôn rộng khắp, có thể làm chỗ dựa cho các loại tự quả, nên đây là đối tượng dựa cho các loại tướng, như các loại gấm vóc có thể chứng thực chẳng phải thường. Lại như ở trước đã nói, thường pháp cô đọng không thể thay đổi, duyên nào có thể giúp đỡ? Những suy nghĩ về các không, cũng sẽ như vậy, thể đã thường trụ, tuy các duyên hòa hợp nào có thể phát sinh tự quả của các thanh?

Lại nữa, có người thấy như vậy: Lúc một phần khởi chỉ từ một vật, phần lớn các quả lần lượt chuyển biến, tăng trưởng sai biệt. Phần lớn các quả chuyển biến vì thế vô thường, tự tánh một vật không chuyển biến nên là thường. Đây cũng không phải vậy, vì nghĩa trái ngược nhau, phần lớn đều dùng tự tánh làm thể, lúc phần lớn chuyển biến thì tự tánh phải chuyển biến, do đó tự tánh phải là vô thường, vì thể không khác biệt, giống như phần lớn. Hơn nữa, tự tánh này thể của nó rộng khắp, khi một phần chuyển biến thì thể của vô thường phần khác không khác gì nhau, cũng sẽ chuyển biến theo, đây chính là lúc một phần một pháp phát khởi, thì các phần khác pháp khác đều thuận theo cùng phát khởi. Nêu ra thể như vậy vì có tác dụng, giống như phần lớn các quả phải là vô thường. Lại nữa, tụng trước đây gồm phá cả chấp này, vì những người kia cho tự tánh hợp thành từ ba phần đối tối thắng, đó là Lạt xà-Tát đỏa-Đáp ma. Thứ nhất là Tát đỏa tánh đó rõ ràng, thứ hai là Lạt xà tánh đó

xao động, thứ ba là Đáp ma tánh đó tối tăm. Ba tánh này tướng dụng của mỗi mỗi tánh rất nhiều, đều là những sự thọ dụng của phần ngã, ngã lấy tư làm tánh, lúc tư có những thọ dụng, tánh Lạt xà nhanh chóng thông báo cho các tánh Tát-đỏa khiến phát khởi các loại công năng chuyển biến. Ba pháp hòa đồng tùy theo một phần, biến thành phần lớn, chuyển sang gọi là tối thắng, giống như biển lớn đầy nước trong sâu, tùy theo một phần các làn gió đánh động, biến thành các loại sóng to gió cả. Như vậy cái chấp tự tánh tối thắng, một phần có tác dụng biến thành phần lớn, phần còn lại không có chủ thể chuyển biến và đối tượng được chuyển biến, đây tức là tự thể thuận theo biến thành các loại, thành các loại nên nhất định là chẳng phải thường, như tướng của phần lớn các quả chẳng phải thường trụ. Lại nữa, ba tự tánh mỗi mỗi tánh đều có rõ ràng-xao động-tối tăm và rất nhiều tác dụng. Tác dụng của tự tánh đã chấp nhận là đồng thể, vì tánh tùy theo dụng nên trời thành nhiều thể, do đó tự tánh tối thắng không hề sai biệt, đây chính là thể tối thắng cũng sẽ rất nhiều, vì thế thể tối thắng của tự tánh trở thành nhiều lên, sẽ như phần lớn chắc chắn là vô thường.

Lại nữa, có người chấp cực vi là thường, là thật sự hòa hợp giúp đỡ lẫn nhau có những sự sinh thành, tự thể không thiếu sót mà khởi các quả. Ở đây cũng không phải vậy, do đó nghĩa không

thành. Nếu chấp nhận hòa hợp cần phải có phương phần, đã có phương phần chắc chắn là vô thường. Nếu nói cực vi biến thể hòa hợp không có phương phần ấy. Điều này cũng không đúng. Vì sao? Tụng nêu:

Tại nhân vi viên tướng
Ư quả đắc phi hữu
Thị cố chư cực vi
Phi biến thể hòa hợp.
(Ở nhân nhỏ tướng tròn
Với quả tức chẳng có
Cho nên các cực vi
Thể chẳng hòa hợp khắp).

Luận nói: Nếu các cực vi thể hòa hợp khắp, không có riêng phần riêng biệt thì chẳng có phần nhỏ hòa hợp, thế thì các cực vi sẽ đồng một nơi, thật quả sẽ biến thể hòa hợp với tự nhân, do đó không có nơi riêng biệt, nên cũng vi viên. Nếu vậy phải chấp nhận tất cả câu nghĩa, đều vượt quá cảnh giới hiểu biết của các căn. Vì thấy chỗ dựa nên có thể biết những nơi khác, thế là trái ngược với tự tông của thế gian. Nếu nói thật quả của tuy biến thể hòa hợp với tự nhân không có xứ sở riêng biệt, nhưng do khả năng tích tập lượng công đức, nay thật quả đó cũng có thể thấy. Nghĩa là các thật quả tuy không có trụ xứ phương cần khác biệt, nhưng nhờ lượng công đức tích tập thù thắng, khiến cho chỗ dựa thật sự chẳng phải to lớn mà tựa như to

lớn, phương phần khác biệt rõ ràng có thể thấy. Ở đây chỉ có lời nói nhưng nghĩa lý hoàn toàn không thật. Trước tôi chất vấn ông thật quả được sinh cùng với các cực vi đã không có trụ xứ riêng biệt, sẽ như cực vi vượt quá các căn cảnh, ông không thể cứu vãn còn nói đến việc gì. Nếu chỗ dựa thật sự hiện tướng như vậy, phải bỏ xa thực thể đồng với chủ thể nương kia. Đã trở thành tha tướng thì phải xả bỏ tự tướng, cũng không thể nói, như phả-chi-ca không xả bỏ tướng trước lại hiện bày tướng khác, thể đó vô thường vì quả trước sau. Cái này nếu đồng với cái kia, phải xả bỏ thể thật, đức nương vào thể thật, thể thật đã không có, đức cũng chẳng có, không thể thật không công đức, ai hiện bày, ai là tướng? Vì thế có thể không nói thật quả được sinh không xả bỏ tự tướng mà hiện bày tha tướng. Như vậy tức là chỉ riêng đức có thể thấy, thật tánh vốn có đều vượt quá căn cảnh, điều này cũng trái với tự tông của ông đã lập.

Lại nữa, có nơi nói cực vi có hình chất của nó, càng trở ngại nhau vì nơi chốn bất đồng. Vậy cực vi cư trú tuy gần nhau, nhưng xứ sở đều riêng biệt nên không hòa hợp. Nếu chấp nhận hòa hợp thì xứ sở đồng hay bất đồng, tức là trái với tự chấp, và có phần sai lầm. Có nơi nói sinh xứ của cực vi đều khác biệt, tuy tiếp tục không gián đoạn, nhưng không tiếp xúc với nhau, đều căn cứ vào một phương cùng tránh nhau mà cư trú. Tích tập sai biệt

tựa như có phương phần, sinh xứ không gián đoạn giống như có lưu chuyển, sát na trước sau xoay vần liên tục, có nhân có quả chẳng đoạn chẳng thường. Vì cùng phá cái chấp kia, nên nói tụng:

Ư nhất cực vi xứ
Ký bất hứa hữu dư
Thị cố diệt bất ứng
Hứa nhân quả đẳng lượng.
(Ở nơi một cực vi
Đã không thể có khác
Vì thế cũng không nên
Cho nhân quả như nhau).

Luận nói: Các tướng cực vi đã nói như vậy, rốt cuộc không thể che lấp sai lầm về có phương phần. Vì sao? Tụng nêu:

Vi nhược hữu Đông phương
Tất hữu Đông phương phần
Cực vi nhược hữu phần
Như hà thị cực vi.
(Nếu vi có phương Đông
Phải có phần phương Đông
Cực vi nếu có phần
Thế nào là cực vi?).

Luận nói: Các cực vi này đã có chất ngại, lúc mặt trời mới lên ánh sáng dần dần tiếp xúc, hai bên Đông-Tây sáng sủa, mọi hình ảnh đều hiện bày, dần dần ánh mặt trời chuyển hình ảnh tùy theo ánh sáng mà đổi thay. Nhờ ánh sáng, phát ra hình ảnh

đã không giống nhau, nên biết cực vi chắc chắn có phương phần. Đã có phương phần thì sai khác với cực vi, như vậy cực vi liền có thể phân chia, sẽ như vật thô chẳng thật chẳng thường, trái với tông luận của ông cho cực vi không có phương phần thường trụ thật có tạo nên vạn vật ở thế gian.

Lại nữa, đã chấp cực vi chắc chắn có phương phần, nên đi đến chỗ dựa, như chủ thể hành ấy tất cả những nơi du hành nhất định có phương phần. Nếu không có phương phần thì không có đối tượng hành. Vì sao? Tụng viết:

Yếu thủ tiền xả hậu
Phương đắc thuyết vi hành.
(Phải lấy trước bỏ sau
Mới được nói là hành).

Luận nói: Tiến đến nơi vui vẻ, gọi là lấy trước, rời khỏi nơi chán nản, gọi là bỏ sau. Cần phải nương vào phương phần sai biệt của trước sau mà khởi các dụng lấy bỏ, mới gọi là hành. Lìa bỏ phương phần mà hành là đều chưa từng thấy, cực vi đã là chỗ dựa của hành dụng, vì thế biết cực vi chắc chắn có phương phần. Nếu không có đối tượng hành và hành dụng sai biệt, vậy sẽ phế bỏ hành ấy là không, nên nói tụng:

Thử nhị nhược thị vô
Hành giả ưng phi hữu
(Cả hai nếu là không
Hành ấy sẽ chẳng có).

Luận nói: Nương vào phương phần trước sau mà khởi tác dụng thủ xả. Phương phần nếu chẳng có, thì tác dụng cũng sẽ không. Nếu như vậy cho dù có hành mà sẽ như bất động. Nếu ông phế bỏ không có hành xứ hành dụng, thế thì chỗ dựa của hành cũng không có, chấp cực vi này liền đắm trong tà kiến. Lại nữa, các cực vi nếu không có hành dụng thì không thể tạo tác có quả phương phần. Nếu không tạo tác có quả phương phần, tức các thiên nhãn cũng không có chỗ nhận thấy, thế thì tất cả câu nghĩa đã lập, vượt quá các văn cảnh hoàn toàn tuyệt dứt danh ngôn, sao nói tự lập câu nghĩa sai biệt?

Lại nữa, nếu chấp cực vi không có đầu, giữa, sau, thì ngay nhãn căn thanh tịnh cũng không thể thấy, sẽ như hoa đốm hoàn toàn không có gì. Vì hiển bày nghĩa này nên nói tụng:

Cực vi vô sơ phần
Trung hậu phân diệc vô
Thị tắc nhất thiết nhãn
Giai sở bất năng kiến.
(Cực vi không phần đầu
Phần giữa, sau cũng không
Thế thì tất cả mắt
Đều không thể thấy được).

Luận nói: Nếu chấp cực vi là thường là nhất, không có ba loại thời phần sinh trụ diệt, không có ba loại phương phần trước giữa sau, thì sẽ giống

như hoa đốm đều không có vật gì thật, thế thì cực vi vượt quá các căn cảnh, không thể cho tất cả các mắt nhìn thấy, tự tha suy xét kiểm nghiệm đều không thể đạt được, do đó không nên cho là có thật. Ở trong này đích thực phá trừ cái chấp của ngoại đạo, cho cực vi là thường không có phương phần, vượt quá các văn cảnh chẳng phải mắt nhìn thấy được, gồm cả hiển bày cực vi vô thường có phần, chẳng phải vượt quá văn cảnh mắt thanh tịnh nhìn thấy được.

Lại nữa, vì phá cái chấp cực vi nhân quả đồng xứ, và hiển bày nhân thể chắc chắn là vô thường, nên nói tụng:

Nhược nhân vi quả hoại
Thị nhân tức phi thường
Hoặc hứa quả dự nhân
Nhị thể bất đồng xứ.
(Nếu nhân làm quả hoại
Nhân đó tức chẳng thường
Thành ra quả và nhân
Hai thể không cùng chỗ).

Luận nói: Các vật có chướng ngại lúc bị chướng ngại khác bức bách, nếu không dời đổi xứ sở thì chắc chắn sẽ biến hoại, như vậy quả cực vi sẽ bị xâm hại bức bách, hoặc cùng chấp nhận hội nhập đồng cư với thể khác, giống như đem dòng chảy nhỏ rót và đống cát to, hoặc tiếp tục hòa nhập vào trong khiến cho nó chuyển biến, giống như

nước thuốc vi diệu rót vào đồng nóng chảy làm cho có màu đỏ. Nếu chấp nhận như trước thì có các phần, đã cùng chấp nhận hội nhập thì các phần phân tán, như tướng lìa bỏ vật không cùng nhau sinh ra quả, vậy sẽ không có tất cả các vật thô. Lại nữa, nếu đồng với kia có các phần nhỏ bé, thì sẽ như thể kia là vô thường. Nếu chấp nhận như sau tự nói cực vi, thể có biến hoại thì cần gì chất vấn? Nếu không chấp nhận cả hai, phải chấp nhận cực vi ngăn cách lẫn nhau nhưng quả không cùng chỗ, vì có vật chướng ngại nên nơi chốn hẳn nhiên bất đồng, giống như chẳng phải nhân quả các vật có chướng ngại. Lại nói tụng:

Bất kiến hữu chư pháp
Thường nhi thị hữu đối
Cố cực vi thị thường
Chư Phật vi vị tằng thuyết.
(Không thấy có các pháp
Thường mà thật có đối
Nên cực vi là thường
Chư Phật không hề nói).

Luận nói: Hiện tại thấy những vật bên phải ở nơi trụ xứ của mình chướng ngại đối với vật khác, đã là vô thường. Cực vi cũng như thế, vì sao thường trụ chướng ngại đối với thường, hai pháp đồng thể lại trái ngược lẫn nhau, lý vốn không phải vậy. Lại có cách giải thích khác: Vật khác cùng kết hợp biến hoại sinh ra nhân, gọi là hữu đối. Không

như thế thì cực vi đều có đối ngại. Ngại chứng vô thường nghĩa đó rõ ràng. Nếu cho cực vi chướng ngại vật khác, người ta không hoàn toàn chấp nhận vì thế phải lập riêng vật khác cùng kết hợp biến hoại sinh ra nhân. Ví như cực vi là vô thường, thế thì chỉ cần dùng nghĩa có thể sinh, chứng tánh cực vi chắc chắn là vô thường, tại sao trong tụng nói là hữu đối, do đó biết nói như vậy là có nghĩa chứng ngại, tuy không hoàn toàn chấp nhận nhưng nhân đó là nghĩa thành tựu, nên đối phương chấp nhận cực vi chướng ngại vật khác. Đã phá vỡ cực vi thì phương phần cũng theo đó biến hoại, nhân nơi cực vi mà chứng phương phần thực có, cực vi đã không có thì quả chẳng có, duyên đâu mà lập nên phương phần thực thường?

Lại nữa, phương phần không nhất định phải chờ duyên mới lập, tạm thời nêu đặt mà có, chẳng thực chẳng thường. Vì các nhân duyên đã nói trên đây, nên cực vi là thường, là điều chư Phật chưa hề nói, chỉ nói các hành đều là vô thường. Chỉ riêng Đại sư ta một mình xưng là Bậc giác ngộ, đối với tất cả các cảnh, trí tuệ thấy biết không ngăn ngại, những gì đã nói không hề thay đổi, chân thật hiệu là Như Lai, ngặt vì hạng đồ chúng tà kia không hề quay về tin nhận các hành là vô thường. Đúng thay, Đức Phật nói vô vi chẳng phải là hành, sao lại bỏ thường? Nhưng lập nên thường không quá hai loại:

1. Có đối tượng tạo tác.

2. Không có đối tượng tạo tác.

Nếu có đối tượng tạo tác chẳng gọi là vô vi. Nếu không có đối tượng tạo tác thì chỉ có danh tưởng. Vì thế, Khế kinh nói: "Khứ lai và ngã-hư không-Niết-bàn, năm thứ pháp này chỉ có danh tưởng, hoàn toàn không có nghĩa thật".

□

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN
THÍCH LUẬN

QUYỂN 2

Phẩm 1: PHÁ THƯỜNG (Phần 2)

Lại nữa, có chấp cho Niết-bàn là thật có thường lạc. Như Khế kinh nói: "Tỳ-kheo nên biết, có cảnh giới Niết-bàn, không sinh không diệt vô tướng, vô vi, an lạc rốt ráo". Ở đây cũng nương theo lý giáo trước cần phải phá trừ. Lại nói tụng:

Ly phược sở phược nhân
Cánh vô chân giải thoát
Sinh thành dụng khuyết cố
Thiết hữu diệc danh vô.
(Lìa buộc, nhân chỗ buộc
Lại không giải thoát thật
Vì sinh thành thiếu dụng
Nếu có cũng gọi không).

Luận nói: Trước đã nói đầy đủ về câu nghĩa của các chấp có vượt quá cảnh giới hiện lượng đối với lúc tranh luận. Tất nhiên lấy sinh quả tỷ lượng để an lập chẳng phải cảnh giới Niết-bàn có thể có đối tượng sinh. Vì sao tỷ lượng biết là thật có thường

lạc? Nếu cho chủ thể sinh thì trái với tự luận, Niết-bàn không có quả nên trái với các hành, vì thế Niết-bàn chẳng phải thật có. Giả sử cho là thật có, đối với thân tự dựa nơi thắng dụng không thành tựu, sao gọi là giải thoát?

Nếu làm cho tự thân an nhiên tự tại, vĩnh viễn lìa xa trói buộc nên có thể gọi là giải thoát. Ở đây đối với tự thân không có cái dụng như vậy, vì thế giả sử có đối với thân cũng không ích lợi, như vậy nhóm nào không dụng pháp thực hành? Nếu cho có dụng thì đồng với hữu vi, đã chấp nhận vô dụng liền đồng với sừng thỏ. Những người có trí, chắc chắn sẽ không chấp nhận, có tác dụng vô vi vô dụng thật có, cho nên biết thể Niết-bàn chẳng phải thật có. Trong này phiền não và tùy phiền não, lần lượt sinh ra sau đó thọ nhận các quyết định nghiệp gọi chung là phược. Do uy lực này khiến cho mọi hữu tình ở mãi trong lao ngục rộng lớn của sinh tử, nhận chịu các khổ ác liệt không thể giải thoát được. Các triền phược dẫn đến quả là năm thủ uẩn, gọi chung là chỗ bị trói buộc. Khổ quả đã sinh ra trói buộc thuộc về tập nhân nên không thể tự tại. Tất cả Thánh đạo có thể trừ diệt các thứ ràng buộc, gọi chung là nhân. Từ đây vĩnh viễn đoạn trừ phiền não, tùy miên, không dẫn dắt các nghiệp, không gây ra đau khổ về sau, chứng được quả giải thoát xa lìa trói buộc. Quả giải thoát ấy, chẳng phải lìa xa chủ thể, đối tượng trói buộc này, nhân riêng có

thể thật, nghĩa là từ lúc chủ thể trói buộc được giải thoát, chẳng phải ngoài chủ thể trói buộc mà riêng chứng giải thoát, do đó như thật chứng thấy phần vị riêng biệt, thì cái kia không sinh, gọi là giải thoát. Đối tượng trói buộc cũng vậy, xa lìa phiền não trói buộc, an nhiên tự tại, phần vị sai biệt, gọi là giải thoát, không riêng có pháp nào. Nhân cũng như vậy, tác dụng sai biệt xa lìa các phiền não, gọi là giải thoát, lìa Thánh đạo ra không có pháp nào riêng biệt. Vì vậy lìa bỏ nhân của chủ thể trói buộc, đối tượng bị trói buộc này, không phân biệt thật có Niết-bàn giải thoát.

Lại nữa, Niết-bàn nếu có, chắc chắn là có chỗ dựa, thế thì chỗ dựa này, hoặc là uẩn hoặc là ngã lúc nhập Niết-bàn, đều không thể đạt được. Nên nói tụng:

Cứu cánh Niết-bàn thời
Vô uẩn diệc vô ngã
Bất kiến Niết-bàn giả
Y hà hữu Niết-bàn.
(Lúc cứu cánh Niết-bàn
Không uẩn cũng không ngã
Không thấy Niết-bàn ấy
Nương đâu có Niết-bàn?).

Luận nói: Trú nơi vị bát Niết-bàn vô dư y, uẩn trước mãi mãi diệt, uẩn sau không hề sinh, trong đó hoàn toàn không có các uẩn tiếp nối, đã không thấy có người nhập Niết-bàn, nương vào đâu mà

nói có Niết-bàn chân thật? Nếu ở lúc ấy cũng chấp nhận nêu bày, có Bổ- đặc-già-la chân thật đó, thì rơi vào Như Lai diệt hậu chắc chắn có, là kiến xứ sai lầm. Nếu vào lúc ấy không nêu bày có Bổ-đặc-già-la, trở lại giống như lỗi trước. Nhập Niết-bàn ấy, đã không thể đạt được, nên quyết định không thật có Niết-bàn, vì ở thế gian hoàn toàn chưa hề thấy những người không tham..., có các tham. Giả sử lại cho có chỗ dựa của Niết-bàn, thế thì Niết-bàn có chỗ dựa, sẽ như các tham nên tánh đó vô thường. Lại nữa, nếu thể Niết-bàn là điều ấy, thì có tướng duyên có thể hiểu rõ, sẽ như các sắc không khỏi sinh tử. Như nói Thế Tôn nếu cầu thể Niết-bàn thật có thì sẽ không ra khỏi sinh tử. Vì sao như vậy? Nói đến Niết-bàn là vĩnh viễn diệt trừ các tướng, xa lìa các sự tán động. Nghĩa kinh này nói: Tất cả sự tán động vọng kiến của thế gian đều xa lìa vĩnh viễn. Ở kia đã phát khởi tướng của đối tượng chấp giữ, chủ thể chấp giữ mãi mãi diệt trừ, chứng được Niết-bàn quyết định chẳng phải là tất cả chấp có xứ duyên là chỗ dựa. Có nói hai câu như thứ tự đó, Niết-bàn mãi mãi diệt trừ các tướng của đối tượng duyên, mãi mãi xa lìa tất cả chủ thể duyên tán động. Niết-bàn đã tuyệt dứt các tướng tán động, không thể dùng có mà giữ lấy Niết-bàn. Nhưng kinh nói có các cảnh giới Niết-bàn, là vì phá sạch cái thấy không có Niết-bàn. Chấp có sinh tử vô thỉ vô chung, nhất quyết không có cảnh giới

nhập Niết-bàn, nên Đức Phật nói có phiền não các khổ hừng hực mãi mãi diệt trừ. Cảnh giới nhập Niết-bàn là không sinh không diệt vô tướng vô vi cứu cánh an lạc, lập nên đạo lý này để hiển bày ngọn lửa sinh tử chẳng phải thường còn liên tục mãi mãi, không có kỳ hạn diệt trừ, từ các duyên sinh ra nên có tổn não, giống như lửa cháy núi rừng ở thế gian. Nghĩa là khổ sinh tử tuy từ vô thỉ đến nay nương vào các duyên sinh tương tục không ngừng, nếu gặp thiện hữu nghe pháp tu hành, lúc Thánh đạo vô lậu hiện bày trước mắt, diệt trừ các phiền não không khởi lên các nghiệp, khổ sau không tiếp nối, gọi là Niết-bàn, giống như ở thế gian củi hết thì lửa tắt. Như thế đã chứng được Niết-bàn Thánh đạo này, tịch diệt cứu cánh xa lìa tánh tướng, mãi mãi tuyệt dứt tất cả hý luận phân biệt. Do đấy Khế kinh tuyên nói các loại, đều là phương tiện trừ cái chấp vọng kiến, những người có trí nên hiểu biết đùng đắn, chớ cho Niết-bàn là có hoặc không. Nếu đối với sinh tử khởi lên các phân biệt thì dễ dàng thực hành phương tiện cho đoạn trừ điều đó. Nếu đối với Niết-bàn khởi lên các phân biệt thì căn bệnh sâu xa kiên cố đó khó có thể cứu chữa. Vì thế không nên chấp trước có không...

Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói lời như vầy: Nhân quả tán hoại hy vọng dừng lại, chỉ có tư ngã ly hệ tồn tại, bấy giờ gọi là Niết-bàn giải thoát. Vì phá chấp ấy nên nói tụng:

Ngã thời xả chư đức
Ly ái hữu hà tư.
(Ngã lúc bỏ các đức
Lìa ái có tư gì?).

Luận nói: Tùy theo cảnh được hiện bày mà phân biệt thọ dụng, ông nói là tư, liến chấp làm ngã. Ở đây chắc hẳn không lìa căn cảnh hòa hợp? Hai sự việc như vậy không lìa bỏ hy vọng, vì căn cảnh hòa hợp tràn đầy hy vọng, tùy theo cảnh được hiện nên tư lập tức thọ dụng, lúc nhập Niết-bàn thì hy vọng dừng lại, nhân quả tán hoại sao có thể có tư, đã không có tư thì ngã chẳng phải có, vì sao ông nói chỉ có tư ngã ly hệ tồn tại, bấy giờ gọi là Niết-bàn giải thoát? Nếu ông lại cho lúc nhập Niết-bàn tuy không có tư nhưng có ngã tồn tại, ở đây cũng không phải vậy. Nên nói tụng:

Nhược hữu ngã vô tư
Tiện đồng vô sở hữu.
(Nếu có ngã không tư
Thì đồng không hề có).

Luận nói: Tông của ông cho ngã tư là tánh tướng, lúc nhập Niết-bàn thì tư đã chẳng có, tánh tướng đều diệt, lại không có gì. Tiếp tục nương vào vật gì mà nói có ngã? Nếu cho bấy giờ tuy không có dụng của tư nhưng có chủng tử thể của ngã hãy còn tồn tại, giống như nhãn căn thấy sắc là dụng, có lúc dụng sẽ mất nhưng nhãn thể tồn tại, ở đây cũng không phải vậy. Nếu có chỗ dựa thì có thể có

việc này. Vì sao? Vì công năng sai biệt, gọi là chủng tử. Như vậy chủng tử chắc chắn nương vào nơi khác, đã không có chỗ dựa làm sao có chủng tử? Công năng sai biệt của các hành đời trước dẫn dắt trên thức, có thể sinh ra công năng sai biệt của nhãn thức, nên gọi là nhãn. Như vậy nhãn căn nhất định nương nơi thức A-lại-da và bốn đại chủng. Nhân quả tán hoại trong vô dư y, hy vọng tư lự thảy đều diệt hết, hoàn toàn không có chỗ nương, lại cho có thể của ngã là chủng tử, lý không phải như vậy. Lại nữa, nếu chấp ngã chính là chủng tử, từ đó phát khởi tư tùy ý thọ dụng sai biệt, ngã này sẽ thuộc về tối thắng, có công đức thù thắng nên khởi lên các pháp. Lại nữa, nếu chấp ngã là chủng tử có chỗ dựa, từ đó làm nhân, có thể sinh ra quả tư, thì đánh mất tự tông. Tư chính là ngã, mất tư ngã thì tánh đó biếng trễ, chỉ là thọ mà chỉ mà chẳng phải là tác. Nếu chấp ngã chẳng phải là tư, ông nay phải nói ngã tướng như vậy. Nếu không nói tướng mà ngã thành tựu, thì thuận theo tất cả vọng chấp đều thành. Lại nói tụng:

Vô dư hữu ngã chủng
Tắc định năng sinh tư
Yếu vô ngã vô tư
Chư hữu nãi vô hữu.
(Hoàn toàn có ngã chủng
Chắc chắn năng sinh tư
Phải không ngã, không tư

Các có mới không có).

Luận nói: Nếu cảnh giới bát Niết-bàn vô dư y có chủng tử ngã không mãi mãi trừ sạch ấy, thì sẽ chắc chắn sinh mà hiện khởi tư. Ngã không khác nên giống như ở trước. Nếu tư hiện khởi thì có tất cả, sao gọi là giải thoát sinh tử trói buộc? Nếu nói trong này tuy có chủng tử ngã nhưng các câu thiếu hụt nên tư không thể sinh được. Điều này cũng không phải vậy. Ngã không khác nên sẽ như ở trước, các câu không thiếu sót. Lại nữa, ông vốn chấp thể của ngã là rộng khắp, cùng với các câu khác luôn luôn tương ưng nhau, không có biệt xứ nên giống như tự có, vì sao lại nói các câu có thiếu sót? Nếu nói các câu đều thuộc về ngã, tuy các câu khác luôn luôn tương ưng nhau, không thuộc về tự kỷ nên nói có thiếu sót. Điều này cũng không như vậy. Xứ không khác biệt nên luôn luôn tương ưng nhau, sao không thuộc về tự kỷ? Như vậy chỗ chấp về sau sẽ phá hỏng rất nhiều. Nếu nói quả vị tịch diệt cứu cánh này, vốn không có ngã, nay lại không có tư, do đó tất cả chủng tử không có chỗ dựa, tức thì mãi mãi diệt trừ không sinh có về sau, giống như không có chủng tử bên ngoài thì các mầm không sinh. Như vậy tức gọi là giải thoát cứu cánh, chẳng không chẳng có, chẳng đoạn chẳng thường, chẳng khổ chẳng vui, chẳng có ngã vô ngã, chẳng nhiễm chẳng tịnh, tuyệt dứt mọi hý luận, là đích thực tà kiến bác bỏ không có Niết-bàn, nên nói là

thật có thường lạc ngã tịnh. Đây là phương tiện mà nói, không nên nhất quyết chấp trước, đã không chấp có cũng chẳng bác bỏ không, như thế mới gọi là chánh tri giải thoát.

Lại nữa, ngoại đạo Thắng luận nói lời như vầy: Nếu có thể mãi mãi trừ sạch cội gốc của khổ vui, xả bỏ tất cả chỉ còn ngã tồn tại, an nhiên tự tại không gắng gọi làm bất cứ điều gì, thường trụ trong an lạc, gọi là Niết-bàn. Niết-bàn như vậy chắc chắn hài lòng. Nếu chỉ có khổ diệt mà không có ngã, thì là đoạn hoại, sao gọi là Niết-bàn? Hơn nữa, Niết-bàn này lìa các trói buộc, tự tại là tướng, người trí vui mừng ưa thích, thể dường như hoàn toàn không, đâu có gì vui mừng ưa thích? Đây là có hư ngôn mà chẳng có nghĩa thật, để phá cái chấp kia nên tụng tiếp theo nói:

Nhược ly khổ hữu ngã
Tắc định vô Niết-bàn
Thị cố Niết-bàn trung
Ngã đẳng giai vĩnh diệt.
(Nếu lìa khổ có ngã
Chắc chắn không Niết-bàn
Vì thế trong Niết-bàn
Các ngã đều trừ sạch).

Luận nói: Ông chấp tất cả các pháp khổ lạc đều là đức ngã, cho đến chưa diệt hằng thường tùy theo chỗ dựa tự ngã, vì sao trong này cùng lìa xa với ngã? Vì ngã không khác, nên giống như ở trước

tương ưng với cái kia. Lại nữa, các khổ lạc trong vô dư y sẽ không mãi mãi xa lìa chỗ dựa của tự ngã là đức ngã, giống như các số. Như ông đã chấp một đức khắp mọi đức là đức ngã, thường và ngã kết hợp, các khổ cũng như vậy, vì sao xa lìa nhau? Như vậy ngã này, bức ép nơi lý của cảnh giới bát Niết-bàn vô dư y, cũng cùng các khổ tương ưng các đức, vậy Niết-bàn chắc chắn không có, ngã luôn luôn bị ràng buộc nên không giải thoát, sinh tử chỉ có các khổ tụ tập, vì lực nhân duyên nên luân hồi từ vô thỉ, vô minh mê hoặc vọng sinh ngã chấp. Nghĩa là ngã luôn luôn bị lửa khổ đau thiếu đốt, sợ mất ngã nên không cầu mong giải thoát. Nói cầu thoát cũng không thể chứng được, vọng chấp ngã nên các khổ hừng hực. Những người có trí chân thật nương theo thiện hữu hiểu biết không sai lầm mọi việc như thế, vì muốn chấm dứt khổ đau hừng hực, chuyên cần phương tiện như cứu lửa cháy đầu, được nước Thánh tuệ luôn luôn tưới vào, như mãi mãi dập tắt củi cháy hừng hực, tịch tĩnh, an lạc, gọi là Niết-bàn. Sinh tử toàn là khổ đau vô cùng như vậy, mãi mãi trừ diệt ngọn lửa cháy rực là đạt đến Niết-bàn an lạc, những người có trí ai không vui thích! Ai có trí ấy, thân mắc trọng bệnh, vì sợ thân dứt trừ nên vui thích khổ đau này? Chỉ có người ngu mới có thể làm việc này. Như các loài hữu tình trong địa ngục, tuy bị các thứ lửa dữ thiêu đốt, khổ đau hành hạ thường xuyên không hề tạm nghỉ, nhưng

lại vô cùng ái chấp đối với tự thân ấy, đều là do uy lực của các nghiệp đã tạo, vô minh vọng kiến lầm lạc trói buộc, chưa nhổ sạch gốc rễ phiền não khổ kiến, khiến cho các hữu tình kia sợ hãi đoạn diệt. Người trí quán thấy các hành tương tục, không - vô - hữu ngã toàn là khổ đau quy tụ, đoạn diệt mãi mãi thì cớ sao kinh hãi? Cho nên nếu có thể lìa bỏ ngã kiến, nhất định vui mừng vĩnh diệt Niết-bàn. Từ đó cũng có thể xả bỏ đoạn kiến, vì thấy ngã đoạn, gọi là đoạn kiến, không phải chỉ đoạn khổ mới gọi là đoạn kiến. Vì vậy Khế kinh nói: "Vì thấy ngã thế gian vĩnh viễn đoạn hoại, gọi là đoạn kiến". Nói thế gian, là hiển bày việc ngã sở chấp vào ngã và ngã sở có thể chân thật, khi nghe đoạn cái kia liền sinh đoạn kiến, nếu không chấp ngã sở thì không có đoạn kiến, chỉ dựa vào sự việc chấp trước ngã và ngã sở, phát khởi hai cái thấy đoạn-thường điên đảo. Đại sư vô thượng lập nên cái thấy biến chấp, từ đó vọng thấy sinh tử ràng buộc, lửa dữ khổ đau bùng cháy làm cho tăng thêm nhiều hơn, bức bách vô lượng hữu tình ngu muội. Vì vậy Thế Tôn ngợi ca vĩnh viễn diệt trừ, lìa dục tịch tĩnh an lạc tối thắng khiến cho tất cả có thể đổi thay tâm tư vui mừng tột cùng. Như vậy Niết-bàn chẳng phải không chẳng phải có, diệu trí đã chứng gọi là thắng nghĩa. Lại nữa, là nghĩa thù thắng nhất trong các nghĩa, vượt qua nghĩa này lại không có nghĩa nào đáng cầu, nên gọi là thắng nghĩa. Lại nữa, có nơi

nói như vầy: Thường pháp chắc chắn có, vì Thắng nghĩa đế không sinh không diệt chân thật tốt đẹp có khả năng làm đối tượng duyên sinh ra Thánh trí. Điều này cũng không đúng, vì chẳng phải thắng nghĩa. Nếu Thắng nghĩa đế là thật có như vậy, sẽ như các sắc thuận theo các duyên sinh. Nên chẳng phải duyên sinh, sẽ như lông rùa sừng thỏ, thể chẳng phải thật có. Lại không đồng với dụ có nhân không thành. Giả như cho nhân thành thì chẳng phải thường trụ. Lại nữa, thể của Thắng nghĩa đế nếu là có, sẽ như các bình, chẳng phải cảnh của Thánh trí, nếu nơi chân Thánh trí duyên với cảnh hữu vi, sẽ như trí khác, chẳng phải nhân Thánh trí, không đoạn phiền não, không chứng Niết-bàn. Lý của Thắng nghĩa đế là chẳng phải không, chẳng phải có, chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, muốn ở trong đó cầu tánh ít có, chắc chắn không thể đạt được. Để hiển bày nghĩa này, nên tụng tiếp theo nói:

Ninh tại thế gian cầu
Phi cầu ư thắng nghĩa
Dĩ thế gian thiểu hữu
Ư thắng nghĩa đô vô.
(Thà cầu nơi thế gian
Chẳng cầu ở thắng nghĩa
Vì thế gian ít có
Nơi thắng nghĩa đều không).

Luận nói: Pháp ở thế gian đại khái có ba loại:

1. Pháp được nhận biết, như các loại sắc thanh.
2. Pháp hiện thọ dụng, như các bình lọ, y phục. Hai pháp như vậy thế gian cùng biết có, không cần phải thành lập.
3. Pháp có tác dụng, như các loại mắt tai, nhờ những tác dụng ấy nên chứng biết là có.

Như vậy ba pháp này là đi vào cảnh thọ dụng hiểu biết của thế tục.

Thế gian lại có ba loại pháp không, đó là cứu cánh không (vô) và tùy theo ba pháp không của thời gian trước sau, vì chọn lấy cái không này nên nói là ít có. Đồng thời chọn lấy vọng kiến lập các pháp nên nói là ít có. Ba có ba không ở thế tục như vậy, nương theo thắng nghĩa mà nói, đều chẳng phải là chân thật. Vì Thắng nghĩa đế chẳng phải có chẳng phải không, ngôn ngữ phân biệt đều không thể đạt đến. Thà ở trong sự hư ngụy của thế gian mà mong cầu có tánh ít biến đổi, còn có thể được, ở trong lý chân thật của Thắng nghĩa đế mà mong cầu có tánh cứu cánh khó đạt được. Vì một chút tánh có ở thế gian này, đối với điều ấy hãy còn không có, huống là tánh có khác. Nếu như vậy thà vui với thế gian ít có như vậy không cần phải cầu thắng nghĩa đều không như thế. Vì ở thế gian tuy có các thứ tai họa sai lầm, mà có ít pháp có thể thọ dụng được, ở trong Thắng nghĩa đế không có ít pháp, nào có thọ dụng gì. Không như vậy thì thắng nghĩa thế gian có khổ - không khổ nên đáng vui

cầu chán bỏ. Ai là người có trí, biết nước không trừ khử nỗi khổ trong bệnh, lại cầu uống nhiều. Thương thay thế gian ngu si điên đảo, vui mừng ca ngợi sinh tử hừng hực các khổ, chán nản chê bai thắng nghĩa an lạc tịch tĩnh! Lời ngu si như vậy hà tất phiền lòng nghe nhận? Vì thế người trí nên chuyên cần tinh tiến quán sát các pháp không, đối với khổ đau sinh tử nên như nguyện tà, đối với niềm vui thắng nghĩa nên tu chánh nguyện. Đầy đủ ba phần giải thoát như vậy, cho dù tiếp tục sống mãi trong biển cả sinh tử tạo lợi lạc cho hữu tình, từ đó khéo léo thông suốt câu nghĩa nơi Khế kinh, phương tiện tuyệt vời chứng đạt pháp không, tuy ở nơi lửa dữ mà không bị thiêu đốt, tuy hiện bày sinh tử mà luôn luôn giải thoát.

Phẩm 2: PHÁ NGÃ (Phần 1)

Lại nữa, ngoại đạo Thắng luận nói lời như vầy: Ở trước nói bát Niết-bàn vô dư, không có uẩn không có ngã nương vào ai mà nói, Niết-bàn ấy là có, lý đó không đúng, tôi nhất định là có. Nếu là vô ngã, pháp nào nương theo duyên mà khởi ngã kiến? Ngã kiến nếu vô ngã thì chấp chỗ thấy của ngã cũng không thể có. Nếu các phàm phu từ vô thỉ đến nay, không khởi kiến chấp về ngã - ngã sở như vậy, nên như Tát ca da kiến (Thân kiến) mãi

mãi đoạn diệt, không nhận chịu các khổ sinh tử trong ba cõi. Lại nữa, không nên nói duyên tâm căn thân phát sinh ngã kiến, vì tâm và căn thế gian nói là ngã vốn có. Lại nữa, ngã và ngã sở chắc chắn có khác, nên nói chỗ nêu giảng của đối tượng tùy thuộc và chủ thể tùy thuộc, như các Thiên thọ cỡi các xe của mình. Lại nữa, duyên theo thân khác nên ngã kiến không có. Nếu cho ngã kiến duyên với tâm và thân căn làm cảnh sinh khởi sẽ như Thiên thọ, đức thọ đều thấy, cũng duyên với thân khác làm cảnh sinh khởi. Cũng không nên nói tự tâm tha tâm đều có sai biệt. Ngã kiến không duyên với tự tâm và các căn từ vô thỉ đến nay, sát na lần lượt trước sau đều khác, lại cho đều là duyên sinh ngã kiến. Lại nữa, ngã kiến này không duyên với tự tâm hiện tại làm cảnh nên trái với sự tướng hiện thấy ở thế gian. Cũng không thể duyên với các tâm quá khứ vị lai làm cảnh, vì tâm kia không thể, như các hoa đốm không sinh ra ngã kiến, hiện thấy có ngã không hề thích hợp. Hơn nữa, ở nơi một thân không thể cùng có hai tâm. Do đó không thể nói duyên với tự tâm hiện tại sinh ra ngã kiến. Lại nữa, niệm niệm của tâm khác biệt khác sinh, nếu là vô ngã, vì sao có được các việc nhớ biết tập tụng ân oán... Lại nữa, tâm tướng đều quyết định không bị ngã kiến duyên theo, nên trong này không có các tướng nam nữ, như các thứ bình chậu, do đó chắc

chắn có ngã chân thật. Vì điều này làm duyên phát sinh ngã kiến, nhân đấy cho ngã là đại trượng phu.

Đã nói như vậy tuy có hư ngôn, nhưng không có nghĩa thật. Vì sao? Vì nếu ngã là có, sẽ như các sắc từ duyên sinh, sinh nhất định trở về diệt thì chẳng phải thường trụ. Nếu chẳng phải duyên sinh sẽ như lông rùa sừng thỏ, không có thể dụng thù thắng, sao gọi là ngã? Lại nữa, tuy thành lập ngã là có là thường, nhưng cuối cùng không thể lập nhân lập dụ, chẳng phải không có nhân dụ, thì chỗ nêu lập thành tựu. Nếu chỉ lập tông thì có thể thành tựu, tất cả chỗ nêu lập đều phải được thành tựu. Giả sử lại phương tiện mượn lập nên nhân dụ, thì ngã lập nên đều đó tuy chẳng phải thường, nhưng tất cả có nhân đều chẳng phải thường. Lại nữa, ngã lập nên chắc chắn chẳng phải thật có, vì tánh ngã thường trụ là chỗ nhận biết, là chỗ nêu bày, như các loại bình chậu. Lại nữa, ngã lập nên nếu là thật có, sẽ chẳng điên đảo duyên với ngã kiến. Nếu xưng là thật kiến thì đó là điên đảo, tất cả Thánh trí đều phải điên đảo. Tất cả Thánh trí xứng với cảnh mà thấy, đã không thể điên đảo, ngã kiến cũng vậy sẽ chẳng phải điên đảo. Nếu vậy ngã kiến sẽ như Thánh trí, chẳng phải gốc rễ sinh tử từ vô thỉ đến nay. Nếu ngã kiến này xứng với thật mà biết, nhưng từ vô thỉ đến nay dắt dẫn sinh tử, thì Thánh trí sẽ dẫn dắt các sinh tử, tức cuối cùng sẽ không đạt được Niết-bàn. Vì thế phàm phu (dị sinh) ngu

si điên đảo, ở trong năm thủ uẩn không có ngã pháp, vọng chấp có ngã, nhân đó chấp ngã sở, từ đấy vọng chấp theo chỗ thấy của ngã, ngã sở, không hợp với cảnh thật nên trở thành điên đảo, luôn luôn dẫn dắt các khổ sinh trong ba cõi. Nếu ở trong năm thủ uẩn không có ngã, phát khởi Thánh trí thấy thông suốt vô ngã và vô ngã sở, vĩnh viễn đoạn trừ sinh tử chứng đạt Niết-bàn, nên chắc chắn sẽ tin nhận vô ngã. Lại nữa, điều ông đã nói: Vì tâm và căn thân thế gian nói là ngã vốn có, không phải duyên kia mà sinh ngã kiến. Ngã cũng không phải là cảnh ngã kiến, thế gian cũng nói ngã vốn có ngã, có tướng như vậy, nên không phải vì thế gian nói là ngã sở. Chẳng phải cảnh ngã kiến nên sự tướng của ngã và ngã sở hướng về không nhất định, hoặc có vật khác, hoặc không vật khác. Lại nữa, điều ông đã nói: Vì chỗ được giảng giải là chủ thể và đối tượng tùy thuộc, như Thiên thọ v.v…, ngã và ngã sở chắc chắn có khác, nhân này không nhất định, thế gian cũng nói, như vậy ăn uống vốn có hương vị đặc biệt đối với thường, há lìa bỏ hương vị mà riêng có việc ăn uống. Ngã và ngã sở kiến tuy đều duyên với uẩn, nhưng hoặc riêng chấp một uẩn làm ngã, các uẩn khác làm nơi chốn, hoặc lại chấp tất cả nội uẩn làm ngã, ngoại uẩn làm nơi chốn. Cho nên tông đã lập có tướng phù hợp với sai lầm. Lại nữa, điều ông đã nói: Vì duyên thân khác nên ngã kiến không có, các tâm chẳng phải là

cảnh của ngã kiến ấy, ngã cũng sẽ chẳng phải là đối tượng duyên của ngã kiến, vì đối với ngã khác không có ngã kiến. Nếu duyên với ngã khác không khởi mà tháy, nhưng duyên với tự ngã sinh ra ngã kiến ấy, thì chỉ duyên với thân khác không khởi mà kiến, ngại gì ngã kiến duyên với các tự tâm? Hữu tình vô trí không hiểu biết lý bình đẳng - không

- vô ngã, chỉ đối với các hành từ vô thỉ thường huân tập kiến chấp của ngã và ngã sở, đối với tự tha tiếp nối các uẩn, chấp tự làm ngã, khác với ngã là tha, trong đó đều không có thật tánh của ngã. Lại nữa, điều ông đã nói: Cũng không nên nói, tự tâm tha tâm đều có sai biệt, ngã kiến không duyên với tự tâm và các căn từ vô thỉ đến nay sát na lần lượt trước sau đều khác lại cho đều là duyên sinh ngã kiến ấy, điều này cũng không đúng. Tự thân trước sau là nhân của tiếp nối, tự hướng về nơi tha nên là nhân của đoạn tuyệt. Như ông đã chấp: Thể của ngã là một, trước sau không khác, khác biệt với tha ngã. Ngã kiến tự duyên với ngã trong tự thân, lực dụng này cuối cùng không duyên với tha ngã. Ngã cũng như vậy, tự thân trước sau tuy niệm niệm khác biệt, nhưng vô thỉ đến nay nhân quả không dứt đoạn, như các đèn sông liên tục sáng không nghỉ. Hữu tình vô trí cho là một ngã mà sinh ra ngã kiến, tha thân dứt đoạn đối với nhân quả tự thân, không duyên với ngã kiến. Và ông cho ngã, tự tha giống nhau đều biến đều thường (tồn tại khắp nơi),

không có gì hệ thuộc, ngã kiến duyên vào đâu, duyên đây thì chẳng duyên kia. Nếu ông cho ngã có những hệ thuộc, hoặc có đối tượng sinh thì kia đây sai biệt, sẽ như các sắc nên tánh đó vô thường. Vì thế nên biết nhân quả hữu vi tương tục đều khác, do đó làm cho ngã kiến sai biệt như vậy. Lại nữa, điều ông đã nói: Ngã kiến không duyên với tự tâm hiện tại làm cảnh đều là khó, đều không dùng lý. Vì sao như vậy? Vì duyên với nhân quả trước sau trong tự thân, tương tục không ngừng nên sinh ra ngã kiến, không duyên với tự tâm hiện tại đều là sai lầm. Hơn nữa, có nhiều tâm phẩm trong một thân, nhân quả phụ thuộc nhau gọi là một hữu tình, trong tâm phẩm khác phát khởi ngã kiến, duyên với tâm phẩm khác cho là ngã đâu có sai lầm. Các ông đã cho ngã là thật có ấy, ngã kiến thấy ngã sẽ như chánh kiến tức là chẳng phải vọng kiến, nếu không thấy ngã sẽ như tà kiến, tức chẳng phải là ngã kiến. Lại nữa, ông đã nói: Niệm niệm của tâm khác biệt khác sinh, nếu không có ngã ấy, vì sao có các việc nhớ biết tập tụng ân oán...ở đây cũng không phải vậy. Trong thân hữu tình mối mỗi thân đều có thức A-lại-da, đồng loại liên tục nhận giữ chủng tử của các pháp không mất, cùng làm nhân quả lẫn nhau cho tất cả các pháp, do khả năng huân tập, có được các sự việc nhớ biết tập tụng ân oán như vậy. Ông vốn cho ngã là thường không hề biến dịch, vị trí sau như trước sẽ không có việc này, có phải thường

có, không sẽ thường không, vì thể của ngã chỉ là một, không thể nói ngã, dụng chuyển biến, dụng không lìa thể, ngã cũng sẽ thay đổi. Nếu vậy ngã này sẽ như các sắc, thể dụng đều thay đổi tức là vô thường. Nếu nói các tâm đều phụ thuộc nơi ngã, các tâm chuyển biến nên có sự việc như vậy, do đó chỗ tùy thuộc ngã cũng có tên ấy. Nếu như vậy các tâm sẽ từ ngã mà khởi, nên có thể sinh quả, ngã sẽ chẳng thường. Nếu ngã đối với tâm không có tác dụng sinh trưởng, tại sao lại nói tâm phụ thuộc vào ngã? Ngã đã là thường, không thể nhận giữ chủng tử các tâm, làm sao có được các sự việc nhớ biết ân oán? Lại nữa, điều ông đã nói: Tâm này và các căn chắc chắn không làm xứ sở nơi đối tượng duyên cho ngã kiến, nên trong này không có các tướng nam nữ, như các thứ bình chậu, nhân này không thành, vì thân hiện tại có các tướng nam nữ. Lại nữa, đã cho là ngã, cũng sẽ không làm đối tượng duyên cho ngã kiến. Do trong ngã có các tướng nam nữ, tức là tông sẽ lập sẽ trở thành bất định. Để hiển bày nghĩa này, nên tụng tiếp theo nói:

Nội ngã thật phi nam
Phi nữ phi phi nhị
Đản do vô trí cố
Vị ngã vi trượng phu.
(Nội ngã thật không nam
Không nữ, không cả hai

Chỉ vì do không trí
Cho ngã là trượng phu).

Luận nói: Do vì dựa vào thân tướng có sai biệt, nên thế tục nói là nam nữ không hai. Biệt tướng thân này không có trong nội ngã, chỉ vì vốn cho thể của ngã là một. Lại nữa, các tướng nam đời đời thay đổi, cũng thấy đời này có chuyển biến ấy là xả bỏ tướng biệt dị giữ lấy các tướng khác. Ông vốn chấp ngã là thường còn không hề biến chuyển, không xả bỏ không giữ lấy nên không có tướng này. Cũng không thể nói các tướng nam nữ, tuy chẳng phải thể của ngã mà là đức ngã, ngã kết hợp với đức, nói là các tướng nam... Vì sao như vậy? Vì trong các đức như lạc v.v... đã không nói đến. Ngã không giống như đức, đại khái có chín loại: 1. Khổ. 2. Lạc. 3. Tham. 4. Sân. 5. Siêng, mạnh mẽ. 6. Pháp. 7. Phi pháp. 8. Hành. 9. Trí.

Các tướng nam nữ vốn không thuộc về chín loại này, làm sao lại nói, đây là đức ngã? Lại nữa, các đức như lạc, khổ... có khắp nơi các chỗ dựa, các tướng nam nữ không có khắp nơi các chỗ dựa, đức làm sao nói đây là đức ngã? Lại nữa, không thể nói các tướng nam nữ thuộc về tánh đồng dị. Vì tánh đồng dị, cũng có thể nói ngã là các tướng nam nữ. Vì sao như vậy? Vì tánh đồng dị ấy, là chỗ dựa nhất định thường trụ khắp nơi chỗ dựa, ngã đã chấp thường, các tướng nam nữ thường sẽ không xả bỏ, sẽ thường có ba tướng trong tất cả mọi thời.

Lại nữa, các tướng nam khắp nơi biểu hiện cho tất cả các ngã và các thân, vì sao chỉ có ngã thuộc về tánh đồng dị? Hơn nữa, chỗ dựa của tánh đồng dị đều khác biệt, giả sử cho chỉ có ngã thuộc về tánh đồng dị, tại sao trong một ngã lại có ba đồng dị, không thấy một chỗ dựa có nhiều đồng, dị? Cũng không thể nói. Như trên một cây Ba-la-xa có ba đồng dị, tánh Ba- la-xa, tánh cây, tánh thật. Ngã cũng như vậy, trên một thể của ngã có ba đồng dị: Tánh nam, tánh nữ, tánh phi nam nữ. Vì sao? Vì tánh của Ba-la-xa có khắp Ba-la-xa, tánh của cây (thụ) có khắp cây, tánh thật cùng khắp thật, ba chỗ dựa này cùng có rộng hẹp, ba tánh trên ngã đều chỉ đều có khắp nơi ngã, chỗ dựa không khác biệt, vì sao làm dụ? Cho nên chỉ nương vào từ vô thỉ thường huân tập vọng tưởng phân biệt mà khởi tướng giả.

Trong đạo lý thế tục nói là các tướng nam, chẳng có thật ngã có các tướng nam, chỉ vì vô minh uốn nắn lầm lẫn vọng tưởng, phàm phu ngu muội tự cho là ngã là trượng phu, cũng có người tự cho là nữ chẳng phải hai, vì trong tụng lược bớt, tạm thời chỉ nói trượng phu. Vì trong thân có các tướng nam nữ, vốn chấp thể của ngã không có các tướng nam, do đó ông xem chừng nhân có không thành tựu, không chắc là sai lầm. Nếu ông lại nói: Ngã và các thân, cho dù đều có các tướng nam nữ,

nhưng ngã là thật mà các thân là giả, điều này cũng không đúng.

Nếu các tướng nam đều có ở hai nơi, vì sao biết được một giả một thật? Cần phải xác lập tỷ lượng mà nói: Ngã kiến chắc chắn không duyên với thật ngã, vì các tướng nam nữ vốn là lẫn lộn trong nhau, như duyên với các thân, khởi lên các tướng nam thì tâm vốn đã lẫn lộn. Lại nữa, các ngã kiến không duyên với thật ngã mà có đối tượng duyên, như các tâm khác. Lại nữa, cảnh ngã kiến chẳng phải là thật ngã, nên đối tượng duyên của tâm trong các tướng nam, giống như các thân, vì thế lời ông đã nói là hư ngôn không có nghĩa thật.

Lại nữa, ngoại đạo Thuận thế nói lời như vầy: Các pháp và đại chủng ngã là tánh, ngoài bốn đại chủng ra không có vật gì khác, tức là bốn đại chủng hòa hợp làm ngã, cùng các pháp nội ngoại của các thân tâm. Đời hiện tại thì có - đời trước sau thì không, những pháp hữu tình như những bọt nước trôi nổi, đều từ các duyên hiện tại mà sinh, chẳng phải đến từ đời trước không hề hướng về đời sau. Thân căn hòa hợp an lập khác nhau, là duyên phát khởi các tâm nam nữ, thọ dụng nơi chỗ dựa cùng với ngã hòa hợp, khiến cho thể của ngã có các tướng nam hiện bày. Duyên với cảnh của ngã này lại khởi ngã kiến, cho ngã là nam nữ và chẳng phải hai. Nay nên hỏi vì điều ấy - ông nói đại chủng hòa hợp biến dị làm các thân căn, như vậy tự tánh sẵn

có trong đại chủng, là tướng nam hay chẳng phải tướng nam? Người kia trả lời: Chẳng phải, vì trong ngoài đại chủng, tánh không có khác nhau. Tuy tánh đại chủng trong ngoài không khác nhau, nhưng có an lập hành tướng sai khác. Như vậy thế gian đã biết hình tướng, tướng nam vốn có tự tánh sai khác, đều do tự tâm phân biệt mà khởi, chẳng phải trong thật vật có tánh như vậy. Như thế tụng nói:

Nhược chư đại chủng trung
Vô nam nữ phi nhị
Vân hà chư đại chủng
Hữu nam đẳng tướng sinh.
(Nếu trong các đại chủng
Không nam nữ, không hai
Tại sao các đại chủng
Có các tướng nam sinh?).

Luận nói: Nếu bốn đại chủng bốn tánh không có nam nữ chẳng phải hai, tại sao có được tướng loại nam sinh, các tâm nam nữ duyên đâu mà khởi? Thọ dụng nơi chỗ dựa tuy biết kết hợp với ngã, vì sao khiến ngã hiện bày tướng loại nam? Nếu ngã không có các tướng nam nữ, tại sao thấy ngã, cho ngã là nam nữ và chẳng phải hai? Nếu bản tánh không có, cho dù kết hợp cùng với nơi khác, rốt cuộc không thể khiến cho chuyển thành tướng khác, cũng không thể khiến cho sinh mọi tâm tướng khác, như vật tươi sáng cho dù biết kết hợp

với màu sắc khác cũng không trở thành tướng khác, không khởi tâm khác như các phả chi ca, kết hợp với màu sắc khác thì trước diệt mà sau sinh, không thể làm dụ. Cho nên chắc chắn không có thật ngã, đại chủng là tánh tồn tại trong thời gian lâu dài, có tướng loại nam mà đối tượng duyên của ngã kiến.

Lại nữa, lý luận ngoại đạo nói lời như vầy: Các pháp và ngã, tất cả cùng hòa hợp cùng với ba tướng. Do ba tướng này, đều có thể phát khởi ba loại âm thanh. Sao gọi là ba tướng? Một là tướng nam, có thể sinh ra các pháp. Hai là tướng nữ, có thể diệt trừ các pháp. Ba là tướng chẳng phải hai, có thể giữ gìn vị trí của mình. Điều này cũng không phải vậy. Các pháp và ngã, thể chẳng phải là ba tướng, làm sao có thể khởi lên ba loại âm thanh? Cũng không thể nói: Cùng với nơi khác kết hợp nên chuyển thành ba tướng, vì trước đây đã nói qua không lìa nhau. Nếu pháp và ngã, thể chẳng phải ba tướng, ba tướng kết hợp nên chuyển thành ba tướng, ba tướng lại không kết hợp với ba tướng, do đó ba tướng này sẽ chẳng phải ba tướng, sẽ không phát khởi ba loại âm thanh. Lại nữa, ba tướng này kết hợp với chẳng phải tướng (phi tướng), có thể khiến cho phi tướng trở thành tướng ấy, lúc các pháp và các ngã cùng kết hợp với tướng, sẽ làm cho ba tướng chuyển thành phi tướng, thế thì suy cho cùng sẽ không thể phát khởi ba loại âm thanh.

Lại nữa, ba tướng này có công năng khác biệt, lại trái ngược lẫn nhau chắc chắn sẽ không cùng tồn tại, làm sao một vật có được ba âm thanh? Các vật như vai diễn, nam nữ chẳng phải hai, nên vốn gọi ba âm thanh, thế gian đều biết. Lại nữa, công năng của ba tướng trên một vật, lại trái ngược lẫn nhau mà có thể cùng tồn tại, thì tất cả các vật sẽ đều có đủ ba tướng, không phải hiện thấy thanh có sai biệt. Lại nữa, ba tướng này nếu thật có như vậy, chỉ nên nương nơi pháp có chứ chẳng phải không có, thế thì ba âm thanh sẽ không thể cùng khắp, vì sao hiện thấy ngôn âm các phương, có pháp trên không, không pháp trên có, cảnh giới hiện thấy không thể bài bác, nếu không có ba tướng mà có ba âm thanh thì tất cả xứ đều như vậy. Lại nữa, ba tướng này phối hợp sinh trú diệt, lý không phải như thế, nam nữ sinh chẳng phải hai sinh tử, chỉ vì thế gian hiện thấy. Lại nữa, ba tướng này không có thể thật riêng biệt, về sau sẽ biện giải rộng hơn. Cho nên chỉ tùy theo con đường ngôn ngữ của thế tục, nói có nam nữ với ba âm thanh sai biệt, chẳng phải riêng biệt thật có ba tướng như vậy. Ngoại đạo chấp có ba tướng như vậy, nhờ dựa vào thật ngã là đối tượng duyên ngã kiến, là trí điên đảo, nội đạo không chấp, nên không điên đảo. Ông không nên dựa theo, có trí điên đảo và không điên đảo ấy, luôn luôn quyết định lựa chọn đúng đắn lập nên định lượng, dùng duyên ngã kiến để chứng ngã thật có. Lại nữa, ngã

kiến này là tùy theo ngã tướng, sẽ gọi là chánh kiến, nếu tùy theo tự giác, sẽ không duyên với ngã. Hơn nữa, như đầu tiên, tụng nói:

Nhữ ngã dư phi ngã
Cố ngã vô định tướng.
(Ông, ta còn chẳng ngã
Nên ngã tướng không định).

Luận nói: Nếu tự tướng của ngã trong thân ông, thì ngã cũng cùng có trong các thân khác, tùy theo tự tướng của ngã mà khởi ngã kiến, tại sao một kiến nhận thức không duyên với tất cả? Đã không có một kiến duyên với tất cả các ngã, nên biết ngã kiến không tùy theo ngã tướng. Nếu tự tướng của ngã trong thân ông là đặc biệt, tự tướng của ngã trong các thân khác lại sai biệt, ông cho là ngã người khác cho là ngã, ông tức là chẳng phải ngã, thế thì ngã tướng này không nhất định. Đã không có tướng định, thì không có tánh định, tánh tướng không nhất định, chẳng phải thật chẳng phải thường, tại sao chấp ngã là chân thật thường trụ?

Lại lập nên lượng nói: Tự thân ngã kiến, không tùy theo tự ngã tự tướng mà khởi, không từ tướng của ngã khác sinh, như duyên nơi khác vốn có các tâm. Lại nữa, ngã trong tự thân sẽ không làm duyên, phát khởi cái thấy tự ngã nên ông cho là ngã, như ngã của thân khác. Lại nữa, thấy các ngã chắc chắn không duyên với ngã, nên cảnh tự - tha có không lẫn nhau, như các màu xanh vàng là chủ

thể duyên nơi tâm. Lại nữa, tất cả các ngã chẳng phải là cảnh của ngã kiến, nên không thuộc về các pháp có khác, giống như tất cả lông rùa sừng thỏ đều không. Lại nữa, tất cả các ngã chẳng phải tánh ngã chân thật, chỉ là những thứ nhận biết, như tất cả các pháp, nên ngã kiến không duyên với thật ngã. Các chỗ chấp về ngã không thật có tánh tướng, tất cả trí ấy đều chẳng phải chỗ nhận biết, chỉ có những người ngu tối mới luôn luôn tham đắm sâu xa, như cảnh thấy khi bị đau mắt chắc chắn chẳng phải thật có. Vì thế không thể đem đối tượng duyên của ngã kiến để chứng lập ngã này thật có thường trụ, như điều thứ hai, tụng nói:

Khởi bất ư vô thường
Vọng phân biệt vi ngã.
(Há không nơi vô thường
Vọng phân biệt là ngã?).

Luận nói: Nếu tùy theo chỗ tự biết chấp có ngã ấy, há không chỉ duyên với các thân vô thường, phân biệt hư vọng chấp là thật ngã. Tại sao? Vì hiện thấy thế gian chỉ duyên với các thân, trước sau tùy theo duyên phân chia vị trí sai biệt, suy lường hư vọng, ngã mập ngã ốm, ngã tốt ngã kém, ngã sáng ngã tối, ngã khổ ngã vui, các thân vô thường nên có việc này, thật ngã thường trụ không có sai biệt như vậy. Do đó so sánh nên biết, tất cả ngã kiến, đều không có thật ngã để làm cảnh giới, chỉ duyên với các thân hư vọng làm cảnh, tùy theo bản

thân vọng tưởng hay giác tuệ mà sinh ra, như vì đêm tối thấy dây thừng mà điên đảo cho là rắn. Lại như thế gian phân biệt hư vọng, chấp có hoa đốm và mặt trăng thứ hai... chắc chắn do trước thấy thế gian ít có chuyện này, sau đó mới chấp có sự việc như vậy, ngã kiến chấp ngã lại cũng như vậy, trước vì sự việc năm thủ uẩn sinh diệt, sau mới quyết định chấp có thật ngã. Lại như cảnh giới hư vọng trong mộng, tùy theo cái thấy trước đây hòa hợp với những suy lường, cảnh giới của ngã kiến cũng lại như vậy, trước duyên với các uẩn, sau đó hòa hợp với những suy lường hư vọng. Lại nữa, các ngã kiến đại khái có hai loại: Một là câu sinh, hai là phân biệt. Ngã kiến câu sinh, từ vô thỉ đến nay, do lực của nhân nội luôn luôn vốn có cùng với thân, không cần giáo tà và phân biệt tà, tự nhiên sinh khởi, nên gọi là câu sinh. Ở đây lại có hai loại: Một là thường tương tục, ở thức thứ bảy duyên với thức thứ tám, khởi lên tướng tự tâm, tức là chấp làm ngã, gọi là ngã kiến. Hai là có gián đoạn, ở thức thứ sáu duyên với năm thủ uẩn, hoặc chung hoặc riêng mà khởi lên tướng tự tâm, tức là chấp làm ngã, gọi là ngã kiến.

Hai loại như thế, ngã kiến câu sinh vi tế rất khó đoạn trừ, tu tập rất nhiều các quán vô ngã thù thắng, mới có thể trừ diệt phân biệt ngã kiến. Vì lực của ngoại duyên nơi đời hiện tại, chẳng phải cùng với thân có đủ, cần phải đợi giáo tà và phân

biệt tà, sau đó mới sinh khởi, nên gọi là phân biệt. Ở đây cũng có hai loại: Một là duyên với tướng uẩn của giáo tà đã nói mà khởi tướng tự tâm, phân biệt làm ngã, gọi là ngã kiến. Hai là duyên với tướng ngã của giáo tà đã nói mà khởi tướng tự tâm, phân biệt làm ngã, gọi là ngã kiến. Hai loại như thế, phân biệt ngã kiến thô trọng dễ dàng đoạn trừ, hiện tại quán Thánh đế, lúc mới hiện hành lập tức trừ diệt.

Như vậy tất cả ngã kiến đã nói, ngoài tâm cảnh uẩn hoặc có hoặc không, trong tâm cảnh uẩn tất cả đều có, nên ngã kiến đều duyên với vô thường, hành tướng các uẩn vọng chấp làm ngã, hành tướng các ngã theo duyên mà sinh, là hư huyễn nên có vọng chấp nơi ngã, chẳng phải duyên sinh nên chắc chắn chẳng có. Vì việc Khế kinh nói: "Tỳ-kheo nên biết, các Sa-môn và Bà-la-môn ở thế gian, vốn có ngã kiến, tất cả đều duyên với năm thủ uẩn mà khởi".

Lại nữa, nay cần phải thẩm vấn, các kẻ mù loà đối với lý không

- vô ngã, có gì mất mát mà gắng gượng phân biệt cố chấp vào ngã như vậy? Nếu tất cả pháp không - vô ngã ấy, hai việc sinh tử - Niết-bàn cùng sai lầm. Vì sao? Vì có ngã, nói người không biết tham đắm sinh tử, đời trước tạo tác có thể dẫn đến nghiệp thiện bất thiện, sau này thọ nhận cảm ứng theo các quả tốt, chẳng tốt. Những người có trí

mừng vui Niết-bàn, trước quán xét lửa khổ đau sinh tử giày vò bức bách phát tâm chán bỏ, sau mới lìa xa điều ác, chuyên cần tu các điều thiện, được giải thoát đích thực. Như vậy tất cả đều do ngã mà thành, ngã làm kẻ tạo dựng, ngã làm kẻ thọ nhận, ngã vì khổ bức bách nên phát tâm chán bỏ, là xa điều ác tu tập điều thiện chứng được Niết-bàn. Như vậy tụng nói:

Ngã tức đồng ư thân
Sinh sinh hữu biến dị
Cố ly thân hữu ngã
Thường trụ lý bất nhiên.
(Ngã là đồng với thân
Sinh sinh có biến dị
Nên lìa thân có ngã
Lý thường trụ không thể).

Luận nói: Nếu ngã trước đây tạo tác các loại hành nghiệp, về sau mới lãnh thọ các loại quả báo, thế thì thể của ngã này phải chuyển biến, nhân chắc chắn có chuyển biến, nên quả có sai biệt. Không có đạo lý, nhân không hề chuyển biến mà quả lại rất nhiều, và chẳng phải luôn luôn có. Nghĩa là đã chấp ngã sinh trong các Na-lạc-ca (địa ngục), các nẻo các giới sinh có sai biệt. Nếu thường tạo tác thọ nhận các loại nghiệp quả thì sẽ đồng với thân sinh sinh biến dị, chẳng phải như Thiên thọ v.v…, thân không biến dị, trước đó thường tạo tác hai nghiệp thiện ác, về sau thường lãnh thọ hai quả khổ

vui. Cho nên thể của ngã đồng với chỗ dựa của thân, vì thường tạo tác lãnh thọ, sinh sinh biến dị, vì có biến dị, thì có sinh diệt, sinh diệt tương ưng, há có thể thường trụ? Lại nữa, chỗ chấp về ngã không lìa thân nghiệp phần nhiều thuộc về hữu tình, nên thể chẳng phải thường, như chỗ dựa của thân, do đó chấp ngã liền trụ lìa thân, thường làm kẻ tạo tác và làm kẻ lãnh thọ, sinh tử luân hồi, lý đều không đúng, vì lìa các thân nên không có biệt dụng.

Lại nữa, vì sao ngã này thường tạo tác các nghiệp? Nếu cho cùng kết hợp với thân nên thường tạo tác, do nội ngã này có đức siêng, mạnh, nhân nơi đức này hòa hợp cùng với thân mà khởi các tác nghiệp, đức này tác nghiệp tuy phải nhờ vào thân, nhưng thuộc nơi ngã, như dùng vật cứng ném vào cành cây tương ưng với sức nặng nên có sự dao động, tác dụng với sức này tuy đối với cành cây, như thuộc về vật cứng. Ở đây cũng không đúng. Có vật xúc đối, nên có thể có tác dụng dao động như vậy, ông và tôi không như thế tại sao thân hòa hợp thường tạo tác các nghiệp. Vì sao? Tụng nói:

Nhược pháp vô xúc đối
Tắc vô hữu động dao
Thị cố thân tác nghiệp
Phi mạng giả năng tạo.
(Nếu pháp chẳng xúc đối
Thì không có dao động

Vì thế thân tạo nghiệp
Chẳng phải mạng năng tạo).

Luận nói: Tất cả sự dao động tác nghiệp thường phát khởi, chắc chắn không lìa ngã có xúc đối, vật không có xúc đối, cho dù kết hợp với thân, làm sao có thể tạo tác nghiệp nhân dao động? Như lúc chỗ chấp không có xúc đối tuy kết hợp với thân nhưng không thể tác nghiệp, tâm và tâm pháp thường sinh ra phong (gió), phong kết hợp với thân mới có thể tạo nghiệp, do đó nhân đã lập không có gì không chắc chắn sai sót. Ở đây nói đến nhân gần kề, nên chẳng lần lượt. Lại nữa, có thể kết hợp ấy nhất định có phương phần, hai vật tiếp xúc nhau không gián đoạn gọi là hợp, các ngã đã chấp vốn không có phương phần, làm sao kết hợp với thân để tạo nghiệp? Không thể giả nói ngã phương phần, đã có thật khởi công năng tạo nghiệp, đừng lấy giả danh nói nước là lửa. liền có tác dụng thiêu đốt của lửa thật. Vì người, chủ thể thuyết giả nói các pháp, chứ chẳng phải người chủ thể thuyết có sai biệt, khiến cho pháp được thuyết giảng chuyển biến tánh của nó. Tánh pháp nhất định trước đây đã luận bàn đầy đủ, ở trong bản tụng, không có xúc đối ấy là hiển bày không có phương phần, không có dao động ấy là hiển bày không có nghĩa kết hợp. Lại nữa, tự có động mới có thể dao động tha, như các vật vàng đá cần phải tự mình có động, mới có thể làm nhân khiến cho cành cây lay động. Ngã đã không động

nên không có hình chất ngăn ngại, sao có thể làm nhân khiến cho chỗ dựa lay động? Như các vật vàng đá không dao động chuyển đổi vị trí. Không xúc đối ấy là hiển bày không có bình chất ngăn ngại, không có hình chất ngăn ngại nên tự thân không có chuyển động, không dao động ấy là hiển bày chẳng có nhân động. Như vậy chỗ chấp về thần ngã không lay động. Lực lay động tơ hào hãy còn không có thể, huống hồ có thể tạo nghiệp để có thể gọi là kẻ tạo tác (tác giả)? Đã không tạo nghiệp tức là không hề có quả, nếu không thọ quả sao gọi là kẻ lãnh thọ (thọ giả)?

Lại nữa, như điều ông đã nói: Ngã vì khổ bức bách nên phát tâm chán bỏ lìa xa điều ác, tu các điều thiện để được giải thoát ấy, ở đây cũng không phải vậy. Vì sao? Tụng nói:

Ngã thường phi sở hại
Khởi phiền tu hộ nhân
Thùy khủng thực kim cang
Chấp trượng phòng chúng đố.
(Ngã thường chẳng làm hại
Há nhọc tu giúp nhân
Ai sợ nuốt kim cang
Cầm gậy phòng sâu mọt?).

Luận nói: Ông vốn cho ngã đã không biến dị, như hư không rộng lớn thể của nó thường trụ, tất cả tai họa khổ nạn đều không thể hại được, sao phiền tinh tiến tu tập phòng hộ nhân ấy, có biến

hoại đến thân. Khổ vốn bức hại, tội vốn tiêm nhiễm, lý cần phải phòng hộ. Ai là người có trí, biết rõ kim cang là vật không thể hoại diệt, mà sợ ăn vào, dẫn bạn bè cầm gậy gộc phòng các loại sâu bọ. Chỉ có người ngu, hoặc vì việc này, có thể biến hoại việc cần phải giữ gìn hơn nữa. Nếu ý ông cho: Mạng có thể bị hại nên ngã cũng bị hại theo. Ở đây cũng không đúng. Ngã đã là thường, không thể bị hại theo. Ông lại cho mạng hòa hợp với ba sự việc, đó là thân - ngã - ý ngăn chặn phá bỏ trước đây, ngã kết hợp với thân nên không có phương phần. Như ông đã cho:

Các loại như sắc và các đức không có nghĩa hòa hợp, Lại nữa, sự hòa hợp ấy không có tánh riêng biệt, chỉ có phương phần không gián đoạn mà sinh. Đã không thể riêng biệt, lại có bức hại gì? Ở đây giả như có thể bức hại chắc chắn tùy theo chỗ dựa, chỗ dựa đã thường trụ, làm sao có thể bức hại? Giả sử lại bức hại đến mạng, đối với ngã có gì lo lắng? Vì ông vốn cho ngã là tướng không hề chướng ngại, như hư không rộng lớn, lạnh nóng gió mưa sương tuyết không hề tổn hại, nếu tánh ngã như vậy có gì phải buồn lo? Lại vốn chấp ngã - tánh của nó tương trụ, pháp thiện tăng thêm có ích gì?

Đã chấp thể của ngã là thường, không hề thay đổi, các pháp khác tuy sinh cũng không tăng thêm hay giảm bớt. Như vậy giải thoát đối với ngã không có công dụng, nên chấp ngã thường trụ không thay

đổi, hai việc sinh tử, Niết-bàn cùng sai lầm, như – không, vô ngã hai việc đều thành tựu.

□

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

QUYỂN 3

Phẩm 2: PHÁ NGÃ (Phần 2)

Lại nữa, có người nói như vầy: Nếu vô ngã, tâm ác sinh rồi không gián đoạn tức là diệt, trí niệm đời trước nhớ tên gọi của ngày xưa, tức là ngã ngày nay ở đây không nên có. Tại sao? Vì xưa nay khác biệt, thế gian không thấy hồi ức thân khác ngày xưa, cho là ngã ngày nay, nên nhất định có câu nghĩa thường trụ, niệm của duyên sinh, nói ấy tức là ngã. Điều này cũng không đúng. Ngã trước đó đã nói, nhân quả tuy khác nhau nhưng tương tục mượn làm một, duyên với giả làm một này nói xưa là nay. Lại nói tụng:

Nhược hữu túc sinh niệm
Tiện vị ngã vi thường
Ký kiến tích thời ngân
Thân diệc ưng thường trụ.
(Nếu có niệm đời trước
Liền cho ngã là thường
Đã thấy vết ngày xưa

Thân cũng phải thường trụ).

Luận nói: Nếu niệm đời trước nương vào tướng tương tự, thấy ngày xưa tựa như ngày nay cho là nay tức xưa kia, liền cho có ngã là một là thường. Đã thấy thân này nay nương vào tướng tương tự, dấu vết tự ngày xưa cho xưa là nay, thân cũng phải chấp nhận là thường là một. Điều này hiển bày cùng biết có vật sai biệt, nhưng nương vào sự tương tục giả tạm cũng gọi là không khác. Do đó không có thể cho tướng không khác biệt, biết có ngã này là thường là một. Lại nữa, nhớ đến các sự việc khổ vui của thân ngày xưa, cho nay là xưa nên thật vô thường, cũng phải theo đó biết, tuy cho là nay và xưa ngã không có gì khác biệt, nên chẳng phải thường trụ. Lại tuy nay và xưa thể của nó khác biệt, nhưng nhờ trí ngày xưa hiểu và nhận lấy đối tượng duyên, có công năng thù thắng hun đúc, ở phần thức, tùy duyên giác ngộ phát ra niệm lực tương ưng, tựa như cảnh giới của đối tượng duyên ngày xưa hiện bày, như thế gọi là nhớ sự việc ngày trước, tuy không có ngã là một là thường, nhưng có trí tuệ nhớ nghĩ đến sự việc đời trước. Thế gian hiện thấy uống thuốc, thể của thuốc tuy không có, nhưng có những công năng thù thắng dẫn dắt còn tồn tại, thời gian về sau chín muồi trừ được bệnh tật tăng thêm tuổi thọ, nhưng không có ngã. Ở đây cũng như thế, nếu chỉ có ý niệm thì ai là người nghĩ suy, cũng không thể nói ý niệm là người nghĩ suy,

vì có hai loại đều không sai lầm. Giả như lại có ngã thì ai là người nghĩ suy, cũng không thể nói ngã là người nghĩ suy, vì ngã sở chấp chẳng phải là trí tướng. Nếu nói thể của ngã tuy chẳng phải là trí tướng, cùng kết hợp với suy nghĩ (tư) nên có thể có niệm suy nghĩ (tư niệm), thế thì ngã này vào lúc kết hợp với tư, đối với tự - tha tương ưng nên có lấy - bỏ. Nếu có lấy - bỏ thì là vô thường, nếu có lấy - bỏ thì không khác gì với trước, cùng với lúc tư kết hợp cũng không có tư niệm, thế thì ngã này cũng chẳng phải là người nghĩ suy. Lại nói tụng:

Nhược ngã dữ niệm hợp
Chuyển thành tư niệm giả
Tư diệc ưng phi tư
Cố ngã phi thường trụ.
(Nếu ngã hợp với niệm
Chuyển thành tư niệm ấy
Tư cũng chẳng phải tư
Nên ngã chẳng thường trụ).

Luận nói: Nếu bản tánh của ngã đã chấp chẳng phải là tư, cùng kết hợp với tư nên chuyển thành tự niệm, như thể của phả-chi-ca chẳng phải có màu xanh đỏ, vì các màu xanh đỏ kết hợp nên chuyển thành các màu xanh đỏ, thế thì tư này cùng với ngã chẳng có tư, nhưng sự kết hợp đó nên sẽ trở thành chẳng có tư. Hoặc tư tuy cùng kết hợp với ngã chẳng có tư, không xả bỏ bản tánh không trở thành tư niệm. Lúc thứ báu phả-chi-ca kết hợp với các

màu xanh đỏ, sinh ra các thể khác biệt nên thấy màu sắc khác nhau, chẳng phải chính nơi bản tánh biến thành tướng khác, vì phả-chi-ca có thể thể của nó trong suốt nhẵn bóng, màu sắc khác kết hợp nên sinh ra các thể khác biệt, hình tướng đồng với trước gọi là bản chất, thật ra chẳng phải là bản tánh biến thành màu sắc khác. Lại nữa, thể của phả-chi-ca trước sau khác nhau, vì tướng sai khác, như các màu xanh vàng, ngã cũng sẽ như vậy. Tại sao là thường? Hơn nữa, sẽ giống như điều này ngã tánh chẳng phải thật, do đó liền phá dị thuyết của luận kia, cho có nơi nói: Thứ báu phả-chi-ca, tánh của nó trong suốt, nhẵn bóng, mắt nhìn không chướng ngại, lúc kết hợp với màu sắc khác đều có nơi cư trú riêng biệt, không xả bỏ bản tướng không nhận lấy tướng khác. Nếu có tác ý hoặc không tác ý, trở lại thấy bản tướng và tiếp cận sắc màu kia, lại có nơi cho: Thứ báu phả-chi-ca, tánh của nó rõ ràng sáng suốt, giống như gương sáng, lúc kết hợp với màu sắc khác hình ảnh hiện bày trong đó, người nhìn thấy mắt rối loạn, cho trở thành màu sắc khác, mà thật ra thứ báu này như trước không thay đổi. Ở đây đều phi lý, vì trái với tỷ lượng, vì mắt nhìn thấy, như điện như đèn, vì sao thể tướng trước sau không thay đổi? Lại nữa, chỗ chấp của ngã sinh ra tư có trước sau, tướng đó có - không không thể quyết định, thì sẽ đồng với tư niệm niệm sinh diệt. Lại nữa, ngã - tư kết hợp chuyển thành tư ấy, cùng

với khổ lạc kết hợp sẽ trở thành khổ - lạc. Nếu không như vậy, tuy khổ - lạc kết hợp mà không xả bỏ vị trí trước đó, giống như hư không mưa nắng không thay đổi, nên chẳng phải nhận chịu (thọ giả). Do đó nói tụng:

Ngã dữ lạc đẳng hợp
Chủng chủng như lạc đẳng
Ngã như lạc đẳng cố
Phi nhất diệc phi thường.
(Ngã hợp với khổ - lạc
Nhiều loại như khổ - lạc
Vì ngã như khổ - lạc
Chẳng một cũng chẳng thường).

Luận nói: Tánh tướng của khổ lạc trái ngược lẫn nhau, nên có các loại ngã cùng kết hợp với những điều kia, sẽ như khổ lạc trở thành các loại tướng, do đó ngã tánh này sẽ như khổ lạc, mọi thân đều khác biệt chẳng phải một chẳng phải thường, cũng như khổ lạc chẳng phải ngã tánh chân thật, vì thế xa lìa tư riêng có thể của ngã, cùng kết hợp với tư nên đồng với tướng của tư, gọi là kết hợp, không đúng với đạo lý, tức là niệm tự tánh tựa như cảnh được niệm tưởng, lúc tướng trạng sinh tuy không có chủ tể, tựa như có tác dụng giả danh là niệm, ghi nhớ riêng biệt rõ ràng, gọi đó là niệm, nghĩa phần của một pháp không thể không có hai sai lầm.

Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói lời như vầy: Tư tức là ngã, tánh đó thường trụ, như vậy tư và ngã

lìa bỏ tâm và tâm pháp, có thể tướng riêng biệt khó có thể hiểu rõ. Vì sao? Thể tướng của tư và chẳng phải là cảnh hiện lượng, vì tự tướng của nó là những điều mà thế gian cùng biết được, chẳng phải là cảnh tỷ lượng, vì tư tướng đó chỉ ở nơi ngã mà không ở cùng với những nơi khác. Tỷ lượng ấy là so sánh biết cộng tướng, dùng tổng tướng các quả so sánh tổng hữu các nhân lập nên tư và ngã do đó không giống nhau, không đồng với pháp dụ, đồng dụ với pháp đã không có thì dụ pháp cũng chẳng có, nên không cần phải so sánh. Do đó lý của tư ngã thật sự là không. Giả như cho có ngã lấy tư làm tánh, cần phải nêu ra câu hỏi, như vậy ngã tánh là do tha lực có thể trở thành tư? Hay do tự lực có thể trở thành tư? Nếu do tha lực có thể trở thành tư ấy, thì sẽ là vô thường như các nhãn thức... Nếu do tự lực mà có thể trở thành tư ấy, thì sẽ không cần duyên như hư không... Vì hiển bày nghĩa này lại nói tụng:

Nhược vị ngã tư thường
Duyên trợ thành là chấp
Như ngôn hỏa thường trụ
Tắc bất duyên tân đẳng.
(Nếu cho ngã - tư thường
Duyên giúp thành tà chấp
Như nói lửa thường còn
Tức không duyên nơi củi).

Luận nói: Như pháp đã sinh ra an trụ nơi tự tướng, duyên không thay đổi nhờ nhân và các duyên, không thể sinh rồi lại tiếp tục sinh, ngã cũng sẽ như vậy, thể của tư đã thường còn, an trụ ở tự tướng, không nhờ vào nơi khác mà tạo lập, vì sao phải chờ đợi các duyên chuyển biến giúp đỡ cho tư ngã, khiến cho sự chuyển biến của nó thọ dụng đầy đủ các loại thọ dụng. Nếu không nương vào nơi khác mà chuyển biến ấy thì không có duyên giúp đỡ mà có những sự thọ dụng, nếu có thể chuyển biến thì sẽ là vô thường. Như lửa ở thế gian, tánh của nó vô thường, nếu dùng dầu mỡ rưới vào củi khô, đồng thời ném vào trong đó, lửa liền bùng cháy mạnh mẽ, nếu không như vậy, thế lửa suy biến mà không có củi tiếp vào thì lửa sẽ không có, đã duyên với củi, lửa há là thường sao? Ngã đã nhờ vào duyên, lẽ nào chứa đựng sự thường trụ? Nếu ông lại nói: Ngã nói trong luận. Như vậy tư và ngã, tánh của nó tuy là thường, nhưng nhờ căn trần hòa hợp mà hiển bày rõ ràng, như các thứ bình, bồn, nhờ ánh sáng hiển bày. Vì sao? Tư và ngã không thể tự nhiên quan sát, cần phải chuyển biến tương ưng với nhân quả mới có thể hiển bày rõ ràng. Vì thế tuy nhờ vào duyên mà ngã thường trụ. Nghĩa cứu vãn như vậy, lỗi đó càng tăng thêm. Vì sao? Vì không thấy các thứ bình, bồn làm duyên hiện bày mà thể là thường, chân như Niết-bàn tuy có thể hiển bày rõ ràng, nhưng nương vào thế tục, không

phải căn cứ theo thắng nghĩa, không phải trong thắng nghĩa có những lý luận phân biệt về thường - vô thường hay rõ ràng không rõ ràng. Vì những chấp trước về tư - ngã duyên với những sự hiện bày, sẽ như các thứ bình bồn tánh của nó chẳng phải thường. Nếu ông lại cho lúc tư ngã ẩn kín tuy không có suy tính nhưng có công năng, như vậy công năng không khác suy tư, đã không có suy tư, làm sao có công năng? Lại nữa, tư và công năng nhất định nương vào thể của tư, thể đã không có, có thể nương vào nơi đâu? Lại nữa, lúc ẩn kín ngã lấy tư làm tánh, tư đã không có, thì ngã sẽ là không, vì sao lại nói lúc tư ngã ẩn kín tuy không có suy tính nhưng có công năng? Giả thử nói lúc ẩn kín ngã chẳng phải là tư, ông nay nên nói: ngã tướng như thế nào? Nếu không nói đến tướng mà ngã thành lập, thì tất cả vọng chấp phải thành tựu, như vậy suy ra chỗ nêu dẫn trước đó đã nói đầy đủ. Lại nữa, ông vốn chấp những cái có công năng và công năng ấy tánh của nó là một, tức là khả năng ấy, chẳng phải là khả năng của chỗ dựa, vì tánh là một. Lại nữa, đối với vị trí này, vì không có khả năng ấy, vì không thể nói khả năng tức là nương vào chủ thể dựa, tự đối với tự dụng, nên lý trái ngược nhau, cũng không thể nói khả năng không có chỗ dựa, không có đối thắng, cũng không có sai khác. Vì sao? Vì nếu tư công năng có nơi nương dựa mà tự lập nên thì chuyển biến công năng cũng tự lập nên,

cần gì tối thắng. Lại nữa, ông vốn chấp tư ngã công năng tùy theo sự thọ dụng có vô lượng chủng loại, đã cho có nhiều khả năng, làm thế nào chỉ một thể? Tông của ông dứt khoát chấp khả năng của thể là một, trên thế gian không có một pháp nào khác nhau mà cùng một lúc có thể sinh ra nhiều quả. Không đồng thời ấy là hiển bày với nhất thời, trên một pháp thể khả năng sinh ra nhiều quả, thời nếu không đồng, thể đó chắc chắn sai khác, vì sao ông chấp một ngã trước sau có nhiều công năng khởi nhiều suy tư? Lại nữa, tư ngã tại sao cúng lúc không khởi tất cả suy tư thọ quả? Nếu nói suy tư cần phải chờ đợi chuyển biến mới có thể phát khởi ấy, điều này cũng không đúng. Vì sao tối thắng đầy đủ các công năng mà không lập tức khởi lên tất cả chuyển biến công năng tối sáng không hề chướng ngại? Giả sử cho tối thắng ở một thời lập tức phát khởi tất cả tác dụng chuyển biến, đây tức là tối thắng, thể sẽ rõ về đoạn diệt, các thể đều thay đổi, nên mất đi bản tánh. Nhưng thể của đối thắng, ngã cũng sẽ như vậy, tánh đó đều thường, nên đầy đủ các khả năng. Như vậy ông chấp nơi tư ngã ẩn kín đầy đủ các công năng mà không có suy tư, tức có nhiều sai lầm rốt cuộc không thể tránh được.

Lại nữa, hữu dư phương tiện cứu vãn nghĩa này nói: Ngã là tư, tư là cái dụng của ngã, chẳng cái dụng lúc diệt. Dụng ấy tùy theo sự đoạn diệt hiện tại thấy mắt mũi, tuy không có tác dụng có thể soi

chiếu các sắc, nhưng có thể của nó, nên lúc ẩn kín mặc dù không có cái dụng của tư nhưng có tư ấy, thể của ngã chẳng phải không. Ở đây cũng không đúng. Lúc ẩn kín thì ngã tướng sẽ khác biệt với tư, trở lại đồng với lỗi trước, há không có tác dụng cùng với tác dụng ấy, thể không sai khác nên không có tướng riêng biệt hay sao? Ông nói đích thực tựa như voi ngốc được tắm, ý trốn tránh cáu bẩn ít, trái lại chuốc lấy dơ dáy nhiều. Tư dụng, thể của ngã đã không khác biệt, lúc tư dụng đoạn diệt thì thể của ngã phải đoạn diệt, thế thì tư ngã đều nhất định vô thường, sẽ hại đến tự tông, sao gọi là nghĩa cứu? Lại nữa, ông vốn nói: Hiện tại tuy thấy mắt mũi tuy không có tác dụng có thể soi chiếu các sắc nhưng có thể của nó, ngã cũng như vậy, điều này cũng không đúng, nên tụng tiếp theo nói:

Như chí diệt động vật
Tác dụng bỉ vô hữu.
(Như diệt hết động vật
Tác dụng kia không có).

Luận nói: Như tác dụng có thể soi chiếu rõ ràng các sắc, cho đến đoạn diệt tùy theo thức hiểu rõ cảnh giới riêng biệt của chính mình. Do tác dụng này tức là thức thể, nếu tác dụng đoạn diệt thì thức thể không còn, mắt mũi các căn tương tục đến nơi đoạn diệt, thường không có tác dụng này, nên tự tánh sai khác. Vì sao? Vì tự tánh mắt mũi không có thể soi chiếu..., nên lúc kia đoạn diệt thì nay không

tùy theo đoạn diệt, mắt mũi vốn tạo màu sắc thanh tịnh làm tánh, ông - tôi lìa bỏ tư không riêng biệt có thể không thể dùng đoạn diệt mà thể tồn tại độc lập, há không nói ngã - tư ấy làm tướng, vì sao lại nói lìa bỏ tư không có thể? Trước ông tuy nói nhưng không hợp lý. Vì sao như vậy?

Tư ấy là cái dụng của tư đã không đồng diệt, nên có thể riêng, thể của ngã chẳng phải tư, sai lầm như trước đã nói dụng không có thể riêng, vấn nạn trước tiếp tục đến đây. Lại nữa, tư - tư ấy cùng chờ đợi lập nên, cùng có mới thành được, thiếu một thì không thể thành. Tư và tư ấy, nếu là một hoặc khác nhau, chắc chắn gặp phải hai sai lầm đã nói như trước. Như vậy giải thích xong. Lại có cách giải thích khác. Như mắt mũi kẻ khác cho đến đoạn diệt, thường có tác dụng thường sinh ra vật khác, chẳng phải ông vốn chấp tác dụng của ngã - tư, cho là như vật khác biệt này vốn nương vào cái dụng soi chiếu các sắc. Tức là mắt mũi đều đối với tự cảnh sinh ra công năng của thức, mắt mũi các căn tùy theo thức mà sinh, các loại tự tướng sai biệt hiển hiện, tuy thức lìa bỏ nhân không riêng biệt có thể, mà thức lìa bỏ quả riêng biệt có tự tướng. Ông chấp có ngã thường sinh ra nơi tư, không chấp nhận lìa bỏ tư riêng có tự tướng, do đó không thể dẫn làm đồng dụ, nên nói tụng:

Cố hữu ngã vô tư
Kỳ lý bất thành tựu.

(Nên có ngã không tư
Lý đó không thành tựu).

Luận nói: Có biệt tướng ấy nên thể không đồng, có thể nói một loại diệt một tồn tại, tư dụng và tư đã không có biệt tướng, nếu lúc tư diệt đi thì tư ấy cũng hoại diệt, nên ông chấp có ngã không tư lập nên đạo lý đó, chắc chắn không thành tựu. Lại nữa, có chấp lìa bỏ tư riêng có thật ngã, thể đó rộng khắp một phần sinh khởi tư, cho một phần ngã trước kết hợp với trí, riêng biệt phát khởi có thể sinh ra hành tư thù thắng, về sau một phần ý kết hợp sinh ra tư, vì thế không có sai lầm như trước đã nói. Điều này không hợp lý, do đó nói tụng:

Dư phương khởi tư giới
Biệt giới kiến ư tư.
(Nơi khác khởi cảnh tư
Xứ khác thấy nơi tư).

Luận nói: Phương xứ nếu khác biệt thì nhân quả không thành tựu. Không hề thấy ở thế gian các giống và mầm, đều trụ nơi xa mà nhân quả thành tựu được. Ông chấp có thể sinh ra hạnh tư thù thắng, trước ở nơi xa sôi ngã và trí kết hợp, học tập đọc tụng kinh sách và các việc tinh xảo, khiến cho sự thiện xảo đó hun đúc ở trong ngã, sau ở phương xứ khác nếu không chướng ngại, ngã và ý kết hợp sinh khởi hiện bày tư, thế thì rõ ràng nhân quả khác xứ, há không thực hành tư mà vốn kết hợp với thể của ngã, không biệt dị nên không có sai lầm này

chăng? Nếu vậy tất cả các hành nhân quả cùng kết hợp cùng với ngã, xứ sẽ đều đồng, thì lạc mất thể của ngã châu biến của tông ông. Một phần trí kết hợp dẫn khởi tư hành, một phần ý kết hợp sinh khởi hiện tư. Nếu ông lại cho là như nung chảy thỏi sắt, một đầu thỏi sắt đó trước kết hợp cùng với lửa, đầu còn lại tuy không tiếp tục kết hợp cùng với lửa, do đồng một thể cũng dần dần nóng chảy, hành tư cũng vậy, sinh xứ tuy khác biệt nhưng ngã cùng một thể, nhân quả thành tựu, điều này cũng không đúng, do đó tiếp tục nói tụng:

Như thiết đĩnh dung tiêu
Ngã thể ưng biến hoại
(Như thỏi sắt nóng chảy
Thể ngã phải biến hoại).

Luận nói: Như nung chảy thỏi sắt, một đầu thỏi sắt đó trước kết hợp với lửa, sẽ lập tức nóng chảy, sau đó chuyển dần nung nóng khắp nơi, đầu thỏi sắt còn lại sẽ tiếp tục nóng chảy. Như vậy , thể của ngã trước ở một phần hòa hợp cùng với trí biến đổi phát sinh cảnh giới của tư, sau đó chuyển đổi uy lực thông nhau, kết hợp với ý ở nơi khác sinh ra quả tư, thế thì thể của ngã sẽ chẳng thường trụ, làm sao vọng lập ngã là thường? Lại nữa, ông chấp ngã chỉ nương vào thiểu phần có thể sinh ra tư gọi đó là tư, điều này cũng không đúng, vì thế tiếp theo tụng nói:

Tư như ý lượng tiểu

Ngã tự hư không đại
Duy ưng quán tự tướng
Tắc bất kiến ư tư.
(Tư như ý lượng nhỏ
Ngã lớn tựa hư không
Chỉ cần quán tự tướng
Thì không thấy nơi tư).

Luận nói: Ông một phần thể của ngã kết hợp ý có thể sinh ra tư, gọi đó là tư, phần còn lại của thể của ngã không biết kết hợp với ý không sinh ra tư, nên không gọi tư ấy là chí có nghi ngờ chướng ngại. Nhỏ bé tựa cực vi, ngã tánh rỗng không thông suốt rộng lớn như hư không, thiểu phần ý kết hợp có thể phát sinh tư, phần rộng lớn này, không nên dựa vào cái ít mà thấy là tư, đối với tự thể giả tạm lập nên danh ngôn, hoặc nương vào nhiều tướng mà biểu hiện nơi thể, hoặc là cảm nhận nơi khác để làm sáng tỏ tướng đó. Như hai sự việc ngã trên đây đều không, nên ngã không thể gọi là tư. Nếu ông lại nói: Tư chẳng phải ngã tướng, tư là đức, ngã là thật, ba loại tự tánh thật - đức - nghiệp này không lẫn lộn với nhau, làm sao không thể? Vì ông không thể lìa bỏ tư để hiển bày tự tướng riêng biệt của ngã, thì là không thể. Nếu không thể hiển bày tự tướng riêng biệt của ngã, rốt cuộc thể lập nên ngã có thể thật, vì vậy tư tướng suy cho cùng không thể nói được. Ông vốn lập nên ngã tức là vô ngã, hơn nữa ông vốn lập nên ngã chẳng phải tư giả, thì đánh

mất tướng ngã, chẳng phải là tư, đo đó như pháp của các sắc chẳng phải ngã chẳng phải tư. Lại nữa, tư là các nghiệp vốn tạo từ trước, sẽ không thuộc về ngã thành ra trái ngược nhau, nên không kết hợp với tư của tự - tha. Ngã không có tư lự cùng những chỗ cầu kia, nhân quả sự vật chẳng gặp nhau nơi ý, sẽ như chim ô thước gặp nguy vì quả Đa la. Do những điều như vậy nên sai lầm rất nhiều, ngã sẽ tán hoại rốt cuộc không thể thành tựu. Lại nữa, có nơi khác giả sử tránh mạng lưới sai sót như vậy, không chấp nhận thể của ngã thiểu phần khởi dụng, chấp đức nơi chủ thể dựa có khắp nơi là chỗ dựa của ngã, điều này cũng không đúng, nếu đức khắp nơi ngã thì các hòa hợp sẽ là vô dụng, nơi không có các căn sẽ có khổ lạc. Nếu nói không phải như vậy, vì một phần ngã kết hợp với các căn, khắp nơi sinh ra khổ lạc, như ở một nơi thắp các ngọn đèn, đèn phát ra ánh sáng soi chiếu khắp chốn. Như vậy tụng nói:

Ngã đức nhược châu biến
Hà vi tha bất thọ.
(Ngã đức nếu đầy khắp
Sao người khác không nhận?).

Luận nói: Nếu thể của ngã và đức đều có khắp nơi thì một người khổ lạc sẽ có khắp mọi người, tại sao những cái ngã khác đều không nhận lãnh? Lẽ nào cho một phần ngã kết hợp với ý, thì ở nơi này sinh ra các khổ lạc, ngã có thể lãnh thọ, không có

sai lầm ấy chăng? Nếu ông lại nói: Vật vốn có nơi ngã chỉ thuộc về ngã, ngã có thể lãnh nạp các khổ lạc của một người, tuy khắp các ngã nhưng chỉ thuộc về một, không dính dáng đến người khác, tại sao khiến cho người khác nhận chịu khổ lạc của mình? Hiện tại ở thế gian thấy của cải vốn có, chỉ riêng người chủ thường thọ nhận, chẳng phải người khác sử dụng. Nếu nơi có khác biệt việc này có thể đúng, đã là đồng cư ngại gì cùng nhau thọ dụng? Những vật đồng xứ nếu không thuộc về mình, cho dù không có lấy bỏ nhưng vẫn thọ dụng tự nhiên, thấy và tiếp xúc thọ dụng ai lại có thể ngăn cấm, hiện tại thấy vật ở thế gian chẳng thuộc về mình. Nếu cùng một nơi thấy và tiếp xúc không ngăn ngại, thì các khổ lạc bây giờ không có hình chất, chỉ có thể lấy và tiếp xúc mà không thể lấy - bỏ. Do đó ông nói không thành tựu nghĩa cứu. Nếu nói ngã khác đối với khổ lạc của người, do có chướng ngại nên không thể lãnh thọ, tuy vật ở thế gian tuy lại là đồng cư, mắt người không có chướng ngại có thể có những cái thấy, mắt nếu có chướng ngại thì chẳng xem thấy gì. Ngã cũng như vậy, đối với khổ lạc của mình không gì chướng ngại liền có thể lãnh thọ, đối với khổ lạc của người khác, tuy lại đồng cư nhưng có chướng ngại nên không thể lãnh thọ. Nếu vậy chuyển đổi chút ít chướng ngại sao? Lời kia nói không như vậy, vì chuyển đổi khắp nơi, nơi này chướng ngại của ngã kia nên không đồng xứ.

Lại nói không phải vậy, vì xứ không khác biệt. Như tụng nói:

Năng chướng ký ngôn thông
Bất ưng duy chướng nhất.
(Năng chướng đã nói thông
Không phải chỉ một chướng).

Luận nói: Nơi một chướng ngại có vô lượng ngã, xứ đã không khác biệt một ngã bị chướng ngại, những ngã khác thì không như vậy, ai có thể tin hiểu tướng ngầm kín không khác biệt? Ngã tướng đã đồng với chủ thể tạo chướng và đối tượng bị chướng ngại, xứ lại không khác biệt với khổ lạc sở thọ, nghĩa đó cũng như vậy, thế thì có chướng cho đến không có chướng, thọ và không thọ tất cả sẽ giống nhau, không thấy ở thế gian không có các ngoại chướng sai biệt với nội ám như ông vốn chấp. Trước đây tuy chấp đức không cùng khắp chỗ dựa, nhưng thể của ngã cùng khắp kết hợp với đức nơi khác, nên cũng có thể thọ nhận, sai lầm giống với lời này. Ngã há không nói khổ lạc cùng với ý nơi đó cần phải đồng mới có thể lãnh thọ nên không thọ nhận sai lầm khổ lạc khác. Ngoại đạo các ông tùy theo tự ý nói, chẳng phải tùy ý nói có thể phù hợp chánh lý, chẳng phải vật có thể soi chiếu nơi trong đèn sáng, nhưng đèn sáng này không thể soi chiếu rõ ràng. Ngã cũng sẽ như vậy, vì sao không thọ nhận? Nếu ông lại nói: Tuy tất cả thể đều cùng khắp nơi, mà tự khổ lạc không giống

với người khác. Vì sao? Các đức khổ, lạc do uy lực của hành mà được sinh ra, uy lực của hành này nương vào pháp hay phi pháp mà thường thọ nhận quả, nên nghĩa này thành tựu. Như vậy phương tiện đối với lý chẳng ích lợi gì, sai lầm giống như trước, nghĩa cứu không thành tựu. Luận như thế, nương theo lý suy ra hiện tượng, đã quán làm đầu, lập nên ngã thường trụ khắp nơi có thể tạo tác, có thể thọ nhận, nghĩa không thể thành tựu.

Lại nữa, có nơi nói Tát đỏa - Lạt xà - Đáp ma là ba đức chẳng phải tư mà là tác giả, ngã - tư chẳng phải tác giả mà có thể lãnh thọ. Vì phá trừ nghĩa này nên nói tụng:

Nhược đức tịnh phi tư
Hà năng tạo nhất thiết
Bỉ ưng dữ cuồng loạn
Câu si vô sở thành.
(Nếu đức cùng phi tư
Sao thường tạo tất cả
Kia đồng với cuồng loạn
Cùng si không chỗ thành).

Luận nói: Vốn chấp thể của ba đức nếu chẳng phải tư, sao có thể là ngã tạo tác thay đổi vạn vật? Nếu vốn không có tư mà có những tạo tác, điều đó cùng với cuồng loạn việc gì bất đồng? Giả sử lại như cuồng loạn điều ấy có gì sai trái? Nếu như cuồng loạn ấy, vì ngã tạo lập những sự thọ dụng, sẽ không thể thành tựu. Chưa hề thấy người thợ

cuồng si ở thế gian có thể là những chủ nhân làm ra vật như ý. Lại nữa, các đức kia đối với những việc đã làm, nếu không khéo léo sẽ giống như người ngu đối với những vật điêu khắc họa vẽ không thể lo liệu được nơi những việc đã làm, nếu có thiện xảo, vì sao không thể chính mình thọ dụng? Để hiển bày nghĩa này nên lại nói tụng:

Nhược đức năng thiện giải
Tạo xá chẳng chư vật
Nhi bất tri thọ dụng
Phi lý ninh quá thử.
(Nếu đức thường khéo hiểu
Tạo nhà cửa mọi vật
Mà không biết thọ dụng
Phi lý há vượt hơn?).

Luận nói: Nếu nói các đức như người thợ khéo, đối với việc khó làm có thể khéo léo thực thi, trong ngoài cần phải lo liệu song tất cả, mà ở trong những thọ dụng dễ dàng thấy việc, lại không khéo thông suốt. Một đâu phi lý? Ngoại trừ giữ cái thấy thì tự mình ngu ai hiểu ba đức như vậy ở trong sự thọ dụng, vì cũng có thiện xảo làm thể, như khéo léo đối với các việc đã làm. Ở đây hiển bày sự tạo tác thọ nhận đều nương vào ba mà thành tựu, không cần phải riêng biệt lập nên ngã và tư làm người thọ nhận. Nếu nói thắng tánh tuy thể chẳng phải là tư, nhưng tùy uy lực của duyên mà tạo tác thay đổi vạn vật, để khiến cho tư - ngã thọ dụng tự tại, như cỏ

và nước tuy không hề có tư nhưng nương vào nghiệp lực sinh ra hoa quả, nhiều loại thọ dụng người nhận lãnh khác nhau. Nếu vậy, thắng tánh vốn tạo tác không có tư, sẽ giống như hoa quả, thọ nhận không dứt tuyệt, có các tư duy mà sinh ra quả ấy, thọ dụng đã đầy đủ quả thì liền ngừng bỏ, thắng tánh chẳng phải tư, như cây cỏ bên ngoài, lại thường không hoại diệt, ngã thọ dụng song mọi tạo tác liền ngừng. Lý đó không đúng.

Nếu nói ba đức, tánh của nó là Hiệt tuệ (thông tuệ), tất cả những thức thi thảy đều thiện xảo, ngã là thần chủ thường khéo tư duy, khiến cho sự tạo tác kia thọ dụng tự tại. Nghĩa là ba đức kia hiểu rõ thần ngã, ý có những cần thiết mới khởi giác tuệ, tùy theo đó phát khởi tác dụng tạo tác thay đổi vạn vật, ở nơi tư - ngã này thọ dụng tự tại. Ông nói điều này, chỉ kể rõ tự tông, ở trong nghĩa tranh luận đều không có công dụng gì. Lại nữa, ông vốn lập nên ngã có tư duy, đức có giác tuệ, hai loại như vậy đều có thể lãnh nạp, hiểu hết tự cảnh, tánh tướng sai biệt khó có thể biết rõ. Vì thế không nên phân biệt hư vọng giác tuệ thuộc về đức tư duy ở nơi ngã. Lại nữa, đức sẽ mất tự tướng giác tuệ vì không có tư duy, giống như các sắc. Ông nói ba đức biết rõ thần ngã, ý có cần thiết mới khởi giác tuệ, mới khởi các tác dụng. Điều này thì không như vậy. Trong vị trí của tự tánh không có cái dụng của giác tuệ, ai có thể biết ý của ngã có điều gì cần thiết? Nếu vào

lúc ấy giác tuệ đã khởi, cần gì biết ý muốn của ngã mới phát khởi? Nếu bấy giờ giác tuệ chưa khởi, tại sao ba đức đầu tiên phát khởi đối với đại? Nếu không có giác tuệ mà thể của đại tự phát khởi thì tất cả van vật cũng sẽ tự phát khởi, nên giác tuệ này ở nơi quả biến dị, trong nhân tự tánh hoàn toàn không có công dụng. Có nơi khác lại lập nên tỷ lượng cứu ngôn, giác tuệ chẳng phải tư, vì là vô thường, những sự vô thường ấy đều chẳng phải tự lự, giống như các sắc. Như vậy tự nói làm hại đến tự ý, tư duy phân biệt được gọi là giác tuệ, nếu không tư duy thì chẳng phải là giác tuệ, vì sao lại nói giác tuệ chẳng phải tư? Lại nữa, trước đó đã nói giác tuệ tư duy, đều hiểu rõ tự cảnh tánh tướng không sai biệt, tại sao giác tuệ không có tư duy? Cho nên ông nói có sai lầm trái ngược chính mình. Lại nữa, có nhân vô thường không trở thành sai lầm, chính là nghĩa sinh diệt, tự tông không chấp nhận, giải thích nghĩa ẩn hiện, tông khác không thành tựu. Nếu nói nghĩa của nhân thì không nên phân biệt, chỉ nói những điểm chung, ở đây cũng không đúng. Nếu riêng biệt đều thành, có thể nói những điểm chung, như thấy chỗ riêng biệt, hiển bày điểm chung làm nhân, biệt đã không thành tựu thì nương chung vào đâu mà lập? Lại nữa, nương vào tác dụng nói có ẩn hiện, nương vào điểm này lập làm nghĩa của nhân vô thường. Ông lập ngã - tư cũng có tác dụng, do đó có nghĩa của nhân

không chắc chắn sai lầm. Lại nữa, ông muốn lập ngoài thể giác tuệ ra có ngã - tư riêng biệt, hoặc ngoài ngã - tư ra có giác tuệ riêng biệt, đều không thể thành tựu. Chủng loại như vậy chẳng thể nào cùng nhau chấp nhận, do đó ông lập nghĩa này không thể thành tựu, vì thế ngã - tư có thể thọ ba đức nơi chủ thể tạo tác đã nói, nghĩa đó không thành tựu.

Lại nữa, có nơi chấp thể của ngã thường trụ khắp nơi (thường biến) không ngăn ngại có thể tạo tác vạn vật, gọi là tác giả. Điều này cũng không đúng, vì nghĩa trái ngược nhau. Nếu ông chấp ngã có tác dụng chuyển động, gọi là tác giả, tức là có vô thường và có chất ngại, không cùng khắp nên sai lầm hiện tại thấy vô thường, không cùng khắp nên có ngăn ngại, còn có động tác, thường trụ đồng khắp không ngăn ngại, có tác dụng chuyển động, nên chưa từng thấy. Nếu vốn chấp ngã chưa có động tác, thì phải chấp nhận thể của ngã vô thường, có ngăn ngại không cùng khắp. Để hiển bày nghĩa này, do đó tiếp theo tụng nói:

Hữu động tác vô thường
Hư thông vô thường tác.
(Có động tác vô thường
Rỗng thông không động tác).

Luận nói: Uy lực của phong giới thường sinh ra động tác, nghĩa là do phong giới mà các hành lưu chuyển, ở nơi xứ khác liên tục phát sinh không

ngừng, dựa vào lý thế tục mà nói gọi là động tác, nương vào động tác này mà nói là tác giả, điều này chắc chắn không vượt qua vô thường có ngăn ngại, vô thường có ngăn ngại tức là chẳng cùng khắp. Tông của ông cũng chấp nhận cực vi động tác, có ngăn ngại không cùng khắp, trước kia đã ngăn trở, xa cách, chấp là thường để hiển bày vô thường này, cho nên tỷ lượng không có không nhất định sai lầm. Nếu nói ngã tông không chấp nhận trong thể của ngã có nhân của động tác thì không thành tựu, điều này cũng không đúng. Do chắc chắn phải chấp nhận, nếu không có động tác thì cái gì gọi là tác giả? Ông tuy không chấp nhận nghiệp kết hợp với động tác mà có tác giả, như nói ngọn lửa đến đi... Lại nữa, chắc chắn phải chấp nhận ngã có động tác, nếu hoàn toàn không chấp nhận ngã có động tác thì ngã sẽ là không, giống như lông rùa sừng thỏ. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

Vô dụng đồng vô tánh.
(Không dụng đồng không tánh).

Luận nói: Nếu ông chấp: Ngã có tác dụng, có thể làm tác giả, nương vào danh ngôn, nếu không có tác dụng thì giống như chẳng có, nương vào đâu mà nói ngã là tác giả? Đã không có nhân tác động thì sẽ không gọi là có. Nếu cho có nói không nương vào tác dụng, chỉ nương vào đồng tánh và những tương ưng kia, điều này cũng không đúng, vì người trí ở thế gian nương vào thể hữu dụng, nói có danh

ngôn, nếu không có tác dụng thì không có thể, không có nhân không có thể thì danh nương vào ai mà lập. Vì sao lại nói có tác giả là ngã? Nếu ông không hiểu rõ, nói có chỗ dựa nên thọ trì, mặc nhiên không nói đến pháp cần gì phải miễn cưỡng giải thích, ngã có tác giả có lời dựa nương, có thể của dụng trí thế gian cùng chấp nhận, ông cần phải thuận theo. Nếu ông nhất định chấp ngã không có tác dụng, nên như cùng chấp nhận rốt cuộc không có pháp. Do tỷ lượng này ngã tức là không, sao chẳng yêu thích lý không - vô ngã? Để hiển bày nghĩa ấy, nên tiếp theo tụng nói:

Hà bất hân vô ngã.
(Sao không vui vô ngã?).

Luận nói: Như pháp quá khứ đã không thể sinh ra, tác dụng của các pháp tức là không tự thể, do đồng pháp này, ngã cũng sẽ như vậy, không đời nào cùng chấp nhận ái dụng của ngọn lửa các hành, cũng không thể chấp nhận cái dụng của sự qua lại, nên không có tự thể. Như vậy ngã tánh hoàn toàn không vốn có, chẳng những thuận lý mà cũng hợp với tâm của ông, sao không vui cầu lý không - vô ngã. Người suy nghĩ không tin chính là vô minh, nên phát khởi những uy lực tà chấp mãnh liệt mà thôi. Nếu ông cho ngã tuy không có cái dụng riêng biệt nhưng có thể làm cảnh sinh khởi tâm của ngã kiến nên gọi là tác giả, điều này cũng có sai sót. Trước đây đã phá trừ rộng, nay tiếp tục nhắc lại.

Lại nữa, ngã không thể làm cảnh cho ngã kiến, vì không có tác dụng, giống như lông rùa sừng thỏ, những ngã kiến này cũng không duyên với ngã, do có đối tượng duyên, như duyên với sắc tâm nếu thật có ngã có thể sinh ra ngã kiến, ngã này vì sao như huyễn thuật ảo diệu, tùy theo đối tượng duyên hóa hiện vô vàn tướng loại, mê hoặc thế gian khiến cho phát khởi biết bao ngã kiến sai biệt. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

Hoặc quán ngã châu biến
Hoặc kiến lượng đồng thân
Hoặc chấp như cực vi.
(Hoặc quán ngã khắp nơi
Hoặc thấy lượng đồng thân
Hoặc cho như cực vi).

Luận nói: Một loại ngoại đạo chấp ngã cùng khắp nên đối với tất cả mọi nơi nhận chịu các khổ lạc, ngã không có hình chất cũng không có động tác, không thể tùy theo thân qua lại nơi sinh tử, do đó biết nội ngã cùng khắp tất cả mọi nơi. Một loại ngoại đạo nói lời như vầy: Ngã nếu cùng khắp như hư không ấy, không cần phải tùy theo thân nhận chịu các khổ lạc, sẽ như hư không chẳng hề qua lại, tánh của nó sâu thẳm chẳng hề tạo tác thọ nhận, nên ngã tánh sẽ như các sắc tùy theo chỗ nương của thân mà có hình lượng không nhất định. Tuy không có hình thể ngăn ngại nhưng có chỗ nương, chuyển biến tùy theo thân nhận lãnh các khổ lạc,

tuy nương vào hình chất có tụ có tán nhưng thể tánh của ngã không sinh không diệt, như dầu rót vào nước tùy theo nước rộng hẹp, tuy có tụ tán mà không hề tăng giảm. Một loại ngoại đạo lại nói lời như vầy: Nếu thể tánh của ngã tùy theo hình lượng ấy, tức là sẽ như thân có phân chia có biến đổi. Lại nữa, ông chấp ngã tùy theo chỗ dựa của thân, tựa như nước nương vào bờ đê, giống như dầu tùy thuận nước, thế thì ngã này như nước và dầu kia, đã biến đổi đã nhiều hơn chẳng phải thường chẳng phải một. Dẫn chứng điều này làm thí dụ để nói thể của ngã là thường là một, trái ngược với lý. Cho nên thể của ngã trụ ở trong thân, hình lượng vô cùng nhỏ bé như một cực vi, không thể nào phân tích thể thường còn không biến đổi, suy tư hoạt động nơi chủ thể tạo tác thọ nhận. Điều này cũng không đúng, vì trái ngược với lý. Nhiều nhỏ tích tụ trở thành thân cực đại, ngã trụ không có hình lượng rất nhỏ, tại sao tiểu ngã có thể chuyển thành thân đại, nên thể đồng thời đều thấy động tác? Nếu ý ông cho ngã lượng tuy nhỏ, mà ở trong thân qua lại kích phát, dần dần hoàn bị như vầng lửa tròn, vì tốc độ rất nhanh nên cho hoàn toàn chuyển động. Nếu vậy thì thể của ngã di chuyển khắp trong thân, sẽ có sinh diệt và trở thành nhiều phần, chỉ là di chuyển đến những nơi khác, nhất định quay về sinh diệt chắc chắn có nhiều phần, đã nói là ngã chuyển, nơi đến chẳng phải thường hằng, như ánh sáng

ngọn đèn kia, há có thường có một? Thường tất nhiên chẳng lay động, lay động thì chẳng phải thường ngã lay động mà thường, rất trái ngược chánh lý. Lại nữa, vốn chấp ngã có trụ có hành, sao có thể nói là thường là một? Nếu lúc hành (cử động) thì ngã không xả bỏ tánh trụ (đứng yên), phải như vị trí an trụ thì không hề hành, nếu lúc hành thì ngã xả bỏ tánh trụ đó, biệt thể lập tức sinh khởi, thường - một ở nơi nào? Các loại ngã chấp như thế rất nhiều, dùng lý suy xét đều không thành lập được. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

Trí giả đạt phi hữu.
(Người trí rõ chẳng có).

Luận nói: Nếu có thật ngã thì tánh tướng đều như nhau nên duyên sinh ngã kiến ấy, như vậy ngã kiến không cần phải có, nhiều loại sai biệt càng thêm trái ngược lẫn nhau, do đó biết không có thật ngã thường trụ. Chỉ vì thói quen lâu xa nơi ngã kiến hư vọng hun đúc ở trong thức có công năng thành thục, như vậy thuận theo nghiệp duyên biến đổi khác nhau, ngã kiến tùy theo nhân duyên sai biệt cũng như thế, chỉ có tâm tướng biến hiện rất nhiều, trong đó hoàn toàn không có một thật ngã của ngã, nên các bậc Hiền Thánh tích lũy nhân thuận hợp, phương tiện cần mẫn cầu chứng ngã đều chẳng có.

Lại nữa, có nhiều nơi nói ngã có thể chứng đạt giải thoát, chỉ thuận theo tâm ngu tối, rốt cuộc cách xa chánh lý. Vì sao? Tiếp theo tụng nói:

Thường pháp phi khả não
Hà xả não giải thoát
Thị cố kế ngã thường
Chứng giải thoát phi lý.
(Pháp thường chẳng đáng buồn
Sao bỏ buồn giải thoát
Vì thế chấp ngã thường
Chứng giải thoát phi lý).

Luận nói: Nếu chấp ngã thường còn không hề có biến dịch, tuy gặp phải khổ đau hay các nạn sương, tuyết, mưa đá..., như hư không bao la hoàn toàn không hề tổn hại. Không cần biết điều ấy, quán các khổ đau bức bách ở thế gian, phát tâm chán bỏ phương tiện chánh cần để chứng đạt giải thoát. Ở đây hiển bày ngã thường nên không thể sầu não, tuy tiếp xúc nhiều đau khổ nhưng thuận theo không hiểu biết. Nếu không hiểu biết thì không thể chán bỏ, nếu không thể chán bỏ thì không thể chánh cần, nếu không chánh cần thì không giải thoát. Thương thay ngoại đạo cuồng loạn không hiểu biết, giống như có người sợ các tai họa như sương tuyết, mưa đá, gió táp mưa sa, lửa cháy nước dâng... làm tổn hại hư không, chịu khó giữ gìn hơn nữa. Đã chấp có ngã sâu thẳm không sầu não, há nhọc công tự khổ vọng cầu giải thoát?

Người có tâm ấy, quay lại nhìn sự si cuồng chẳng duyên gì mà tự đau khổ này không thể quá mức thường. Trong kinh của ngoại đạo đều nói như vầy: Chấp trước ngã trong sinh tử lìa xa ngã nơi Niết-bàn. Đã ca ngợi xả bỏ ngã kiến vui cầu giải thoát, làm sao cố chấp là có thật ngã? Để hiển bày nghĩa này, nên lại nói tụng:

Ngã nhược thật hữu tánh
Bất ưng tán ly ngã.
(Nếu ngã thật có tánh
Không cần khen lìa ngã).

Luận nói: Ngã nếu thật có, duyên sinh ngã kiến tức là chân thật, không cần phải khuyến khích xả bỏ để chứng đạt thật ngã, lại nên ân cần khuyến khích tu tập ngã kiến, khiến nó thêm kiên cố, tại sao lại khuyến khích xả bỏ ngã kiến chân thật khiến tu tập ngã kiến hư vọng không thật?

Lại nữa, các ngoại đạo hoặc tùy theo thầy chỉ dạy, hoặc tự mình suy ngẫm, khởi lên các ngã kiến, và các loại tranh luận mâu thuẫn lẫn nhau, tại sao chấp điều này là thật kiến?

Ở trên một ngã cạnh tranh chấp trước rắm rối bỗng nhiên sinh ra nghi ngờ, làm sao chấp là thật? Nếu không có ngã kiến thì không phù hợp với thật ngã, ông không nên nói có thể chứng Niết-bàn, không phù hợp với thật kiến chứng Niết-bàn ấy, biết chân thật hướng về giải thoát, nói như vậy sẽ

hư vọng. Để hiển bày nghĩa ấy, nên tiếp theo tụng nói:

Định tri chân thật giả
Thú giải thoát ưng hư.
(Biết chắc là chân thật
Đến giải thoát là giả).

Luận nói: Nếu thật có ngã thì không có ngã và ngã sở, thấy phương tiện giải thoát sẽ trở thành hư vọng, có ngã và ngã trái ngược với Niết-bàn mà tùy thuận với sinh tử, thấy sẽ là chân thật, nếu thấy là điên đảo tùy thuận với Niết-bàn, thấy không điên đảo là tùy thuận với sinh tử. Vì sao luận của ông nói như vậy? Chắc chắn biết là thật có thể hướng đến giải thoát, dùng cái biết chắc chắn này để thấy không - vô ngã, đạt được Niết-bàn nên đối tượng chứng đắc chẳng phải hư vọng? Ngã và ngã sở thấy Niết-bàn thì xả bỏ, sẽ như cái thấy khác thì đó là điên đảo. Lại nữa, luận của ông nói: Ngã kiến không điên đảo, ở trong quả vị văn - tư đến quả vị tu tập, ngã kiến đã xả bỏ lại trở thành điên đảo vì ngã tướng đó sơ lược có hai loại: một là có, hai là không. Có thì thuận với sinh tử, không thì thuận với Niết-bàn, nên có ngã kiến nhập Thánh thì xả bỏ sự luận bàn xằng bậy của ông như vậy, là trò cười ở thế gian, thầm xét lại tức là không, làm sao thật có. Như dây thừng trong đêm tối chợt thấy nói là rắn, và đến khi quan sát kỹ càng mới biết chẳng phải thật, ngoại đạo cũng thế, trong bóng đêm vô

minh thấy thân vô thường cho có ngã thường trụ. Nếu đạt được Thánh trí quán xét ký càng thân này, thông suốt không - vô ngã mà chứng đắc giải thoát, biết rõ có ngã kiến đầu tiên là thật sau đó là hư vọng, chính xác nói là xứng hợp cảnh có tín mà vô trí. Đã chấp nhận ngã kiến đầu tiên là thật về sau là hư vọng, lúc đạt được Niết-bàn sẽ cho là vô ngã, về sau nếu không thì trước đó cũng sẽ không. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

Giải thoát trung nhược vô
Tiền diệc ưng phi hữu.
(Trong giải thoát nếu không
Trước cũng sẽ không có).

Luận nói: Trong này ý hiển bày, như quả vị giải thoát ngã không có tướng, lúc chưa giải thoát cũng sẽ không có, vì tánh không sai khác. Hoặc lại là các thân vào lúc giải thoát đã không có ngã, thì ở quả vị chưa giải thoát cũng sẽ không có ngã, vì tướng không sai khác. Các ngoại đạo đều ngủ say trong vô trí, híp mắt che lấp mắt tuệ không hiểu rõ các hành, liên tục ở trong con đường sai biệt vi tế, vọng chấp có ngã là một là thường, không thể nào đem cái thấy lộn xộn vô trí đó để gọi là chứng đạt chân lý. Cần phải nương vào cái thấy của trí thanh tịnh không hề tạp loạn mới chứng đạt chân lý. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

Vô tạp thời sở kiến
Bỉ chưng tánh ưng tri.

(Chỗ thấy lúc không tạp
Chân tánh kia nên biết).

Luận nói: Vì không lẫn tạp nên lửa tự có tướng của nước, biết lửa lẫn tạp thì hơi ấm chẳng phải là thể của nước, tự tướng của các thân nên biết cũng như vậy, vì lúc đạt được giải thoát thì thân sẽ không - vô ngã, ở quả vị ngã kiến tạp loạn cũng không hề có tướng, nên cần phải biết cái thấy không lẫn tạp xứng hợp với thật tánh còn cái thấy lẫn tạp không phải như vậy.

Lại nữa, các hàng ngoại đạo đều tìm cách vấn nạn: Nếu tất cả các pháp đều không - vô ngã, thì tâm căn thân tại sao không ngừng dứt, các hành vô thường - không - vô ngã ấy, thảy đều đoạn diệt như âm thanh đèn đuốc. Điều này cũng không phải như thế, nên tiếp theo tụng nói:

Nhược vô thường giai đoạn
Thảo đẳng hà bất nhiên.
(Nếu vô thường đều đoạn
Sao cỏ cây không thế?).

Luận nói: Tuy các loài cỏ cây không có ngã, không thường trụ, nhưng có nhân duyên tiếp nối không gián đoạn, tâm và các căn thân nên biết cũng như vậy, do đó nhân đã lập có sai lầm không nhất định. Lại nữa, lập nên nhân dụ do chứng đạt tâm và căn thân đều có đoạn diệt. Ở đây nói chưa rõ, vì một niệm sinh không gián đoạn liền diệt đi lại không thể tiếp nối gọi là đoạn chăng? Hay vì trải

qua thời gian dài tiếp nối không ngừng về sau nếu như không còn thì gọi là đoạn chăng?

Nếu nói là đầu tiên ấy thì thiếu đối với đồng pháp, vì đèn đuốc tùy theo nhân trong mọt thời gian dài mới phát khởi. Nếu nói là thứ hai thì ngã cũng chấp nhận như thế, vì Niết-bàn và sinh tử đoạn diệt không khác. Vì phá nhân trước đó, tiếp tục nói tụng:

Thử lý thiết vi chân
Vô minh diệc phi hữu.
(Lý này nếu là chân
Vô minh cũng chẳng có).

Luận nói: Tự tánh vô minh chẳng phải ngã chẳng phải thường, nên cũng như đèn đuốc tự nhiên đoạn diệt. Nếu như vậy thì vô minh vốn sinh ra tham sân hoặc chướng, sẽ tự nhiên đoạn trừ. Nếu thế thì sẽ bị sinh tử trói buộc, không do công năng tự nhiên giải thoát. Hai tụng rưỡi này cùng hiển bày nhân trước kia, có sai lầm không nhất định, vì nội ngoại khác biệt.

Lại nữa, có các hạng ngoại đạo nói như vầy: Mọi sắc của các pháp tuy là vô thường, nhưng nương vào ngã nên tiếp nối không gián đoạn. Điều này cũng không đúng, vì trái với giải thoát. Nếu các sắc của pháp nương vào ngã mà sinh ấy thì ngã đã là thường còn trước sau không khác nhau, tức cuối cùng sẽ không thể chứng đạt giải thoát. Nếu nói các pháp tuy nương vào ngã mà sinh ra, nhưng

nhờ duyên trợ giúp, do đó không có sai lầm này. Nếu vậy, các pháp chỉ nên nhờ các duyên kia mà sinh, ngã lại có công dụng gì mà có thể sinh ra các duyên và quả đã sinh lại tùy thuận lẫn nhau cùng có cùng không? Ngã đã là thường còn thì trong tất cả các thời đều có, quả thì không như vậy, há nhờ kia sinh ngã dụng khó biết duyên lực cùng hiểu hay sao? Làm sao chúng ta không tin các duyên? Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

Hiện kiến sắc đẳng hành
Tùy duyên sinh trụ diệt
Cố tri nhữ chấp ngã
Tuy hữu nhi vô dụng.
(Hiện thấy hành các sắc
Theo duyên sinh trụ diệt
Nên biết ông chấp ngã
Tuy có nhưng vô dụng).

Luận nói: Sắc cùng các hành vào lúc sinh trụ diệt, hiện thấy tùy theo duyên mà không nương vào ngã, ông chấp thể của ngã đã chẳng phải duyên sinh, tức là không có tác dụng như trước đã nói. Lại nữa, tướng sinh trụ diệt của các sắc cùng pháp, chủng loại và thời đều khác nhau, sao có thể nương vào một duyên khác biệt, nên sắc loại cũng có sai biệt. Sai biệt như vậy không thể nương vào một duyên, nghĩa là từ vô thỉ đến nay các sắc và các pháp, danh ngôn huân tập chủng loại khác nhau, và trước đó vốn tạo các nghiệp có nơi hướng đến, các

loại sai biệt chuyển biến con người có thể tùy theo duyên gặp được thành thục mà phát khởi, biến đổi sinh ra các sắc sinh trụ diệt đều sai biệt. Nói về duyên ấy, nghĩa là các thứ tinh huyết là duyên sinh của nó, y thực ổn định đều là duyên trụ của nó, thuộc độc, tai họa, bốn đại rối loạn... đó là duyên diệt. Những gì cho là ngã không có biệt dụng này. Ngoại đạo ngu si miến cưỡng lập nên là có. Để hiển bày nghĩa này, lại nói tụng:

Như duyên thành nha đẳng
Duyên thành chủng đẳng sinh
Cố vô thường chư pháp
Giai vô thường sở khởi.
(Như duyên thành mầm quả
Duyên thành các giống sinh
Nên các pháp vô thường
Đều khởi từ vô thường).

Luận nói: Như các giống bên ngoài, nương vào chính nhân duyên và công năng sai biệt mà được sinh khởi, lại chờ đợi các duyên trợ giúp mới phát khởi công lực, biến đổi sinh ra các quả từ chính và các chủng loại mầm mống. Bên trong các thân tâm nên biết cũng như vậy, các hành tiếp nối đồng loại và dị loại, tùy theo duyên đã gặp sinh ra các quả khác nhau. Đây chính là hiển thị pháp trong thân tâm, vì thể vô thường, như các mầm giống ở ngoài, chắc chắn tùy theo chủng loại của mình sinh ra nhân vô thường, ngã đối với thân tâm không thể

sinh ra dụng, vì chẳng phải duyên sinh, như lông rùa sừng thỏ. Lại nữa, vì hiển bày các pháp tuy không có ngã nhưng chẳng phải là hai sai lầm về đoạn - thường đạt đến được. Vì vậy ở cuối phẩm, lại nói tụng:

Dĩ pháp tùy duyên sinh
Cố thể nhi vô đoạn
Dĩ pháp tùng duyên diệt
Cố thể diệc phi thường.
(Do pháp theo duyên sinh
Nên thể lại không đoạn
Vì pháp từ duyên diệt
Nên thể cũng chẳng thường).

Luận nói: Các pháp xoay vòng từ vô thỉ đến nay, nương vào thân đồng loại sinh ra quả đẳng lưu, phát khởi quả về sau, tiếp nối nhân từ trước, trong đó không gián đoạn, nên không đoạn diệt. Nếu nhân từ trừ diệt đi thì quả về sau không sinh ra, trong đó có gián đoạn, có thể gọi là đoạn phải thường. Nếu pháp ngưng tụ không xả bỏ tướng trước thì thể đó không thay đổi, có thể gọi là thường. Lại nhân trước diệt đi, nên chẳng phải thường, quả sau tiếp tục sinh ra, do đó chẳng phải đoạn. Lại vì nhân sinh ra, nên chẳng phải thường, vì thường sinh ra quả, do đó chẳng phải đoạn. Lại niệm niệm khác biệt, nên chẳng phải thường, tương tự tiếp nối nhau, do đó chẳng phải đoạn. Lại nữa, pháp chẳng phải có, nên chẳng phải thường,

lại cũng chẳng phải không có, nên chẳng phải đoạn. Có tức là thường, không sẽ là đoạn, vì thế Phật tử xa lìa hai bên, hiểu rõ duyên sinh ở trong diệu lý, chánh quán tất cả chẳng phải có, chẳng phải không, pháp hãy còn tánh không, ngã há là có sao? Tát ca da kiến cho đến tùy miên cùng chỗ sinh này ở nơi sự vĩnh viễn diệt. Lại quán xét các hành tánh không bình đẳng, kia đây đều mất tự tha cùng diệt, khắp cùng tất cả giáo hóa hữu tình, khởi từ không duyên rưới mưa diệu pháp, tận cùng đời vị lai suốt mọi giới hư không, lợi lạc hữu tình thắng dụng không hết. Người dũng mãnh như vậy vốn thọ trì không quán, mọi khổ đau ác liệt đều không thể nào đụng đến, thấy sinh tử lớn lao giống như trong nhà trống, vọng tưởng kéo lôi rất nhiều sầu khổ, giống như lửa dữ bốc cháy ngùn ngụt, thiêu đốt vô lượng chúng sinh vô trí, bi nguyện bên lòng không hề khiếp nhược, xả thân quên mạng mà cứu vớt muôn loài. Đây là người đại tuệ quán không chẳng điên đảo, ngã tưởng đã trừ diệt lìa xa chỗ chấp của ngã, nên hết sạch hai ái chấp, không trở lại vui thích quán xét những sự việc dựa nơi các phiền não tham sân. Vì tạo lợi ích cho người thường ở nơi sinh tử, trong đó không nhiễm đắm, tức là đại Niết-bàn. Tuy ở nơi biển khổ vô biên phiền não mà thường thọ nhận an lạc thù thắng hơn hẳn hai chốn Niết-bàn.

□

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN
THÍCH LUẬN

QUYỂN 4

Phẩm 3: PHÁ THỜI (Phần 1)

Lại nữa, có nơi nói như vầy: Như nói đã diệt chưa sinh thì không có thể, lý do không đúng. Các pháp hữu vi trong hai giai đoạn trước sau tác dụng tuy không nhưng thể thường có, phần vị khác biệt nên ba đời không giống nhau, không tất nhiên không sinh - có chắc chắn không diệt. Để phá nghĩa này, cho nên tiếp theo tụng nói:

Bình đẳng tại vị lai
Tức phi hữu quá hiện
(Các bình ở vị lai
Thì chẳng có quá hiện).

Luận nói: Sắc của các pháp ở đời vị lai, thì hai đời quá khứ - hiện tại đều không, về sau gặp nhân duyên hai tướng mới phát khởi, tại sao ông nói không thì tất nhiên không thể sinh, tướng của đời vị lai không có ở quá khứ và hiện tại, vì sao nói có thì chắc chắn không diệt? Nếu chấp vị lai có tướng

của hai đời, điều này không hợp lý, nên tiếp theo tụng nói:

Vị lai - quá - hiện hữu
Tiện thị vị lai vô
(Vị lai có quá - hiện
Thì không có vị lai).

Luận nói: Nếu ở vị lai có tướng của quá khứ, hiện tại, sẽ như phần vị sau thì đánh mất vị lai. Một pháp một thời thật sự có nhiều tướng, trái ngược lẫn nhau nên nghĩa đó không thành tựu, tức vì lý này nói mỗi mỗi đời đều có nhiều tướng cũng không thể thành lập được.

Lại nữa, nếu cho các sắc có thể của vị lai, lưu chuyển hướng đến hai đời nên nói có quá khứ và hiện tại. Để phá chấp ấy, lại nói tụng:

Vị lai nhược dĩ tạ
Nhi hữu vị lai thể
Thử tắc hằng vị lai
Vân hà thành quá hiện.
(Nếu vị lai đã tàn
Mà có thể vị lai
Thế thì vị lai thường
Tại sao thành quá - hiện?).

Luận nói: Nếu các sắc của pháp thể có thể vị lai, thế thì sẽ không có hai đời quá khứ và hiện tại, vì không thể nói dị tướng trong pháp có dị tướng riêng biệt như những khổ lạc. Lại nữa, nếu một pháp lưu chuyển trong ba thời gian nên nói là ba

đời thì trở thành tạp loạn. Hơn nữa các sắc của pháp lưu chuyển trong ba thời gian, nếu không khác nhau thì sẽ không có ba đời, nếu có khác nhau thì điều đó tức là dị tướng, vốn không có mà sinh ra - có rồi lại hoại diệt thì tất cả pháp hữu vi sẽ cũng như vậy, sẽ bị thối thất nói tông thường có. Lại nói tụng:

Pháp nhược tại vị lai
Hiện hữu vị lai tướng
Ưng tức vi hiện tại
Như hà danh vị lai.
(Nếu pháp ở vị lai
Hiện có tướng vị lai
Nên tức là hiện tại
Làm sao gọi vị lai?).

Luận nói: Nếu các sắc của pháp vị lai hiện có, sẽ như hiện tại thì đánh mất vị lai, vị lai nói là không hai đời chẳng phải có, trước vì điều đó nên tất cả sẽ không có. Lại nữa, có nơi nói: Thể của các pháp tuy là thường có, nhưng chỉ có thể giữ lấy dụng của quả đẳng lưu, nói đó là hiện tại. Như vậy một công dụng hiện tại cùng có, ở quá khứ và vị lai chắc chắn là không, vì không tạp loạn, dụng khác không như vậy. Để phá bỏ lời này, nên tiếp theo tụng nói:

Khứ lai hiện hữu
Thủ quả dụng hà vô
(Khứ lai nếu hiện hữu

Lấy quả dụng sao không?).

Luận nói: Các sắc của các pháp ở quá khứ và vị lai, đã như hiện tại thể tánh thường có, là nhân đồng loại giữa lấy quả đẳng lưu, cái dụng này vì sao chẳng thường có? Cái dụng này giữ lấy quả vốn chờ đợi các duyên, cho nên đối với tất cả thời cũng thường có, như vậy quả dụng của các pháp thường có, nên tất thời gọi là đời hiện tại, thường gọi hiện tại nghĩa cũng không thành tựu, nên cần phải chờ đợi quá khứ và vị lai lập nên hiện tại. Lại nữa, các quả của pháp nhân duyên hợp thời, nếu không sinh ra thì không thể gọi là quả, nếu có sinh ra thì điều này là vốn không, tùy theo duyên mà sinh, Thể cũng như thế, vậy thì tất cả vốn không mà sinh ra, có rồi trở lại hoại diệt, sẽ đồng với sai lầm hoặc có hoặc không, Thể của pháp vẫn thường tồn tại, do đó không có sai lầm ấy, cũng không hợp lý, vì vậy tiếp theo tụng nói:

Nhược thể hằng phi vô
Hà vi bất thường trụ
(Nếu thể luôn luôn có
Vì sao không thường trụ?).

Luận nói: Luôn có gọi là thường, các sắc của các pháp cũng luôn luôn có thể, tại sao chẳng phải thường? Giả sử cho thể của pháp hữu vi đều là thường, thì trái với kinh nói "Các hành vô thường". Nếu nói thể của các hành tuy luôn luôn có, có vì kết hợp với nhau nên là vô thường. Điều này cũng

không đúng. Thể đã thường có cùng tướng kia kết hợp lại thành tựu sao được, há không thể trở thành công dụng giữ lấy tự quả? Dụng không lìa thể, thể cũng sẽ thành tựu. Nếu dụng cần thành tựu mà thể ấy không thành, thì dụng có thể sinh diệt nhưng thể sẽ là thường. Nếu thể của các sắc là thường thì dụng ấy vô thường, tức là thể dụng của hư không sẽ vô thường. Lại nữa, nếu thể là thường nên dụng vô thường, tức khiến cho thể này cũng là thường. Lại nữa, thể dụng này sẽ thuộc về đế riêng biệt, vì thường và vô thường khác nhau về nghĩa. Đồng thời nếu nghĩa của các sắc không nhờ đến duyên, mà cùng các tướng hữu vi kết hợp, thì thể của hư không lớn cũng sẽ như vậy. Kia đã không như thế, đây làm sao như vậy?

Lại nữa, nói đời quá khứ, là chọn lấy biệt tướng để giải thích tổng quát tất cả nghĩa của quá khứ, hay là chọn lấy tổng tướng để giải thích riêng biệt tất cả nghĩa của quá khứ ấy? Lý ấy không thành tựu, do đó tiếp theo tụng nói:

Quá khứ nhược quá khứ
Như hà thành quá khứ
(Quá khứ nếu qua đi
Làm sao thành quá khứ?).

Luận nói: Nếu tất cả các thể tướng của pháp quá khứ thảy đều là quá khứ, vậy thì tất cả đều không có gì, tại sao ông nói: Quá khứ là hữu vi là thể tướng? Vì thế ý ông nói là quá khứ có ấy cũng

không có. Lại nữa, quá khứ gọi là đã diệt. Nếu đời quá khứ cũng là quá khứ, thế thì quá khứ cũng sẽ bị diệt. Nếu đời quá khứ cũng đã hoại diệt, làm sao bây giờ ông chấp có quá khứ, như vị lai hiện tại kia đã diệt, nên không thể gọi là đời vị lai - hiện tại. Nếu dựa vào chánh lý, phải nói như vầy: Nói về đời quá khứ, không có nghĩa thật riêng biệt mà chọn lấy danh tướng sai biệt thật có quả của quá khứ, dựa vào thế tục tạm thời lập nên danh tướng, nói tổng quát về quá khứ mà chẳng phải có nghĩa riêng biệt. Nếu ý ông cho: Như gọi là uống dầu, tuy không uống dầu nhưng giả danh mà nói. Thế gian cùng chấp nhận mắt thấy riêng một việc, ở đây nói quá khứ, lại cũng như vậy. Chọn lấy tướng chung để giải thích riêng biệt về một loại nghĩa của quá khứ, lý cũng không đúng, nên tiếp theo tụng nói:

Quá khứ bất quá khứ
Như hà thành quá khứ
(Quá khứ không qua đi
Làm sao thành quá khứ?).

Luận nói: Nếu pháp quá khứ, tất cả thể tướng chẳng hoàn toàn là quá khứ, làm sao nay ông chấp là quá khứ? Ông nói quá khứ vì thể các sắc của các pháp không hề thiếu hụt. Lại nữa, quá khứ ấy gọi là đã diệt, nếu đời quá khứ không quá khứ, thế thì thể của quá khứ chẳng phải đã diệt. Nếu thể của quá khứ chẳng phải đã diệt làm sao nay ông chấp

là quá khứ? Như đời hiện tại và vị lai kia, tự thể không hoại diệt, nên chẳng phải quá khứ, hà không phải giả danh như thế gian đã nói ở trước, chọn lấy tướng chung để giải thích riêng biệt một vật chăng? Pháp của đời quá khứ thể của nó đang giữ lấy quả nhưng dụng không có vì thế gọi là quá khứ. Ông nói dụng này tức là chỗ dựa của thể, làm sao thể tồn tại mà dụng diệt hết? Nếu thể và dụng không tùy theo nhau, sẽ giống như vật khác biệt không thể thành tựu thể - dụng. Lại nữa, chỉ có dụng hoại diệt, nói là quá khứ, chỉ riêng mình ông lập nên, chẳng phải thế gian cùng biết, vì sao có thể dẫn ra pháp uống làm dụ? Thế gian cùng chấp nhận không thể chối bỏ, một mình lập nên điều ấy cần phải truy hỏi. Nếu nói các pháp thường có thể đó thì ba đời không thành tựu, chỉ đối với hiện tại thật có thể trên, nên giả lập mà gọi, chẳng phải ở trên hiện tại thật có thể mà giả lập hai tên gọi, tức là mất đi thể của hiện tại, do đó vốn chấp là quá khứ không thể thành tựu. Như quá khứ kia vị lai cũng thế, vị lai nếu chưa đến, làm sao thành vị lai? Vị lai không phải vị lai, làm sao thành vị lai? Chung, riêng nêu ra vấn nạn đều giống như trước đã nói.

Lại nữa, pháp của đời vị lai là nhờ các duyên đã có sinh ra hay chưa có sinh? Nếu thế có sai gì? Nếu nhờ các duyên nên đã có sinh ra, lý đó không thành tựu, nên tiếp theo tụng nói:

Vị lai nhược hữu sinh

Như hà phi hiện tại
(Vị lai nếu có sinh
Tại sao chẳng hiện tại?).

Luận nói: Nếu pháp vị lai đã từ duyên sinh, và có thể tánh gọi là hiện tại, có tánh và sinh là tướng hiện tại, chẳng lìa bỏ hiện tại mà có thể hiểu rõ. Lời nói tuy có phương tiện khiến cho thành tựu hiện tại, nhưng ý đích thực là phá cái có vị lai. Đồng thời hiển bày vị lai chẳng phải là hiện tại, sẽ như quá khứ chắc chắn không sinh. Nếu nói vị lai cuối cùng có sinh ra, lý cũng không thành tựu, nên tiếp theo tụng nói:

Vị lai nhược vô sinh
Như hà phi thường trụ
(Vị lai nếu không sinh
Tại sao chẳng thường trụ?).

Luận nói: Nếu pháp vị lai không từ duyên sinh mà có thể tánh, vì không sinh, như những hư không thể sẽ thường trụ. Ở đây cũng phương tiện khiến trở thành thường trụ, mà ý chính là phá trừ cái có vị lai. Nêu ra vấn nạn như vậy, quá khứ vị lai, thể nếu thật có thì không diệt không sinh, sẽ như hư không đều mất đi tánh vô thường, thì trái với kinh nói "Khứ lai vô thường". Như nói các sắc của quá khứ vị lai hãy còn là vô thường, huống gì hiện tại, vì thế các pháp quá khứ vị lai đều chẳng phải thật có, nên hiện tại vô vi không thể thâu tóm. Như lông rùa sừng thỏ không thể nói là thuộc về thế gian, sẽ

như thể hiện tại là thật có, vì hiện tại không chỉ là thật có, đồng dụ không thành tựu, nên nhân hoặc là bất định, hoặc là trái nhau.

Lại nữa, luận giả xưa nay nói lời như vầy: Tông ta không khéo, vọng nói sai lầm như thế. Vì sao? Vì trong ngã tông nói: Các hành của bốn tướng lần lượt nương tựa lẫn nhau, ba đời qua lại không lìa bỏ nhau, do sinh trụ diệt kết hợp nên thành ra vô thường, pháp tánh không hoại nên nói là hằng hữu (luôn có), do đó hằng hữu không bỏ vô thường, phù hợp với Khế kinh, xứng đáng chánh lý. Trước đây đã phá trừ thể đã hằng hữu, sẽ như hư không chẳng kết hợp với sinh trụ diệt. Lại nữa, vì có thể sinh ra các sắc của các hành, nên nói là sinh tướng, như vậy có thể sinh ta tác dụng của các hành. Vị lai không có, cần phải nhờ nhân duyên hòa hợp giúp đỡ, sau đó mới có. Nếu không như vậy, nhân duyên hòa hợp sẽ trở thành vô dụng. Nếu chấp nhận sinh dụng vốn là không mà nay có - có rồi trở lại không, thì tất cả các hành đồng với hữu vi, cũng đều sẽ như vậy, vì sao lại nói thể tuy hằng hữu mà vô thường? Luận giả xưa nay, vì trốn tránh những sai lầm đã nói như vậy, lại nói lời ấy? Nếu các sắc của hành kết hợp cùng với sinh trụ diệt, có sai lầm này, thì nay pháp hữu vi qua lại trong ba đời, có tướng hoại diệt của đời nên là vô thường, vì tướng hoại diệt là vô thường. Thế gian cùng chấp nhận tất cả sự vô thường hoại diệt làm tướng, gọi là pháp hữu

vi, đời vị lai hoại diệt nhập vào hiện tại - đời hiện tại hoại diệt lại nhập vào quá khứ. Như tụng nói:

Nhược vị lai vô sinh
Hoại cố phi thường giả
Quá khứ ký vô hoại
Hà bất vị vô thường.
(Nếu vị lai không sinh
Hoại nên không thường trụ
Quá khứ đã không hoại
Sao không gọi vô thường).

Luận nói: Thể của đời quá khứ ở vào nơi sau cuối, thì không đời nào khác có thể khiến cho chuyển biến hòa nhập, đã giữ lấy quả vị của chính nó thường còn không hoại diệt, sẽ như thể của hư không chẳng hề vô thường, như vậy lại trái với Khế kinh đã nói. Nếu nói quá khứ tuy có thể thường hằng lại không hề hoại diệt, như tùy theo hiện tại hoại diệt rồi chuyển sang hòa nhập, cho nên có thể có sinh ra. Hai loại sinh diệt là tướng vô thường, tùy theo có đủ hay không đều biểu thị cho vô thường, quá khứ vị lai đều là một, hiện tại có đủ hai, do đó ba đời đều là vô thường, điều này không hợp lý, nên sinh không hề có. Tông của ông tự chấp là sinh ở vị lai - quá khứ - hiện tại đều không có cái dụng của sinh, vì sao nay nói quá khứ có sinh? Ông chấp quá khứ và hiện tại đã từ duyên sinh, lại không nhờ vào duyên sinh làm sao có được? Nếu chấp quá khứ chắc chắn có sinh thì sinh nhất định

trở về diệt, thế gian cũng chấp các pháp ở vị lai có thể nhờ duyên sinh, chẳng phải đời quá khứ hay hiện tại. Lại nữa, vì đời quá khứ chẳng phải hiện tại hay vị lai nên như hư không chắc chắn không có sinh, do đó chủ thể tạo tướng và đối tượng được tạo tướng của pháp sẽ như Đế thích và Đát-sách-ca, nhất thời cũng vào trong lửa thường hay vô thường vì vị trí như thể, thể như vị trí.

Lại nữa, như nói các sắc quá khứ và vị lai hãy còn là vô thường, huống gì hiện tại. Các ông tuy đọc tụng kinh văn như thế, nhưng không hề biết nghĩa lý. Vì sao? Vì ông chấp một pháp qua lại trong ba đời, thể không hề sinh diệt, tại sao vô thường? Lại nữa, ông vốn chấp thể của pháp hiện tại chính là vị lai, tại sao so sánh tướng? Không thể nào một pháp tự mình so sánh, thế gian không thấy sự việc như vậy. Cũng không thể nói thể tuy không khác nhưng vị trí sai biệt, nên có thể so sánh, vì sao như thế? Vì vị trí nếu chính là thể nên thể không sai khác thì vị trí cũng không khác biệt, vị trí nếu lìa bỏ thể thì vị trí có thể vô thường mà thể sẽ thường trụ. Lại nữa, thể giống như vị trí, nên thuộc về nơi thế, thì là hữu vi phải có sai biệt. Ông lại vốn chấp ba đời thật có không cần đợi nhân, đều kết hợp cùng với tướng hữu vi của sinh trụ diệt, trước sau không khác, hiện tại vô thường, tướng có gì thù thắng, khác với quá khứ vị lai kia mà nói các sắc quá khứ vị lai hãy còn là vô thường, huống gì

hiện tại? Nếu nói vị trí của các pháp trước sau khác biệt, chuyển biến trong ba thời, nên là vô thường, vị lai ở trước không sinh mà có diệt, quá khứ ở sau không diệt mà có sinh, hiện tại ở giữa có sinh có diệt, quá khứ vị lai đều là một hãy còn vô thường, huống gì hiện tại có đủ hai loại mà chẳng phải vô thường? Điều này cũng không phải vậy. Vị lai không sinh sẽ như hư không, vì sao có diệt? Quá khứ có sinh sẽ như hiện tại, vì sao không diệt? Tông của ông lại nói: Vị lai có sinh, hiện tại có diệt, quá khứ không cả hai, vì sao nay lại nói khác nhau? Lại nữa, đời hiện tại cũng không có thể thật, từ đời trước đến chuyển nhập vào đời sau, làm sao nương vào nơi này mà kiến lập sinh diệt? Đã không sinh diệt lẽ nào là vô thường? Vì sao? Do đó, tiếp theo tụng nói:

Hiện tại thế vô thường
Phi do quá khứ đẳng
Trừ tư nhị sở thú
Cánh vô hữu đệ tam.
(Đời hiện tại vô thường
Chẳng do các quá - hiện
Trừ hai xu hướng này
Thì không có thứ ba).

Luận nói: Pháp của đời hiện tại chẳng phải từ trước tiến đến, không hướng về đời sau, tại sao vô thường? Ông nói hiện tại, vì do đời khác, chuyển thành tướng khác, nói là vô thường, đời khác gọi

là quá khứ và vị lai, tướng khác cho là sinh diệt, hiện tại không thể do đời khác chuyển thành, lại cũng không thể duyên thành đời khác, vì sao hiện tại kiến lập sinh diệt? Tụng nói chẳng phải do quá khứ vị lai ấy là, cùng giữ lấy pháp của đời hiện tại và vị lai không hướng về vị lai chẳng phải từ quá khứ. Tông của ông tự chấp nhận, nhưng đời quá khứ chẳng phải nơi hiện tại hướng đến, vì đời khác nhau, giống như vị lai, đời vị lai đó chẳng phải khởi điểm từ hiện tại, nên đời khác nhau, giống như quá khứ đã không có đời khác chuyển biến qua lại, vì sao hiện tại sinh diệt vô thường? Nếu nói hiện tại khởi điểm từ quá khứ hướng đến vị lai, cũng đồng với sự phá vỡ này. Do đó Khế kinh nói: Các pháp hữu vi chẳng phải từ đời trước đến, không hướng về đời sau, vì phá cái chấp ấy, lý đó chắc chắn thuận với Thánh giáo. Lại nữa, pháp hiện tại nếu từ đời trước đến và hướng về đời khác thì lúc qua lại không xả bỏ tướng trước, không thành tựu tướng sau, nên thế gian hiện tại thấy Đề Bà Đạt Đa qua lại nơi các phương khác mà tướng không khác nhau. Tuy vậy vị trí ba đời tuy chấp nhận khác biệt, nhưng tướng không khác nên sẽ trở thành tạp loạn. Vì vị trí và tướng hoặc là một hoặc là khác đều có sai lầm không thể tránh khỏi. Tông của các ông luận bàn xưa nay, cũng không chịu chấp nhận tướng tạp loạn của đời, do đó ông nay như sự an lập này, sinh diệt qua lại không thành tựu nghĩa

cứu. Như vậy hiện tại tuy chấp nhận qua lại nhưng tánh vô thường đó cũng không thành lập, vì qua lại thì tướng không khác nhau, sẽ tựa như hoa đốm chẳng phải tánh vô thường. Ông cũng không chấp nhận hoa đốm có tướng khác và vô thường, hiện tại nếu thế, tức là trái với tự tông và Khế kinh nói. Nếu ông lại nói: Thể tướng ba đời tuy không biệt dị, nhưng quán xét vị trí thô sai biệt của các hành mà phát triển giác tuệ, nên đối với một pháp tự tâm phân biệt mà an lập phần vị. Từ tự tâm này an lập phần vị trên có sai biệt, nói một pháp này cho là vô thường. Điều này cũng không đúng, vì cảnh giới nhìn thấy của tự tâm phân biệt, tức là tự tâm chỉ tùy duyên thành thục chủng tử các hành, tự tâm biến chuyển tạo ra các loại phần vị, tự tâm biến hiện thể tướng không thật, việc gì siêng năng an lập pháp khác? Chỉ nên tin nhận các pháp do tâm. Lại nữa, những giác tuệ về các tâm và tâm pháp chẳng phải tùy theo thật có mà các pháp chuyển biến, chỉ vì chủng tử huân tập thành thục, và tâm hiện bày uy lực của các duyên, biến hiện ra nhiều cảnh giới sai biệt, vì thế các ngoại đạo đều tùy theo tự tâm đó biến hiện ra biết bao tánh tướng của các pháp. Nếu tánh tướng của các pháp là thật có, há có thể tùy tâm chuyển biến như vậy? Nhưng người có trí không nên cho chỗ chấp hiện tại kia là pháp thật có sinh, vì chắc chắn không từ hai đời quá khứ - vị lai, lại có đời thứ ba có thể từ đó sinh ra. Diệt

không tùy theo sinh, sinh đã chẳng có, thì diệt cũng nhất định là không. Do không hướng đến hai đời quá khứ - vị lai, càng không có đời thứ ba có thể tướng về nơi ấy. Như vậy theo lý suy xét tông của ông, ba đời vô thường hoàn toàn không có thể thấy, có hiện tại nào thù thắng vô thường, nên Khế kinh nói: Huống gì hiện tại. Ông thành lập một pháp trải qua các phần vị, tuy sinh trụ diệt đều tùy thuộc nhưng không hề biến dịch, tướng và chỗ dựa trước sau không khác, có gì thay đổi mà nói là vô thường? Cũng không thể nói tùy theo phần vị ba đời nên có sai biệt, nói là vô thường, Thể đã không biến đổi, phần vị làm sao khác biệt? Phần vị và thể nếu khác nhau thì phần vị tự nó sẽ vô thường, thể phải thường trụ giống như hư không. Do đó ba đời chỉ có ở thế tục, trong đó hoàn toàn không có một pháp nào chân thật. Nhưng ở trong pháp thế tục như vậy, hiện tại các hành vốn có sinh diệt, vì qua lại với thân nên thế gian thấy là hiện hữu, nên hiện tại là vô thường là nghĩa hơn hẳn, nương vào đó giả lập quá khứ - vị lai vô thường nương vào hiện tại, hiện tại vô thường hơn hẳn đời quá khứ

- vị lai. Muốn khiến cho hữu tình biết đời quá khứ - vị lai, pháp không hiện thấy hãy còn là vô thường, huống gì hiện tại. Hiện tại cùng với đầy đủ thân, hiện thấy sinh diệt nhưng chẳng phải vô thường, do đó Khế kinh nói: Pháp của đời hiện tại có vô thường, quá khứ - vị lai đã từng là sinh diệt,

nên hữu tình đối với sự việc trong ba đời, nên quán vô thường sẽ chán bỏ sâu xa. Vì hiển bày các hành vốn không mà sinh trước đó không có thể nhất định, nên lại nói tụng:

Nhược hậu sinh chư hành
Tiên dĩ hữu định thể
Thuyết hữu tánh định nhân
Ưng phi thị tà chấp.
(Nếu các hành sinh sau
Trước đã có thể định
Nói người có tánh định
Là sai, là tà chấp).

Luận nói: Như thế ngoại đạo nói lên tà chấp, các hành vốn là thuộc tướng quyết định, thời phần có chuyển biến không thể thay đổi, không do kỳ nguyện cho đến nhân công. Các ông cũng đồng với cái thấy kia. Vì sao? Vì nói nhân quả an lập khác biệt, vốn là thuộc về tướng không thể xoay chuyển, các pháp vị lai do bốn sự việc quyết định, đó là nhân - quả - đối tượng dựa - đối tượng duyên, như định tướng ban đầu mà sau sinh ra. Nếu vậy không cần chờ đợi nhân duyên sinh ra, đã là nhân duyên sinh ra vì sao vốn có? Để hiển bày các hành đời vị lai có thể là nhân duyên vô dụng, nên tiếp theo tụng nói:

Nhược pháp nhân duyên sinh
Tức phi tiên hữu thể
Tiên hữu nhi sinh giả

Sinh dĩ phục ưng sinh.
(Nếu pháp nhân duyên sinh
Thì trước chẳng có Thể
Trước có mà sinh ra
Sinh rồi lại nên sinh).

Luận nói: Các hành vốn có trái ngược cùng với sinh. Như pháp đã sinh nên không tiếp tục sinh, các hành vô thường nếu không có sinh ấy, tuy gặp nhân duyên cũng không hề biến đổi, thì sẽ mất đi tánh vô thường của hành, vì không có sinh, giống như hoa đốm. Nếu có sinh thì như giữ lấy quả dụng, đối với sinh ở phần vị trước sẽ chưa có Thể: Tụng nói: "Sinh dĩ phục ưng sinh" ấy là để nói về "quá môn" hiển bày dụ cho dị pháp, nghĩa là các hành hữu vi chẳng phải trước đã có tánh, từ diệt sinh nên giống như giữ lấy quả dụng, các hành trước đã có ấy không thuận theo duyên sinh, giống như pháp đã sinh. Nếu ông lại nói: Tôi nói các hành tuy vốn có Thể nhưng không chờ đợi nhân duyên, song giữ lấy quả dụng vốn không mà có hành nhân duyên. Điều này cũng không đúng. Vì giữ lấy tự quả dụng không lìa xa thể, sẽ như thế đó cũng có tánh trước kia, hoặc thể các hành lìa bỏ dụng, sẽ như dụng đầy đủ chẳng phải có tánh trước kia. Các ông chấp vốn có các hành, như chơi đùa khởi sắc hoàn toàn không có thắng dụng, nhân quả đạo lý đều không phù hợp, vì có tánh định thường có không hề biến đổi. Có luận chấp thường, có nhiều sai lầm, nghĩa

là trái với thế gian, vì bài bác tất cả thế gian cùng biết rõ lý nhân quả. Lại nói trái với tự tông, vì bài bác tất cả lý lẽ của các nhân các duyên sinh quả. Lại trái với lời mình nói, vì lập nên pháp vốn có thuận theo duyên sinh. Lại trái với tỷ lượng, vì như giữ lấy quả dụng chẳng phải thường có. Lại trái với hiện lượng, vì thấy các sắc chẳng phải thường có. Do có nhiều sai lầm, nên xả bỏ cái thấy này, nên biết quá khứ, vị lai chẳng lìa hiện tại mà có thật tánh riêng biệt, vì thuộc về đời kiếp, như đời hiện tại chỉ nương vào hiện tại, tâm biến dị tướng tạm thời nêu đặt mà có, hiện tại cũng chẳng phải Thắng nghĩa đế mà có, vì từ diệt sinh, như các sự việc huyễn ảo. Lại nữa, hành của ba đời đều là tướng đối đãi lập nên, như những đúng sai, nào có thật tánh. Lại tất cả các hành đều là vô thường, có sinh có diệt, chẳng phải có chẳng phải không. Nếu chắc chắn là không thì như lông rùa sừng thỏ sẽ nhất định không sinh. Nếu chắc chắn là có thì như vốn chấp không sẽ nhất định không diệt. Nếu không sinh diệt, như lông rùa sừng thỏ, há là vô thường sao? Người nào có trí, biết tất cả các hành đều có sinh diệt, lại có thường có dựa theo hành lập nên đời kiếp, đời kiếp há là chân thật, hiện tại còn chẳng phải là chân thật, quá khứ, vị lai có gì chân diệt? Nếu đời quá khứ, vị lai thật sự chẳng có như vậy, đời trước trụ trong sinh tử nhìn thấy thông suốt từ đâu? Nên biết thông suốt hai đời thấy đã

từng là có, đã hiện thấy là không, không - không đến sai biệt, khả năng thông suốt của cái thấy giới hạn sẽ không có, thế thì chúng sinh và Thánh chúng ba thừa biết kiếp số của đời quá khứ, vị lai sẽ giống nhau. Ông chấp quá khứ, vị lai đều hiện là có, cũng đồng với sai lầm này. Do đó tiếp theo tụng nói:

Nhược kiến khứ lai hữu
Như hà bất kiến vô
(Nếu thấy khứ lai có
Làm sao chẳng thấy không?).

Luận nói: Quá khứ, vị lai cũng có vô lượng nhân quả, lần lượt cách tuyệt trung gian chẳng phải có, nên nói là không. Lại nữa, ông cũng nói quá khứ, vị lai không giữ lấy các quả và nhiều loại tác dụng. Quá khứ, vị lai đã có hai nghĩa có, không sai khác, vì sao hai thông suốt ấy chỉ thấy cái có lại chẳng thấy không? Nếu không thể thấy không, mọi điều được thông suốt ấy không cần phải dựa theo cái thấy quá khứ, vị lai trải qua kiếp số trống rỗng như vậy không có mọi vật, nên không cần phải thấy cái có đó, quá khứ vị lai hiện tại nay không, đã từng là thật có, vì hiện nay không nên không giống như hiện tại, đã từng là có nên là cảnh sai biệt. Nếu đồng với hiện thấy không thì không có thời gian xa gần sai khác như thế. Ông chấp quá khứ, vị lai đều là hiện có đồng ở một đời, sẽ như hiện tại không có xa gần và thời phần sai biệt, thế thì các thông sẽ

không có thể soi chiếu quá khứ, vị lai xa gần và thời phần sai biệt. Lỗi lầm đã đồng, sao có thể khó xử? Nên nói quá khứ, vị lai tuy đồng với hiện hữu, nhưng do các hành đời kiếp - thời phần có trước sau xa gần sai biệt, nên chúng sinh đều thấy gần chẳng phải xa, chẳng không xa gần, lỗi lầm đó không đồng nhau. Điều này cũng không đúng, nên tiếp theo tụng nói:

Ký hiện hữu khứ lai
Ưng bất thuyết vi viễn
(Đã thấy có khứ lai
Nên không nói là xa).

Luận nói: Quá khứ, vị lai đã đồng hiện hữu, sẽ như hiện tại là gần chẳng phải xa. Nếu nói quá khứ, vị lai tuy hiện có Thể nhưng không đồng nên nói là xa ấy. Điều này cũng không đúng, vì dụng không lìa thể, sai lầm đồng như trước đã nói. Lại nữa, suy nghĩ này nói: Các sắc của đời quá khứ, vị lai đã đồng hiện hữu, đồng một đời kiếp, sẽ như hiện tại không có sự sai biệt về trước sau xa gần. Quá khứ vị lai đã không xa gần, những điều có thể không đạt ấy đều sẽ vô ngại, cùng thấy tất cả quá khứ vị lai, thế thì sự hiểu biết của Như Lai là vô lượng, sự hiểu biết của các hàng Nhị thừa là hữu lượng, những sự khác nhau này tất cả sẽ không có, nên quá khứ vị lai tuy hiện hữu nhưng chẳng phải có, mà đã từng có nhân quả bất đồng xoay vần liên tục và thời phần quyết định. Do đã từng có này làm

phương tiện, hoặc tu tập lâu dài nên trí và kiến mạnh mẽ sắc bén, lại nhờ chủng tánh thù thắng tự nhiên (pháp nhĩ), xoay vần liên tục đến tận cùng thời gian trước sau. Nếu như những ý muốn đó đều có thể biết rõ, hoặc có tập tánh cùng tướng trái ngược nhau, tùy theo sự tương ưng đó nên chỉ biết được phần nhỏ. Điều này chỉ hiển bày quá khứ vị lai chẳng phải tánh hiện hữu, nhưng có thể thông đạt điều ấy là từ lực nhân duyên hơn - kém không giống nhau, nên phương tiện - tác ý có sai biệt, tự tâm biến đổi đã từng là có pháp, thể tướng khác nhau, xa gần có sai biệt. Nhưng nương vào điều này mà thành lập quá khứ vị lai thời kiếp bất đồng, thông lực hơn kém. Không có nghĩa là thật có sự phát khởi của duyên quá khứ vị lai mà thông đạt biết rõ xa gần. Vì phá trừ pháp - phi pháp ở đời vị lai đều là pháp có thể tánh, nên nói tụng:

Vị tác pháp nhược hữu
Tu giới đẳng đường quyên
(Pháp chưa làm nếu có
Tu các giới không thật).

Luận nói: Nếu ở đời vị lai chưa tạo những phước hạnh mà trước đã có điều ấy, trong hiện tại tiến hành thực hiện tu tập các giới tức là không thật. Đồng thời nếu vị lai trước đã có pháp như vậy, phi pháp cũng có không thể đoạn hoại, vì thế xả bỏ giới ác, siêng năng tu gia hạnh, chỉ tự làm khổ thân hoàn toàn không lợi ích gì. Luận giải thích có vị lai

như vậy, những việc đã làm đều trống rỗng không kết quả, do đó cần phải xả bỏ ác kiến như thế, tin nhận vị lai chẳng phải tánh đã có từ trước.

Lại nữa, chấp vị lai, có người hàng Tiểu thừa nói: Các hành đời vị lai tuy là trước đã có tánh, nhưng hãy còn chưa có công năng giữ lấy quả, vì muốn dẫn khởi công năng giữ lấy quả, siêng năng tu gia hạnh không thể uổng công không có kết quả. Ngoại đạo Số luận cũng nói như vầy: Ở trong tự tánh tuy có rất nhiều tự thể của các pháp, nhưng tướng hãy còn ẩn kín, vì muốn làm cho tướng của pháp kia hiển hiện, nên siêng năng tu gia hạnh không thể uổng công không có kết quả. Ngay cả luận khác với luận kia lại nói như vầy: Ở trong tự tánh tuy có nhiều loại công đức của các pháp, nhưng chưa có thể, vì thành tựu thể đó nên siêng năng tu gia hạnh không thể uổng công không có kết quả. Để phá ba cái chấp này, nên nói tụng:

Nhược thiểu hữu sở vi
Giới tắc tiên phi hữu
(Nếu có làm chút ít
Thì quả trước chẳng có).

Luận nói: Nếu trước kia không có dụng gia hạnh khiến cho phát sinh, trước chưa có hiển hiện phương tiện khiến cho có, trước chưa có Thể khiến cho có Thể thì không nên nói quả trước kia là có. Dụng hiển bày và Thể nhờ gia hạnh mà thành tựu, có thể gọi là quả, Thể ẩn kín công năng xưa nay

vốn có, không nên gọi là quả. Lại nữa, dụng hiển bày Thể và Thể ẩn kín, công năng không xa lìa nhau. Thể ẩn kín công năng sẽ đồng với các dụng, nếu vốn không có nay có, thế thì tất cả đều từ duyên sinh, các ông không nên nói quả trước đã có. Hoặc dụng hiển bày thể sẽ đồng với các thể xưa nay thật có, thì tất cả sẽ không từ duyên sinh, đều không gọi là quả, các ông chấp có luận về vị lai ấy là bài bác quả thường có chẳng phải quả, vì không xa lìa nhau. Lại nữa, nếu các ông mượn phương tiện thiết lập, nói lời như vầy: Pháp lìa cái có trước đây, nhưng do nhân nên ít khởi các dị tướng, Nói là quả ấy, chỉ là dị tướng này nên thành tựu, có thể gọi là quả. Thể đã vốn có, không nên gọi là quả, nhưng dị tướng này vốn không mà nay có, làm sao các ông nói quả trước kia đã có? Nếu ông lại nói: Tướng tuy nay phát khởi nhưng không lìa xa thể, vì thế trước kia đã có, cũng nói quả và tướng là nhãn đều trước kia có, tướng và thể đã là một, đều sẽ là bốn có thì nhân vô dụng, lại đồng với sai lầm của ngoại đạo bài bác về nhân.

Lại nữa, nếu chấp tánh của quả có trong tất cả mọi thời, càng trái với kinh nói: "Các hành là vô thường". Vì sao? Do đó tiếp theo tụng nói:

Chư hành ký vô thường
Quả tắc phi hằng hữu
Nhược hữu sơ hữu hậu
Thế cộng hứa phi thường.

(Các hành đã vô thường
Thì quả chẳng hằng hữu
Nếu có trước có sau
Thế gian đều chẳng thường).

Luận nói: Tánh chẳng hằng hữu (luôn có), nên gọi là vô thường. Tất cả vô thường chắc chắn có sinh diệt, sinh gọi là đầu tiên, diệt gọi là sau cuối, có đầu có sau là nghĩa của vô thường. Người chấp tánh của quả có trong tất cả mọi thời, không đầu không cuối há là vô thường sao? Kinh kia lại nói: Có sinh diệt ấy là vì thế gian cùng hòa với tướng thô vô thường, thị hiện lý vô thường vi tế trong ba đời. Thế gian hiện thấy từ chỗ sinh của duyên, các hành trong ngoài đầu sinh sau diệt, không biết sinh diệt vô thường trong từng niệm niệm, nên lấy trước sau sinh diệt làm nhân, dùng các ánh sáng đèn đóm làm đồng pháp dụ, hiển bày niệm niệm kia đều có sinh diệt, vốn không mà có, có rồi trở lại không, chẳng phải trong tất cả mọi thời luận có tánh của quả. Luận về hằng hữu ấy là quá khứ, vị lai thường có các hành, không sinh không diệt, các hành hiện tại cũng không sinh diệt, lại trái với tự kinh nói về nghĩa vô thường. Nếu nói thể của các hành tuy hằng hữu nhưng luôn tương ưng với tướng vô thường gọi là vô thường, điều này cũng không đúng, trước đã lược qua các sai lầm, sau sẽ phá trừ rộng. Nghĩa trong tụng này chính là phà trừ các bộ khác, cùng phá trừ hai loại dị thuyết của Số luận,

cho ẩn giấu công năng của thể tuy lại hằng hữu, nhưng hiển bày tướng - thể hoặc có hoặc không, thì ẩn giấu công năng của thể nói quả trước đây đã có, dựa vào sự hiển bày tướng - thể nói là vô thường, quả nếu là vô thường thì chẳng phải là trước đây đã có, vì mọi cái vô thường chắc chắn có trước sau, trước sinh sau diệt là nghĩa của vô thường. Ẩn giấu công năng của thể đã không có trước sau, không sinh không diệt há là vô thường sao? Chính vì nghĩa này cũng sẽ chẳng phải quả, vì không lìa nhau, lại đồng với trước kia đã phá. Kia lại nói: Thanh sắc khổ lạc tuy có rất nhiều phần vị sai biệt, nhưng nhân quả đó đều chẳng lìa nhau, cùng nương vào một thể mà kiến lập. Ý này nếu nói tự tánh thanh sắc trước sau không khác, nói nhân và quả không lìa nhau ấy tức là không có gì tranh cãi, vì chấp nhận thanh sắc ở niệm trước là nhân có thể sinh quả đẳng lưu ở niệm sau. Nếu nói thanh sắc có nhân quả cùng một phần vị, thế thì nhân quả sẽ không sai biệt, hoặc nói thanh sắc ở phần vị của nhân có quả, cũng không trái với điều tranh cãi, vì chấp nhận nhất thời hướng về sau, hướng về trước, làm nhân quả. Nếu nói thanh sắc, phần vị nhân quả khác biệt mà thể là một, thế thì trái nhau. Thể trong một thời khác nhau, nên không hợp lý, thời phần không đồng, nên thể chắc chắn khác nhau. Thời tuy có khác nhau mà thể không sai biệt, thế thì không thể nói là vô thường. Lại nữa,

thể của một pháp ở trong một thời chắc chắn không có hai nghĩa ẩn – hiện. Đã chấp nhận ẩn - hiện thì có sai biệt, thế thì rõ ràng chấp nhận chỗ dựa của thể cũng có sai biệt, nên không thể nói thanh sắc có phần vị sai biệt mà kiến lập nên nhân quả, thể đó không khác nhau.

Lại nữa, vì muốn thị hiện nói luận thường hữu có sai lầm trái với tông quy, do đó, tiếp tục tụng nói:

Ưng phi cần giải thoát
Giải thoát vô khứ lai
(Nên chẳng cầu giải thoát
Giải thoát không khứ lai).

Luận nói: Nếu có thể vĩnh viễn đoạn trừ mọi ràng buộc của các phiền não, không chuyển đổi Thánh kiến về vị lai hiện hữu, sẽ như hiện tại có thể đoạn trừ phiền não có thể chứng Niết-bàn, thế thì tất cả không nhờ vào công dụng, từ xưa đến nay tự nhiên giải thoát, lại trái với tự tông cần phải siêng năng phương tiện tu hành phát sinh Thánh đạo mới được giải thoát. Nếu chấp nhận tu đạo được giải thoát thì sẽ không có quá khứ vị lai, có phiền não ràng buộc và khổ đau gây ra mà được giải thoát sẽ đúng với chánh lý. Nếu sự giải thoát đó mà không có phiền não khổ đau thì trái với tự tông nói quá khứ, vị lai. Lại nói tụng:

Hoặc hứa hữu khứ lai
Tham ưng ly tham giả

(Hoặc cho có khứ lai
Tham sẽ lìa tham ấy).

Luận nói: Lý trước đây đã bức bách nhất định không có quá khứ vị lai, hoặc giữ lấy cái ngu tối kia một mực chấp là có. Nếu như thuận theo chấp trước đó, nên thiết lập hoặc nói được giải thoát thời. Hai đời quá khứ vị lai, các tham nếu có thì ở phần vị giải thoát, không có các tham ấy thì sẽ lìa bỏ chỗ dựa mà có các tham. Thế gian chưa hề thấy không có nấu vật gì mà có các đồ nấu, điều này cũng sẽ như vậy. Há không phải các hành sinh thời như thế thật không có tác dụng và tác dụng ấy chỉ là tạm thời an lập hai loại sai biệt. Vì thế kinh nói: Chỉ có các pháp, chỉ có nhân quả, hoàn toàn không tác dụng, lý chân thật như vậy. Nhưng lúc giải thoát thì các tham vĩnh viễn diệt trừ, dựa theo các tham trên đây mà giả lập tác dụng, cũng không thể nào không dụng cái không ấy, giống như các hoa đốm mà nói là có, lý không thành tựu được. Nếu lúc giải thoát hãy còn có các tham, như chưa giải thoát sẽ gọi là người ác, sẽ tạo các điều ác nên không thể giải thoát. Nếu nói bấy giờ tuy có các tham nhưng không thành tựu nên gọi là giải thoát, đã là các tham thì thuộc về phiền não, sẽ như phần vị trước không thể không thành tựu. Lại nữa, quá khứ vị lai này nếu có các tham, sẽ như hiện tại tuy có tác dụng, nếu giải thoát như vậy thì sẽ tạo các điều ác, sẽ gọi là người ác. Lại nữa, phiền não tham

sân ở quá khứ vị lai này, nếu có tác dụng sẽ gọi là hiện tại, nếu không có tác dụng sẽ tựa như hoa đốm, tại sao lại nói có thể mà không dụng? Do đó người trí không nên tin nhận quá khứ vị lai hiện có thật thể.

Lại nữa, chưa sinh đã có thì trái với sự hiểu biết của thế gian. Vì sao? Do đó tiếp theo tụng nói:

Nhược chấp quả tiên hữu
Tạo cung xá nghiêm cụ
Trụ đẳng tắc đường quyên
(Nếu chấp quả có trước
Tạo nhà cửa trang nghiêm
Các cột thì trống rỗng).

Luận nói: Nếu mọi cung điện nhà cửa các sắc các hành, vào lúc chưa sinh đã muốn có thể ấy, thì thế gian hiện thấy để tạo dựng những vật kia, siêng năng tăng thêm công lực cũng không uổng phí, điều này cũng không phải vậy. Vì vậy hiển bày tướng thể và ẩn giấu công năng của thể không lìa xa nhau, đều ứng với trước đây đã có. Như đã nói ở trước, tà chấp như vậy trái ngược với thế gian. Lại nữa, tất cả pháp đều là trước đã có, là vì giải thoát các khổ đau mà thiết lập giáo pháp để độ sinh, những việc như vậy đều không thành lập, điều này thì cũng trái ngược đối với tự tông.

Lại nữa, vì nói chấp quả trước đã có ấy là sai lầm, trước chấp không có quả sai lầm đó cũng dễ hiểu, vì lược phá điều đó nên tiếp tục tụng nói:

Quả tiên vô diệc nhĩ
(Trước không quả cũng vậy).

Luận nói: Chấp trước như vậy cũng trái với thế gian, tự tông vốn chấp nhận quả trước chắc chắn không có. Thế gian và tự tông đều không thể phù hợp. Có người nói như vầy: Nghĩa của tụng này ý là tổng phá tất cả biệt chấp về nhân quả, nếu nhân và quả có thể tướng riêng biệt, tại sao dị pháp có thể sinh ra dị pháp? Chưa hề thấy hương vị khác thể cùng sinh ra nhau, điều này nói không phải vậy. Nếu thể tướng khác biệt thì lý nhân quả cách ngại, hoặc trái ngược nhau có thể không sinh ra nhau. Nếu có các hành tuy khác biệt về thể tướng, nhưng cùng tùy thuận hiển hiện làm nhân quả, làm sao khó nói ra? Nhân quả nếu khác nhau, như hương vị khác biệt, sẽ không sinh ra nhau, thế gian và tự tông đều cho thể nghiệp quả của cha con khác nhau mà có thể sinh ra nhau, vì thế nhân quả chẳng phải nhất định không khác nhau. Nói như vậy, điều này chính là phá trừ những luận thuyết nhất định nói trong nhân không có quả. Người ăn chưa đầy đủ, nói lời như vầy: Các giống không thể tự mình sinh ra các mầm, chỉ nhờ các giống dẫn khởi các mầm kia, đồng loại cực vi, khiến cho tu tập ở đó, như như vốn dẫn khởi đồng loại cực vi, cứ như thế hòa hợp sinh ra quả thô, nghĩa này không đúng. Vì những cực vi kia cùng với những hạt lúa thô, chủng loại thể tướng đều có sai biệt, tại sao đồng loại?

Hơn nữa, vì là thường nên không có thắng dụng, cũng không cần khiến cho thường pháp có tác dụng, vì sao lại nói do khả năng các giống dẫn khởi đồng loại cực vi của các mầm, khiến nó hòa hợp sinh ra các mầm thô? Lại nữa, ngoại đạo kia đã lìa bỏ các sắc có thật quả riêng biệt là những vật như áo quần, bình chậu, loại này trước vốn không có nhân gì tạo thành? Vì cầu quả này, siêng năng tăng thêm công sức tạo tác từng cái một đều sẽ vô dụng. Vì ngoại đạo kia không chấp nhận từng cái một có thể tạo thành nhân gần gũi, tạo thành của đồng loại, thế thì quả thô nhất định phải không sinh, vì trước đó không có thể. Lại nữa, thật sự cực vi sẽ không thể nào tạo thành quả thô đồng loại, vì ông chấp là thường, như những hư không. Chỗ dựa của thật quả đã không hề có gì, các sắc các hành và đức nghiệp nơi chủ thể dựa đều không thể thành tựu được, thế thì hoàn toàn không có cảnh giới của các căn, thì sẽ làm tổn hại đến tất cả mọi điều đã lập nên, do đó không nên một mực chấp trong nhân dị loại không có quả. Vì thế gian cũng thấy từ nhân dị loại có thể sinh ra rất nhiều quả dị loại. Đạo lý nhân quả rất là vi tế, không khẳng định một khác cũng chẳng phải trước đã có nay không. Nếu ở trong đó chấp một chấp khác, trước có, trước không, đều là sai lạc chánh lý. Vì sao? Vì nhân quả nếu là một thì nhân sẽ như quả, thì quả chẳng phải nhân, quả sẽ như nhân, thì nhân chẳng phải quả,

nhân quả như vậy thì sẽ trở thành rối loạn. Lại nữa, nếu nhân quả chắc chắn là một như thế, tức là không hề sai biệt về chủ thể sinh và đối tượng được sinh, vì không có chủ thể sinh nên không gọi là nhân, nhân đã là không thì quả cũng chẳng có, vì không có đối tượng được sinh nên không gọi là quả, quả đã là không thì nhân chẳng cũng chẳng có. Do đó hai loại nhân quả cùng chờ đợi nhau mà thành lập. Nhân quả nếu không, ai nói là một? Vì vậy biết nhân quả không nhất quyết là một. Nhân quả nếu khác, phải từ tự nhân sinh ra quả khác, vì cùng với kia khác biệt, giống như tự quả, cũng sẽ từ tự quả theo nhân khác sinh ra, nên khác biệt so với kia, giống như tự nhân. Thế thì một nhân sẽ sinh ra tất cả quả, một quả cũng sẽ từ tất cả các nhân sinh ra. Lại nữa, sẽ từ tự nhân không sinh ra tự quả, nên cùng với kia khác nhau, giống như quả khác, tự quả cũng sẽ không từ tự nhân mà sinh ra, nên cùng với kia khác nhau, giống như nhân khác, thì tất cả nhân sẽ không sinh ra quả, tất cả quả cũng không từ nhân sinh ra. Hiện thấy tự nhân chỉ sinh ra tự quả mà không sinh ra quả khác, hiện thấy tự quả từ tự nhân sinh ra chẳng phải nhân khác sinh ra, nên biết nhân quả cũng không nhất định là khác. Nếu ở trong nhân trước đó nhất quyết có quả thì quả sẽ như nhân, sẽ không tiếp tục sinh. Nếu ở trong nhân trước đó chắc chắn không có quả, thì giống như chẳng phải quả, sẽ không thể sinh ra.

Hiện thấy tự nhân lại có thể sinh ra quả, nên biết quả đó chẳng phải trước vốn có hay không. Nhân quả như vậy không nhất quyết là một - khác cũng chẳng phải trước vốn có nay không, lý đó quyết định, luận bàn kề cận đã rõ ràng, nên tiếp tục luận bàn đích xác.

Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói lời như vầy: Quả thật sự không sinh nhưng thể đó vốn có, do chuyển biến nên thành lập có thời phần nhân quả sai biệt. Vì phá trừ chấp ấy, nên tiếp theo tụng nói:

Chư pháp hữu chuyển biến
Tuệ giả vị tằng tri
Duy trừ vô trí nhân
Vọng phân biệt vi hữu.
(Các pháp có chuyển biến
Người tuệ chưa từng biết
Chỉ trừ người không trí
Vọng phân biệt là có).

Luận nói: Những bậc diệu tuệ, khả năng biết rõ tất cả pháp nghĩa sâu xa chướng ngại cùng cực, mà chưa hề biết có các pháp chuyển biến thời phần nhân quả sai biệt như vậy, chỉ trừ ngoại đạo, như bóng đêm tăm tối, có người bị mê hoặc che kín nên vọng có những cái thấy, tự mình không thể hiểu rõ mà để người khác giảng giải tất cả các pháp thật không có sinh diệt, chỉ có người phần nhân quả chuyển biến. Đó là các thanh sắc, hoặc lại là những khổ lạc. Không xả bỏ tự thể chuyển biến thành

tướng khác, thời phần không giống nhau gọi là chuyển biến, vì tướng thời phần vào lúc chuyển biến nên có sai biệt, nói là có sinh diệt. Ông nay cho vì sao lại chuyển biến, là thời thể chăng, là thời tướng chăng? Tạm thời không cần nói đến thời thể chuyển biến, vì thời chuyển biến trước ông tự chấp không xả bỏ tự thể như phần vị trước cũng không nên nói thời tướng chuyển biến, vì ông chấp thời tướng sinh diệt trước sau đều khác biệt, sao gọi là có thể biết chuyển biến? Lại nữa, nếu thời thể không thể chuyển biến, chỉ thời tướng có thể có sự chuyển biến sẽ lìa thời thể có thời tướng riêng biệt. Nếu nói thể tướng không nhất quyết là một - khác, thay đổi cho nhau để nương tựa thuận theo nhau mà nói, nên tướng theo thể trước sau chẳng khác vì thể do tướng nên trước sau chẳng phải một, thể và tướng trợ giúp nhau, tướng gọi là chuyển biến. Nếu vậy thì phù hợp với Thể do tướng nên có sinh có diệt, tướng do thể nên không chuyển không biến, thể có sinh diệt thì đồng với việc huyễn ảo, chẳng phải thật chẳng phải thường, tướng không chuyển biến thì tựa như hoa đốm, chẳng phải nhân chẳng phải quả, thì sai mất tự tông. Cũng không nên nói tánh của thể và tướng là một, thật không có nhân quả, vì nghĩa khác nhau, nên có được nhân quả. Tánh nếu là một, nghĩa vì sao khác? Một - khác không đồng sẽ có vật riêng biệt, đã có nhân quả phần vị không đồng, trước sau đều khác nên

chẳng chuyển biến, vì thế ánh sáng ngọn lửa đèn không có chuyển biến. Nếu nói phần vị nhân quả sai biệt chuyển biến có khác nhau, không hẳn trước sau một thể một thời chỉ có những đắn đo với các loại phần vị, vì chuyển biến khác nhau. Ở đây có hư ngôn mà không có nghĩa thật. Một pháp một thời có sinh trụ diệt, lại trái ngược lẫn nhau trở thành sai lầm rất lớn. Thế gian không thấy một pháp một thời nào có sinh trụ diệt, chỉ thấy dị pháp dị thời có ba loại đó. Lại không nên nói thời và thể thường có, tuy không sinh diệt nhưng có chuyển biến. Ông chớ chấp tư - ngã thường trụ, tuy không sinh diệt nhưng cũng có chuyển biến. Giả sử cho tư ngã cũng có chuyển biến, sẽ như khổ lạc chẳng phải tánh của tư - ngã. Lại cho thời và thể có chuyển biến, thời và thể tức là tự tánh của khổ lạc. Tự tánh như vậy, thì tất cả thể sẽ chuyển biến. Nếu thế thì sẽ đánh mất nghĩa của tự tông, tối thắng nhất định không có toàn thể sẽ chuyển biến. Nếu hoàn toàn không chuyển biến, tức là vô thường. Lại nữa, ông - thời phần và khổ lạc là ba pháp, hòa hợp cùng tạo thành, sẽ như rừng cây, thể chẳng phải thật có, nhân quả cũng vậy. Nếu nói chính là dùng khổ lạc làm tánh nên là thật có, điều này cũng không đúng. Thời phần chỉ một, khổ lạc có ba, một và ba không đồng nhau, làm sao tương tức? Nếu chắc chắn tương tức, khổ lạc giống như thời phần, sẽ chỉ có một, thời phần giống như khổ lạc, sẽ có đủ ba. Lại

nữa, nếu như khổ lạc hiện bày khắp tất cả thời, mỗi mỗi thời này sẽ hiện bày khắp tất cả, thời phần như vậy sẽ biến thành tạp loạn. Thời lạc đã mỗi mỗi không hiện bày khắp tất cả, khổ lạc cũng không hiện bày khắp tất cả, khổ lạc như vậy cùng với vô lượng thời làm tự tánh, sẽ trở thành vô lượng. Lại như khổ lạc, ẩn thời cũng có mỗi mỗi thời này, sẽ cũng như vậy thì sẽ không có ẩn - hiện sai biệt, vì tất cả thời có tất cả. Do đó không nên quyết định tương tức. Đã không tương tức, phải chấp nhận là giả, hoặc sẽ không chấp nhận khổ lạc làm tánh, như từ chối thời phần, nhân quả cũng vậy. Lại các nhân quả, hoặc xấu kém hoặc tốt đẹp, hoặc thanh tịnh hoặc uế tạp, tại sao cùng lấy ba pháp lạc, khổ, si làm tánh? Nếu chắc chắn như vậy thì ngoại đạo các ông từ vô thỉ đến nay không có việc gì không làm, nên cùng lấy khổ lạc làm tự tánh. Các ông bây giờ tuy được làm thân người, nhưng sẽ chính là loài heo chó thấp kém, ăn uống ngọt bùi sẽ chính là phẩn uế. Ai người có trí, vô duyên chấp lấy ngoại đạo tông tà này mà tự mình hủy nhục, cho nên ông nói quả thật không sinh mà thể của nó vốn có, vì chuyển biến nên thành lập có thời phần nhân quả sai biệt. Trái ngược với chánh lý, không một lòng suy cứu, thương thay cho ngoại đạo, vốn có thói quen si cuồng, yêu quý tông tà ghét bỏ chánh pháp, mù không mắt tuệ không hiểu đúng sai, thuận theo kẻ mê muội với biết bao vọng chấp. Như vậy đã có

nói thời thể là thường - tướng có chuyển biến, không phù hợp với chánh lý. Những người có trí suy xét quán sát nên xả bỏ.

□

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN
THÍCH LUẬN

QUYỂN 5

Phẩm 3: PHÁ THỜI (Phần 2)

Lại nữa, có các bộ phái khác đối với pháp vô thường nói có sát na tạm thời thể trụ, tức là nương vào thể trụ thành lập có thấy thời. Để phá bỏ lời nói ấy, nên nói tụng:

Vô thường hà hữu trụ
Tánh vô hữu hà thể
(Vô thường sao có trụ
Tánh không - có thể gì?).

Luận nói: Tự tướng dừng lại lâu dài nên gọi là trụ. Các pháp hữu vi, chuyển biến vô thường, không thể dừng lại trong phút chốc, làm sao có trụ? Đã không có thể trụ, nương vào đâu mà lập nên thời? Vì sao? Nói là vô thường, hoặc chính là pháp diệt, hoặc nhân của pháp diệt. Tất cả pháp hữu vi bị vô thường thúc bách nên tạm thời sinh ra liền diệt đi, làm sao hàm chứa có trụ? Trụ vị, trụ y tùy theo sự thúc bách của vô thường, sẽ như phần vị sau không thể lưu lại đôi chút. Nếu cho vô thường

tuy ở trụ vị (phần vị trú), bấy giờ trụ lực (khả năng trụ) có thể chế ngự vô thường, giúp đỡ chỗ dựa của chính mình khiến nó tạm thời an trụ. Điều này cũng phi lý, nên tiếp theo tụng nói:

Sơ nhược hữu trụ giả
Hậu ưng vô biến suy
(Trước nếu có thường trụ
Sau nên không biến suy).

Luận nói: Sinh diệt tiếp nối nhau, không xả bỏ tự loại, về sau tướng khác khởi gọi là biến suy. Tướng trụ ở phần vị sau cùng với thể trụ ở trước đã không sai biệt, sao có biến suy? Cũng không nên nói do pháp sau khởi khiến cho tướng trụ trước đó lại có biến suy, thể trụ giống như trước nên tướng không biến đổi, há chẳng phải sau khởi trước trụ biến hay sao? Vì sao những sinh khác những pháp khác gọi là biến? Hiện thấy những phần sinh còn lại (dư sinh), còn lại cũng gọi là biến như lạc đã sinh (phát sinh) nói sữa là biến, thô tuy tựa như biến mà tế thì không phải vậy. Vì sao? Vì ở thế gian sữa và cao sữa cùng loại tiếp nối nhau, khó biết rõ tướng, không hiểu rõ trong đó có sinh diệt rất vi tế, nghĩa là sữa trước đó chuyển biến nên sinh ra cao sữa sau này, trong lý vi tế tức là thể trụ trước chuyển biến vì phát khởi cái sau, nghĩa đó khó biết được.

Lại nữa, cần phải tự mình xét kỹ biết có thể trụ, mới có thể vì người khác nói có tướng trụ. Nhưng

không có phương tiện để có thể xét kỹ thể trụ, biết rõ chắc chắn có khả năng an trụ nơi pháp. Vì sao? Do đó, tiếp theo tụng nói:

Thí như vô nhất thức
Năng liễu ư nhị nghĩa
Như thị vô nhất nghĩa
Nhị thức sở năng tri.
(Giống như không một thức
Hiểu được nơi hai nghĩa
Như vậy một nghĩa không
Hai thức đều biết được).

Luận nói: Các cảnh của đối tượng nhận thức phải tùy theo chủ thể nhận thức, quan sát trước xét kỹ sau mới biết là có. Nếu có một thân và hai thức đồng loại, đối với một hiện cảnh mà quán sát trước xét kỹ sau, xét kỹ cảnh tướng không khác đối với trước, như vậy mới có thể nói hiện pháp có trụ. Đã không có hai thức đồng loại trong một thân, đối với một hiện cảnh quán sát trước xét kỹ sau, vì sao các ông có thể biết được hiện pháp có trụ trong sát na mà y theo đây thành lập thời phần? Ông không thể nói: Ý thức của niệm trước quán sát pháp vị lai, ý thức của niệm sau xét kỹ pháp hiện tại, biết là có thể trụ, vì pháp ở đời vị lai chưa có, cũng không thể nói: Ý thức của niệm trước quán sát pháp hiện tại, ý thức của niệm sau quán sát pháp quá khứ, biết là có thể trụ do pháp ở đời quá khứ đã diệt. Cho dù chấp nhận pháp của quá khứ vị lai có thì thời thế

chuyển dời không thể gọi là trụ. Người ta không thể nói: Sắc thanh các pháp ở đời hiện tại an trụ trải qua nhiều thời phần, các tâm của các pháp vô thường nhanh chóng, nên hai niệm tâm cùng duyên với hiện tại, trước quán sát sau xét kỹ biết nó có trụ. Đã cùng là hữu vi tại sao không giống nhau? Các sắc của các pháp chẳng an trụ trong thời gian lâu dài, vì là hữu vi, giống như các tâm, có nơi khác chấp sắc có trụ chẳng phải tâm, ở đây cũng sẽ dùng tâm làm dụ để phá. Một tâm hữu tình có hai thức đồng loại, chắc chắn không cùng duyên với một pháp hiện tại, một thân có thức trước sau đồng loại, như duyên với hai tâm xanh vàng trước sau. Cũng không thể nói: Ý thức nơi đối tượng quán của năm thức có thể xét kỹ biết rõ có trụ kia. Các ông không chấp nhận hai thức đều sinh (câu sinh), vì lúc ý thức sinh khởi thì cảnh đã diệt rồi. Giả như chấp nhận một thân có nhiều thức cùng phát khởi, đều duyên với biệt cảnh không thể xét kỹ biết được, tuy cho ý thức biết cảnh của năm thức, nhưng đều tự biến cùng thuộc về hiện lượng, cùng thọ nhận cảnh mới chẳng phải tiếp tục xét kỹ để biết. Vì vậy nên nói: Không có một nghĩa nào mà hai thức có thể biết. Lại nữa, cũng không một thức nào xét kỹ biết rõ hai nghĩa đều là thật có thể. Vì sao? Nếu muốn tác ý xét kỹ biết rõ trước có thì cảnh sau chưa sinh, xét kỹ hiểu biết rõ sau có thì cảnh trước đã diệt, hãy còn không có chủ thể xét kỹ một thật có, huống

gì chủ thể nhận biết hai hiện tại hai cảnh giới, cho dù cùng có thể hiểu rõ, nhưng đều thọ nhận cái mới, chẳng phải tiếp tục xét kỹ biết rõ duyên với cảnh thức còn lại, không thể xét kỹ biết rõ cảnh còn lại là thật có, nên đắm trệ nơi tướng khác, giống như đều duyên riêng biệt với hai cảnh tâm. Lại nữa, tâm xét kỹ không thể xét kỹ ngoại cảnh thật có, vì đắm trệ ở tướng khác, như mới hiểu rõ thọ nhân tâm cảnh hiện tại. Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói lời như vầy: Nếu lập trệ để niệm niệm đều khác biệt rõ các pháp ấy, thế thì không đúng, trước cầu sau chứng, trước thọ nhận sau nhớ nghĩ, trước nghi ngờ sau xác quyết, vì sao như vậy? Không thấy thiên thọ trước cầu - thọ nhận - nghi ngờ sau đó thì cúng tế truyền thụ, có thể chứng đạt, nhớ lại, xác quyết. Do đó nên biết, chỉ có một tuệ thường có thể soi chiếu biết rõ tất cả cảnh giới, vì vậy lập lượng nói: Tuệ biết các màu xanh chắc chắn không lìa, tuệ biết các màu vàng là thể của tuệ, như tuệ của các màu vàng, nên một tuệ biết tất cả các nghĩa, điều này cũng không vậy. Thường chuyển biến trước đều phá xong, không nên tiếp tục chấp trước. Lại nữa, vì sao ông biết một tuệ này thể của nó là đang biết tất cả các nghĩa, không phải không xét kỹ tướng tuệ nơi đối tượng nhận biết, có thể tuệ này biết tất cả các cảnh, không phải chính tuệ này có thể tự nó xét kỹ biết rõ, trong các sắc của pháp từng không hề thấy, tuệ này chắc chắn có tuệ biệt

nơi chủ thể nhận biết, vì là đối tượng được nhận biết, giống như các sắc. Lại nữa, tuệ của các màu xanh, tánh của nó đều riêng biệt, vì chỗ nhận biết khác nhau, như tuệ của tự và tha, ý trong này rõ ràng, không có một tuệ nào có thể tiếp tục xét kỹ biết rõ hai cảnh thật có, không nói một tuệ không biết rõ nhiều pháp, đừng bỏ một niệm tâm không hiểu rõ nhiều cảnh. Lại nữa, nói thể tuệ không thể tự nó xét kỹ, không nói thể tuệ không thể tự nó chiếu soi, đừng bảo tâm và tâm sở không có thể tự chứng, nếu vậy không thể nào tự nhớ lại về sau. Nếu nói soi chiếu cảnh là dụng chẳng phải thể, vì thể chẳng phải soi chiếu, không tùy theo cảnh riêng biệt mà dụng tùy theo soi chiếu, nên mới có vô lượng có nhiều dụng, không như sai lầm ở trước, điều này cũng không đúng. Thể nếu chẳng soi chiếu, sẽ giống như các sắc, không gọi là tuệ. Nếu nói dụng soi chiếu, vì không lìa thể, không có sai lầm, điều này cũng không đúng. Dụng không lìa thể, soi chiếu sẽ trở thành một, vì không lìa thể, giống như thể tuệ. Thể không lìa dụng, tuệ sẽ trở thành nhiều, vì không lìa dụng, giống như dụng soi chiếu. Dụng tùy theo thể là một, trái với tỷ lượng ở trước. Thể tùy theo dụng là nhiều, trái với tự tông đã lập. Nếu dụng tùy theo thể không hề sai biệt thì tổng duyên - biệt duyên mong cầu chứng đạt, lãnh thọ nhớ ghi phân vân quyết định, như vậy các dụng sai biệt sẽ không có. Nếu thể tùy theo dụng có

những sai biệt thì tuệ ông đã lập sẽ niệm niệm khác nhau, cũng không có trước cầu sau chứng, trước thọ nhận sau nhớ nghĩ, trước nghi ngờ sau xác quyết, thế thì ông nói lại thành ra tự hại. Lại nữa, nếu ông nói thể tuệ tuy là một, nhưng dụng tùy duyên biến thành nhiều loại, do đó không có gì sai lạc. Điều này cũng không đúng, vì tuệ dụng tùy duyên biến thành nhiều loại, sẽ như những khổ lạc tánh của nó chẳng phải một. Thế gian không thấy vật nào có các sắc mà thể thường là một liền biến thành nhiều, trong sự thế tục tạm thời lập nên thể dụng, có thể nêu bày về thể một dụng nhiều, trong thắng nghĩa lý không có nghĩa như vậy, làm thế nào một vật thật có một - nhiều? Lại nữa, ông vốn nói thể tuệ trong niệm niệm đều dị biệt, như tuệ ở thân khác, sẽ không có những điều trước cầu sau chứng, nghĩa của nhân không thành tựu, tự tông chấp nhận vì hai tuệ trước và sau có thể sai khác. Lại cho dụng soi chiếu tuy trong từng niệm sai khác nhưng có các sự việc trước cầu sau chứng, nên nhân đã lập có sai lầm không chắc hẳn. Lại nữa, khổ lạc khác biệt với tuệ nơi đối tượng duyên, kia đây cùng chấp nhận tức là đồng dụ. Do đó sánh biết duyên khác với cảnh thức, nên khác với tuệ duyên, thể có sai khác với cảnh thức, nên khác với tuệ duyên, thể sẽ có sai khác, nghĩa là biết các màu xanh, thể của nó đều khác nhau, vì khác với tuệ duyên, giống như những khổ lạc, lẽ nào những khổ

lạc vào lúc chuyển biến hợp thành các sắc mà tướng đó không khác chăng?

Bấy giờ lại vì một đối tượng duyên của tuệ, đã lập nên đồng dụ, thì thiếu đi năng lập, ở đây chẳng phải sai lầm được sự. Tôi nói đối tượng duyên của tuệ biệt là nhân chứng đạt thể có sai khác, không nói chỉ là đối tượng duyên của biệt tuệ, điều ấy có gì sai lầm. Nhưng những khổ lạc kia tánh của nó đều khác nhau, cần phải chấp nhận có tuệ biệt nơi đối tượng duyên, nên chắc chắn không có một tuệ, thể đó là thường biết rõ tất cả nghĩa, nên không một thức nào xét kỹ biết rõ hai nghĩa, đều là thể thật có, lý đó được thành lập, để giải thích tụng văn nên bắt đầu tự sự tranh luận kề cận ấy. Nay sẽ tạm thời dừng lại sự tranh luận phân rõ phải trái.

Lại nữa, nay sẽ cật vấn sự tranh luận có trụ ấy. Thể trụ như vậy là cần phải trụ ở pháp nơi chủ thể trụ khác, hay là không như vậy? Nếu như vậy nào sai trái. Nếu cần phải trụ vào pháp nơi chủ thể trụ khác thì sẽ như đối tượng trụ không gọi là chủ thể trụ, nếu không cần pháp của chủ thể trụ khác thì đối tượng trụ cũng vậy, sẽ không cần pháp khác. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

Thời nhược hữu dư trụ
Trụ tắc bất thành thời
(Thời nếu có trụ khác
Thì trụ không thành thời).

Luận nói: Tự tánh không thể nào giúp đỡ thành tự tánh, vì không có đồng loại đồng thời cần thiết đến nhau. Các pháp hữu vi chắc chắn cần đến sự tương trợ dị loại mà thành tựu, như tuệ và tâm, đất và nước vậy. Như thế nếu chấp trụ có trụ riêng biệt thì trụ này sẽ đầu tiên ở nơi thể trụ, vì cần đến trụ khác như pháp nơi đối tượng trụ. Thời trong tụng ấy là biệt danh của trụ, ở đây đích thực nên nói trụ hữu dư, trụ không thành hay trụ thành văn vốn như vậy. Do đó sinh trụ diệt cũng không đồng loại, nên tùy theo chỗ được lập không gì không hẳn sai lầm. Lại tiếp theo tụng nói:

Thời nhược dư trụ vô
Hậu diệt ưng phi hữu
(Thời nếu không trụ khác
Sau diệt sẽ chẳng có).

Luận nói: Thời gọi là trụ, trụ khác nếu không có thì như pháp nơi đối tượng trụ không thể nào tự trụ, đã không tự trụ mà bắt đầu từ chủ thể trụ nơi khác (Tha), như thế thì sẽ không gọi là chủ thể trụ. Vì không có chủ thể trụ, các pháp hữu vi sao có thể tạm thời an trụ trải qua một sát na? Trụ ban đầu đã là không, diệt về sau làm sao có? Vì thế trụ ban đầu và diệt về sau cần phải cùng nhau thành lập. Lại nữa, nếu trụ này không cần đến trụ khác, từ chủ thể trụ ấy pháp cũng cũng sẽ như vậy, tự lực chủ thể trụ không cần đến trụ khác, trụ đã là không, diệt cũng chẳng có, tại sao ông chấp nơi chỗ trụ hậu

diệt? Lại nữa, các trụ diệt trợ giúp lẫn nhau để có thể phát khởi tác dụng, tướng trụ đã không, cũng chẳng có các diệt, thế thì các pháp cũng không có hoại diệt về sau, không có hoại diệt về sau sao gọi là vô thường?

Lại nữa, các pháp hữu vi và tướng vô thường là một hay khác? Nếu vậy đâu sai sót g. Nếu nói là khác, sẽ chẳng vô thường. Nếu nói là một, sẽ không có trụ. Để hiển bày nghĩa này, tiếp tục tụng nói:

Pháp dữ vô thường dị
Pháp tắc phi vô thường
(Pháp khác với vô thường
Thì pháp chẳng vô thường).

Luận nói: Các sắc của các pháp gọi là vô thường, tướng vô thường hòa hợp nói là vô thường. Tướng của sắc thọ tưởng... đó đều sai khác, tự tánh có khác nhau, nên chẳng phải vô thường. Nếu như vậy thì các sắc khác với vô thường, sẽ như hư không, thể chẳng phải vô thường. Nếu nói các sắc tuy có sai biệt, nhưng dụng vô thường vì là cộng tướng, như vậy cộng tướng nếu lìa các sắc thì các sắc khác với kia, trở lại giống như lỗi trước. Nếu nói các sắc có thể của cộng tướng kia không lìa nhau, thế thì các sắc không hề có tánh sai khác, sẽ đánh mất tự tướng. Nếu nói các sắc đều có hai tướng, nghĩa là cộng tướng và tự tướng không lìa bỏ nhau, một chung một riêng hai loại như vậy, nên

tướng không đồng, sẽ chẳng phải là một thể, như tướng vô thường, chẳng phải là các sắc. Như thế các sắc cũng chẳng phải là vô thường, tướng đã có khác nhau, tuy cùng hòa hợp nhưng thể không đồng, giống như sắc và vị. Nếu cho các sắc thật ra chẳng phải là vô thường, vì vô thường hòa hợp nên tạm nói là vô thường, như người cầm gậy nói đó là gậy, do đó không sai lầm khi các sắc chẳng phải vô thường. Nếu vậy thì tu tập quán xét vô thường, đối với các sắc chẳng phải là pháp vô thường đó, tự tâm tăng thêm lập thành vô thường, thì quán vô thường này sẽ trở thành điên đảo. Nếu vậy không cần phải cố gắng đoạn trừ phiền não, vì thế vô thường cũng chính là các sắc, nếu chính là các sắc lại đánh mất tự tướng. Như vậy thì tự tướng và cộng tướng của các pháp, trong đạo lý thế tục cần phải cùng nhau giả lập, không thể một mực chấp là một hay khác, đối với thắng nghĩa lý hoàn toàn không thể luận bàn. Đã nói về sai lầm cho là vô thường và pháp khác nhau, để hiển bày lỗi cho là một, lại nói tụng:

Pháp dữ vô thường nhất
Pháp ưng phi hữu trụ
(Pháp - vô thường là một
Pháp sẽ không có trụ).

Luận nói: Vô thường và trụ, tánh tướng trái ngược nhau, vì sao một pháp cùng có hai loại? Như khổ lạc, tánh tướng trái ngược nhau, hãy còn không

tương ưng, huống hồ đồng một thể. Nếu các sắc của pháp và vô thường là một, thế thì chắc chắn không có nghĩa tạm thời an trụ, làm thế nào dựa vào trụ thành lập có thời thật?

Lại nữa, có người nói: Như trên đã nói, các pháp vô thường sao có trụ. Điều này không hợp lý. Vì sao vậy? Vì tự tánh của các pháp tuy có đồng thời, nhưng tác dụng của nó trước sau sai biệt, như bốn đại chủng là nhân cùng có, thể chắc chắn đồng thời, dụng có trước sau. Như vậy ba tướng thể tuy cùng có, nhưng tác dụng thời phần kia không đồng, trước sinh ra tướng dụng, trước là trụ sau cùng là diệt. Lúc trụ có tướng dụng, tuy có vô thường nhưng không có thắng dụng, vì trụ có dụng nên chủ thể trụ dựa vào dụng của tướng trụ nói là vô thường. Tiếp theo, lại phát khởi thắng dụng diệt trừ chỗ dựa của pháp. Điều này cũng không đúng. Tướng sinh trụ diệt và tác dụng của tự tánh, đều trái ngược lẫn nhau như những khổ lạc, chắc chắn không cùng phát khởi, tại sao thể cùng mà dụng có trước sau? Tự tánh trái ngược nhau mà cho là cùng phát khởi, sao không chấp nhận tác dụng đồng thời kia? Dụng đã không cùng nhau, thể cũng sẽ như vậy, thí dụ về bốn đại chủng, lý chưa hẳn đã đúng. Dụng không đồng thời, thể cũng sẽ như vậy. Lại nữa, trụ vô thường nếu thể cùng có, không phù hợp tác dụng trước sau không đồng. Nếu cho vì trụ mạnh mẽ mà vô thường yếu kém, nên trụ khởi

dụng trước, vô thường khởi sau, điều này cũng không đúng, do đó tiếp theo tụng nói:

Vô thường sơ ký liệt
Trụ lực định ưng cường
Thử nhị phục hà duyên
Hậu kiến thành điên đảo.
(Vô thường trước đã kém
Lực trụ chắc phải mạnh
Cả hai lại duyên gì
Sau thấy thành điên đảo?).

Luận nói: Thể đã đồng thời, dụng có trước sau, vì thế không thể nói hai tướng cùng tồn tại, chắc chắn trụ phải mạnh mẽ mà vô thường là yếu kém. Nếu vậy duyên đâu về sau lại thấy, lực vô thường đánh bại lực trụ, hoại diệt chỗ dựa và các tướng trụ. Thời gian sau lực trụ sẽ chế ngự vô thường, vì lực mạnh mẽ nên giống như phần vị đầu tiên, ở trung gian này không có phương tiện gì khác nên có thể làm cho lực dụng của tướng trụ tổn giảm, và khiến cho lực dụng của vô thường tăng mạnh. Nếu nói tác dụng của tướng trụ đã thôi hẳn, nên vào lúc này lực của nó tổn giảm, tướng vô thường kia trước đây chưa có tác dụng vì thế nào lúc này lực của nó tăng mạnh. Điều này cũng không đúng, vì lý trái ngược nhau. Trụ và vô thường trước sau cùng một thể, sao duyên và lực dụng thịnh suy không đồng. Thể của tướng trụ bấy giờ không thiếu hụt, sao duyên vào lực dụng bỗng nhiên có suy tổn? Lại nữa, dụng của

tướng trụ ngang nhau sao chịu dừng lại? Nếu nói dụng trụ chỉ một sát na, duyên đâu mà trụ này cuối cùng biết đủ? Nếu lực của tướng trụ chỉ có như vậy, nghĩa là pháp nơi chủ thể trụ trải qua một sát na. Nếu vậy thì vô thường nay lại có ích gì? Trụ lực đã hết thì các pháp nơi đối tượng trụ tự nhiên không tồn tại, đâu cần hoại diệt. Như vậy thể trước sau của tướng trụ giống nhau, sự nghiệp đã tạo tác dụng không có gì sai khác, có lúc khởi dụng có lúc không khởi, nghĩa này khó hiểu, người trí nên suy nghĩ! Lại nữa, vào lúc cuối cùng lực vô thường mạnh lên có thể hoại diệt tướng trụ, kia đây cùng biết, do đó sẽ trụ vào lực vô thường ở phần vị trước đã mạnh lên có thể phá hủy tướng trụ. Nếu vậy tướng trụ sẽ vô dụng, sao chấp trụ vô dụng như thế để làm gì? Cho nên người trí phải trụ trong vô trụ, đã không có trụ thời nương vào đâu mà tồn tại? Lại chấp vô thường trước yếu sau mạnh, cùng chấp tướng trụ trước mạnh sau yếu, đều không hợp lý, nên tiếp theo tụng nói:

Nhược biến chư pháp thể
Vô thường lực sơ liệt
Ưng đô vô hữu trụ
Hoặc nhất thiết giai thường.
(Nếu thể của các pháp
Lực vô thường trước yếu
Sẽ cùng không có trụ
Hoặc tất cả đều thường).

Luận nói: Nếu tướng vô thường lúc đầu uy lực yếu kém, không thể diệt được pháp, pháp tự nhiên an trụ, duyên đâu mà chấp trụ này vô dụng? Thế thì tướng trụ sẽ vốn không có, vì không dụng, giống như lông rùa sừng thỏ. Nếu nói tướng trụ lúc đầu uy lực mạnh mẽ có thể thu phục vô thường, thì tất cả mọi lúc đều phải được mạnh mẽ, vì thể không khác. Nếu vậy pháp hữu vi là thường còn sẽ không hoại diệt thì trái với kinh nói: Các hành vô thường.

Lại nữa, nay sẽ cật vấn người tham tướng trụ. Các pháp hữu vi là tướng vô thường chắc chắn cùng sinh (câu sinh), vì thời tác dụng nên vô thường bắt đầu khởi.

Đầu tiên pháp lại không phải thế, nên tiếp theo tụng nói:

Vô thường nhược hằng hữu
Trụ tướng ưng thường vô
(Vô thường nếu luôn có
Tướng trụ sẽ thường không).

Luận nói: Các pháp hữu vi bị vô thường chuyển đổi không thể nào tạm thời dừng lại, trước đây đã biện giải đầy đủ. Tướng vô thường này tổn hại các pháp hữu vi, giống như oan gia, trái chủ bạo ác vô cùng, thường đi theo thúc bách chuyển biến không để dừng lại trong chốc lát. Vì thế, nếu nói tất cả các pháp hữu vi luôn có vô thường, thì thường vô trụ, sau cũng không phải vậy, nên lại nói tụng:

Hoặc bỉ pháp tiên thường

Hậu nãi phi thường trụ
(Hoặc pháp kia trước thường
Sau mới chẳng thường trụ).

Luận nói: Nếu cuối cùng sát na vô thường bắt đầu khởi, thì tướng vô thường này ở phần vị trước sẽ không có, lúc ấy pháp kia sẽ trở thành thường trụ, vì không có vô thường, như mọi hư không, chẳng gọi là thường trụ, như thể vô thường, có hiểu pháp riêng biệt, nhưng vì xa lìa tướng vô thường nên thành lập tên gọi thường trụ, từ đó các sắc mất đi tánh hữu vi. Nếu nói lúc này chắc chắn thường diệt nên không có sai lầm ấy. Điều này cũng không đúng, vì trong pháp vô thường chưa từng thấy, như những hư không đầu tiên lìa bỏ vô thường, về sau chắc chắn không thể có nghĩa hoại diệt, các pháp hữu vi sẽ cũng như vậy, làm sao vào lúc sau này chắc chắn sẽ hoại diệt. Lại nữa, các sắc ban đầu và về sau không khác, sẽ giống như phần vị sau tùy thuộc vào vô thường.

Lại nữa, vì thâu tóm nghĩa trên, nên lại nói tụng:

Nhược pháp vô thường câu
Nhi ngôn hữu trụ giả
Vô thường tướng ứng vọng
Hoặc tướng trụ ưng hư
(Nếu pháp đều vô thường
Mà nói có thường trụ
Tướng vô thường nên vọng

Hoặc tướng trụ nên không).

Luận nói: Nếu pháp hữu vi đều là tướng vô thường mà nói pháp hữu vi có tướng trụ ấy, hai tướng như vậy tánh tướng trái ngược nhau, thế thì chắc chắn sẽ một hư một thật. Vì sao? Vì nếu tướng trụ có lực dụng thù thắng nhậm trì các pháp hữu vi khiến cho tạm thời không hoại diệt, lực trụ đã hết, các pháp hữu vi tự nhiên hoại diệt, nếu vậy tướng diệt lại là cái gì? Hoặc tướng trụ về sau sẽ như ở phần vị trước, có lực dụng thù thắng thu phục vô thường kia khiến cho nó không có khả năng hoại diệt chỗ dựa của pháp, nếu vậy duyên vào đâu mà chấp tướng vô thường? Nếu nói vô thường tuy có lực dụng có thể hoại diệt các pháp, nhưng uy lực ban đầu của các pháp nhỏ bé yếu kém chưa đủ mạnh để chống cự, do đó tướng vô thường tạm thời buông bỏ khiến trụ được trong chốc lát, nếu vậy thì tướng trụ lại là cái gì? Hoặc vô thường ở trước sẽ như phần vị sau, hoại diệt chỗ dựa của pháp khiến không tạm thời dừng lại, nếu vậy duyên vào đâu mà chấp có tướng trụ?

Lại nữa, có nơi nói: Trước nói không trụ sao có thể ấy, ở đây nói không phải như vậy. Thể trụ tuy không nhưng có không trụ, tự thể của các pháp không thể chối bỏ là không. Phải nói như vầy: Các hành sinh diệt xoay chuyển tương tục. Thời không ngừng hoại diệt có những sát na không trụ trong pháp thể. Vì sao? Vì lực dụng vô thường chuyển

dời không đứng yên, đứng lại là diệt, pháp thể không có, diệt nương vào đâu? Nếu ngoài pháp có tướng vô thường là nhân diệt của pháp, cũng giống như sự chất vấn này, tôi cũng không chối bỏ các pháp đều không, chỉ nói các ông vốn chấp chân thật, thời - thể chỗ nương đều không thể được. Vì sao? Vì chấp có thể trụ và thời làm nơi dựa, trước đã phá nhiều về chấp có sinh diệt và thời làm chỗ dựa, cũng không hợp lý. Vì sao? Vì xưa không nay có giả thuyết gọi là sinh, xưa có nay không giả thuyết gọi là diệt, như vậy sinh diệt chẳng phải thật có, tại sao dựa vào đây chấp có thời phần chân thật? Lại vì sao biết sinh diệt là giả? Xưa không nay có gọi là sinh, xưa có nay không gọi là diệt, sinh cùng với diệt đều là hai hợp thành, như nhà cửa như rừng cây, há gọi là chân thật? Lại nữa, sinh và diệt tạo thành hai phần, nửa có nửa không, làm thế nào chắc chắn có? Lại nữa, phần không ban đầu không gọi là sinh, vì thể chẳng có, như lông rùa sừng thỏ, phần có bây giờ cũng không gọi là sinh, vì thể chẳng phải không, như cảnh giới Niết-bàn. Lại nữa, phần có ban đầu không gọi là diệt, vì thể chẳng phải không, như hư không thế giới và phần không bây giờ cũng không gọi là diệt, vì thể chẳng có, như sừng thỏ lông rùa. Mỗi mỗi phần khác nhau đã chẳng phải là sinh diệt, hai loại hòa hợp lẽ nào là sinh diệt các pháp giả danh, việc này có thể như vậy. Trong pháp chân thật không có nghĩa như thế.

Lại nữa, ở trong sinh diệt đều có hai phần, xưa không vị lai nay không quá khứ, hai thời quá khứ vị lai đã diệt chưa sinh, thể đó đã không chẳng phải thật sinh diệt. Nay có xưa có đều thuộc về hiện tại, lẽ nào trong một sát na cùng có sinh diệt. Hiện tại không thể có hai sát na, đầu gọi là sinh, sau gọi là diệt, thời phần đã có khác nhau, đời kiếp làm sao đồng nhất? Nếu nhất định như thế, đời kiếp sẽ rối loạn, lúc sinh chưa có diệt nên gọi là vị lai, lúc diệt không có sinh nên gọi là quá khứ. Lại nữa, pháp diệt đã diệt khiến không đi vào quá khứ diệt, ở hiện tại gọi là có, pháp sinh đã sinh khiến có đi vào hiện tại sinh, nên vị lai gọi là không. Lại nữa, lúc xưa không có gọi là vị lai, vào lúc này có gọi là hiện tại, ở lúc xưa có gọi là hiện tại, lúc này không có gọi là quá khứ, vì sao hai đời hợp thành một lúc, mà nói lúc này chắc chắn thật có? Như vậy, suy ra sinh diệt chẳng phải là thật, không nên y theo đây thiết lập có thật thời. Nếu pháp hữu vi không thật sinh diệt, làm sao trên đây nói vô thường chuyển đổi, tạm thời sinh liền diệt đâu hàm chứa có trụ? Vô thường đã không sao có thể chuyển dời pháp? Lời tôi nói trên đây đều vì phá chấp, tùy theo ý người khác nói chứ không phải tự ý, nhưng họ chấp vô thường lại chấp có trụ, vì phá trụ kia tạm thời chấp nhận vô thường. Nay trụ đã không, vô thường cũng phá, không nên cho tôi nhất quyết chấp nhận vô thường. Tôi như lương y tùy bệnh cho thuốc,

những gì đã nói đều tùy theo những điều thích hợp, nên những lời nói ra không cần phải nhất quyết chấp trước. Nếu các sắc pháp thật có trụ ấy, có lẽ có thể xét kỹ để biết, thì tánh hữu vi đã không có trụ, lại chẳng phải vô vi, nên không thể chấp là thật có. Các sắc pháp đã không chắc chắn thật có, tại sao các ông dựa theo đấy mà thành lập thời? Thế tục có thể như vậy, chẳng phải là thắng nghĩa.

Lại nữa, có người nói như vầy: Nếu lìa hữu vi lập riêng trụ, đối với pháp của chủ thể trụ đã nói có sai lầm, tức là pháp hữu vi, tiền tiền sát na có thể sinh hậu hậu, gọi là trụ đâu sai lầm, điều này cũng không đúng. Ở sát na sau cuối các pháp hữu vi không sinh ra quả cuối cùng sẽ không có tướng trụ, đã không có tướng trụ nên gọi là vô vi. Nếu vậy các pháp hữu vi trước đây, cùng với đồng loại này nên chẳng phải là hữu vi.

Nếu các pháp hữu vi ở sát na sau cuối tiếp nối sát na trước đó nên gọi là tướng trụ, điều này cũng không đúng. Lúc niệm sau sinh khởi nếu cùng với niệm trước làm tướng trụ ấy thì tướng sinh sẽ không có, nếu vậy thì pháp hữu vi sẽ không có bốn tướng. Nếu sau lúc sinh, hướng về trước làm trụ, phần vị trước mắt gọi là sinh cùng có hai tướng thì chính là nói sinh để làm tướng trụ, tên gọi tuy có sai khác mà dụng sẽ không khác nhau, như vậy bốn tướng đã không có dụng sai biệt, đâu cần thiết lập tướng vô dụng này làm gì? Sát na sau cuối đã

không có niệm cuối cùng, tiếp nối đây mà sinh, nên không có tướng trụ, do đó ngay cả tướng trụ của pháp cũng không.

Lại nữa, có người nói như vầy: Pháp hữu vi này vào lúc sắp diệt có thể sinh ra quả về sau, là dụng của tướng trụ và nhờ vào dụng này mà các pháp hữu vi tuy không tạm thời dừng lại nhưng có tướng trụ, điều này cũng không đúng. Vì sát na sau cuối không sinh ra quả về sau, nên không có tướng trụ, lỗi đồng như trước đã nói. Nếu cho lúc ấy cũng có thể sinh ra quả về sau, vì duyên khác thiếu hụt nên quả về sau không sinh, quả về sau đó đã hoàn toàn không sinh, vì sao biết trước đây có dụng có thể sinh? Nếu thấy lúc trước có dụng đồng loại, so sánh biết sau cuối cũng có dụng ấy, điều này cũng không đúng, vì hiện thấy khác nhau, các hành lúc trước có sinh quả về sau, các hành sau cuối không tiếp nối quả về sau, quả đạt được đã khác biệt, đối với nhân lẽ nào giống nhau? Nếu đồng là nhân, sẽ cùng có quả nếu như vậy sát na sau cuối không thành tựu. Lại nữa, ông không đồng ý các hành trước sau, vì đồng loại nhất định so sánh với nhau, cho là đều làm nhân, chớ bảo sau không có quả, ví với trước cũng vậy, hoặc trước có quả ví như sau cũng thế. Lại nữa, các hành trước cũng chẳng phải là toàn bộ, vào lúc sắp diệt có thể sinh ra quả sau, niệm tâm sau cuối đi vào những diệt định, nên không thể sinh ra quả đẳng lưu sau này, cũng

không nên nói hướng về sau. Sắc hành là nhân đồng loại, nên chủng loại khác nhau, chớ bảo A-la-hán đi vào tâm vô dư duyên sinh ra thức khác, hoặc vô thức thân gọi là nhân đồng loại giữ lấy quả đẳng lưu, nếu vậy sẽ không có nghĩa vĩnh viễn diệt độ. Nếu nói hậu tâm duyên sinh ra thức khác, hoặc vô thức thân nên chẳng phải nhân duyên, không có sai lầm ấy, điều này cũng không đúng, vì niệm tâm sau cuối đi vào các diệt định, hướng về sắc hành sau đó cũng chẳng phải nhân duyên, vì sao sinh đó gọi là lực nơi tướng trụ? Nếu nói sắc hành hướng đến tâm sau cuối kia vì là đồng tánh, thì quả đẳng lưu của tâm sau cuối là sắc hành là nhân đồng loại, vì nhân duyên này nên gọi là lực trụ. Đi vào tâm vô dư hướng đến thân thức và vô thức thân khác, tông của ông cũng chấp nhận có nghĩa đồng tánh, vì sao chẳng phải nhân đồng loại kia? Nhân duyên ấy là công năng của tự loại huân tập sinh ra quả chẳng phải do pháp khác vì thế tướng trụ ông lập nên không thành, vì chẳng phải tất cả các pháp sinh ra đồng loại. Lại nữa, nhân duyên ấy là thế tục giả định lập thành, làm sao dựa theo kia lập nên tướng trụ chân thật? Lại nữa, ông chấp nhận năm nhân giữ lấy quả và quả đều là nhân duyên, tại sao chỉ nói một nhân đồng loại giữ lấy quả và một dụng làm lực tướng trụ? Lại nữa, đời vị lai thể không thật có, tại sao hướng đến kia làm nhân đồng loại? Quá khứ vị lai chẳng phải là đời hiện tại và thuộc

về vô vi, giống như lông rùa, sừng thỏ, tánh chẳng thật có, nên lúc là nhân thì quả chưa có, như hướng đến lông rùa sừng thỏ chẳng phải là nhân chân thật kia, vì quả hiện tiền thì nhân đã không còn, như thuận theo lông rùa chẳng phải là quả chân thật, nhân quả còn chẳng có thể chân thật, y theo lập nên tướng trụ lẽ nào thật có được sao? Đã không có tướng trụ, thời nương vào đâu? Do đó chắc chắn không thật có thời - thể.

Lại nữa, vì sao chắc chắn biết các pháp có thể dựa vào pháp thể chấp thời có thật? Nếu do hiện tại thấy biết các pháp có thể, điều này cũng không đúng, vì thấy chẳng chân thật, tại sao như vậy? Thành thử tiếp theo tụng nói:

Vô sở kiến kiến vô
Hồi tâm duyên vọng cảnh
Thị cố duy hư giả
Hữu ức niệm danh sinh.
(Không chỗ thấy - thấy không
Tâm duyên theo cảnh vọng
Cho nên chỉ hư giả
Có ức niệm gọi sinh).

Luận nói: Tất cả mọi cái thấy đều là việc làm của thức, lìa thức không có một pháp nào là thật, nghĩa là từ vô thỉ đến nay tích tập biết bao cái thấy, tùy theo cái thấy tích tập, tùy theo những duyên đã gặp, tùy theo sự thành thục sai biệt từ chủng tử, biến đổi các loại pháp tướng tương tự mà sinh ra,

giống như những sự việc nhìn thấy trong mộng đều biến hiện hư vọng hoàn toàn không một việc gì chân thật. Tất cả đều là hành vi của tâm thức, tại sao chắc chắn biết thể của các pháp là có? Ngoại cảnh nếu không thì nội thức sẽ có, giống như những giấc mộng không có cảnh mà có tâm, tại sao lại khởi vọng chấp như vậy? Cảnh đã là vô thức, làm sao có thể của thức, chắc chắn có cũng không thể biết rõ tự thể, vì không thể biết rõ tự thể, nên các ông không chấp nhận thức cùng sinh. Giả như lại chấp nhận có các thức cùng sinh, cũng không có nghĩa lần lượt gần gũi với duyên, vì sao có thể biết thể của thức chắn chắn có? Nếu vậy Đại thừa sẽ như giấc mộng câm, chối bỏ tất cả các pháp đều là hư dối không thể nào biện luận giải thích tự tánh sai biệt của tất cả các pháp thế gian và xuất thế gian. Hoặc lại không như các giấc mộng câm ấy, thì như thế có thể phân biệt các loại cảnh giới, nhưng thiếu ngữ duyên không thể biện luận giải thích. Nay ở đây không thể phân biệt các pháp, cũng không thể giải thích, thì thật là khổ thay! Chúng ta không thể thuận theo pháp nghĩa hư giả mà Đại thừa đã lập ra như vậy! Vì tất cả các pháp đều là pháp có thể hiện thấy không thể chối bỏ là không hiện thấy, kỳ lạ thay và đáng thương thay, người ngu phước mỏng không thể tin hiểu pháp của Đại Thừa! Nếu có chủ thể nhận thức có thể nhìn thấy đối tượng được nhận thức, nhưng chủ thể

đã không thì người nào nhìn thấy đối tượng, vì những chủ thể nhận biết không thể tự mình xét kỹ, tự mình biết có thể cũng không xét kỹ được người khác. Vào lúc xét kỹ, chủ thể, đối tượng nhận thức đều không vốn có, không thể xét kỹ, vì thế không nên chấp pháp hiện thấy, chắc chắn có thể, vì lúc hồi tâm thì các cảnh của đối tượng duyên đều là hư giả, vì sao như vậy? Do lúc phát khởi ức niệm thì thật ra không có cái thấy cùng các loại cảnh giới, chỉ tùy theo nhân duyên mà tự tâm biến hiện tương tự, nhìn thấy như các loại cảnh tướng mà sinh ra. Vì lẽ sự ức niệm chẳng phải là chân thật, chỉ có hư giả ức niệm gọi là sinh, như đã từng trải qua thể tướng của các pháp, hồi tâm truy cứu nhớ nghĩ, nên gọi là niệm. Lúc đang ức niệm cảnh đã từng thay đổi nên đều không có. Chủ thể ức niệm cũng không, nhưng gọi là niệm ấy là tùy thuận câu kết huân tập các kiến chấp điên đảo, giả danh nêu đặt, vì niệm này nên hữu tình ở thế gian vọng khởi các loại phân biệt tranh luận, thi nhau chấp trước tự tánh sai biệt của các pháp, chìm đắm trong bùn lầy ác kiến, không thể nào tự thoát ra được. Nếu không có đối tượng nhận thức, cũng không có chỗ thấy, nghe, thế thì tất cả đều không vốn có, tại sao hôm nay xếp đá để khoe công, có nhiều hạnh nguyện lại để làm gì? Thuận theo chỗ thấy nghe của thế tục, miễn cưỡng mượn đó để nêu bày, không nên lấy làm thắc mắc. Trong thắng nghĩa, lý không chấp

nhận cả hai, nên dứt tuyệt tất cả mọi sự phân biệt - hý luận, không phải các Đức Như Lai có pháp đáng nói, cũng không có pháp nào có chút chỗ thủ đắc, vì thế kinh nói:

Xưa kia, Như Lai ở nơi Đức Phật Nhiên Đăng, không có một pháp nào đáng nói đáng giữ. Nếu vậy thì tinh tiến tức là uổng công, nên bỏ Thánh giáo cam lồ của Như Lai. Vì muốn phương tiện phá trừ kiến chấp điên đảo, nêu bày nên hai việc, đều không có gì sai trái. Đã nói tất cả chủ thể, đối tượng nhận thức đều không hề có, tại sao không sai trái? Tuy đối tượng và chủ thể nhận thức không chân thật nhưng những phàm phu ngu tối điên đảo cho là có, vì muốn phá trừ kiến tăng thượng mạn kia mà tùy thuận thế gian nêu bày không sai. Nếu có thể tùy theo Thánh giáo này để tu hành, thuận theo thế tục nói là đệ tử chân thật của Phật. Phàm phu ngu tối ở thế tục tùy theo cảnh tướng điên đảo biến hiện nơi tự tâm, khởi tâm thấy chấp. Phật chẳng phải cảnh đó nên vô dụng đối với kia. Vì sao nói là đệ tử của Như Lai? Do nhờ nguyện hạnh của Phật làm duyên tăng thượng, khởi lên tâm thấy, nên cũng không sai lạc. Nghĩa là Đức Phật Thế Tôn ở nơi nhân vị xưa, vì muốn tạo lợi lạc cho tất cả hữu tình, phát khởi vô lượng công dụng nguyện hạnh, do đó chứng được tuệ không phân biệt, nhờ vào tuệ lực này phát khởi tác dụng vô tận tạo an lạc cho vô lượng hữu tình. Các loài hữu tình sử dụng nguyện

hạnh của Phật làm duyên tăng thượng đạt được diệu tuệ, tự tâm biến hiện có thể thuận theo tối thắng sinh đạo của thế gian và thuận theo quyết định thắng đạo của xuất thế gian cùng với hình tướng chư Phật và pháp được thuyết giảng, duyên với tướng của tự tâm phát khởi tăng thượng mạn. Nghĩa là mình thấy Phật nghe âm thanh thuyết pháp, tín thuận tu hành hạnh nguyện thế gian và xuất thế gian, nên nói là đệ tử của Như Lai. Nếu vậy sẽ từ nguyện hạnh điên đảo, sinh tuệ thấy không điên đảo không phân biệt, vì nguyện hạnh xưa kia thấy có lợi lạc cho tất cả hữu tình mà sinh khởi. Giả sử chấp nhận như vậy thì có gì trái ngược nhau? Nhân quả khác loại lẽ nào không trái ngược nhau? Lại nữa, mỗi mỗi nhân sẽ sinh ra tất cả, tùy theo nhân dụng của đời kiếp sinh ra quả khác loại, kia đây cũng chấp nhận có gì trái ngược nhau? Như từ hữu lậu phát sinh vô lậu, chẳng phải căn sinh ra căn, chẳng phải thức sinh ra thức, không thể thấy nơi này thường sinh ra loại khác, tức là khiến cho mỗi mỗi đều sinh ra tất cả, cùng thấy cùng biết, không cần phải lấy làm thắc mắc, kia đây cũng có nên chẳng phải lỗi mến chuộng. Lại nữa, lực dụng của pháp thế tục khó suy nghĩ, không thể mỗi mỗi thắc mắc khiến cho như nhau, hiện thấy trái Mạt đạt na ở thế gian, và những vật khác có thể phát sinh các bệnh phong, nếu có người uống đúng liều đúng lúc thì trừ được các bệnh phong và không còn

nhân của các bệnh khác, hạt Yết la na thì không như vậy, nên loại khác tuy cùng được sinh ra nhưng chẳng phải một nhân sinh ra tất cả quả. Lại nữa, nguyện hạnh vốn có cũng chẳng điên đảo, vì thường hiểu rõ nghĩa thật của các pháp, đối với tất cả các pháp không hề chấp trước, có thể làm nhân sinh ra quả vô thượng diệu. Tuy tiếp tục phát tâm khởi lên các thắng hạnh, cầu quả vô thượng, lợi lạc hữu tình, nhưng tựa như huyễn sư tạo ra các sự huyễn, hoàn toàn không có gì chấp trước, nên chẳng phải điên đảo. Lại nữa, như trước sẽ hỏi: Vì sao chắc chắn biết các pháp có thể mà y theo phá chấp thể có thật thời? Nếu người kia trả lời: Vì tùy theo thể của pháp mà khởi tâm hiện thấy, sau xét kỹ lại có thể tự mình biết rõ, xưa kia mình đã từng trải qua cảnh giới như vậy. Nếu không có thể của pháp khởi tâm hiện thấy, về sau không cần xét kỹ như vậy, nên chắc chắn biết là các pháp có thể. Lại sẽ hỏi người kia: Lúc xét kỹ lại là có thể của pháp, có thể hiện thấy hay không? Người kia trả lời: Không. Vì sao? Vì sinh rồi liền diệt, pháp thể kia vào lúc này không hề hiện thấy. Nghĩa là không thấy gì mà sinh ra ở cái thấy. Lại sẽ hỏi người kia: Trước lúc xét kỹ lại tâm hiện thấy sẽ có thể trở lại nhớ mình ngày xưa đã thấy cảnh như vậy? Người kia trả lời: Không như vậy, thế là vì sao? Vì các pháp quá khứ không thể trở lại, nên tâm không trở lại. Nghĩa là tâm không có khả năng trở lại quá khứ

cho đến hiện tại, nếu vậy lúc này do ai xét kỹ mà có thể chắc chắn biết các pháp có thể? Người kia trả lời: Do niệm, vì sao như vậy? Do cần phải nương vào hiện thấy sau đó mới có niệm, chẳng phải pháp thể không có mà có thể có hiện thấy, do đó biết chắc chắn các pháp có thể. Ở đây chỉ có ngôn từ mà không có nghĩa thật. Vì sao? Vì tất cả ức niệm chỉ duyên với hữu danh mà khởi cảnh không thật, do đó ức niệm chỉ duyên với cảnh hư vọng, nên chỉ có ức niệm hư giả của thế tục gọi là sinh. Nghĩa là ở nơi cảnh giới hư vọng chẳng phải có, như đối với cảnh tượng trước mắt ghi nhớ rõ ràng, nên gọi là ức niệm, thật sự không có dụng, thể mà điên đảo hiện bày các tướng, do đó gọi là phi hữu, cảnh giới hư vọng vì thế mà không nên tùy theo thấy hư vọng mà suy nghĩ lường xét các pháp cho thật có thể.

Lại nữa, trên đây ông đã nói: Cần phải nương vào hiện thấy sau đó mới có niệm, chẳng phải pháp thể không có mà có thể có hiện thấy, điều này cũng không đúng, trước đây đã nói sơ lược, vì thấy chẳng thật, chủ thể nhận thấy và đối tượng được nhận thấy đều không vốn có, nên không thể dùng hiện thấy các pháp có thể đó. Trước đây tuy nói sơ lược nhưng chưa biện giải rộng ra, tại sao chắc chắn biết các pháp chẳng phải có? Các chỗ chấp về có (chấp hữu) sơ lược có hai loại: Một là vô vi, hai là hữu vi. Vô vi là thường còn, trước kia đã phá bỏ

nhiều. Nói là nếu có dụng thường sinh ra các pháp, sẽ như hữu vị chẳng phải là thể vô vi, nếu không có dụng không thể sinh ra các pháp, sẽ như sừng thỏ. Thể đó là không hữu vi có hai loại, đó là quá khứ hữu và vị lai hữu. Quá khứ vị lai như trước đã hiện giải, nghĩa là đã từng có chẳng phải là thể hiện có, nếu thể hiện có sẽ gọi là hiện tại. Nếu nói vô dụng, nên chẳng phải là hiện tại, đã hiện có thể, tại sao vô dụng? Nếu nói dụng đó chắc chắc nhờ vào duyên, nên chẳng phải thường có (hằng hữu) ấy, thì dụng có thể vô thường, thể không nhờ vào duyên nên sẽ là thường trụ. Nếu nói thể này luôn luôn phát khởi đối với dụng, nên dụng chẳng phải thường còn, thể cũng vô thường, thế thì thể này luôn luôn phát khởi đối với dụng, nên dụng tạm thời mà có, Thể chẳng Phải thường có. Lại nữa, nếu thể hữu vi luôn là có mà thường khởi dụng, nên chẳng phải vô vi, thể của những hư không cũng chấp nhận là hằng hữu, sao không khởi dụng mà gọi là hữu vi? Vô vi hằng hữu nên không khởi dụng, hữu vi khởi dụng làm sao hằng hữu? Lại nữa, thể quá khứ chắc chắn chẳng hiện hữu, nên gọi là đã diệt, nên thuộc về quá khứ, như dụng quá khứ. Thể của đời vị lai cũng chẳng hiện hữu, nên gọi là chưa sinh, nên thuộc về vị lai, như dụng vị lai. Nếu nói thể của quá khứ vị lai tuy là có nhưng không gọi là hiện hữu vì chẳng phải hiện tại, lập nên tỷ lượng thì lập đã thành tựu. Lý này không đúng.

Ông lập thể ba đời chẳng phải vốn không mà nay có, cũng chẳng phải vốn có mà nay không, tất cả chẳng phải có, như vốn chấp không nên gọi là hiện hữu, chẳng phải thuộc về đời hiện tại nên gọi là hiện hữu. Tôi nay ngăn chặn phá bỏ hằng hữu hiện tiền, nên tỷ lượng chẳng phải lập đã thành. Nếu ông không chấp nhận hai đời quá khứ vị lai hiện hữu thế đó, thì sẽ như dụng trước sau là không, thể chẳng thường có thế thì tất cả pháp hữu vị, hoặc là thể hoặc là dụng đều cần đến nhiều duyên. Vốn không mà nay có, vốn có mà nay không, thì đánh mất tông của ông là pháp thể thường có. Nếu nói thể của quá khứ vị lai hiện hữu, vì thuộc về đời kiếp, giống như hiện tại, lý cũng không đúng. Ông chấp nhận dụng của quá khứ vị lai chẳng phải hiện hữu, là thuộc về đời kiếp, thì tỷ lượng lập nên có sai lầm không biết. Nếu nói thể của quá khứ vị lai là thật có, vì thuộc về đời kiếp, như là hiện tại, lý cũng không đúng. Nếu y theo nghĩa thì tôi chủ trương (Tông) là hiện tại, cũng chẳng phải thật có thì dụ không đồng. Nếu theo dụng của thế tục thì các loại bình chậu là thuộc về đời kiếp nhưng chẳng phải thật có, thì tỷ lương lập nên có sai lầm không biết. Nếu nói thể của quá khứ vị lai là thật có, còn lại chẳng phải thật có, vì không thuộc về đời kiếp, như cùng biết thật có pháp ấy, điều này cũng không đúng. Nếu dựa theo thắng nghĩa thì không đồng pháp dụ, nếu dựa theo thế tục thì lập

nên đã thành, tôi chủ trương cũng chấp nhận quá khứ vị lai đã từng là thật có. Lại nữa, như cùng biết pháp thật của thế tục, còn lại chẳng phải thật có, vì không thuộc về đời kiếp sẽ chẳng phải là thể quá khứ vị lai thật có hiện hữu, các loại như vậy có nhiều điều trái ngược nhau. Lại nữa, thể của quá khứ vị lai chẳng phải hiện hữu thật có, pháp còn lại thật có, vì không thuộc về đời kiếp, như cùng biết pháp chẳng phải thật có, các loại tỷ lượng như vậy rất nhiều. Vì thế quá khứ vị lai chẳng phải thể hiện hữu, chỉ y theo hiện tại kiến lập giả danh. Nghĩa là tâm hiện tại duyên với pháp đã từng nhận chịu tựa như pháp kia cùng hiện bày mượn nói là quá khứ vị lai, thật ra chẳng phả là quá khứ vị lai. Do quá khứ vị lai này cùng chấp nhận là pháp chẳng phải lìa hiện tại có thể thật. Tự tông vốn chấp nhận vì thuộc về đời kiếp, giống như hiện tại lập nên nhiều quá khứ. Vị lai có thể như hiện tại ấy, đều đồng với ngoại đạo Số luận vốn cho thể, tự tánh thường còn, dụng có bắt đầu và kết thúc. Kia đã có sai lầm, đây cũng sẽ như vậy, nên tự xưng là đệ tử của Phật, cần phải xả bỏ chấp ấy. Các pháp hiện tại tuy là thế tục có nhưng chẳng phải thắng nghĩa. Vì sao như vậy? Vì nếu thắng nghĩa có, thì sẽ không nhờ vào duyên, đã cần đến duyên sinh thì giống như sự huyễn, làm sao có thể nói là chân thật có? Lại nữa, pháp hiện tại có sinh có diệt, giống như huyễn hóa, tại sao thật có? Nếu pháp hiện tại là thật có, sẽ như chấp

tánh của hư không, không sinh không diệt, lẽ nào gọi là hiện tại? Lại nữa, pháp hiện tại đã sinh chưa diệt, hai phần hợp lại mà thành, đã sinh chờ đến vị lai, chưa diệt chờ đến quá khứ, nên chờ đợi nhau mà tồn tại, thể chẳng phải thật có, như những sự thô tế, bao gồm phi pháp - pháp thật hòa hợp mà thành, như những cây rừng, tại sao thật có? Lại nữa, đối với hiện tại trên mỗi mỗi pháp có nhiều chủng tánh, làm sao thật có nghĩa là mỗi mỗi pháp đều có uẩn tánh, xứ tánh, giới tánh, hữu lậu vô lậu thế gian, xuất thế gian, sắc tâm, các tánh có vô lượng chủng loại, ở trong các tánh ai thật ai giả? Không thể nói: Các tánh như vậy là nghĩa sai biệt cùng dựa theo một thể, ngoài các tánh này ra lại có thể gì? Cũng không thể nói: Một tánh là thể tánh còn lại là nghĩa, cùng gọi là tánh không có gì sai biệt, tại sao một thể mà có tánh khác đều là nghĩa? Cũng không thể nói: Các tánh như vậy là tên gọi khác nhau nhưng nghĩa đó là một. Nếu vậy không đúng vì sinh khác với hành giả. Cũng không thể nói: Hành giả sai biệt chỉ duyên với tên gọi đó, các loại hành giả như khổ - vô thường... đều duyên với nghĩa ấy. Cho nên thể của mỗi mỗi pháp hữu vi đều là dụng vô lượng tánh tướng mà hợp thành, như những nhà cửa, rừng cây chẳng phải chân thật là có, chỉ dựa theo thế tục nói có thể thật. Nếu nói các tánh đều là cộng tướng vì có thể nói, như quân lính, rừng cây, là giả chẳng phải thật, đạt được tỷ lượng,

tự tướng là thật, đạt được hiện lượng. Đã nói là thật, tướng đó như thế nào đạt được hiện lượng, tại sao có thể nói? Nếu không thể nói, làm sao nói là thật? Nếu có có thể nói thật, tức là sẽ có thể nói, tại sao tự tướng là không thể nói. Nếu nói tự tướng giả thuyết là thật, không phải là chân thật, thế thì tất cả hoặc là giả hoặc là thật, đều dựa theo giả tướng của thế tục mà nêu bày, sao các ông cứ nhất định chấp các pháp đều có thể thật? Nếu tất cả các pháp đều chẳng phải thật có, làm sao hiện tiền có thể thấy rõ ràng? Hình ảnh trong gương, ánh trăng trong nước, thành quách của Kiền-đạt-phược, cảnh trong mộng, việc huyễn ảo, vầng trăng thứ hai... có thể thấy rõ ràng, lẽ nào thật có chăng? Có thấy của thế gian đều không có thật, tại sao dùng cái thấy chứng pháp là thật? Lúc giác ngộ nhìn thấy tất cả chẳng phải chân, là thức nơi đối tượng duyên như cái thấy trong mộng, tâm mộng nhìn thấy chắc chắn chẳng phải chân, thức loạn duyên theo như vầng trăng thứ hai. Như vậy tuy không có pháp thể chân thật, nhưng có thể làm cảnh sinh tâm hiện thấy, nhân đó xoay vầng phát sinh ức niệm, trước sau cùng duyên chẳng phải cảnh có thật, nên không thể vì sinh ức niệm mà chứng pháp là chân. Pháp đã chẳng phải chân, thời làm thế nào thật? Nếu duyên theo cảnh hư vong sinh ra cái thấy điên đảo, cảnh có thể là hư giả, thấy sẽ là chân thật, cảnh đã hư giả, thấy làm sao chân thật? Như ở trong mộng, nghĩa là các

căn, thức duyên với các sắc, cảnh, lúc tỉnh giấc biết hai việc kia đều là không, cảnh hư vọng tâm điên đảo lại cũng như vậy, phàm phu ngu tối cho là có, Thánh giả siêu phàm biết là không, tâm và cảnh có điên đảo cả hai loại đều hư giả, tâm và cảnh không điên đảo đều là chân thật. Thế tục có thể vậy, thắng nghĩa không phải thế, vì trong thắng nghĩa dứt tuyệt tâm - ngôn. Nếu đối với thắng nghĩa tâm - ngôn dứt tuyệt ấy, tại sao kể ra tâm cảnh là hư giả? Vì phá chấp là thật, nên tạm thời nói là hư, thật chấp nếu trừ sạch thì hư cũng không có. Hoặc là thật hoặc là hư đều là trừ bỏ chấp trước, dựa theo thế tục mà nói, chứ chẳng phải dựa vào thắng nghĩa. Thắng nghĩa đế nói cũng là giả lập, vì đánh đổ thế tục nên giải thích chẳng phải nhất định là có, tâm - cảnh hiện thấy có thể nói là không, cảnh tâm ức niệm vì sao chẳng phải có, hiện thấy còn là không, ức niệm lẽ nào có? Nếu tất cả các pháp đều chẳng phải thật có, tại sao thế gian hiện tại tạo các thiện ác? Nếu không có thiện ác thì khổ lạc cũng không, thế thì chối bỏ không tất cả nhân quả. Nếu chối bỏ nhân quả tức là tà kiến, lẽ nào không kinh sợ tội lỗi tà kiến này chăng? Kỳ lạ thay thế gian ngu si khó thức tỉnh, chỉ biết sợ hãi tội lỗi mà không biết nhân của tội lỗi! Tất cả thiện ác - khổ lạc - nhân quả, thế tục đều có, trong thắng nghĩa không, tôi dựa theo thắng nghĩa nói không thể đạt được, không chối bỏ thế tục sao thành tà kiến. Ở

trong thế tục chấp có thắng nghĩa, không phù hợp với chánh lý, thì là tà kiến. Nay ở trong này vì phá cái chấp về thời, lược nói về các pháp thế tục có chân thật không, nghĩa đó hư thật nghiên cứu đúng sai, ở trong phẩm sau sẽ phân biệt rộng. Đã sơ lược thành lập nghĩa thật trung đạo, lìa xa hai biên, tất cả những bậc thông tuệ và những ai yêu thích thắng nghĩa nên tinh cần tu học. Nghĩa là tà chấp nhị biên thường - vô thường, như thứ tự đó, lược phá cần phải biết!

□

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

QUYỂN 6

Phẩm 4: PHÁ KIẾN

Lại nữa, nếu như đã nói tánh tướng của các pháp theo sự thế tục thì có nhưng theo lý thắng nghĩa thì không, Như Lai ở trong trí kiến vô ngại, ngôn âm biện giải khéo biết tha tâm, làm sao thế gian hãy còn vì các loại vọng kiến mê hoặc tranh luận rối ren? Vì người có khả năng nghe có những sai lầm. Những gì gọi là người nghe sai lầm? Nghĩa là tham lam với chỗ thấy của bản thân, không mong cầu sự hiểu biết thù thắng, đối với thiện ác giải thích không thể nào hiểu biết. Nếu ba loại sai lầm như vậy không có, thì gọi là tài năng nghe chánh pháp. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Bẩm hòa hy thắng tuệ
Thị pháp khí ưng tri
Dị thử hữu sư tư
Vô nhân hoạch thắng lợi.
(Tánh hòa mong thắng tuệ
Là pháp khí nên biết

Đây khác có thầy dạy
Không nhân được thắng lợi).

Luận nói: Cần phải đầy đủ ba đức gọi là pháp khí: Một là bẩm tánh nhu hòa không có nghiêng về bên nào, luôn luôn tự xét kỹ không tham đắm với cái thấy của bản thân. Hai là thường hy vọng thắng giải mong cầu pháp không chán, không giữ lấy phần mình mà sinh mừng vui đầy đủ. Ba là vì tánh thông tuệ nên đối với lời nói tốt xấu có thể hiểu biết rõ ràng chính xác được mất khác nhau. Nếu không có ba đức đã nói như vậy, cho dù có thầy chỉ dạy nhưng cuối cùng chẳng được thắng lợi. Nói là thắng lợi, nghĩa là thầy chỉ dạy khai ngộ chứng đạt như thứ tự đó. Như hàng lục sư ngoại đạo kia, tuy nghe chánh pháp nhưng không có gì chứng đạt, không phải Đức Phật không có tâm xót thương cứu độ đối với hạng ấy, cũng chẳng phải Thánh giáo không hợp với chánh lý, mà vì những ai cần cứu độ nơi thế gian, nghe Thánh giáo của Phật đều đã được độ xong. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

Thuyết hữu cập hữu nhân
Tịnh dữ tịnh phương tiện
Thế gian tự bất liễu
Quá khởi tại Mâu-ni.
(Nói có và có nhân
Tịnh với phương tiện tịnh
Tự thế gian không hiểu

Lỗi nào ở Mâu-ni?).

Luận nói: Trí kiến vô ngại của chư Phật Như Lai quán sát việc lợi tha không vượt quá bốn loại, đó là sự xả chứng và hai nhân này. Thể và nghĩa đều chân thật, danh và ngôn chẳng sai lầm, tức là thuộc về bốn đế Thánh giáo. Phật tuy nói nhiều nhưng hạng ấy không biết, sai lầm ở thế gian chứ chẳng phải lỗi của Mâu-ni. Vì giác tuệ của các ngoại đạo ít ỏi, tầm thường và thiếu sự chánh tu nên không thể nào hiểu được, như mặt trời đỏ rực kia phát ra ngàn vạn tia sáng, người mù không thấy chứ đối với mặt trời đâu có lỗi gì.

Lại nữa, các ngoại đạo kia chắc chắn vì vô minh, phóng dật, thùy miên ràng buộc lấp che tâm thức, đối với những gì mình chấp nhận không thể nào tin tưởng nương theo. Vì sao? Do đó tiếp theo tụng nói:

Xả chư hữu Niết-bàn
Tông tà sở cộng hứa
Chân không phá nhất thiết
Như hà bỉ bất hân.
(Bỏ các có Niết-bàn
Tông tà đều chấp nhận
Phá tất cả chân không
Tại sao họ không vui?).

Luận nói: Chủ trương của các ngoại đạo đều nói xả bỏ tất cả mọi sự ta có, chỉ riêng ngã tồn tại một mình, xa lìa mọi ràng buộc kéo lôi. Vắng lặng

giải thoát vô vi yên lành, gọi là Niết-bàn, lìa tướng chân không tuyệt các cảnh vọng, cũng không có các tâm phân biệt chấp hữu. Quán xét những vậy có thể trừ bỏ tất cả tâm cảnh. Chính là quay về đại bát Niết-bàn vô thượng, không trái với sự mong cầu giải thoát của các ông, làm sao ghét bỏ mà không sinh vui mừng? Niết-bàn của chúng tôi chỉ trừ dẹp ngã sở, không cũng phá trừ ngã, biết mừng vui nơi nào? Trong Niết-bàn của ông nếu có ngã kiến, chắc chắn không lìa đối tượng, sao thành tựu Niết-bàn? Ngã như trước đã phá trừ, không nên tiếp tục chấp, vì thế đáng vui mừng lìa xa ngã - chân không này. Có thì có thể trừ bỏ - không thì không thể bỏ đi. Chấp có khởi sai lầm quán không liền trừ bỏ. Không - hữu hai đường được mất cách xa nhau, vì sao các ông bênh vực có mà bài bác không? Đáng thương thay đám tà si cuồng vô trí, không thể tin nhận chân không hữu ích, thường thích cầu tà vọng hữu vô ích, đối với chánh giáo lại sinh hiềm nghi đố kỵ, như ác tử kia tâm mê dâm loạn, say đắm sắc thanh, càn rỡ, ngang ngược không còn thể diện, đối với lời mẹ hiền khuyên bảo không biết kính trọng vâng theo, tự ở nơi hung ác gàn bướng trở lại sinh ra oán hại. Lại nữa, nếu lìa chân không rốt ráo không xả riêng để chứng phương tiện, nên tiếp theo tụng nêu:

Bất tri xả chứng nhân
Vô do năng xả chứng

Thị cố Mâu-ni thuyết
Thanh lương dư định vô.
(Không biết nhân xả - chứng
Không do năng xả - chứng
Cho nên Mâu-ni nói
Sẽ không ngoài thanh lương).

Luận nói: Các ngoại đạo kia cho dù trở lại phát tâm, cầu chứng đạt Niết-bàn và lìa bỏ sinh tử, vì không khéo biết phương tiện xả chứng, đối với sự xả chứng rốt cuộc không thể nào thành tựu. Ghét bỏ chân không, đắm say vọng hữu, nên đối với phương tiện gọi là không khéo biết, ngoài quán chân không ra không bỏ sinh tử, và chứng Niết-bàn vì phương tiện khác biệt. Những điều tham cầu mà ngoại đạo nhìn thấy đó, cuối cùng không thể đạt đến pháp thanh lương xuất thế. Nói thanh lương tức là tất cả khổ và khổ nhân cuối cùng đều vắng bặt. Chỉ có không quán là nhân chứng đắc, vì trừ không quán này ra lại không có phương tiện nào khác. Không quán như vậy có trong pháp Phật, tất cả ngoại đạo tà luận đều không có, nên Đức Mâu-ni nói bốn quả Sa-môn có trong pháp của Ta, các pháp khác chắc chắn không có. Vì các ngoại đạo chấp trước chỗ thấy của mình, bài bác không quán nên không thể chứng Niết-bàn. Tại sao nên biết cái chấp của chúng ta chắc chắn không phải phương tiện xả chứng đúng đắn? Trước đã nói đầy đủ, câu nghĩa chấp thường thiết lập thật có thời, đều có sai

lầm, sau này sẽ phá rộng hơn. Chấp các căn cảnh cho nên biết ông chấp không phải là phương tiện đúng đắn. Lại nữa, các ngoại đạo ở nơi Niết-bàn thật sự không thể nào lìa bỏ các cái thấy của ngã sở mà cho nơi đó có nội ngã của mình. Giải thoát ngã sở gọi là Niết-bàn, vì sao như vậy? Vì ngã và ngã sở, suy cho cùng không có nghĩa lìa bỏ nhau, ông có thể nói các pháp khổ lạc ở nơi Niết-bàn lìa xa đối với ngã, vì ông tự thiết lập là có ngã sở, như tự thể của ngã ông vốn chấp, cũng không thể nói tự thể của ngã chẳng phải là có ngã sở mà là đồng dụ không nhân. Ông chớ chấp ngã không có tự thể, sẽ tựa như hoa đốm có sai lầm trái với tông chỉ, nên cái chấp của ngoại đạo các ông cuối cùng không thể lìa bỏ sinh tử, cũng không thể chứng được cứu cánh là Niết-bàn, do đó nên biết chẳng phải là phương tiện đúng đắn.

Lại nữa, các hàng ngoại đạo chế tác sách luận tuy sự giải thích của họ phần nào có thật, nghĩa là nói bố thí, trì giới, tinh tiến đều là nhân dẫn dắt, có thể dẫn đến nơi tốt đẹp và các sự an vui thù thắng khác. Lại nói sát hại trộm cướp... đều là nhân dẫn dắt, có thể dẫn đến nơi xấu ác và các sự khổ đau cùng cực khác. Nhưng sách luận của họ trước sau trái ngược, lại cũng chấp nhận làm các nghiệp sát sinh, lại có thể dẫn phát các cõi ác kiến, cũng từ kiến thú sinh khởi như vậy, như có người mù dạo chơi gặp được chánh đạo, hoặc lúc không nhận ra

hướng lại bước vào nẻo tà, sách luận ngoại đạo lại cũng như vậy, lúc thật lúc hư không thể nương theo tin cậy. Nếu vậy thì ba tạng Thánh giáo của Như Lai, hoặc có chỗ nói khó có thể tin hiểu, thế thì tất cả kinh sách nội ngoại, không thể nào tin được thành ra sai lầm rất lớn. Vì sao như vậy? Trong kinh Phật nói các loại thần kiến không thể nghĩ bàn, lại nói nghĩa lý chân thật sâu xa cùng cực, các loại hữu tình không thể suy lường. Lại nói tác dụng ba nghiệp cả Như Lai, các hàng Thanh văn không thể nào biết được. Nghĩa là không hề dụng công mà khắp nơi ở mười phương vô lượng vô biên thế giới xa xăm cùng cực, tùy theo mỗi mỗi căn tánh của các loài hữu tình, vô lượng vô số phần loại khác nhau, như niềm vui thích của họ có thể ở trong phút chốc hiện bày sắc thân vi diệu làm lợi ích vô tận. Tuy đoạn tất cả tầm tứ sai biệt, nhưng luôn luôn vì vô lượng hữu tình kia diễn nói vô biên pháp âm sâu xa rộng lớn chân thật vi diệu vô tận, ở trong một niệm có thể trừ sạch vô lượng vô biên tâm hạnh xấu xa của các hữu tình. Tâm đó tuy không thật sinh thật diệt, cũng không tất cả chủ thể duyên đối tượng duyên, nhưng trong một niệm hướng về khắp tất cả cảnh giới của đối tượng nhận biết hiện thấy không sót, vào lúc hiện thấy xa lìa tất cả mọi chủ thể đối tượng nhận thức phân biệt tư duy. Tuy đoạn tất cả sự ràng buộc của tùy miên nhưng ở nơi tam hữu nhận chịu sinh tử, tuy lìa dục

lâu dài nhưng sạch ở cõi dục, hiện tại ở nơi lao ngục chật hẹp của gia đình, tích chứa giữ gìn các loại của cải, lúa thóc quý hiếm, nuôi nấng vợ con thân quyến, đồng bộc... các việc như vậy đều khó tin hiểu, cho nên ta đối với những việc này hết sức hoài nghi do dự. Sự nếu đích xác có thể sinh nghi ngờ, nhưng sự cũng không. Vì thế tiếp theo tụng nói:

Nhược ư Phật sở thuyết
Thâm sự dĩ sinh nghi
Khả y vô tướng không
Nhi sinh quyết định tín.
(Nếu với lời Phật nói
Sự sâu, do sinh nghi
Nên nương vô tướng không
Mà sinh tin quyết định).

Luận nói: Ý tụng này nói, Như Lai làm cho bầy hươu ngoại đạo khiếp sợ khi cất tiếng gầm của đại sư tử, thị hiện chân không. Như vậy nghĩa đó quyết định chân không, lý giáo phân minh cùng nhau thành lập. Các bậc có trí sử dụng định lượng này, chất vấn sắc sảo, suy tư tinh tế đều không thể nào vượt hơn, tùy thuận lý chân không, tu tập chuyên cần không trái ngược, các điều thiện trang nghiêm thành tựu của vô thượng, đối với lý chân không này nên sinh tin hiểu chắc chắn, chỉ không là thật, còn lại đều chẳng phải chân. Nhưng Như Lai tùy theo hoàn cảnh căn cơ mong muốn, khéo léo quyền biến

phương tiện hiển thị tuyên dương. Hơn nữa, lời Phật đã nói tuy có vô lượng nhưng tóm lược chỉ là hai loại, đó là không và bất không. Nếu đối với bất không có những điều nghi ngờ thì có thể căn cứ theo lý không để so sánh, suy lường sẽ biết, các pháp đều không tại sao có thể thấy, do thức nói cảnh có thì nghĩa ấy không thành tựu. Thể tướng của các pháp tóm lược có hai loại, đó là thức, sở thức (đối tượng nhận thức) và ngôn, sở ngôn (đối tượng nói năng). Một cảnh đồng tùy theo có nhiều thức khởi lên, tùy theo cái thấy sai biệt nên cảnh tướng khác nhau. Thức này không thể tùy theo ngoại cảnh mà phát khởi, vì thể của một cảnh không thể có nhiều tướng, do đó biết đối tượng nhận thức chắn chắn không có. Ngôn từ là giả lập chỉ giải thích về cộng tướng, tất cả cộng tướng đều chẳng thật có, do nhiều pháp hợp thành nên giống như những quân lính, rừng cây. Lại nữa, các cộng tướng đều nương theo pháp riêng biệt, chỗ dựa của pháp riêng biệt đó số nhiều vô lượng, những người thấy tiếp cận sẽ không thể thấy khắp nơi, đã không thấy cái riêng thì không thể thấy cái chung, như hai tánh cũng dựa theo hai vật không nhìn thấy chỗ dựa chắc chắn không thể là chủ thể nhận biết. Như vậy cộng tướng đã chẳng phải đối tượng nhận biết, làm sao nương theo nơi đó mà kiến lập chủ thể chứng đắc, nên cộng tướng chỉ tạm thời nêu bày, chẳng phải là thật có, có thể làm ngôn ngữ giảng giải. Lại

nữa, nếu các cộng tướng thật có, trên mỗi mỗi pháp hoàn toàn có phân biệt có, đều không thể thành tựu. Trên mỗi mỗi pháp nếu là hoàn toàn có sẽ như pháp riêng biệt, nên cộng tướng thường không thành trên mỗi mỗi pháp nếu là phân biệt có, sẽ thành ra nhiều phần chẳng phải một cộng tướng. Lại nữa, trên thật đẳng không riêng biệt có một, vì tổng tánh thật đều là đối tượng duyên của tuệ, như chẳng phải thật v.v... thì tổng tánh tức là cộng tướng của các pháp, nên cộng tướng chẳng có thể thật, chỉ là các thế gian tạm thời cùng nhau nêu đặt. Như vậy các pháp hoặc là thức, đối tượng nhận thức, hoặc là ngôn, đối tượng nói năng, cả hai loại suy ra đều chẳng phải thật có, trừ hai cảnh này ra lại không có pháp nào riêng biệt, vì thế cần phải tin hiểu các pháp đều là không. Do đó Khế kinh nói như vầy: Thật tánh của các pháp không thị hiện, không đối đãi, đều cùng chung một tướng, đó gọi là vô tướng. Tánh tướng của các pháp chẳng phải chốn hành của ngôn từ, ngôn từ không thể nào giải thích được nên gọi là không thị hiện, vì chẳng phải cảnh nơi nẻo hành của tâm và tâm pháp, chẳng phải duyên với đối tượng đối chủ thể đối của hữu đối nên gọi là không đối đãi, chẳng phải khởi lên hai loại ngoài tướng nơi đối tượng hành riêng biệt có tướng khác, nên gọi là vô tướng, không tướng không có hai, nên gọi là nhất tướng, không bị các mũi tên độc của tham sân vọng chấp làm tổn hại, chân thật thấy

chỗ chứng đắc là chân không phân minh có thể hiểu rõ nên gọi là tướng. Lại nữa, lý chân không lìa xa tất cả các pháp có - không nên gọi là vô tướng, vô tướng không có hai tướng, nên nói là một, tức là dùng vô tướng như thế là tướng, do đó gọi là tướng chẳng phải biệt hữu tướng.

Lại nữa, các hàng ngoại đạo kia nói lời như vầy: Chư Phật đã nói lược có hai loại, gọi là không và bất không, nói không nếu là thật thì các thuyết khác sẽ hư dối, nếu lời Phật đã nói có một phần là thật thì giống như các phần khác cũng chẳng phải hư dối, lời chúng tôi đã nói cũng sẽ như vậy, tại sao bác bỏ tất cả, nói là không đáng tin tưởng? Vì ngoại đạo các ông ở trong sự việc hiện tại có những sai lầm nên không đáng nương theo tin tưởng. Vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Quán hiện thượng hữu vọng
Tri hậu định vi hư
(Quán hiện hãy còn vọng
Biết sau chắc là giả).

Luận nói: Các hàng ngoại đạo kia giác tà, tâm loạn, trong sự việc thiển cận hãy còn có những điên đảo, huống hồ ở đời sau xa xăm cùng cực khó biết. Trong lý nhân quả không sai lầm, nên những gì đã nói không đáng nương theo tin tưởng, đối với chỗ nào thiển cận có tôi đánh đổ quân tà. Nghĩa là ngoại đạo Thắng luận cho đồng - dị đều là cảnh hiện lượng. Ngoại đạo Số luận cho khổ đều là cảnh

hiện lượng, các sự việc như thế số nhiều vô biên, đều có điên đảo. Vì sao? Vì như Thắng luận chấp đồng - dị tánh đều là cảnh hiện lượng, lý đó không đúng, tánh các loài trâu ngựa phân biệt về ý thức, đối với các sắc của pháp tạm thời nêu bày mà có, vượt qua các căn cảnh chẳng phải là hiện lượng đạt được, vì khắp nơi các chỗ dựa không hề sai biệt, như thể hòa hợp. Hạng kia cho thức thứ sáu hòa hợp với câu nghĩa, thể đó là một hiện bày khắp các chỗ dựa, vượt qua các căn cảnh chẳng phải là hiện lượng đạt được, các tánh đồng - dị nghĩa của nó cũng vậy, tại sao chấp là cảnh giới hiện lượng? Lại nữa, luận kia nói có thật câu nghĩa, là cảnh hiện lượng, lý cũng không đúng, vì sao như vậy? Vì các vật như bình chậu, áo quần nhờ ý thức để phân biệt, đối với các sắc của pháp tạm thời nêu bày mà có, tại sao chấp là cảnh giới hiện lượng? Nhưng luận kia nói các vật như bình chậu, áo quần nhân nơi đức nghiệp chân thật hòa hợp với đồng - dị là mắt nhìn thấy và thân xúc chạm, nên căn cảnh này là hiện lượng đã biết. Điều này tất nhiên không đúng. Trước đây nói về nhờ đức dẫn dắt thật trí chẳng phải thuộc về hiện lượng. Nghĩa là nhờ vào các đức của màu xanh vàng và hơi ấm dẫn dắt thật trí, chắc chắn không phải nhìn thấy, xúc chạm (kiến, xúc) thuộc về hiện lượng. Chẳng phải nghiệp đồng dị thật sự dẫn dắt sinh ra mà vì nương theo tướng khác hòa hợp sinh ra, như nhờ vào hương vị dẫn

dắt thật trí, nhờ vào nghiệp dẫn dắt sinh ra thật trí cũng như vậy. Nếu như tỷ lượng phù hợp với sự ngăn chặn phá trừ, nghĩa là nhờ vào các nghiệp dẫn dắt thật trí, cũng chẳng phải thuộc về hiện lượng của kiến - xúc, chẳng phải tánh đồng dị thật sự dẫn dắt sinh ra mà vì nương theo tướng khác hòa hợp sinh ra, như nhân nơi hương vị dẫn dắt thật trí, nhân nơi thật sự dẫn dắt sinh ra thật trí vốn có, như thấy các ấm bình biết là những trâu ngựa, đã phá bỏ các câu nghĩa thật của các bình ấm, chẳng phải những kiến - xúc, tức đã phá bỏ sự dẫn dắt của thật trí kia, vì trí của các bình ấm chắc chắn nhờ vào đức nghiệp mới có thể được sinh ra. Điều này trước đây đã phá bỏ, nên cũng chẳng phải thuộc về hiện lượng, nhân nơi tánh đồng dị dẫn dắt thật trí, cũng chẳng phải thuộc về hiện lượng của kiến, xúc, nương theo tướng khác hòa hợp sinh ra, như các trí vốn có chẳng phải là cùng thật. Nghĩa là chẳng phải thật trí đối với các đức nghiệp nói ở đây, không thật sự dựa theo tướng khác hòa hợp mà sinh, chắc chắn không phải thuộc về hiện lượng của kiến, xúc, trí khác cũng vậy. Do đó nên biết: Tất cả câu nghĩa tạm thời hòa hợp sinh ra trí, đều chẳng phải chân thật duyên với hiện lượng kia. Nghĩa là duyên với thật trí chẳng phải là chân thật duyên với hiện lượng thật tạm thời hòa hợp mà sinh, như trí của các đức. Như vậy cho đến duyên hòa hợp trí cũng chẳng phải chân thật, duyên với hiện tượng kia tạm

thời hòa hợp sinh ra, như các trí chân thật nên không thể chấp có cảnh hiện lượng trong câu nghĩa và thức thứ sáu. Vì vậy, Thắng luận đối với các sự việc thiển cận trong đời hiện tại đó cũng có điên đảo. Lại nữa, Số luận kia chấp các sắc của pháp do ba đức hợp thành, là thật chẳng phải nhờ và hiện lượng mà đạt được. Lý cũng không đúng, vì nhiều pháp thành tựu, như những quân lính rừng cây, các sắc sẽ là tạm, vì sao nói là thật? Lại nữa, vì khổ lạc tham si ba tánh đó khác biệt, nếu chưa thay đổi phần vị thì không thể trở thành một. Lại nữa, các sắc của pháp nếu là thật có, sẽ như những khổ lạc, chẳng phải ba đức hợp thành. Lại nữa, ba tánh của những khổ lạc đều khác biệt về tướng, tại sao hòa hợp cùng trở thành một tướng, vì lúc không thể hòa hợp chuyển thành một tướng, và lúc chưa hòa hợp thể không hề khác nhau. Lại nữa, ba tánh của những khổ lạc đã đều khác nhau, tướng không thể giống nhau, ông chấp tánh tướng chắc chắn là một thì tánh sẽ như tướng giống nhau, tướng sẽ như tánh khác biệt. Lại nữa, khổ lạc là riêng biệt, các sắc là tổng quát, ông chấp riêng biệt và tổng quát đã nhất định là một, thì tổng sẽ như biệt là ba chẳng phải một, biệt sẽ như tổng là một chẳng phải ba, tại sao ba cái biệt trở thành một cái tổng? Lại nữa, lúc các khổ lạc chuyển biến mà ba đức nếu không hòa hợp cùng tạo thành một tướng, như lúc chưa chuyển biến thì tướng của nó khác nhau, không thể

hiện thấy là cùng một sắc. Nếu ba đức hòa hợp cùng trở thành một tướng thì sẽ mất đi ba loại biệt tướng của khổ lạc nên không thể nói ba đức khổ lạc đều có hai tướng là một tổng hai biệt. Vì sao như vậy? Vì tổng tướng nếu là một thì tướng không thể chính là ba, tổng tướng nếu là ba thì không thể thấy là một. Nếu nói mỗi mỗi khổ lạc đều có, thì cộng tướng của ba tướng khổ lạc hòa hợp lẫn lộn khó có thể biết rõ. Vì vậy thấy một điều này cũng không đúng. Đều có ba tướng trở lại sẽ thấy là ba, làm sao chỉ thấy một, tại sao có thể biết các khổ lạc có khác nhau? Lại nữa, nếu mỗi mỗi đều có ba tướng cần gì phải hòa hợp cùng trở thành các sắc, tức mỗi mỗi sẽ có thể tạo thành các sắc, căn cảnh sai biệt là thọ dụng của ngã. Lại nữa, ba đức này đều có ba tướng, có khác biệt lẫn nhau, làm sao tướng cả các sắc đó là một? Lại nữa, nếu mỗi mỗi khổ lạc đều có thể tạo thành các sắc của pháp, mỗi mỗi pháp thể đều do ba đức hợp thành, thế thì hoặc là tánh hoặc là tướng của các pháp, sẽ không hề sai biệt, vì cùng lấy ba đức ba tướng mà tạo thành. Nếu vậy thì tất cả nhân quả các đại chủng, chỉ tùy theo sự sai biệt của các căn các đại chủng, tất cả không thể trở thành các vật tịnh – uế, tình và chẳng phải tình hiện thấy ở thế gian. Hiện lượng tỷ lượng cũng không sai biệt, nên trái ngược với chỗ thấy hiện tại của các thế gian, thành ra sai lầm vô cùng. Các loại như thế, ngoại đạo tà sư chấp trước, tuy nhiên đều

không hợp lý. Ai có thể làm công việc ngăn cản sự khuấy rối đống phẩn uế? Trong pháp của Phật ta có nhiều các vị pháp tướng, đã đánh đổi kẻ đối địch kia, do đó không phiền nói đến. Ngoại đạo như thế ở nơi thiển cận, giữa ban ngày trên đường phẳng lặng hãy còn có thể bước đi chòng chành, huống hồ ở nơi xa xôi nguy hiểm núi cao rừng rậm đêm dài tối tăm mà không sai lạc! Ai là người có hiểu biết, tin lời tà vạy kia là đích thực quay về tà, do đó tiếp tục tụng nói:

Thành y bỉ pháp hành
Bị cuồng chung vô dĩ
(Thật nương pháp hành kia
Bị cuồng mãi không dứt).

Luận nói: Nếu các hữu tình tùy theo cái thấy mê muội của ngoại đạo kia trở lại chấp các pháp hành đã nói, tùy theo lực giáo hóa của bạn ác và giáo tà kia, nên huân tập vọng kiến tùy ý giữ lấy, hủy báng Như Lai chứng pháp đã thành lập, mắc phải tội nghiệp to lớn số lượng vô biên, do nhân duyên này bị đọa vào các đường ác, nhận chịu ưu khổ cùng cực, không có kỳ hạn thoát khỏi. Vì vậy ai là người có trí, đừng giống như kẻ ngu tối đi theo bạn ác mà tự lừa dối mình, nên thuận theo chư Phật chân thật không tội lỗi, mau chóng chứng đạt thoát khỏi khổ đau, như Thánh giáo tu hành.

Lại nữa, như trên đã nói: Trong kinh Phật nói các loại thần biến không thể nghĩ bàn, lại nói nghĩa

lý chân thật sâu xa cùng cực, các loại hữu tình không sao suy lường được, thậm chí nói nhiều về các sự việc như vậy, điều khó tin biết ấy quả thật như đã nói. Công đức chư Phật và nghĩa lý đã nói đều sâu xa vô cùng nên khó có thể tin biết, những kẻ ngu tối các ông phước mỏng trí cạn, chỉ mong cầu lợi mình mà không nguyện cứu giúp người, chưa uống pháp vị cam lồ đại bi, há có thể tin hiểu pháp môn như thế! Nếu có ánh sáng trí tuệ phá tan bóng tối vô minh, thâm tâm xót thương tất cả hữu tình, cầu Bồ-đề quả Phật đầy đủ phước đức rộng lớn, mới có thể tin hiểu pháp môn như vậy. Nghĩa là các Đức Như Lai ở vô lượng kiếp ngày xưa huân tập chủng tánh bi tuệ phát khởi tâm đó, vì nhổ sạch khổ đau sinh tử cho hữu tình, vì cầu Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng. Ở nơi chư Phật cung kính cúng dường, lắng nghe chánh pháp tâm niệm tư duy, tu tập vô biên pháp tùy pháp hành. Nghĩa là các độ thí - giới nhẫn cần định - tuệ, các loại thắng hạnh vi diệu khó hành, tha thiết không bỏ tu tập trọn vẹn, chứng được Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng, gặt hái thần lực tự tại không thể nghĩ bàn, bản nguyện sở hành diệu dụng không cùng tận. Đối với điều này vì lý do gì mà không tin hiểu? Hiện thấy các sự việc liên quan ở thế gian, trước uy lực dẫn dắt mặc ý chuyển vận dao động, thần biến thù thắng của Như Lai như vậy, bản nguyện dẫn dắt tùy ý chuyển vận mà nêu đặt thực hành. Lại như người luyện tập

huyễn thuật ở thế gian, nếu đạt đến mức thành tựu hoàn toàn ở giữa mọi người, hiển bày diệu dụng khó nghĩ suy, huống hồ Như Lai đã tu tập thắng định lâu xa, đầy đủ tăng thượng, thần thông tác dụng lại có thể suy lường sao? Do đó các ông đối với những sự việc không thể nghĩ bàn của Đức Như Lai, nên phát sinh tin hiểu, đối với thần thông tự tại công đức viên mãn của Phật nên chí tâm mong cầu, chớ hoài nghi phóng dật. Có những Thanh văn đối với thần lực vô biên không thể nghĩ bàn của Phật, tự biết tuyệt thần nên đau buồn gào khóc than vãn, tiếng chấn động ba ngàn thế giới, các ông tại sao hủy báng không tin?

Lại nữa, các bậc có trí, tự hướng đến Niết-bàn mà hiểu biết mơ hồ, gặp thầy không thể theo học. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Trí giả tự Niết-bàn
Thị năng tác nan tác
Ngu phu phùng thiện đạo
Nhi vô tùy thú tâm.
(Người trí tự Niết-bàn
Là làm điều khó làm
Phàm ngu gặp nẻo thiện
Mà tâm không hướng theo).

Luận nói: Phiền não trói buộc từ vô thỉ đến nay, biết bao thói quen vững chắc khó đoạn trừ, Niết-bàn vắng lặng yên tĩnh không tướng không danh, thắng đức vô biên cao vời sâu xa khó chứng đạt.

Những người có trí, không nhờ người khác chỉ dạy, tự nhiên có thể vượt qua biển lớn sinh tử, chứng đạt đại bát Niết-bàn cứu cánh, là bậc đại trượng phu có thể làm công việc khó làm. Phàm phu ngu tối chìm đắm lâu dài trong bùn lầy của các dục, mê say mùi vị hoan lạc không mong cầu tho- át ra, như chó ham gặm khúc xương khô, cho dù gậy gộc bức bách hãy còn không vất bỏ, phàm phu ngu tối cũng như vậy, say đắm mùi vị của các dục thì lời Hiền Thánh trách mắng cũng không hề chán bỏ. Như vậy người trí tự nhiên mở bày, thức tỉnh chứng đại Niết-bàn, là làm việc khó làm, phàm phu phóng dật không hiểu biết thức tỉnh, cho dù gặp được Thánh ngôn cũng không mong cầu tịch diệt.

Lại nữa, sinh tử đau khổ vô cùng, Niết-bàn an vui vô vận, lỗi lầm công đức rõ ràng dễ hiểu, tại sao hữu tình an nhiên không mong muốn, chán ngán lìa bỏ sinh tử vui mừng hướng đến Niết-bàn? Vì sự ngu si đó nên có những sợ hãi. Nghĩa là hoài nghi mình thích nghe về Niết-bàn chân không, sợ rằng chứng đạt vô dư mình sẽ đoạn diệt. Do sự sợ hãi này nên không mong muốn chán ngán lìa bỏ sinh tử vui mừng hướng đến Niết-bàn. Sợ hãi như vậy vì trí kém hiểu biết sinh ra. Tại sao như vậy? Vì thế tiếp theo tụng nói:

Bất tri vô bố úy
Biến tri diệc phục nhiên
Định do thiểu phần tri

Nhi sinh ư bố úy.
(Không biết, không sợ hãi
Biết nhiều cũng như vậy
Nhất định do biết ít
Mà sinh ra sợ hãi).

Luận nói: Nếu các hữu tình đều không có giác tuệ, đối với tất cả các pháp chẳng hề hiểu biết, thì đối với Niết-bàn kia không sinh lòng sợ hãi. Nếu có người biết tất cả chánh lý của các pháp, thông suốt sinh tử và Niết-bàn, lúc sinh tử sinh ra chỉ là giả khổ sinh, lúc sinh tử diệt đi chỉ là giả khổ sinh, xưa nay vô ngã, các pháp đều không, nên đối với Niết-bàn hoàn toàn không có gì sợ hãi. Nếu có chỉ là lúc hiểu rõ bát Niết-bàn, các hành đều diệt hoàn toàn không có gì, không biết hành khổ tự nhiên tự diệt, không có thể dụng thật sự lìa bỏ ngã và ngã sở.

Lúc ấy do thân kiến ngã ái chủ trì nghe không trong Niết-bàn không hề có gì, sợ mình sẽ đoạn diệt liền sinh ra sợ hãi. Sự sợ hãi như vậy vì trí kém hiểu biết sinh ra, nên người có trí cần phải đích thực đoạn trừ. Hơn nữa, chẳng phải luyện tập thường ngày vì thế sinh ra sợ hãi. Tại sao như vậy? Do đó, tiếp theo tụng nói:

Sinh tử thuận lưu pháp
Ngu phu thường tập hành
Vị tăng tu nghịch lưu
Thị cố sinh bố úy.

(Pháp sinh tử thuận dòng
Phàm ngu thường tập hành
Nghịch dòng chưa hề tu
Cho nên sinh sợ hãi).

Luận nói: Các loài chúng sinh ấy gọi là ngu phu, phiền não tùy miên không thứ gì là không tạo thành, mừng vui trong sinh tử chẳng hề ưa thích Niết-bàn, từ vô thỉ đến nay đã từng biết bao lãnh thọ, sinh đạo tăng thượng dị thục đáng yêu, chưa từng tu tập thắng đạo quyết định, các quả dị thục trong sinh đạo tăng thêm, tham sân, tùy miên làm những nơi nương dựa. Tuy bị lửa đau khổ thường xuyên thiêu đốt, nhưng không hề thức tỉnh hiểu biết mà vui say du húy, nên đối với sinh tử khổ đau thường xuyên huân tập thực hành, không biết lỗi lầm tai họa nên tâm không hề chán bỏ, đối với mùi vị an lạc không hề đau khổ của sự giải thoát, vì không từng biết đến nên chẳng vui thích tu chứng. Như heo nhốt trong chuồng ở thế gian mê say vui với phẩn uế, thanh nhàn ăn uống ngon ngọt lại chẳng hề vui sướng cầu mong. Phàm phu ngu tối ưa thích sinh tử khổ đau như thế, đối với sự giải thoát an lạc không có ý mong cầu ngưỡng mộ, vì không thường xuyên luyện tập, nghe nói đến tên gọi đó không thể tin nhận, trái lại sinh ra sợ hãi. Những người có trí nhờ khả năng tư duy chọn lựa, đối với sự giải thoát an lạc nên đúng đắn chăm chỉ

mong cầu, đừng giống như hạng ngu phu trở lại sinh lòng chán ngán sợ hãi.

Lại nữa, những người có niềm tin cầu mong giải thoát không lùi, hoặc là tánh hiền thiện, hoặc nhờ vào tuệ lực, lúc sắp tu phương tiện thấy chân thật, nếu ở trong đó vì xảy ra sự chướng ngại, nên nhận chịu tội lỗi số lượng vô biên. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Chư hữu ngu si nhân
Chướng tha chân thật kiến
Vô do sinh thiện thú
Như hà chứng Niết-bàn.
(Có những người ngu si
Ngăn che thấy chân thật
Vì không sinh cõi thiện
Làm sao chứng Niết-bàn?).

Luận nói: Thấy không chân thật là nhân chứng đạt trí vô thượng viên mãn, lại là phương tiện Niết-bàn mãi mãi diệt trừ tất cả nghĩa vô (không có). Đạo phương tiện này là nơi sinh ra công đức không thể nghĩ bàn. Do đó lần lượt mau chóng chứng quả Bồ-đề, không trụ nơi Niết-bàn lợi lạc không cùng tận, tùy theo căn tánh bất đồng của vô lượng hữu tình ở nơi giáo hóa đó, an lập các chủng tử và thành thục của vị, lợi lạc không cùng tận cho những người ngu si. Do bóng tối vô minh che lấp tuệ nhãn chính mình, không thấy cái không chân thật lại dùng thuyết tà và các phương tiện khác, chướng

ngại sự tu tập của người, như công đức trước đây, người kia nhận chịu tội nghiệp vô lượng vô biên. Chỉ có Như Lai mới luôn biết được cảnh ngộ đó. Vì nghiệp ác nặng nề nhiễm đắm hủy hoại tâm ấy, đời sau ngăn cách đường thiện rất xa, tùy miên trói buộc tiếp tục kiên cố, bao nhiên nghiệp nhân có thể làm cho chướng ngại nặng lên, phương tiện thuận theo nhẫn chịu hãy còn không thể sinh được, đích thực thấy Niết-bàn làm sao có thể chứng? Biết chướng ngại nơi chánh pháp, tội nghiệp đã sâu nặng như vậy, người trí cần phải tự mình nên phòng ngừa chớ phạm vào.

Lại nữa, những người chướng ngại người khác tu tập chánh pháp, sau đó tự mình dẫn khởi tà kiến làm cho nó phát sinh. Tà kiến này tội lỗi còn hơn phá giới, để hiển bày nghĩa, nên lại nói tụng:

Ninh hủy phạm thi la
Bất tổn hoại chánh kiến
(Thà hủy phạm giới luật
Không tổn hoại chánh kiến).

Luận nói: Như thế kinh nói: Thà phá hủy tịnh giới không tổn hoại chánh kiến. Ý này là sao? Vì người phá hủy tịnh giới chỉ có thể tự mình hỏng đi, nếu tổn hoại chánh kiến thì mình và người cùng hư hoại, khiến cho vô lượng đời kiếp nhận chịu quả báo khổ đau vô cùng, và mất đi vô lượng vô biên lợi ích an lạc. Lại nữa, người phá hủy giới luật là do phạm giới nên thường ôm lòng xấu hổ trách

móc chán ghét tự thân, người phá hoại chánh kiến không biết xấu hổ thẹn thùng, tán thành với tà kiến, thường tự mình trở nên cao ngạo. Lại nữa, người hủy phạm giới luật không tăng thêm tà kiến, nếu phá hoại chánh kiến thì khiến cho tội lỗi phá giới chưa sinh sẽ sinh, sinh rồi càng thêm nhiều hơn, kiên cố khó phá hoại. Lại nữa, phá hủy tịnh giới chỉ tạo chướng ngại việc sinh lên cõi trời, người phá hoại chánh kiến thì tạo chướng ngại nơi niềm an lạc Niết-bàn. Vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Thi la sinh thiện thú
Chánh kiến đắc Niết-bàn
(Giới luật sinh đường thiện
Chánh kiến đạt Niết-bàn).

Luận nói: Hủy giới hoại kiến, tuy lại cùng có thể tổn hoại thiện nhân chướng ngại lạc quả, nhưng hủy giới lỗi nhẹ, hoại kiến tội rất nặng. Vì sao như vậy? Vì trì giới sinh đến cõi trời tăng thêm kiết sử trói buộc nhận chịu khổ đau sinh tử, chánh kiến có thể chứng quả Bồ-đề ba thừa đạt đến Niết-bàn an lạc, nên người trí chớ phá hoại chánh kiến.

Lại nữa, chân lý của các pháp ấy là gì? Nghĩa là lý vô ngã - không của tất cả các pháp. Nếu vậy lý này cũng có sai lầm. Vì sao? Vì nếu như có một loại nghe không - vô ngã cho pháp đều là không, bài bác tất cả chánh lý nhân quả, thậm chí đoạn diệt tất cả thiện căn. Tự thấy như vậy là có lỗi, chẳng

phải sai lầm do không - vô ngã, mà do chấp giữ ác không, vọng khởi tà kiến, làm các hạnh ác, lý không vô ngã tâm tư và ngôn từ không thể suy lường, chẳng phải sự chứng đạt của hạng kia. Phàm phu ngu tối nghe nói các pháp đều không, không biết rõ Thánh ý, liền bác bỏ cũng không nhân quả thế tục, diệt trừ các pháp thiện, điều này lẽ nào sai lầm do không - vô ngã? Bậc Thánh nói về giáo nghĩa chân không có ý gì vậy, là trừ bỏ tất cả sự chấp có hư vọng. Nếu vậy cũng nên nói về các pháp có, vì để trừ bỏ vọng chấp về các pháp không. Quả thật như vậy nếu có chấp về các pháp không, Như Lai cũng nói các pháp là có. Đã là trừ chấp nên nói có nói không, chân lý của các pháp là không là có, chân lý của các pháp chẳng phải có chẳng phải không, mọi phân biệt lý luận đều không thể nào đạt đến. Vì lý do gì bậc Thánh nói chẳng phải là hư vọng? Vì trừ dẹp tà chấp nên chẳng phải hư vọng. Hai giáo nghĩa không - hữu đều có thể trừ chấp vì sao Như Lai nói nhiều về giáo nghĩa không? Do đa số các hữu tình chấp có, đa số sinh tử chấp có mà sinh, nên Như Lai nhằm trừ dẹp chấp có để diệt khổ đau sinh tử, vì vậy nói nhiều về giáo nghĩa không. Hoặc là không, hoặc là có đều là giáo môn, vì sao trước đây nói không có chân lý. Vì theo phương tiện mượn nói cũng chẳng trái nhau. Lại nữa, nói về không này là ngăn chặn chứ chẳng phải là biểu hiện, chẳng phải chỉ không có mà cũng

là không không, khắp nơi trừ dẹp tâm chấp trước khiến cho phù hợp với các pháp, chẳng phải có chẳng phải không là chân lý cứu cánh. Chân lý của các pháp thật ra chẳng phải là không tánh, không làm môn nên mượn nói là không, chân lý chẳng phải là không. Môn không làm tức là chân lý chẳng phải có, nên môn có làm tùy theo căn cơ nói môn, có cũng không sai lầm. Nhưng nghĩa của ông đó thuận theo ở chỗ không có - có có đều là tùy thuận nơi tâm chấp trước, không không - không đều trái ngược với vọng chấp Vì vậy người có trí nghe nói đến ngôn từ không thì nên lìa bỏ tất cả các chấp có - không, hiểu rõ chân lý của pháp chẳng phải có chẳng phải không, đừng khởi lên những hý luận phân biệt về có - không.

Lại nữa, người trí tuệ kém cỏi, trước hết không nên luôn luôn nói đến lý không - vô ngã mà tăng thêm ác kiến kia. Vì sao như vậy? Vì tiếp theo tụng nói:

Ninh bỉ khởi ngã chấp
Phi không vô ngã kiến
Hậu kiêm hướng ác thú
Sơ dung bội Niết-bàn.
(Thà khởi bày ngã chấp
Đừng thấy không - vô ngã
Sau cùng đến đường ác
Đầu chỉ trái Niết-bàn).

Luận nói: Hạng kia nghĩa là những người trí tuệ kém cỏi ở thế gian, ngã chấp tức là Tát ca da kiến (Thân kiến), cái thấy của ngã đó cũng bao hàm ngã chấp, nên nói ngã chấp cũng thuộc về cái thấy kia. Tuy ngã chấp lại không xứng hợp chánh lý, nhưng thà khởi chấp kia vì sai lầm nhẹ nhàng hơn, thấy không - vô ngã tuy phù hợp chánh lý, nhưng điều đó không thể nào liễu đạt như thật, nhân đó bài bác các pháp đều sai lầm nặng nhẹ khác nhau. Nghĩa là ngã chấp ban đầu chỉ trái với Niết-bàn, giữ lấy ác không ở sau bao gồm hướng về cõi ác. Hàng trí tuệ kém cỏi kia lúc giữ lấy ác không, hãy còn chán bỏ thiện căn, huống hồ các loài hàm thức! Kẻ kia do chán bỏ điều thiện và thế gian, đoạn diệt thiện căn làm tổn hại đến hàm thức, không chỉ xả bỏ quay lưng với Niết-bàn thanh lương, mà tự thân cũng giữ lấy đầy đủ lửa của địa ngục. Người khởi ngã kiến không có chuyện như vậy. Vì sao? Vì người kia tham lam sự an lạc của mình và mong muốn mình lìa xa đau khổ, không tạo các lỗi tu tập nhiều những phước thiện, thoát khỏi các đường ác, không mất nẻo đường người, chỉ sợ không chứng được Niết-bàn giải thoát. Do đó Khế kinh nói: Thà khởi ngã kiến như núi Diệu

Cao, chẳng giữ lấy ác không, tăng thượng mạn. Nếu vậy lý không - vô ngã của các pháp sát bên cạnh nơi nguy hiểm, bậc Thánh không nên nói, người trí tuệ kém cỏi trước đây thực sự không nên

nói, nhưng người trí tuệ thù thắng tùy theo đấy tu hành gặt hái nghĩa lợi to lớn, do đó cần phải nói. Vì sao như thế? Tiếp theo tụng nói:

Không - vô ngã diệu lý
Chư Phật chân cảnh giới
Năng bố chúng ác kiến
Niết-bàn bất nhị môn.
(Diệu lý không - vô ngã
Là chân cảnh chư Phật
Hay sợ các ác kiến
Niết-bàn chẳng hai môn).

Luận nói: Người cầu giải thoát ngại trừ diệu không quán ra, không có phương tiện nào khác có thể chứng đạt Niết-bàn. Người trí muốn trừ sạch cấu bẩn của các ác kiến, lìa bỏ quán này không có phương tiện thù thắng nào khác, vì có kiến chấp có cảnh nơi đối tượng duyên, như các kiến khác không thể chứng Niết-bàn, cũng không thể nào trừ sạch cấu bẩn của các ác kiến. Người tu tập thực hành không này đến chỗ cứu cánh, có thể chứng được quả Bồ-đề vô thượng, vì tất cả hữu tình theo phương tiện khai thị, lại khiến cho hoàn toàn chứng được quả diệu mong cầu. Những người có khả năng thành tựu lợi lạc tự - tha, quán không

- vô ngã là nhân thù thắng nhất, vì thế sẽ khéo léo biết rõ căn tánh của hữu tình, phương tiện khai thị khiến cho thức tỉnh đi vào nơi đó.

Lại nữa, Như Lai vì trừ dẹp ác kiến quỷ mị, nói phương thuốc A yết đà không - vô ngã. Vì sao như vậy? Vì những người có ác kiến, nghe nói đến danh từ của không đều sinh lòng sợ hãi, điều phục dần dần tự nhiên trừ bỏ. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Ngu văn không pháp danh
Giai sinh đại bố úy
Như kiến đại lực giả
Khiếp liệt tất bôn đào.
(Người ngu nghe pháp không
Đều sinh tâm sợ hãi
Như thấy người sức mạnh
Kẻ yếu trốn chạy hết).

Luận nói: Ngu nghĩa là các kiến, che lấp tổn hại đến tuệ nhãn. Kẻ ngu kia nghe danh từ không, tánh mạng của các ác kiến tự nhiên tổn hoại. Không tuy chẳng có tâm muốn làm hại ác kiến nhưng vì là đại lực nên nghe danh mà tự diệt, như nghe danh cọp thì người khiếp sợ tự mất mật. Lại như thế gian khéo điều phục voi quý, đối với hai loài đó dùng uy lực chế ngự lẫn nhau, tuy lại là không có tâm tổn hại đến tánh mạng loài vật, nhưng vì loài voi quý kia có sức lực to lớn, các loài khác thấy nghe loài đó thì kinh hồn bạt vía, trốn chạy trối chết. Lý không cũng vậy, vì uy lực to lớn khiến người ác kiến nghe danh đều kinh hãi, tự nhiên tổn hoại mà diệt chứ lý không chẳng hề cố ý, chẳng hề làm tổn

hại mọi vật. Người chứng đạt lý không sẽ làm cho người khác sợ hãi. Nếu chứng đạt chân không thì tâm đó vắng lặng thanh tịnh, bình đẳng không hai, lẽ nào muốn người khác sợ hãi, nhưng vì nhằm tạo lợi lạc cho các hữu tình, phương tiện khai thị lý không - vô ngã. Người ôm giữ ác kiến nghe đến lý không liền tự tiêu diệt. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

Chư Phật tuy vô tâm
Thuyết tồi tha luận pháp
Nhi tha luận tự hoại
Như dã hỏa phần tân.
(Chư Phật tuy vô tâm
Nói pháp phá luận khác
Nên luận khác tự hoại
Như lửa đồng đốt củi).

Luận nói: Chư Phật không có tâm phá vỡ luận khác, nhưng vì lợi lạc cho hữu tình được hóa độ, khai thị con đường thênh thang của chư Phật xưa nay. Nghĩa là tánh tướng của tất các pháp đều không, các Đức Như Lai trước sau thảy đều đi lại trên đó, dẫn dắt quần mê từ nhân đến quả. Các luận ác kiến của ngoại đạo tà đồ, nghe giáo nghĩa không ấy liền tự nhiên hoại diệt, như nơi núi rừng hoang dã ngọn lửa hừng hực bốc cao, củi ướt chồng chất đã khô dưới ánh mặt trời chói chang, tuy không có người mang lửa đến đó, nhưng củi đè áp nhau nên lửa như tự dẫn phát thiêu cháy. Các luận của ác

kiến, tà đồ cũng vậy, do uy lực của giáo nghĩa không mà tự đổ nhào, tan hoại.

Lại nữa, chủ trương của các ngoại đạo đều nói vọng có, vì muốn khiến cho lìa bỏ nên nói chân không. Vì sao như vậy? Vì như tiếp theo tụng nói:

Chư hữu ngộ chánh pháp
Định bất lạc tông tà
Vị dư xuất ngụy môn
Cố hiển chân không nghĩa.
(Những người ngộ chánh pháp
Tông tà hẳn không vui
Vì đưa ra môn giả
Để hiển nghĩa chân không).

Luận nói: Người có trí tự mình có thể chọn lựa phân biệt chân - giả, gặp được chánh pháp này không thích gì tông tà, như người biết báu vật được báu vật vô giá cuối cùng không trở lại thích thú với ngọc thủy tinh khác. Chủ trương của các ngoại đạo đều thành lập có hư vọng, cách xa chánh pháp là môn hư giả, lừa dối mê hoặc hữu tình làm cho mất đi lợi ích to lớn, nên tôi hiển bày rõ môn không của Phật chỉ dạy, khiến hạng tà đồ kia hướng về chân xa rời vọng.

Lại nữa, vì duyên cớ gì mà ngoại đạo vui thích đối với tông tà, chán ngán xa lời Thánh giáo? Vì lực của thân kiến. Nếu biết là vô ngã thì chắc chắn không vui mừng hay chán ngán. Vì sao như vậy? Do đó, tiếp theo tụng nói:

Nhược tri Phật sở thuyết
Chân không - vô ngã lý
Tùy thuận bất sinh hân
Quai vi vô yếm bố.
(Nếu biết lời Phật nói
Lý vô ngã - chân không
Tùy thuận không sinh vui
Trái lại không chán sợ).

Luận nói: Nếu biết lý không - vô ngã là lời Phật nói, đoạn trừ tùy miên phát khởi của thân kiến, quán sát thế gian như nhà cửa rỗng không, các hành hư vọng, luân hồi nơi sinh tử, hưng thịnh không vui mừng, suy tổn không chán nản, ung dung tự tại không lo buồn, không vui mừng, không sợ hãi. Nếu có thân kiến nghĩa là ngã có tăng giảm, lúc suy thịnh phát khởi liền sinh ra buồn lo - vui vẻ, nhân đó liền có sợ hãi không cùng, vì thế người có trí cần phải trừ diệt ngã chấp.

Lại nữa, các chúng ngoại đạo, vì tham đắm ngã chấp, thường làm tự mình bị ràng buộc mà cũng ràng buộc đối với các hữu tình, sự tổn hại đã nhiều càng đáng xót thương. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Kiến chư ngoại đạo chúng
Vị đa vô nghĩa nhân
Lạc chánh pháp hữu tình
Duy bất thâm bi mẫn.
(Thấy các chúng ngoại đạo

Tạo nhiều nhân vô nghĩa
Hữu tình vui chánh pháp
Ai không hề xót thương?).

Luận nói: Các chúng ngoại đạo tham ái ngã chấp, thường làm cho mình và mọi người khởi phát vô lượng tội lỗi. Tát ca da kiến (thân kiến) là cội gốc phát sinh tất cả điều ác như nói điều ác vốn có và pháp bất thiện, tất cả đều lấy Tát ca da kiến làm gốc và phát sinh. Những hữu tình trong lòng vui thích với pháp thiện, tự bản thân không hề dứt bỏ chấp trước mà thuận theo mọi duyên khác, nên bị tà ngôn của ngoại đạo kia lừa dối mê hoặc, cũng tham đắm ngã kiến phát khởi vô lượng tội lỗi. Như vậy ngoại đạo thường khiến cho mình và người cùng khởi lên biết bao sự ràng buộc kiên cố, ai là người có trí mà không thương xót. Cho nên hữu tình thanh tịnh ý niệm vui thích chánh pháp, khởi tâm lợi lạc nên vô cùng xót xa thương cảm, ân cần vì đó nói vô ngã - chân không, khiến tu tập chánh kiến, lìa xa những ràng buộc.

Lại nữa, chư Phật, Bồ-tát thường trụ ở thế gian, thật có chân tâm thanh tịnh tạo lợi lạc cho mọi người, vì sao thế gian còn có vô lượng hữu tình tin vào tà kiến mà lại phỉ báng chánh pháp? Vì cảnh và trí Đức Phật đã nói sâu xa vi tế cùng cực, khó hiểu được, còn ngoại đạo thì không như vậy. Tại sao? Do đó, tiếp theo tụng nói:

Bà-la-môn hy hệ

Như Lai tam sở tông
Nhãn nhĩ ý năng tri
Cố Pháp Phật thâm tế.
(Bà-la-môn ly hệ
Ba tông của Như Lai
Nhãn - nhĩ ý thường biết
Nên pháp Phật sâu, diệu).

Luận nói: Các Bà-la-môn chỉ thường xuyên tu tập đọc tụng hư ngôn làm đạo, nhĩ thức có thể nhận biết, chẳng phải là sự tường tận của ngoại đạo Ly hệ. Chỉ lấy lộ hình thân thể xú uế và các loại tự khổ mãnh liệt làm đạo. Nhãn thức năng tri, cũng chẳng phải là sự tường tận về Thánh giáo của Như Lai. Vì chứng đạt tuệ kiếm chân không vô lậu, vĩnh viễn đoạn trừ tất cả giặc phiền não bên trong, gặt hái được Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng, tạo lợi ích an lạc cho tất cả hàm thức. Diệu nghĩa của lý giáo sâu xa vi tế vô cùng, những người thông đạt lý như thật ấy là đối với Thánh giáo của Phật hoặc biết hay không biết, vì lý giáo của Phật rất sâu xa vi tế. Hàng ngoại đạo ngu phu không thể nào ngộ nhập được, phần nhiều tin theo tà ngôn thô thiển của ngoại đạo, rất ít người tin vào Thánh giáo sâu xa mầu nhiệm của Như Lai. Ở thế gian đa số tin theo Bà-la-môn, vì Bà-la-môn làm nhiều điều lừa gạt dối trá, tụng chú thờ lửa tự khổ trừ tội, giả vờ tốt đẹp vọng nói phước họa, vì mạng sống làm biết bao phương tiện lừa dối những người nữ thuộc

hàng Thú-đạt-la, khiến những người kia sinh tâm hy hữu, cung cấp những thứ cần đến và suy tôn làm bậc quý trọng. Các vị Bà-la-môn thông tuệ thời xưa, ngầm trước tác minh thư (sách vở) nói là tự nhiên có, chỉ có tự mình được tụng không cho phép người khác xem, ca ngợi Bà-la-môn là hàng tôn quý nhất, các hàng như Sát-đế-lợi... đều là loại thấp kém, cung cấp bố thí những vật cần dùng sẽ gặt hái được phước vô lượng. Hạng ngu phu vô trí không thể nào suy lường, cho là phước điền thật sự nên tín kinh cúng dường. Nhưng minh thư kia chẳng phải tự nhiên mà có, có do khổ chứng đắc nên như lời nói của thế tục. Hơn nữa minh thư kia chẳng phải là toàn bộ phù hợp với nghĩa lý, chẳng phải lời bậc Thánh nói nên giống như hư ngôn cuồng trá. Dòng Bà-la-môn chẳng phải thật sự tôn quý, chẳng phải phước điền chân thật, vì thường đi khất thực để nuôi vợ con giống như người bệnh hủi bần hàn. Vì thế người có trí không nên vui lòng quy phục. Pháp của Bà-la-môn đã nhiều sự dối trá, kiến giải của ngoại đạo Ly hệ lại như thế nào? Pháp ấy đa số thuận theo loại ngu si, vì sao như vậy? Do đó, tiếp theo tụng nói:

Bà-la-môn sở tông
Đa linh hành cuồng trá
Ly hệ ngoại đạo pháp
Đa phần thuận ngu si.
(Tông của Bà-la-môn

Phần nhiều hành dối trá
Pháp ngoại đạo Ly hệ
Phần nhiều thuận ngu si).

Luận nói: Ngoại đạo Ly hệ đều không biết chân thật, chỉ có tham lạc sau, hiện thọ nhận khổ đau ác liệt. Những điều đã nói phần nhiều không hợp lý, chủng loại ngu si kết tụ thành bầy, làm nơi quay về quy phục của hạng ngu si ở thế gian. Tại sao chắc chắn biết kia là ngu si? Vì lộ rõ thân hình không biết hổ thẹn, như cuồng dại, như súc vật, giống như trẻ nít. Nếu hàng Bà-la-môn thật sự không phải tôn quý, vì duyên cớ gì sự cung kính đối với họ cũng hơn hẳn bậc tôn quý? Do vì họ luyện tập đọc tụng các minh luận đó. Các hàng Bà-la-môn, thật ra chẳng hề biết gì, vì mạng sống nên vào tất cả mọi lúc đọc tụng các minh luận (Vi đà - Phệ đà luận), trá hiện dị tướng để tâm người dao động, hàng tôn quý thù thắng ở thế gian không xem xét quan sát, cho họ có đức nên cung kính tôn thờ họ. Lại nữa, trong minh luận tuy không có thắng nghĩa, nhưng có đôi phần lễ nghi của thế tục, nên hàng tôn quý thù thắng ở thế gian lấy làm nơi học tập. Tuy họ không có đức nhưng cũng răn dạy cung kính tôn thờ. Ngoài ra có người không đọc tụng các minh luận ấy, vì đồng chủng loại nên kế thừa lẫn nhau theo thói đời mà không xem xét quan sát cùng tôn kính hầu hạ. Ngoại đạo Ly hệ so với hạng đó không giống nhau, vì sao thế gian cũng có nhiều người

cung kính tôn thờ? Do họ dùng cái biết ít ỏi về tinh tú, sách lịch, tính toán phương hướng xem qua giải mộng đoán tướng lành dữ đó, nên người ngu ở thế gian đa số tỏ ý cung kính tôn thờ. Lại nữa, hàng Bà-la-môn đọc tụng các minh luận, vì khó thành tựu nên thế gian cùng nhau cung kính họ. Ngoại đạo Ly hệ vì khổ hạnh nên thế gian cùng nhau thương xót nghĩ đến. Những loại này đều không thể nào giải thoát sinh tử. Những người có trí nên hiểu biết đúng đắn, đừng thuận theo cái thấy kia, do đó tiếp theo tụng nói:

Cung kính Bà-la-môn
Vị tụng chư minh cố
Mẫn niệm ly hệ giả
Do tự khổ kỳ thân.
(Cung kính Bà-la-môn
Vì tụng các minh luận
Xót thương hàng ly hệ
Vì tự tạo khổ thân).

Luận nói: Pháp của Bà-la-môn là chăm chỉ đọc tụng các minh luận, thế gian cho là khá nên cùng nhau cung kính. Nhưng các minh Niết-bàn chẳng phải là nhân giải thoát, vì chỉ có hư ngôn mà không có nghĩa thật. Ngoại đạo Ly hệ tự làm thân mình đau khổ cùng cực, cũng cho là khó, nên thế gian cùng nhau thương xót nghĩ đến, tại sao tự làm khổ đau chẳng phải là nhân giải thoát? Vì là quả dị thục chẳng phải pháp thiện. Những người đó nhổ tóc,

co chân... sinh ra khổ nơi thân, do hạnh ác ở đời quá khứ gây ra, vì là nghiệp dị thục chứ chẳng phải pháp thiện như lạc dị thục chẳng phải nhân giải thoát. Nếu nói khổ này sinh ra công lực hiện tại, chẳng phải quả dị thục thì nhân không thành được. Điều này cũng không đúng, vì người kia thọ nhận khổ đau là quả dị thục, vì chẳng ích lợi gì và sắc căn thức cùng sinh ra đau khổ, như thân nhận chịu khổ đau trong địa ngục. Tự mình xếp đặt cũng có mà không chấp nhận khổ đau này, là dị thục, nên dùng tỷ lượng này mà quyết định được điều đó. Thân khổ đau của mọi người chẳng phải là dị thục, cũng chẳng phải nhân gần gũi để có thể chứng đạt giải thoát, vì thân hữu lậu thọ nhận duyên sinh hiện tại, như thích dâm dục. Lại nữa, tự mình làm đau khổ như thế chẳng phải là nhân giải thoát, vì trái với Thánh giáo, như tự mình làm khổ đau tổn hại là những lời sư kia đã nói, chẳng phải là Thánh giáo, chẳng phải các Đức Như Lai cùng nhau nói ra, như các loại dâm thư. Do đó người kia tự làm khổ mình, chỉ là hạnh ác đời trước gây ra, cho đến hiện tại phát khởi ngu si, chắc chắn chẳng phải là nhân có thể chứng đạt giải thoát chân thật.

Lại nữa, có người nói như vầy: Dựa vào thân tôn quý thù thắng có thể được giải thoát, hàng tôn quý thù thắng ở thế gian gọi là Bà-la-môn, nên Bà-la-môn có thể chứng đạt giải thoát, chẳng phải

chủng loại hỗn tạp khác có thể đạt được Niết-bàn. Điều này cũng không đúng, nên tiếp theo tụng nói:

Như khổ nghiệp sở cảm
Phi chân giải thoát nhân
Thắng thân nghiệp sở sinh
Diệc phi chứng giải thoát.
(Như chiêu cảm nghiệp khổ
Chẳng thật nhân giải thoát
Sinh thân nghiệp thù thắng
Cũng chẳng chứng giải thoát).

Luận nói: Như chủ trương của ngoại đạo Ly hệ là nhận chịu thân khổ đau, vì nghiệp dị thục nên không phải là nhân giải thoát. Thân của Bà-la-môn giả sử cho là tôn quý thù thắng, cũng là chiêu cảm từ nghiệp chẳng phải là nhân giải thoát. Thân tuy không thể nào tự nó chứng đạt giải thoát, nhưng thiện trong thân là nhân của giải thoát. Nếu vậy thân thiện khác cũng như thế, tại sao chỉ nói là hàng Bà-la-môn thôi chăng? Lại nữa, những căn cảnh trong pháp của Bà-la-môn, so với các chủng loại khác thì tất cả đều giống nhau, tại sao tự mình nói hạng kia thù thắng, loại khác thấp kém? Vì vậy lời của họ nói chỉ có lừa gạt kẻ ngu tối, những người có trí không đáng tin nhận. Nhưng hàng Bà-la-môn chẳng hơn gì chủng loại khác, vì là người ở châu này, như hàng Thú- đạt-la. Hàng Thú-đạt-la không kém gì dòng họ kia, vì là người ở châu này, như hàng Bà-la-môn. Đã nói những lời của ngoại đạo

đều là trống rỗng, không biết pháp của Như Lai có gì chân thật. Để lìa bỏ nghi ngờ ấy, nên nói tụng:

Lược ngôn Phật sở thuyết
Câu nhị biệt dư tông
Bất hại sinh nhân thiên
Quán tông chứng giải thoát.
(Lược nói lời Phật dạy
Đầy đủ hai tông khác
Không hại sinh trời người
Quán không chứng giải thoát).

Luận nói: Đức Phật tuyên thuyết vô lượng pháp môn thâm diệu, tạo lợi lạc hữu tình chủ yếu chỉ có hai loại: Một là không hại đến khả năng chiêu cảm hàng trời người. Hai là quán không để có thể chứng đạt giải thoát. Làm tổn não ý người khác và những điều phát sinh của họ, hai nghiệp thân ngữ như vậy gọi chung là hại. Nếu có thể đoạn trừ pháp có hại mà người kia đã nói, tu tập các nhân thiện gọi là bất hại. Đó là mười nghiệp thiện, bố thí ái ngữ lợi hành đồng sự và các tĩnh lự, định vô sắc..., do đó được sinh đến đường thiện của hàng trời người, thọ nhận các quả báo thắng diệu không nhiễm, nương vào đây có thể trừ sạch tất cả phiền não, và có thể tu tập vô lượng nhân thiện. Chân như thật tế lìa tướng gọi là không, đích thực quán sát không này chứng đạt lý không - vô ngã đến nơi Niết-bàn an lạc. Ở trong các pháp vô tướng vô danh, tất cả cùng chung một vị tịch tĩnh an lạc, tức là Niết-bàn. Cần

phải quán xét không này mới có thể chứng đạt. Như vậy hai nhân giải thoát của đường thiện, chỉ có trong pháp Phật hoàn toàn đầy đủ có thể đạt được, ngoại đạo tuy nói đôi chút về các thí giới, là nhân sinh trong hàng trời người nhưng không đầy đủ trọn vẹn. Vì sao? Vì các ngoại đạo ấy không có trí tuệ để phân tích rõ ràng về nhân quả, không nói ý nghĩa phát sinh thắng phước, không phân biệt giải thoát và các pháp luận nghi. Nghiệp thô nơi đường thiện hãy còn không biết đích xác, nhân diệu của Niết-bàn vì thế chẳng hề có phần. Lý giáo Như Lai đã nói trọn vẹn đầy đủ, ngoại đạo, tà đồ làm sao chẳng hề vui thích? Vì chánh giáo của Phật trái ngược với tông tà của họ, trái với tham vốn có, nên họ không vui thích. Để hiển bày nghĩa ấy, nên tiếp nói tụng:

Thế nhân đam tự tông
Như ái bản sinh địa
Chánh pháp năng tồi diệt
Tà đảng bất sinh hân.
(Người đời đắm tông mình
Như yêu chốn quê sinh
Chánh pháp hay diệt trừ
Tà nhóm không mừng vui).

Luận nói: Như chốn quê mình sinh ra tuy không màu mỡ tốt tươi, ở trong đó lâu dài nên không bằng lòng từ bỏ. Tông đó cũng vậy, tuy trái ngược so với lý nhưng vì kế thừa bản sư nên không

thể lìa bỏ, tông chỉ của ngoại đạo khác hãy còn không mong cầu thích thú, huống hồ ngưỡng mộ cam lồ Thánh giáo của Như Lai. Lửa trí chân không thật tướng thâm diệu, thường đốt cháy đống củi tà chấp của ngoại đạo, trái với bản tâm của họ, nên không thể vui mừng. Những người có trí nên cố gắng tư duy, đừng nhiễm theo tông tà dẫn đến trái ngược với chánh pháp.

Lại nữa, pháp Phật chiếu rọi khắp nơi giống như vầng mặt trời sáng ngời, người cầu thắng trí cần phải tin tưởng ngưỡng mộ. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Hữu trí cầu thắng đức
Ưng tín thọ chân tông
Chánh pháp như nhật luân
Hữu mục nhân năng kiến.
(Có trí cầu thắng đức
Nên tin nhận chân tông
Chánh pháp như mặt trời
Có mắt nên thấy được).

Luận nói: Trong đây hiển bày rõ cần phải đầy đủ hai đức mới có thể tin pháp Đại thừa: Một là có trí, hai là mong cầu công đức thù thắng. Đại thừa luôn luôn trừ diệt tất cả tông tà, tùy thuận Đại thừa gặt hái được nhiều điều lợi ích. Đó là tự mình có thể chứng đạt vô lượng Niết-bàn, khiến cho mọi hữu tình khác cũng thoát khỏi sinh tử. Chánh pháp Đại thừa giống như vầng mặt trời, soi sáng khắp

nơi thế gian, phá tan bóng tối vô minh, người có mắt tuệ nhờ ánh sáng chánh pháp ấy, soi chiếu biết rõ cảnh tượng chân - vọng, bỏ tà theo chánh, lánh hiểm cầu an, lợi lạc tự tha không việc gì không thành tựu. Những người có trí nên tin tưởng Đại Thừa, đừng quay lại với tông tà phỉ báng chánh pháp, tự nhận chịu chìm sâu xuống trong bùn lầy sinh tử, lừa dối mê hoặc hữu tình khiến cho mất đi lợi ích to lớn. Người trí và kẻ ngu khác nhau, nghĩa là hiểu biết đúng sai nên người trí đừng giống như kẻ ngu không phân rõ chân - vọng. Nếu có tâm chân thật lợi lạc cho người, nên dùng pháp Đại thừa phá tan quân tà dựng lên chánh giáo, siêng năng tu tập quán không, mau chóng chứng quả Bồ-đề, tạo lợi lạc cho hữu tình cùng tận đời vị lai!

□

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

QUYỂN 7

Phẩm 5: PHÁ CĂN, CẢNH

Lại nữa, như trên đã nói, về sau sẽ phá trừ rộng chỗ chấp về các căn cảnh. Nay tôi sẽ nói. Căn là chỗ dựa của cảnh giới phân biệt nhận biết. Mong muốn phá căn trước hết phải trừ bỏ cảnh đó. Cảnh đã trừ bỏ rồi thì căn cũng theo đó diệt mất. Ca-tỷ-la nói: Các vật như bình chậu, áo quần, chỉ thành tựu do các sắc, đối tượng hành của thể của các căn là thật có. Để phá sự suy diễn này, nên nói tụng:

Ư bình chư phần trung
Khả kiến duy thị sắc
Ngôn bình toàn khả kiến
Như hà năng ngộ chân.
(Ở trong các phần bình
Thấy được chỉ là sắc
Nói thấy được toàn bình
Làm sao ngộ được chân?).

Luận nói: Tông của ông tự nói các căn như nhãn nhĩ đều giữ lấy tự cảnh không hề lẫn lộn với

nhau, mắt chỉ thấy sắc, bình chung cả bốn trần, lẽ nào lúc thấy sắc thì thấy đầy đủ thể của bình? Rõ ràng thể của bình này không phải là chỗ nhận thấy (sở kiến) của mắt, vì không chỉ có riêng sắc, giống như các thanh, lẽ nào không có thể của bình cũng là sắc? Tôi không nói thể của bình chỉ có phi sắc, chỉ nói thể của bình chẳng phải chỉ có sắc tạo thành, do đó nhân đã lập tất cả đều trở thành sai lầm. Ông đối với sự việc hiện có đã có rối loạn sai trái, lại nói là ngộ chân, điều này đâu có thể tin được. Như chỗ nhận thấy của mắt chỉ có sắc chẳng phải bình, các hương cũng vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

Chư hữu thắng tuệ nhân
Tùy tiền sở thuyết nghĩa
Ư hương vị cập xúc
Nhất thiết loại ưng già.
(Những người có thắng tuệ
Tùy nghĩa nói trước đây
Với hương vị và xúc
Mọi loại đều nên ngăn).

Luận nói: Tỷ, thiệt, thân căn, cảnh của nó đều khác nhau, toàn bộ giữ lấy thể của bình, nghĩa cũng không thành hình chẳng phải là cảnh giới được giữ lấy của ba căn, mỗi một tỷ lượng như trước đây cần phải biết. Thanh đã không phải thường hằng, vì thế ở đây không nói giống như các sắc, thanh cũng sẽ vậy. Như thế tất cả các loài bình chậu, áo quần, xe

cộ... đều không phải cảnh giới được giữ lấy của sắc căn, chẳng phải ý thức nhất định giữ lấy ngoại cảnh, chắc chắc phải tùy theo sắc căn. Các bình chậu đã không phải là cảnh giới của sắc căn, ý cũng sẽ như thế. Nếu không như vậy thì những người đui điếc, cũng sẽ hiểu biết rõ ràng các sắc của ngoại cảnh. Như vậy các loại như bình chậu không phải chốn hành của căn, đều là tự tâm phân biệt mà phát khởi. Nếu nói vì thể của các bình và các sắc pháp không khác nhau, nên các căn như nhãn nhĩ, giống như giữ lấy tự cảnh, cũng giữ lấy các bình, do đó các căn cũng có thể dần dần giữ lấy cảnh của các bình. Nếu vậy thì các bình sẽ là nẻo hành của tất cả sắc căn, tức là trái với các căn đều giữ lấy tự cảnh. Hoặc thể của một loại bình sẽ trở thành nhiều, hoặc cho các căn không giữ lấy các bình, vì chỉ có thể của các sắc là căn cảnh. Các sắc đều khác biệt đã chẳng phải là bình, làm thế nào hợp thời trở thành thể thật của bình? Nếu nói nhiều phần của bình hợp thành, lúc nhìn thấy một phần nói là nhìn thấy bình, giống như thấy một phần thành quách cũng gọi là nhìn thấy thành quách. Điều này cũng không đúng, vì thành quách chẳng phải thật, thể của thành quách là giả, do nhiều phần hợp lại mà thành, lúc nhìn thấy một phần không gọi là thấy toàn bộ. Các bình cũng vậy, là giả chẳng phải chân, các ông tại sao chấp thật có thể thấy? Lại nữa, nhìn thấy một

phần nói là có thể thấy, lý đó cũng không đúng, vì vậy tiếp theo tụng nói:

Nhược duy kiến bình sắc
Tức ngôn kiến bình giả
Ký bất kiến hương đẳng
Ưng danh bất kiến bình.
(Nếu chỉ thấy sắc bình
Liền nói là thấy bình
Đã không thấy các hương
Nên gọi không thấy bình).

Luận nói: Nếu trong sự hòa hợp có rất nhiều phần, vì một phần nên toàn bộ có thể có như thế. Nghĩa là đối với một phần của bình có các sắc, vì nhìn thấy sắc nên nói là thấy bình ấy, các hương còn lại đã không thể nhìn thấy, sẽ từ nhiều phần nói là không nhìn thấy bình, cũng không nên nói thể của sắc là hơn hẳn, nên một phần của bình giống như các hương. Các sắc đối với bình đã không có hơn - kém, nên thuận theo các hương gọi là không thể nhìn thấy. Thế gian lập nên tên gọi, hoặc thuận theo nhiều phần, hoặc dựa vào phần thù thắng nhất, trên sắc hoàn toàn không có, các hương chỉ có một, nên các bình sẽ từ các hương gọi là không thể thấy. Thế thì ngoài sắc cũng sẽ chẳng phải thật là tánh có thể thấy, là pháp bình chậu, áo quần không thể nhìn thấy, vì thuộc về một phần. Giống như các hương mà thế gian cùng biết, sắc của bình có thể thấy, tại sao thiết lập không thể

thấy được? Do cái biết của thế gian tùy theo sự biến hiện của tự tâm, giả nói có thể thấy chẳng phải sắc thật bên ngoài nay ngoài tâm che lấp có thể thấy thật có, nên không trái với pháp không thể thấy, vì không hề có gì, nên không thể nói. Vì sao như vậy? Vì có thể thấy là không, nên gọi là không thể thấy, không có pháp, hoàn toàn không có làm sao có thể nói: Pháp có thể thấy vì có thể, có thể vì người khác mà nói, điều này cũng không đúng. Pháp không có thể cũng là nói về nhân, nếu không như vậy, không thể thấy nói là hiện tại sẽ không có. Lại nữa, thấy đối với sắc hoàn toàn không ích lợi gì. Vì sao nói sắc cho là có thể thấy, chẳng phải không thể thấy. Vì sao? Vì chẳng phải là do chủ thể thấy (năng kiến) và không thể nào thấy, khiến sắc có khác nhau. Vì sao do thấy mà nói sắc có thể thấy, chẳng phải vì không thấy mà nói không thể thấy? Vì như sắc của bình trên đó là có thể thấy, nói là có thể thấy các hương của bình trên đó không thể thấy, cũng sẽ nói là bình, vì các lý đó là không thể thấy. Lại nữa, lúc mắt nhìn thấy, nói sắc có thể thấy, lúc mắt không nhìn thấy, cũng sẽ nói sắc không thể thấy, nên lý đó như nhau. Bình cùng với sắc, nghĩa đã có thể thấy và không thể thấy, vì sao bây giờ chỉ phá bỏ có thể thấy mà thiết lập không thể thấy? Có thể thấy thì khởi chấp trước, vì ngăn chặn có thể thấy nên nói là không thể thấy, không thiết lập bình và sắc vì không thể thấy. Lại nữa, sắc cũng chẳng

phải là thể hoàn toàn có thể thấy, làm thế nào do sắc mà nói thấy bình? Vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Hữu chướng ngại chư sắc
Thể phi toàn khả kiến
Bỉ phần cập trung gian
Do thử phần sở cách.
(Các sắc có chướng ngại
Chẳng thấy được toàn thể
Phần kia và trung gian
Do phần này cách trở).

Luận nói: Sắc có chướng ngại không có thể nhìn thấy hoàn toàn, phần này và phần kia cách nhau do trung gian, như ngăn cách tường vách mà nhìn thấy các sắc, tuy thấy một phần nhưng không thấy phần khác. Do đó sẽ như bình gọi là không thể thấy. Ở trong các phần, phần này chẳng phải thù thắng, các phần khác nhiều hơn nên phần này phải thuận theo số nhiều gọi là không thể thấy. Sắc thô dần dần tách ra chưa đến cực vi, thường có nhiều phần. Nếu đến cực vi thì chẳng phải cảnh của sắc tướng, nên các sắc đều không thể thấy. Lẽ nào sự phân bố kề cận bên ngoài không phải là cực vi, không hề có sự ngăn cách, gần cạnh nhau mà trụ nhưng hoàn toàn có thể thấy chăng? Tổng tướng của nhiều cực vi là giả chẳng phải thật, mỗi mỗi biệt tướng chẳng phải là cảnh của sắc căn, cực vi có ngăn ngại vì bên ngoài có phần này phần kia,

làm thế nào có thể thiết lập sắc pháp thật có toàn thể có thể thấy? Tuy tổng tướng của các cực vi là giả, mỗi mỗi đều an trụ riêng biệt nên thật sự không thể thấy, nhưng các cực vi hòa hợp tương trợ lẫn nhau, không thể phân tách, bên ngoài có phần này phần kia, nên mỗi mỗi cực vi thật có thể của nó, toàn phần có thể thấy, điều này cũng không đúng. Vì thế tiếp theo tụng nói:

Cực vi phân hữu vô
Ưng thẩm để tư sát
Dẫn bất thành vi chứng
Nghĩa chung bất khả thành.
(Cực vi phân có – không
Nên suy xét tường tận
Dẫn làm chứng không nên
Rốt cuộc nghĩa không thành).

Luận nói: Cực vi cũng hòa hợp cùng với các vật khác, sẽ như vật thô phần có là giả, trong phẩm phá thường đã phân rõ cực vi hữu phần chẳng phải là thật. Mỗi mỗi cực vi đã không thể thấy, tại sao hòa hợp tương trợ lẫn nhau lại có thể thấy? Nếu lúc tương trợ, không xả bỏ tướng gốc, không cần phải tương trợ. Nếu xả bỏ tướng gốc thì sẽ không phải cực vi. Vì lúc tương trợ, nếu như bản tế sẽ không có khả năng trợ giúp, sẽ không thể thấy. Nếu chuyển đổi thành thô thì sẽ không phải cực vi, suy xét kỹ càng thì cực vi sẽ là giả chẳng phải thật, vì có ngăn ngại, có phần chẳng phải thật nên không

thể thấy toàn bộ được. Do đó không thể dẫn chứng các sắc là thật nên có thể thấy, như sắc do những đạo lý đã nói ở trước, có phần không có thật chẳng phải là cảnh của sắc căn. Như vậy tất cả pháp có chất ngại, đều do nhiều phần hợp thành mà chẳng phải cảnh của sắc căn. Để hiển bày nghĩa ấy, nên lại nói tụng:

Nhất thiết hữu ngại pháp
Giai chúng phần sở thành
(Mọi pháp có chướng ngại
Đều thành từ nhiều phần).

Luận nói: Các pháp có chướng ngại dùng tuệ để phân tích, đều có nhiều phần dựa vào nhau mà thiết lập. Nếu phân tích chưa cùng cực, luôn luôn như sự việc thô thiển, các phần hợp thành là giả chẳng phải thật. Phân tích điều đó nếu đến nơi tận cùng thì sẽ quay về nơi không, như cuối cùng không vượt qua cảnh của sắc căn, những gì có thể thấy ấy đều do nhiều phần tạo thành, thế gian cùng biết rõ đều là giả chẳng phải thật. Phần vi tế ngăn cách không thể thấy được toàn bộ, cực vi tương trợ, lý lại không thành tựu. Các vật có chướng ngại đều có thể phân tích, lúc cùng tận hay chưa cùng tận quy về không là giả, nên sắc pháp đều không chân thật, có thể thấy, có thể nghe, có thể ngửi nếm... Sắc pháp được nêu giảng đã chẳng phải là căn cảnh, nên có giảng giải cũng như vậy. Vì thế tiếp theo tụng nói:

Ngôn thuyết tự diệc nhiên
Cố phi căn sở thủ
(Ngôn từ cũng như vậy
Nên căn chẳng giữ lấy).

Luận nói: Tất cả âm thanh ngôn từ nghe được, phân tích dần dần đến một danh tự, điều này cũng như trước, hãy còn có phần vi tế. Tiếp tục phân tích dần dần cho đến cực vi, ở đây chẳng phải là điều được nghe, hãy còn có phần vi tế. Tiếp tục phân tích dần dần cho đến hoàn toàn không có. Phân tích chưa đến nơi cùng tận, là vì có ngăn ngại, thường có phần vi tế, là giả chẳng phải thật. Lại nữa, phần âm thanh vi tế an lập trước sau, không tương tục lẫn nhau, thể không phù hợp với nghĩa, chẳng phải thật sự giảng giải khẳng định, chẳng phải thật sự có thể nghe, lý đó phân minh. Vì thế, tiếp tục phân biệt mà nói: Nếu phần âm thanh vi tế đồng thời sinh, không phải an lập trước sau như phần sắc vi tế, Tát la la tát, các chữ như vậy, đồng thời có thể nghe, nghĩa sẽ không khác nhau. Như vậy đã phá bỏ các sắc nơi năm trần, thể là thật có sắc căn đã đạt.

Lại nữa, có nơi nói: Hình sắc là chỗ nhận thấy của mắt. Nay sẽ nêu hỏi: Hình sắc như vậy, là lìa sắc mà hiển bày hay là ngay nơi sắc hiển bày? Nếu lìa sắc hiển bày thì sẽ không phải mắt nhìn thấy, vì lìa bỏ màu sắc xanh vàng, như những nhạc âm. Nếu ngay nơi sắc hiển này, sẽ như sắc hiển bày, cũng

chẳng phải mắt nhìn thấy, trước đã luận giải nhiều rồi. Lại nói tụng:

Tuy hiển sắc hữu hình
Vân hà thủ hình sắc
(Tuy hiển sắc có hình
Làm sao giữ hình sắc?).

Luận nói: Nếu lìa sắc hiển bày riêng biệt có hình ấy, tại sao dựa vào hiển bày mà giữ lấy hình? Như lìa sắc hiển bày có các nhạc âm, tự căn giữ lấy thì không nương theo nơi hiển bày, nhưng vào sắc hiển bày mà giữ lấy hình, như từ xa nhìn thấy lửa, biết tổng tướng của lửa là hơi nóng, nên hình sắc chắc chắn sẽ không phải sắc căn giữ lấy, hoặc không phải mắt nhìn thấy. Nếu lại có nơi nói: Không dựa vào các màu xanh vàng mà giữ lấy hình, sẽ phá bỏ như vậy. Không sử dụng nơi hiển bày mà hình sắc phân biệt nhận biết, chắc chắn là cảnh của sắc căn, vì phân biệt rõ là hình tướng duyên đầu tiên, hình tướng các duyên chắc chắn là cảnh của sắc căn, phân biệt rõ là trước hết, nhưng phân biệt hình tướng vòng lửa xoay tròn. Hoặc như phân biệt hình tướng trong bóng tối. Có nơi nói như vầy: Hai sắc hiển - hình thể của nó đều khác biệt, vì có thể rõ ràng khác nhau, như các loại hương - vị, hiện thấy dài ngắn, xanh vàng ở thế gian, chủ thể hiểu rõ đều khác nhau. Nếu vậy các đại tạo thành sắc thế gian, nên cùng với các loại vàng bạc có thể biết rõ khác nhau, sẽ có thể riêng

biệt. Nhân đã không nhất định, tông nghĩa lẽ nào thành? Hoặc tại sao lại giữ lấy hình sắc ấy? Nếu hình thật có là chỗ nhận thấy của mắt, tại sao nương vào xúc mà giữ lấy hình? Vì không thấy các màu xanh vàng nương vào xúc mà giữ lấy, hình đã nương vào xúc nên có thể biết rõ sẽ như thô nhám chẳng phải là chỗ nhận thấy của mắt. Nhân này nếu nói chắc chắn nương vào xúc mà biết rõ hình ấy, nương vào nơi sắc hiển bày sẽ không biết rõ hình. Nếu nói nương vào xúc nhất định biết rõ hình ấy thì các loại xúc phong - thủy sẽ cùng biết rõ hình. Chất vấn như vậy là phi lý, ý tôi nói: Hình có thể nương vào xúc mà biết rõ nên chẳng phải là chỗ nhận thấy của mắt, không nói hình rõ ràng nương vào xúc chắn chắn như vậy. Nếu vậy sắc hiển bày cũng nương vào xúc rõ ràng, sẽ không thể thấy, vì giống như nương vào xúc, biết các sắc của lửa, điều này chắc chắn ngăn cách sai biệt về ngắn dài, mới có thể biết rõ, vì thế nhân đã lập thảy đều dứt khoát sai lầm. Vì sao như vậy? Vì nếu nương vào nơi xúc hiểu rõ màu sắc xanh vàng riêng biệt, chắc chắn là do tỷ lượng mà biết, chẳng là chỗ nhận thấy của mắt. Cộng tướng các màu xanh vàng như vậy chắc chắn ngăn cách sai biệt do ngắn dài, chẳng phải tự nương vào xúc, không thể chất vấn nói: Hình cũng sẽ như vậy. Do hình đối với xúc không hề quyết định. Hiển bày có quyết định, nên không giống nhau. Như vậy đã phá bỏ lìa hiển sắc có hình,

ngay hiển sắc cũng chẳng phải, do đó tiếp theo tụng nói:

Tức hiển thủ hiển sắc
Hà cố bất do thân
(Tức hiển giữ sắc hiển
Vì sao không do thân?).

Luận nói: Hình nếu chính là sắc hiển bày các màu xanh vàng, sắc hiển bày như hình phải do thân giữ lấy, thế thì sắc hiển bày thân xúc chạm sẽ biết, tức là hình, giống như hình sắc, thân xúc chạm biết hình nhưng không biết hiển bày của nó, nên biết sắc hiển bày không phải chính là hình. Ý này biết hình chẳng phải tức là sắc hiển bày (hiển sắc), vì không cùng biết, giống như nhạc âm. Hình nếu cùng với hiển sắc chẳng phải chính là, chẳng phải lìa bỏ, sẽ như xe cộ, thể đó chẳng phải thật. Hình thể nếu thật, như các màu xanh vàng, sẽ cùng với hiển sắc hoặc chính là, hoặc lìa bỏ. Lại nữa, các hình tương tự không khác gì cực vi, vì mỗi mỗi cực vi không có dài ngắn, lìa hiển sắc cực vi có ngắn dài riêng biệt, tự tánh cực vi khó có thể biết rõ, hình và hiển sắc cực vi, lượng đã không sai khác, vì sao lìa hiển sắc có hình thật riêng biệt? Cũng không thể nói: Mỗi mỗi cực vi có tướng dài ngắn, dài ngắn như thể thô có thể phân tích, sao gọi là cực vi? Lại nữa, các cực vi lượng không hề sai biệt, kia đây cùng chấp nhận, nay nói cực vi có tướng dài ngắn thì trái với tự tông. Chủ trương (tông) của ông chấp

nhận lượng của cực vi, vì không hề sai biệt, cũng nên tin nhận lìa hiển sắc không có hình. Nếu nói cực vi tuy không có dài ngắn, nhưng do tích tập trở thành hình dài ngắn. Chính hiển sắc cực vi tích tập trở thành dài ngắn, cần gì riêng biệt chấp có hình cực vi? Lại nữa, hình dài ngắn chẳng phải như các màu xanh vàng, phân tích hết sức vi tế thì bản tướng hãy còn tồn tại, nên hình tướng dài ngắn chẳng phải cảnh của sắc căn, vì không có thể thật, giống như hoa đốm. Nếu như các cực vi chẳng phải dài ngắn thật sự, làm thế nào tích tập trở thành dài ngắn? Ông cho thể của cực vi chẳng phải to lớn, vì sao tích tập trở thành to lớn? Cho nên dài ngắn chẳng phải là tánh thật có, chỉ là các màu xanh vàng tích tập trở thành to lớn. Cho nên dài ngắn chẳng phải là tánh thật có, chỉ là các màu xanh vàng tích tập tạo thành.

Lại nữa, trong tông Thắng luận: Lìa các sắc bên ngoài riêng biệt lập nên các tánh đồng dị thật có, ở đó vì luôn là chủ thể nương vào (năng y) uy lực của các sắc làm cảnh của sắc căn, điều này cũng không đúng. Trước nói các sắc chẳng phải sắc căn giữ lấy, nên nơi đó cũng chẳng phải cảnh giới của sắc căn. Tông kia có nói: Thực tế đều cần nhờ vào thô đức và sắc đức hợp thành nên mới nhìn thấy. Nếu không có hai đức, sẽ như cực vi và gió trong hư không, tuy có nhưng không nhìn thấy, điều này cũng không đúng. Thô giống như dài ngắn, phân

tích liền quay về không, sắc chẳng thể thấy được, đều như trước đã nói, làm sao nhân nơi ấy có thể thấy đều là thật? Tông kia lại có nói: Các thực tế về chỗ dựa cần phải thuận theo sắc nơi chủ thể dựa nên có thể nhìn thấy, như trong nước nóng, nước bao phủ sắc của lửa, tuy có lửa thật nhưng không thể nhìn thấy. Ngay trong luận kia có phá thuyết này: Lúc áo trắng vấy vào màu nhuộm xanh vàng, không nhìn thấy màu trắng nên không thấy áo, không thể nói: Do thấy màu nhuộm, thấy nương vào nơi nhuộm, áo bị nhuộm và nhuộm vào áo thực sự cùng với áo kết hợp, cũng có thể nhìn thấy áo. Vì sao như vậy? Lửa nước là hai thực tế đã cùng nhau hòa hợp, vì nhìn thấy sắc của nước tức là thấy đối với nước, cũng sẽ do đây thấy đối với lửa là thật. Hai sư của tông ấy đều không hợp lý, tạm thời dựa vào một vị để phá bỏ tông kia. Vì phá chấp đó, lại nói tụng:

Ly sắc hữu sắc nhân
Ưng phi nhãn sở kiến
Nhị pháp thể ký dị
Như hà bất biệt quán.
(Lìa sắc có nhân sắc
Nên chẳng phải mắt thấy
Thể hai pháp đã khác
Làm sao chẳng quán riêng?).

Luận nói: Chỗ dựa của sắc thật gọi là nhân sắc. Như vậy nhân sắc nếu lìa các màu xanh vàng, sẽ

như hương vị chẳng phải là chỗ nhận thấy của mắt. Tánh tướng của sắc và nhân sắc nếu khác nhau, như các màu xanh vàng sẽ có thể quán sát riêng biệt. Thực tế đã lìa sắc, không thể nào quán sát riêng biệt, sẽ như thể của sắc không có thật tánh riêng biệt. Thật tánh và sắc cũng có thể quán sát riêng biệt, như thấy màu xanh và hoa vì hai cách hiểu khác biệt, như vậy hai cách hiểu chẳng phải là thức của sắc căn, giả hợp sinh ra nên giống như chẳng phải thật tâm.

Lại nữa, hoặc như Thắng luận nói lời như vầy: Các sắc thật có, nhưng sinh tụ sắc chẳng phải thật có, nên không thể nhìn thấy. Nếu chấp một nơi, có rất nhiều sắc có thể có sai lầm này. Tôi nói đồng loại nên xứ chắc chắn không đồng, vì đối với một xứ chỉ có một sắc, không có sai lần này, điều này cũng không đúng. Nếu sắc thật có sẽ không thể nhìn thấy, vì không có phần vi tế, như giữa hư không, nhân ấy không nhất định, vì những sắc - tánh không có phần vi tế nên có thể thấy. Vì sao ông biết lìa thể sắc bên ngoài có tánh sắc riêng biệt? Lại vì sao biết tánh sắc có thể thấy? Vì phá chấp kia, nên nói là lìa sắc có nhân sắc... Tánh sắc trong này nói là nhân sắc, vì trí sắc ngôn sắc nhờ đấy mà sinh ra. Nếu tánh sắc này là khác và thể sắc là một, rộng khắp tất cả mọi nơi lìa xa các màu xanh vàng, cũng sẽ có thể thấy lìa xa nơi các màu xanh vàng. Tánh sắc đã không thể thấy chắc chắn

sẽ chẳng phải là chỗ nhận thấy của mắt. Có nơi nói như vầy: Nếu chấp tánh sắc - thể đó rộng khắp, hàm chứa có sai lầm này, tôi nói tánh sắc tùy theo chỗ dựa của chính nó, tất cả đều không đồng, không hề có sai lầm ấy. Điều này cũng không đúng. Nếu tánh sắc đều tùy theo chỗ dựa của mình thì thể không đồng, không ở nơi các màu xanh vàng bỗng nhiên sinh ra, có ở nơi các màu xanh vàng, các màu xanh vàng bỗng nhiên diệt đi. Bấy giờ tánh sắc và chỗ dựa của sắc, ở nơi đó không đồng, nên đều tồn tại riêng biệt, nếu ông không chấp nhận tại sao không sai lầm? Nếu nói tánh sắc có động năng chuyển dời, chuyển đến nơi khác hoặc tiếp tục khởi lên cái mới, tức là tánh này chẳng phải một, chẳng phải thường. Đã chấp nhận là một hay thường thì thể phải rộng khắp, tức trở lại sai lầm đồng với trước đây, lìa nơi các màu xanh vàng cũng sẽ có thể thấy, đã không thể thấy sẽ chẳng phải là cảnh của mắt, lẽ nào không phải trung gian hoặc trên pháp khác không hiểu rõ nhân nên không thể thấy? Cái gì gọi là nhân hiểu rõ, nghĩa là hình lượng sai biệt. Nếu vậy tánh sắc sẽ không thể thấy, vì các chỗ dựa của sắc không có hình lượng. Lại nữa, tánh sắc này sẽ chẳng phải mắt nhìn thấy, vì thể rộng khắp như các tánh của âm thanh, thể tướng của sắc và tánh sắc nếu khác nhau, có thể quán sát riêng biệt như các màu xanh vàng. Nhưng hai loại này không thể nào quán sát

riêng biệt, là sắc là tánh nên không có khác nhau. Không thể nói: Thấy mà không rõ ràng, là sắc là tánh hai tướng khác biệt, tướng của tánh sắc khác nhau sẽ giống như màu xanh vàng, vì là duyên phát sinh tựa như chính mình nhìn thấy. Năng kiến (chủ thể nhận thấy) đã đồng thì sở kiến (đối tượng được nhận thấy) sẽ là một, vì vậy lìa sắc ra không có tánh sắc riêng biệt. Đã không có tánh sắc có thể thấy khi lìa sắc, làm thế nào tỷ lượng nhân không chắc chắn? Ngoài ra các tánh của âm thanh tùy theo sự tương ưng đó, mỗi mỗi tìm tòi nghiền ngẫm ví như trước phá trừ.

Lại nữa, trong tông Thắng luận nói: Vì đất, nước, lửa có sắc xúc, đều là hai căn mắt và thân đạt đến, thế gian cùng chấp nhận vì ba đại đất, nước, lửa là chỗ thấy của mắt, là cảm nhận của thân, gió (phong đại) chỉ có thân đạt được do vô sắc. Điều này cũng không đúng. Đã phá bỏ mắt nhìn thấy, sẽ phá trừ thân xúc giác. Nếu tùy theo thế gian cùng chấp nhận điều ấy thì thân chỉ có khả năng cảm giác còn xúc đức chẳng phải khác. Vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Thân giác ư kiên đẳng
Cộng lập địa đẳng danh
Cố duy ư xúc trung
Thuyết địa đẳng sai biệt.
(Thân biết nơi kiên cố
Cùng địa - thủy... đặt tên

Nên chỉ ở trong xúc
Nói địa - thủy... sai biệt).

Luận nói: Thân thế gian biết nơi kiên cố, ẩm thấp, nóng ấm, lay động, liền cùng nhau nêu bày thành đất nước lửa gió, nên chỉ có xúc gọi là địa thủy... chẳng phải lìa xúc ra có y riêng biệt. Bốn thực tế về địa thủy hỏa phong nghĩa này ý nói: Bốn thực tế địa thủy hỏa phong không lìa khỏi xúc, vì thân cảm giác, như xúc chạm với kiên cố, ẩm ướt... nếu chấp địa thủy hỏa phong không phải thuộc về xúc, sẽ như các loại hương vị chẳng phải thân cảm nhận. Nếu đối với các loại kiên cố ẩm ướt... thiết lập tên gọi địa thủy hỏa phong, thì không có gì tranh cãi, vì thể không sai khác. Nếu thiết lập địa thủy hỏa phong là chỗ dựa của xúc, chẳng phải ngay nơi kiên cố ẩm ướt... thì trái với tỷ lượng này. Trong tụng nửa đầu nói về đốn đại địa thủy hỏa phong, thân giác tự tướng tức là thuộc về xúc, nên sau nói về cộng tướng của địa thủy hỏa phong kia, không phải thuộc về xúc. Thân không thể cảm giác, chỉ là cái biết của ý thức phân biệt. Tự tướng và cộng tướng của các tánh sắc ở trước, tùy theo sự tương ưng đó tương tự cũng sẽ như vậy.

Lại nữa, các đại như địa thủy hỏa phong, vào lúc thiêu đốt... không sinh ra tướng khác, nên chẳng phải là căn cảnh, như thiêu đốt bình chậu, ở trong phần vị thành thục có tướng khác sinh ra, nghĩa là những sắc màu đỏ rực. Các dị tướng này

thuộc về đức cú, lìa nơi này ra không có thật cú căn sinh riêng biệt, làm sao có thể nói: Lìa đức riêng có thật cú như địa thủy hỏa phong thân căn cảm nhận. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp tục nói tụng:

Bình sở kiến sinh thời
Bất kiến hữu dị đức
Thể sinh như sở kiến
Cố thật tánh đô vô.
(Lúc sinh khởi thấy bình
Không thấy có đức khác
Thể sinh như chỗ thấy
Nên thật tánh đều không).

Luận nói: Lúc thiêu đốt bình chậu, có các sắc màu đỏ rực, các đức cùng khởi lên hiện thấy khác với trước, trừ chỗ này ra lại không có thật cú của thể bình, và phân vị chưa thiêu đốt sai biệt mà sinh. Thật cú của bình chậu nếu có thể riêng biệt, sẽ như đức cú có tướng khác khởi lên. Các phần vị chủ thể thiêu đốt đối tượng được thiêu đốt hòa hợp, đã không có thật cú riêng biệt cùng sinh ra, sẽ như hư không tánh chẳng thật có, cũng chẳng phải cảnh giới được giữ lấy của sắc căn, chỉ là chỗ nhận biết của ý thức phân biệt, thế tục để thâu nhận giả chẳng phải thật.

Lại nữa, ngoại đạo các thừa khác đều có những chấp trước riêng biệt về cảnh tướng thô hiển. Tôi đã sơ lược ngăn chặn, nay sẽ phá trừ toàn bộ biến kế sở chấp về tất cả cảnh tướng của ngoại đạo các

thừa khác. Nghĩa là cảnh tướng kia lược có hai loại: một là có chất ngại, hai là không chất ngại. Cảnh có chất ngại đều có thể phân tích, vì chất ngại, như nhà cửa như rừng cây, phân tích liền trở về không, hoặc vượt quá vô cùng, nên không thể chấp là thật có. Cảnh không chất ngại cũng chẳng phải thật có, vì không chất ngại, giống như hoa đốm. Lại nữa, cảnh nơi đối tượng chấp lược có hai loại: một là hữu vi, hai là vô vi. Các pháp có

- không đều tự duyên sinh ra, giống như sự huyễn thể chẳng phải thật có. Các pháp vô vi cũng chẳng phải thật có, vì không sinh, giống như lông rùa. Lại nữa, cảnh của chỗ chấp trước trên mỗi mỗi pháp, tùy theo các môn nghĩa nên có rất nhiều tánh. Nếu là thật có, sẽ trái ngược lẫn nhau, tiếp tục phân tích quay trở về không, hoặc vượt quá vô cùng. Lại nữa, sắc nơi chỗ chấp trước sẽ chẳng phải thật sắc, vì là chỗ nhận biết, giống như những âm thanh, nói rộng cho đến các pháp nơi đối tượng chấp sẽ chẳng phải pháp thật, vì là chỗ nhận biết, giống như các sắc. Do đạo lý này tất cả chỗ chấp trước hoặc có hoặc không đều chẳng phải chân thật. Những người có trí cần phải hiểu biết đúng đắn, các cảnh có không đều dựa vào thế tục, giả tạm lập nên danh tướng, chẳng phải thắng nghĩa chân thật. Lại nữa, đã phá bỏ cảnh đó, tiếp theo là phá căn, trước phá các thừa khác, nên nói tụng:

Nhãn đẳng giai đại tạo

Hà nhãn kiến phi dư
(Mắt - tai... đều đại tạo
Sao mắt thấy chẳng khác?).

Luận nói: Năm căn như nhãn nhĩ tỷ thiệt thân đều do bốn đại chủng tạo thành, tạo ra sắc thanh tịnh làm tự tánh của nó, nên Khế kinh nói: Nghĩa là bốn đại chủng tạo ra sắc thanh tịnh, gọi là nhãn căn, nhĩ căn.... Ở đây là theo thế tục nói, chẳng phải là thắng nghĩa thuyết. Nếu chấp là thật thì nghĩa đó không thành. Vì sao? Vì cùng là tạo sắc, duyên gì thấy dụng, chỉ có mắt chẳng phải căn khác. Chưa hề thấy ở thế gian có hai pháp như nhau, mà tác dụng tạo tác lại không giống nhau, lẽ nào không phải các căn có tướng khác nhau? Nghĩa là mọi sự có thể tạo tác tự biết về chỗ dựa, quả này có khác nhau chẳng phải tướng sai biệt, tướng đã không sai biệt, quả làm sao có khác nhau? Do dụng có khác nhau nên quả đó không giống nhau. Hiện tại thấy thế gian dụng sai khác mà tướng chỉ một như các thứ dược thảo, giảm bớt tăng thêm công dụng sai khác. Tướng cũng là kiên cố... tướng đã là đồng, dụng sẽ chẳng khác. Lại thích ứng các căn tức là đại chủng, sinh ra thức dụng sai khác gọi là nhãn căn, nhĩ căn..., như chính nơi những sự kiên cố, ẩm ướt tác dụng không giống nhau, được thảo dược gọi tên các loại sai biệt, điều này cũng không đúng. Tướng dụng thể là một, vì tên gọi có khác nhau. Vì thấy các dụng có sai biệt, tức là hiển bày tướng mắt

mũi có sai biệt, chẳng phải có dụng khác biệt, nương vào tướng không sai khác, dụng đã không đồng thì tướng chắc chắn có khác nhau, nên lìa đại chủng có nghĩa thành tựu riêng biệt. Nếu vậy công dụng của thảo dược đã không đồng, cũng sẽ lìa đại, riêng có thể đó, chấp nhận có biệt thể đối với nghĩa đâu sai trái. Nếu như những sự thấy nghe hoàn toàn lìa bỏ đại chúng, nghĩa có thể không trái ngược, nhưng chẳng phải hoàn toàn lìa bỏ, sao có thể không trái? Nếu nói tánh loại của mắt mũi tuy đồng nhưng tướng có sai khác, thì trái với tự tông. Tánh loại của tông ông tức là thể tướng của pháp, tánh loại đã đồng, tướng do đâu sai khác? Không thể nào trong một thể mà lại có đồng và bất đồng, hai tướng sai biệt đều chẳng phải giả có. Như trên một sắc không có hai tướng xanh vàng khác nhau. Nếu tánh của một pháp có thể phân ra hai tướng, ở trong mỗi một tướng lại sẽ có thể phân chia, như vậy lần lượt sẽ phân tích đến không, hoặc đến vô cùng, thường chẳng phải thật có. Lại nữa, thể của các căn mắt mũi do đâu sai khác? Do nhân nơi thấy nghe nên có sai biệt, lẽ nào chẳng phải thấy nghe đồng dụng với đại chủng. Cho là nhân đó, vì sao có sai biệt? Nếu vì đại chủng có sai biệt nên sinh ra thấy nghe có sai biệt, tức là sẽ nương vào đại chủng sai biệt này, nhãn thức nhĩ thức sinh ra đâu dùng nhãn nhĩ, chẳng phải chỉ có đại chủng là nhân của thấy nghe, làm sao có thể nói: Nơi kia không khác. Thấy

nghe không khác biệt, lại có nhân gì, gọi là nghiệp thiện ác? Nghiệp này lại do các duyên tham lạc thấy nghe chuyển vòng sai biệt mà sinh, do nghiệp này nên thấy nghe có khác nhau. Nếu nhiều nghiệp đã mãn riêng biệt chiêu cảm thấy nghe, nghĩa đó có thể không sai. Nếu chỉ có một nghiệp tổng quát chiêu cảm một thân, làm thế nào có khác nhau? Lại nữa, thân nghiệp sắc giới không hề sai biệt, chỉ có chán bỏ các vị của một nghiệp đã gây ra, các căn của sắc giới kia sẽ không hề sai biệt. Nếu nói một nghiệp có nhiều công năng, nên thân nơi chỗ cảm nhận có căn sai khác như vậy, nghiệp và công năng đều là tác dụng, làm sao một dụng mà lại có nhiều dụng? Không nói một dụng lại có nhiều dụng, chỉ nói một thể có nhiều công năng. Do công năng này phát sinh nhiều quả, như đồng phần mắt, thể tuy là một nhưng có thể sinh ra thức và sinh ra tự loại, giả thuyết có thể không sai, thật sự vì sao như vậy? Vì một tức là nhiều, nên lý trái ngược nhau. Nếu chấp nhận một nghiệp có nhiều công năng, chiêu cảm nhiều căn như thế sao không chấp nhận nghiệp? Chỉ có chiêu cảm một căn có thể sinh ra nhiều thức, như vậy ức nạn đối với lý nào ích gì. Lại nữa, ở nơi một căn có lúc giảm bớt hoặc tăng thêm, các căn khác cũng sẽ cùng có giảm bớt hoặc tăng thêm. Lại nữa, nếu là một căn thì thân sẽ thô lậu thấp kém, tôi không áp chế ông, nay chỉ có một căn, chỉ muốn đánh bại ông, vì quả nghiệp có nhiều

dụng. Lại vì nghiệp lực, không có các căn cùng lúc giảm bớt hay tăng thêm, như trong địa ngục, tuy có lửa dữ thiêu đốt thân, nhưng các căn của hữu tình kia không hoại diệt. Lại do căn xứ thân tướng đoan nghiêm, như người trẻ tuổi mù lòa hình tướng chẳng phải thô lậu. Lại nếu một nghiệp có thể sinh ra nhiều quả, vì sinh ra thức khác biệt nên chứng căn có sai khác. Như vậy tỷ lượng sẽ không thành lập, cái này có cái kia có, cái này không cái kia không chỉ có thể thành lập công năng sai biệt, không nên chứng thể tướng có sai biệt. Lại nữa, chính nơi công năng sai biệt của nghiệp này, sao không thể sinh ra các thức sai biệt, vì lúc các thức sinh ra thì nghiệp đã diệt đi, nên không có khả năng phát sinh dụng. Nếu vậy nhãn nhĩ sẽ không sinh ra từ nghiệp dụng kia. Nếu nghiệp dẫn dắt thì tập khí hãy còn tồn tại có thể sinh ra nhãn nhĩ, sao không từ nghiệp kia dẫn dắt tập khí sinh ra các thức? Điều này không phải như vậy. Năm thức như nhãn nhĩ tỷ thiệt thân sinh ra ở Vô sắc giới, sẽ cũng hiện hành nương vào nghiệp lực tập khí, vì có thức thể, tồn tại có sắc căn. Không có sai lầm như vậy, vì sinh ở Vô sắc giới không có đại chủng, sắc tạo thành cũng không. Vì lý do gì sinh nơi cõi kia không có đại chủng? Vì lìa tham sắc, tức là do nhân này làm tổn hại đến chủng tử của thức, nên nhãn nhĩ các thức không sinh ở nơi đó. Điều này không phải như vậy. Do chẳng phải đối với cảnh giới lìa

xa tham dục, có thể duyên với chủng tử của thức cũng bị tổn hại, đừng nói ở Dục giới có thể lìa dục, hoặc ở nơi ba cõi có thể lìa dục, có thể duyên với thức kia rốt cuộc không sinh. Nếu nói chỗ dựa do địa nghiệp này dẫn dắt phát khởi nên có thể sinh ra các thức, thân sinh ở sắc giới đối với cảnh Dục giới sẽ không thể duyên được. Nếu vậy nên nói: Sinh ở Vô sắc giới nên không có cảnh giới. Thức kia không sinh, vì sao không duyên với cảnh giới ở địa dưới mà khởi? Nếu nói đối với cảnh giới kia đã lìa tham nên không thể duyên với điều ấy, tức như trước kia đã nói. Trước kia đã nói gì? Nghĩa là sinh ở địa trên sẽ không thể duyên với cảnh giới của địa dưới. Nếu chính là nghiệp chủng có thể sinh ra năm thức, vì không phù hợp căn xứ nên có giảm bớt hoặc tăng thêm, thức tùy đó giảm bớt hoặc tăng thêm. Vì sao như vậy? Vì chẳng phải nghiệp và tập khí sử dụng căn xứ kia làm nơi nương cậy, vì căn xứ kia biến dị nên thức tùy theo đó biến dị. Do hiện tại thức kia có giảm bớt và tăng thêm, khiến cho nghiệp và tập khí cũng có giảm bớt hay tăng thêm. Vì sao như vậy? Vì thế gian hiện có duyên chính là tâm cảnh vọng theo thức phân biệt, có thể khiến cho pháp khác thành tựu sự việc giảm bớt hoặc tăng thêm. Như tâm ở trong mộng vọng cho là các tâm, nếu không thức tỉnh biết rõ căn xứ tăng giảm, thức là chủ thể dựa sẽ không có tăng giảm, trong này chắc chắn có giác, thọ vi tế. Các loại hỏi đáp

như vậy không cùng tận, sợ chán ngán nhiều lời, nên sẽ tạm thời dừng lại. Tánh tướng của các pháp vi tế sâu xa cùng tột, hạng phàm phu hiểu biết nông cạn rất khó khai ngộ, tạm thời sẽ tùy theo thế tục nói có các căn, chẳng phải vội vàng nghiên cứu đến cùng mà có thể khế hợp với nghĩa thật. Vì vậy tiếp theo tụng nói:

Cố nghiệp quả nan tư
Mâu-ni chân thật thuyết
(Nên nghiệp quả khó nghĩ
Mâu-ni nói chân thật).

Luận nói: Nghĩa của tụng này nói: Nhân quả dị thục của các nghiệp nhãn nhĩ... không thể nghĩ bàn được, chỉ có Như Lai thường thấu đạt sâu xa, chẳng phải chỗ hành của hạng trí lực thiển cận thức bình thường, nên tùy theo thế gian tạm thời nói là có, không phải tạm thời suy tư chọn lựa mà lãnh hội được lý chân thật đó. Thật tánh của các pháp là cái biết từ sự chứng ngộ bên trong, không phải cảnh giới nơi chốn hành tầm tư của thế gian. Nếu chấp thật có, lý chắc chắc không đúng, vì sao như vậy? Vì trái với tỷ lượng, nghĩa là mắt chẳng phải thấy, nếu các căn như tai, tai cũng chẳng phải nghe. Như nhãn căn v.v…, mũi cũng không thể ngửi. Nếu các căn như lưỡi, lưỡi không thể nếm. Như tỷ căn v.v…, thân không thể cảm giác. Các căn như trên, tất cả đều do tánh sắc tạo thành, hoặc do đại chủng thành tựu nghiệp quả. Lại nữa, các căn nhãn, nhĩ...

đều có chất ngại, nên có thể phân tích làm cho tất cả quay trở về không, hoặc vượt quá vô cùng. Vì thế không nên chấp là thật có, chỉ là tùy theo lực nhân duyên của tự tâm, hư giả biến hiện như những sự việc huyễn ảo, thế tục có mà chân đế thì không.

Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói như vầy: Cảnh giới các sắc đều do hai căn giữ lấy, đó là mắt cùng nhìn thấy và nội trí biết rõ. Nay cần phải xét kỹ, thấy biết ở nơi cảnh là cùng một lúc hay là có trước sau? Giả sử cho trước sau thì ai sau ai trước? Trước sau cùng một lúc đều không hợp lý, vì sao như vậy? Do đó, tiếp theo tụng nói:

Trí duyên vị hữu cố
Trí phi tại kiến tiên
Cư hậu trí đường quyên
Đồng thời kiến vô dụng.
(Vì trí duyên chưa có
Trí chẳng ở trước thấy
Trí ở sau hoang đường
Cùng lúc thấy vô dụng).

Luận nói: Thấy là trí duyên - trí tùy theo thấy mà khởi. Nếu chưa có thấy thì trí chắc chắn không sinh. Như cuộc đời người mù trí không hiểu rõ màu sắc, do đó trí khởi lên nhất định chẳng phải thấy không có. Nếu ở sau thấy thì trí sẽ hoang đường, thấy đã biết rõ sắc thì trí lại có dụng gì? Ông chủ trương pháp khởi chắc chắn vì ngã cần đến, không những tùy theo nhân mà còn tự nhiên phát khởi.

Nếu thấy đã rõ lại cần gì khởi trí, ở trên một cảnh sẽ sáng tỏ không cùng tận. Nếu cả hai đồng thời thì thấy sẽ vô dụng, hai pháp đều có nhân quả không thành, như hai sừng của bò, như những khổ lạc, ông phải không chấp nhận thấy là nhân của trí. Nếu trí nhận biết cảnh không do thấy sinh ra, những người đui điếc sẽ hiểu rõ cảnh vật. Hơn nữa, không nên có những người đui điếc, vì mọi người đều hiểu biết rõ ràng các sắc. Lại không cần phải tồn tại năm căn của hữu tình, vì một mình ý có thể hiểu rõ cảnh của các sắc.

Lại nữa, có nhãn nhĩ tồn tại kết hợp với cảnh mới biết, lý đó không phải như thế, vì vậy tiếp theo tụng nói:

Nhãn nhược hành chí cảnh
Sắc viễn kiến ưng nghịch
Hà bất diệc phân minh
Chiếu cực viễn cận sắc.
(Mắt nếu đi đến cảnh
Thấy sắc xa sẽ ngược
Sao cũng chẳng phân minh
Soi tỏ sắc xa gần?).

Luận nói: Nhãn nghĩa là ánh mắt là công dụng của mắt - dụng vì không lìa khỏi mắt, không thể nào gọi là mắt. Nếu ánh mắt này đi đến nơi sắc, vì sao sắc ở xa nhìn thấy không hề lâu chậm, vì sao mặt trăng và các sắc ở gần đưa mắt đều nhìn thấy không hề mau chậm? Chưa hề thấy ở thế gian có

động vật nào đi cùng một lúc cùng đến hai nơi xa gần. Do nhân duyên này nên thiết lập tỷ lượng, biết rõ thấy sắc ở xa mà không đến nơi sắc xa kia, biết rõ thấy sắc ở gần lại cũng không khác, như thấy sắc ở gần, biết rõ thấy sắc ở gần không sinh ra sắc ở gần, lúc biết rõ thấy sắc ở xa lại cũng không khác, như thấy sắc ở xa. Lại nữa, nếu ánh mắt đến nơi sắc mới thấy sắc rất xa hay rất gần sẽ nhìn thấy rõ ràng, và chẳng xa gần nhìn thấy sẽ không khác nhau, đã có sai biệt, cho đến chẳng phải đến nơi cảnh. Các tướng không phải mũi, đối với hương vị xúc có xa gần này rõ ràng mờ mịt không đồng. Do tỷ lượng này biết mắt không đến nơi cảnh vì đối với cảnh xa gần, dụng có sai biệt, giống như đá nam châm. Lại nữa, mắt hướng về sắc thấy trước hay không thấy, cả hai đều không đúng. Vì thế tiếp theo tụng nói:

Nhược kiến dĩ phương hành
Hành tắc vi vô dụng
Nhược bất kiến nhi trụ
Định dục kiến ưng vô.
(Nếu thấy rồi mới đi
Đi tức là vô dụng
Nếu không thấy mà trụ
Muốn thấy chắc sẽ không).

Luận nói: Vốn thấy sắc đi đến nơi cảnh, sắc đó đã thấy, đi lại vì sao thấy rồi mới đi? Lại trái với trước kia thiết lập cảnh của mắt và tai kết hợp mới

biết, cũng không thể nói không thấy nhưng hướng đến. Mù mờ không có điểm đích hướng về thì đi đến phương nào, như người mù mắt mong muốn đi đến chưa chắc có thể đến được. Ở đây cũng sẽ như vậy, không thấy mà hướng về sẽ không có kỳ hạn dừng lại. Hoặc ở nơi trung gian gặp sắc liền dừng lại. Tâm kỳ hẹn hướng về ấy, hoặc là quả mong cầu, hoặc do lực cùng kiệt giữa đường phải dừng lại. Hai loại như vậy lý đều không đúng, lại không có loại thứ ba, nên chẳng phải cảnh hòa hợp.

Lại nữa, có nơi nói: Nhãn căn không hòa hợp nên thấy. Điều này không đúng, vì thế tiếp theo tụng nêu:

Nhược bất vãng nhi quán
Ưng kiến nhất thiết sắc
Nhãn ký vô hành động
Vô viễn diệc vô chướng.
(Nếu không đến mà quán
Sẽ thấy tất cả sắc
Mắt đã không hành động
Không xa cũng không ngại).

Luận nói: Vì không hợp thể - không có tướng - không sai biệt, sẽ nhìn thấy tất cả, hoặc hoàn toàn không quán sát. Vì sao như vậy? Vì duyên không sai biệt, từ duyên có pháp sai biệt không thành, lẽ nào không phải các sắc do xa xôi do chướng ngại mà không nhìn thấy? Mắt đã không đi thì đâu xa xôi đâu chướng ngại mà khiến không nhìn thấy.

Nếu mắt và sắc không hòa hợp mà thấy, sẽ không có khác nhau về xa gần, chướng ngại hay không chướng ngại, vì nhân không hòa hợp, không hề sai biệt, có thấy hay không thấy, lý không thể thành tựu. Lại nữa, rất xa gọi là không thật có thể, vì sao có thể ngăn ngại khiến thấy không sinh? Các pháp trung gian chẳng phải hai gọi là xa, nên dụng đối với cái thấy kia không thể nào chướng ngại. Nếu chấp các pháp trung gian gọi là xa, chướng ngại cái dụng nhìn thấy ấy thì xa và chướng ngại sẽ giống nhau, nói mắt hướng về sắc, cũng có sai lầm này. Nghĩa là rất xa gọi là không có thể thật... chấp mắt là thường đi đến nơi sắc, thật sự có sai lầm này. Vì sao như vậy? Vì chấp mắt không thường đi đến nơi sắc, có thể nói lực cùng kiệt không đi đến phương xa xôi kia. Nếu chấp mắt là thường mà dụng không hề biến hoại nên đi đến nơi sắc, sai lầm đồng với trước. Đi và không đi cả hai đều có sai lầm, do đó mắt nhìn thấy sắc chẳng phải đi hay không đi, lẽ nào không có ánh sáng trợ giúp mắt khiến cho nhìn thấy ánh sáng, bị chướng ngại nên không nhìn thấy chăng? Nửa đêm nhìn xa sắc trong đèn khác, đã cách ngăn bóng đêm che phủ nên không thể quan sát được. Nếu nói nhãn căn tuy không đến nơi sắc như giống như đá nam châm xa gần có tác dụng khác nhau. Điều này cũng không đúng, vì những nghi vấn khó xử. Thế gian cùng nhau thấy, sao nghi vấn khó xử? Điều này cũng không đúng, vì

chân - tục khác nhau, thế gian thấy là tục thì ông chấp là chân, thế gian cũng không biết không hợp mà thấy, làm thế nào có thể nói cùng với đá nam châm giống nhau?

Trong các tụng trước, tuy đích thực phá chấp về mắt, nhưng cũng bao gồm phá cả tai, vì nghĩa giống nhau, nghĩa là nếu nhĩ căn hợp với cảnh mà biết thì không thể xa gần trong một lúc cùng nghe được, âm thanh từ vật mà đến, đã có xa gần, không thể hợp làm một cùng đến nơi nhĩ căn. Tai không có ánh sáng, không thể hướng về cảnh. Giả sử cho hướng về cảnh, sai lầm giống như nhãn căn. Lại nữa, âm thanh lìa vật mà đến vào trong tai nghe, cũng không hợp lý. Âm thanh các trống chuông hiện tại không lìa vật, vì xa có thể nghe. Nếu tai và âm thanh không nghe mà giữ lấy, sẽ như các hương không phân rõ phương hướng. Nếu tai và âm thanh không kết hợp mà giữ lấy, sẽ không có xa gần thì tất cả đều nghe thấy, vì thể không hòa hợp, không có căn không sai biệt, hoặc sẽ là tất cả đều không thể nghe được. Do đó nhĩ căn - âm thanh hòa hợp hay không hòa hợp, thật sự giữ lấy tự cảnh, cả hai đều không thành.

Lại nữa, nếu chấp nhãn căn có thể nhìn thấy nơi sắc, thì sẽ thấy tự tánh. Vì sao như thế? Nên tiếp theo tụng nói:

Chư pháp thể tướng dụng
Tiền hậu định ưng đồng

Như hà thử nhãn căn
Bất kiến ư nhãn tánh.
(Thể tướng dụng các pháp
Trước sau chắc sẽ đồng
Làm sao nhãn căn này
Không thấy nơi tánh nhãn?).

Luận nói: Thể tướng dụng của pháp trước sau sẽ như nhau, lần lượt hướng về với nhau nên tánh không hề sai biệt. Mắt nếu có thể nhìn thấy sẽ như ngã tư, đối với tất cả mọi lúc lấy chỗ nhận thấy làm thể, thế thì nhãn căn không hòa hợp với phần vị của cảnh, sẽ luôn luôn có thể thấy như lúc hòa hợp với cảnh. Phần vị của sắc kia không có nhưng có cái dụng của thấy, sẽ dùng thể của mắt làm cảnh của đối tượng quán đó. Nếu lúc không có sắc thì mắt sẽ không có thể nhìn thấy, sẽ có phần vị của sắc cũng không thể quán sát. Lại nữa, nếu nhãn căn lấy chỗ nhận thấy làm thể, sẽ có thể tự nhìn thấy như ánh sáng của mắt kia, tức là trái với tự tông, căn không phải là căn cảnh. Nếu không tự thấy, sẽ không thấy cái khác, như cuộc sống người mù hoàn toàn không nhìn thấy gì. Lại nữa, tông của ông nói: Các căn nhãn nhĩ - các sắc thanh hương - tướng dụng của các pháp tạo thành những khổ lạc, tướng dụng tuy sai thù nhưng thể đó không khác biệt. Mắt nhìn thấy thể của sắc tức là tự quán sát, cũng trái với tự tông, căn không phải là căn cảnh. Lại nữa, mắt nhìn thấy sắc phù hợp với thực tế mà quán sát,

thì thể của sắc và nhãn căn rõ ràng là một, như có thể thấy sắc thì sẽ nhìn thấy nhãn căn, đã không thấy căn thì sẽ không thấy sắc, Thể của nhãn căn và sắc không thể thật sự có khác nhau, chớ bảo trái với tự tông, đồng như tánh khổ lạc không nên nói nhãn căn không phù hợp với thật quán, chứ bảo trái với tự tông, thuộc về hiện lượng. Nếu nói tự thấy thì trái với mọi việc ở thế gian, điều này cũng không đúng, vì thể - dụng khác nhau. Nếu nói thấy dụng tức là những khổ lạc, màu sắc xanh vàng cũng như vậy, sẽ không thể nhìn thấy. Nếu nói thể căn cảnh đó có khác nhau, thì trái với tự tông, tánh của khổ lạc hoàn toàn không thể là một tánh, có rất nhiều thể chuyển biến cũng như vậy, vì không lìa tánh. Nếu nói thể đó tức là khác (dị) tức là giống (đồng) trừ lời nói không thật của ông ra thì ai có thể nói điều này? Thể của căn cảnh là một thì thấy cảnh chẳng phải là căn, chủ trương nói như vậy, khó tin hiểu hết sức. Giống như phá nhãn kiến, các căn nhĩ - tỷ... ví dụ như thế, vì căn cảnh đều đồng với các tánh khổ lạc. Lại nữa, một cảnh sẽ có tất cả căn đi đến, cũng sẽ có một căn đi đến tất cả cảnh, thế thì căn cảnh an lập không thành, do đó không nên nói các căn thật có.

Lại nữa, Hưu Lưu Tử (Thắng Luận) nói: Tôi chủ trương căn cảnh tánh của nó có khác nhau, không giống như sai lầm của những người kia. Vì sao như vậy? Vì năm căn như nhãn, nhĩ... tùy theo

thứ tự của nó tức là hỏa không - địa - thủy - phong thực sự. Mắt thấy ba thực tế, đó là hỏa - địa - thủy và thấy đối với sắc. Thân cảm nhận bốn thực tế, đó là ngoại trừ đại chủng không, bao gồm cảm giác đối với xúc. Tai chỉ nghe âm thanh, mũi chỉ ngửi hương, lưỡi chỉ nếm vị, do đó thầy tôi chủ trương không đồng với sai lầm của những người kia. Nếu vậy căn cảnh khác biệt có giống nhau, khác biệt tạm thời có thể như vậy, nhưng giống nhau thì như sai lầm kia. Do năm căn và năm đại chủng, tướng của nó không giống nhau, năm căn và năm thực tế đó tánh như thế nào, thực tế địa - thủy - hỏa khác biệt với màu xanh vàng, chẳng phải đối tượng quán của mắt. Địa - thủy - hỏa - phong nếu thể của nó khác với xúc, thì sẽ không phải thân cảm nhận, nên ông chủ trương có nhiều sai lầm. Lại nữa, tông kia chấp bốn pháp nhãn - sắc - ý và ngã kết hợp nên có thể nhìn thấy đối với sắc, điều này cũng không đúng, do đó tiếp theo tụng nói:

Nhãn trung vô sắc thức
Thức trung vô sắc nhãn
Sắc nội nhị câu vô
Hà năng hợp kiến sắc.
(Trong mắt không sắc – thức
Trong thức không sắc – nhãn
Hai sắc nội đều không
Sao hợp thấy sắc được?).

Luận nói: Nhãn, sắc và thức cả ba đều khác biệt không hai, vì chẳng hòa hợp không thấy dụng phát sinh, lúc ba pháp hòa hợp không khác gì lúc nó riêng biệt, làm sao có thể chấp có thấy dụng phát sinh? Có hàng Tiểu thừa nói: Nghi ngờ điều này không đúng, ai nói lúc kết hợp không khác gì lúc riêng biệt, các pháp mỗi mỗi tuy đều không có khả năng, nhưng lúc hòa hợp nương tựa lẫn nhau mà có công dụng. Nếu ở phần vị hòa hợp có dị tướng phát sinh, không đồng so với trước, sẽ chẳng phải các căn nhãn nhĩ... Nếu ở phần vị hòa hợp không có dị tướng phát sinh, so với trước đã đồng, sẽ không có cái dụng của thấy. Nếu nói đồng loại có dị tướng phát sinh, điều này cũng không đúng, vì lý trái ngược nhau. Loại cùng với tướng, thể của nó không sai khác, làm sao có thể nói loại đồng mà tướng dị? Hai nghĩa đồng - dị trái ngược lẫn nhau, nhưng nói thể là một, chắc chắn không hợp lý. Nếu ba pháp nhãn, sắc, thức có thể sinh ra cái dụng của thấy, bấy giờ dụng của thấy cũng sẽ sinh khởi ba pháp. Không thể cùng một lúc có nhân có quả, mà lại ba pháp sinh khởi chỗ thấy chứ chẳng phải là chỗ nhận thấy khởi lên ba pháp, trong một sát na mà cái này cái kia cùng có, làm thế nào hướng về với nhau để có nhân hay chẳng có nhân? Lại nữa, sẽ đồng thời không có nghĩa của nhân quả, thể của quả đã có, lẽ nào lại cần đến nhân? Nếu không đồng thời sẽ chấp nhận có trước sau, đồng thời

không lập thì trước sau lẽ nào thành tựu? Lúc quả không có nhân, quả là quả do đâu? Lúc nhân không có quả, nhân là nhân cho ai? Nếu vậy sẽ không có tất cả nhân quả, hãy còn không thể là có, huống hồ thiết lập không có, mà nói là các loại nhân quả không đồng? Đây là thế tục nói chứ chẳng phải là thắng nghĩa, đích thực là phá trừ ngoại đạo mà cũng bao gồm phá cả Tiểu thừa. Vì vậy trong tụng này chỉ phá trừ các căn nhãn nhĩ... ngã hoặc đã phá nên không luận bàn trở lại. Như phá những chấp về mắt kết hợp nên thấy sắc, những chấp về tai cũng sẽ tùy theo nghĩa mà phá trừ.

Lại nữa, âm thanh của tai nghe được có thể trở thành danh cú giải thích thể khẳng định. Pháp nghĩa nơi các trần của sắc thù thắng, cho nên ở trong này tiếp tục xét kỹ, khiến cho biết giải thích thể hiện tục có chân không, là nghĩa của chủ thể giảng nêu của âm thanh được nghe, hay là không phải như vậy? Nếu như vậy thì đâu có sai trái? Ban đầu tạm thời không như vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

Sở văn nhược năng biểu
Hà bất thành tri âm
(Nghe nếu biểu hiện được
Sao không thành phi âm?).

Luận nói: Chỗ nghe và âm thanh khác biệt so với mắt, đều có thể hiển rõ nghĩa. Biểu tức là thuyên (giải thích), trong này hiển thị âm thanh

không có thể giải thích. Giả sử chấp nhận có thể giải thích, thì sẽ mất đi tánh của âm thanh, vì tự tướng của âm thanh chắc chắn không thể giải thích, cho nên sự nhận biết rõ của thức không có phân biệt, như các tự tướng khác. Lại nữa, tự tướng của âm thanh chắc chắn không thể nào biểu hiện nên nghĩa muốn nói là đồng dụ là không có. Nếu như không cùng chung nhân thì cộng tướng của âm thanh chẳng phải là chỗ nghe của tai, vì mỗi mỗi đều nương theo nhiều pháp mà thành, nên có phân chia nhỏ, giống như chẳng phải là thật. Ở đây nếu có thể giải thích thì mất đi tánh của âm thanh nên chẳng phải là chỗ được nghe, giống như các khổ lạc, chẳng phải lìa bỏ tánh của âm thanh riêng có được nghe, giống như các sắc, vì chẳng phải tánh của âm thanh. Về sau cũng không như vậy, nên tiếp theo tụng nói:

Thanh nhược phi năng thuyên
Hà cố duyên sinh giải
(Nếu thanh chẳng nêu giảng
Làm sao hiểu duyên sinh?).

Luận nói: Nếu âm thanh được nghe không thể giải thích hiển hiện, trí phát sinh không cần căn cứ vào danh cú này, chỉ cú và danh là có thể giải thích biểu hiện nghĩa, nên ở chỗ này không nói đến văn thân. Lại nữa, nếu ngôn ngữ âm thanh không thể giải thích biểu hiện, sẽ giống như tiếng vang khác chẳng có nghĩa là nhân của trí, nếu vậy không thể

nào nghe âm thanh mà hiểu rõ nghĩa. Nghe đã hiểu rõ nghĩa thì sẽ là chủ thể giảng giải lẽ nào không phải ý thức phát sinh sau nhĩ thức? Nương vào âm thanh được nghe giả lập cộng tướng nơi chủ thể nêu giảng này biểu hiện dẫn dắt nghĩa phát sinh trí. Lúc ý thức sinh ra thì âm thanh và nhĩ thức cả hai đều đã diệt, cộng tướng nương vào đâu? Thể của âm thanh đã không có thì cộng tướng là ai? Nếu cho niệm lực nhớ lại âm thanh trước đây, các tâm nương theo đó giả lập cộng tướng, tùy theo tâm và tâm pháp đều khác biệt về đối tượng duyên, không tùy theo tâm duyên nên chẳng phải là tâm pháp. Nếu cho cộng tướng không cần nương vào âm thanh, chỉ có tâm phân biệt giả tưởng kiến lập, làm sao tướng này chỉ thuộc về âm thanh? Nếu nói nhân nơi âm thanh mà có thể phát khởi thì nhĩ căn, nhĩ thức, lẽ nào chẳng phải nhân này? Lại nữa, nhĩ thức phát sinh không duyên với cộng tướng, làm sao nhất định tạo thành nhân lập nên cộng tướng? Nếu nói như sắc thấy rồi liền tăng thêm, nghi ngờ này cũng giống nhau, không thể nào bằng chứng. Nếu nói công lực các pháp khó suy nghĩ, đã như vậy tại sao còn gắng gượng lập nên cộng tướng? Nếu nói hai tướng cùng nương vào một tự tướng của âm thanh trước nghe sau nghĩ suy đều hiểu rõ, thì tướng của âm thanh đã khác, thể vì sao đồng? Tâm tướng đã khác nhau, thể cũng phải riêng biệt, hai tướng của ý thức không thể nào hợp duyên với

nhau, nên việc chỉ ghi nhớ những cộng tướng trước đây. Nếu niệm cộng tướng của âm thanh không nhờ vào nghe, thì tự tướng cũng sẽ không nghe mà nhớ hai tướng biết rõ riêng trước và sau đó có thể hòa hợp duyên với nhau. Điều ấy đã không, hợp duyên lẽ nào có? Vì thế cộng tướng chẳng phải thật là chủ thể giảng giải, cũng chẳng phải là âm thanh. Chắc chắn không thể biểu hiện, tuy tranh luận nhiều nhưng lý khó cùng tận, cần phải đích thực nói sát thực để để tìm ra nghĩa gốc.

Lại nữa, chấp âm thanh và tai hòa hợp hay không hòa hợp mà nghe, phần nhiều phá đồng với sắc. Hơn nữa âm thanh và tai hòa hợp nên có thể nghe, lý chắc chắn không phải vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

Thanh nhược chí nhĩ văn
Như là liễu thanh bản
(Nếu thanh đến tai nghe
Làm sao hiểu gốc thanh?).

Luận nói: Bản nghĩa là nói về điều đó, vì là khởi nguyên của âm thanh. Nếu âm thanh lìa nguồn cội đến nơi tai nghe, làm sao biết được có thể phát ra âm thanh ấy, đã hiểu rõ nơi phát ra âm thanh chắc chắn không đến, cũng không nên nói tai hướng về nơi âm thanh, dụng không có quang chất, vì sao biết hành? Vả lại giải thích biểu hiện âm thanh không thể hoàn toàn rõ ràng, vì sao như vậy? Cho nên tiếp theo tụng nói:

Thanh vô đốn thuyết lý
Như hà toàn khả tri
(Nói lý thanh không chóng
Làm sao biết hết được?).

Luận nói: Danh cú phân chia nhỏ nhiệm, lần theo thứ tự mà phát sinh, tai không chợt nghe, làm sao hiểu tất cả? Cũng không nên nói theo niệm vì thế mà biết. Niệm chắc chắn giống như trước đây, điều đó như trước đã phân giải. Không thể lìa niệm theo vậy có thể biết, sẽ không nhờ vào nghe mà ý riêng biệt có thể hiểu rõ. Nếu vậy thì người điếc sẽ tự hiểu rõ âm thanh, hoặc người có thể nói thì ngôn âm chẳng có tác dụng. Nếu nói nghe âm thanh theo thứ tự do sức duyên dẫn dắt nên hiểu rõ toàn bộ, điều này cũng không đúng, vì tiếp theo hiểu rõ toàn bộ thì tâm cần gì phải phát sinh. Nếu nói hiểu rõ toàn bộ thì chắc chắn tiếp theo nghe phát sinh. Điều này cũng không đúng, vì sao thiên nhĩ thông cần phải cách trở định tâm, mới hiểu rõ toàn bộ. Lại nữa, ý thức còn lại thuận theo âm thanh nghe, sau đó cũng trải qua thời gian dài mới hiểu rõ toàn bộ, không thể chấp có âm thanh thật sự giải thích biểu hiện. Trước là tai có thể nghe, sau đó là ý có thể phân biệt nhận biết, chỉ là tâm thức phân biệt hư vọng, biến hiện ngôn âm cho là giải thích biểu hiện.

Lại nữa, cần phải xét kỹ pháp nào để đưa ra tên gọi của âm thanh? Thể của nó thật có, là chỗ được

nghe của tai, nếu vậy thì không đúng, nên tiếp theo tụng nói:

Nãi chí phi sở văn
Ưng phi thị thanh tánh
Tiên vô nhi hậu hữu
Lý định bất tương ưng.
(Cho đến không chỗ nghe
Nên chẳng phải tánh thanh
Trước không mà sau có
Ý chắc chẳng tương ưng).

Luận nói: Thể của âm thanh vị lai chẳng phải chỗ được nghe của tai vì năm căn như nhãn nhĩ... giữ lấy cảnh hiện tại, thì âm thanh vị lai sẽ chẳng phải tánh của âm thanh, vì chẳng phải chỗ nghe, như sắc của các thần. Nếu âm thanh vị lai đồng lợi với hiện tại, thì hiện tại có thể nghe, cái kia cũng gọi là âm thanh, nên âm thanh hiện tại đồng loại với cái kia, vì cái kia chẳng phải âm thanh nên hiện tại cũng chẳng phải âm thanh. Lại nữa, từ vị lai lưu nhập hiện tại, hiện tại có thể thuận theo cái kia nói là chẳng phải âm thanh. Vị lai không thuật theo hiện tại lưu nhập, làm sao do hiện tại nói chỗ kia là âm thanh? Nếu hiện tại có thể nghe tánh âm thanh này thì tánh âm thanh ấy vốn không mà có, thì trái với tông chỉ của ông, trước có tánh âm thanh. Tánh âm thanh trước đã có, sẽ chẳng phải mới bắt đầu sinh, đã chẳng phải mới bắt đầu sinh, thì sau sẽ không hoại diệt, không sinh không diệt thì tánh âm

thanh sẽ thường còn. Lại nữa, âm thanh quá khứ sẽ chẳng phải là tánh âm thanh, vì chẳng phải chỗ được nghe, như âm thanh của vị lai. Nếu vị lai chẳng phải âm thanh, lưu nhập với hiện tại, nên hiện tại là âm thanh, nói kia là âm thanh, nên âm thanh hiện tại lưu nhập nơi quá khứ, vì quá khứ chẳng phải âm thanh nên hiện tại cũng chẳng phải âm thanh. Như vậy thì ứng hợp với tánh âm thanh của ba đời đối đãi với nhau mà tồn tại, đều chẳng phải âm thanh thật sự. Lại nữa, âm thanh hiện tại từ vị lai đến được gọi là sinh, nên âm thanh quá khứ từ hiện tại đến cũng nói sinh, thì âm thanh quá khứ sẽ gọi là hiện tại, về sau sẽ lại hoại diệt. Nếu âm thanh quá khứ từ hiện tại đến được gọi là diệt, nên âm thanh hiện tại đến từ vị lai cũng nói là diệt, thì âm thanh hiện tại sẽ gọi là quá khứ, về sau sẽ không hoại diệt. Vị lai không hai nên nói là thường, có diệt có sinh nên gọi là quá khứ hiện tại. Như vậy suy ra tánh của âm thanh phân tán hoại diệt, các sắc cũng thế, như lý nên suy nghĩ.

Lại nữa, có những ngoại đạo Số luận chấp trước nói như vầy: Tâm hướng về cảnh xứ mới có thể phân biệt, nhận biết. Điều này cũng giống như trước phá trừ chấp căn hướng về cảnh. Vả lại không nên nói tâm lìa nơi căn, chỉ có khả năng hiểu rõ cảnh, nên tiếp theo tụng nói:

Tâm nhược ly chư căn
Khứ diệc ưng vô dụng

(Nếu tâm lìa các căn
Bỏ cũng sẽ vô dụng).

Luận nói: Nếu tâm lìa căn chắc chắn không thể hiểu rõ, sắc thanh của các pháp... bỏ cũng sẽ vô ích. Nếu không cần căn mà tâm một mình hiểu rõ cảnh thì những người đui điếc sẽ hiểu rõ các trần, hoặc lại không có những người đui điếc. Điều này trước đây đã biện giải, không cần giả định để tiếp tục luận bàn. Lại nữa, nuôi dưỡng các căn tâm sẽ sáng suốt lanh lợi, nên nhất định tâm không lìa bỏ căn. Có người chấp thể của nội tâm rộng khắp, dụng nương vào đều khác biệt hướng về nơi hiểu rõ các trần, dụng tức là hành tướng của cảnh hiện bày nơi tâm, khởi lên liền hiểu rõ cảnh, lại bỏ đi để làm gì. Không thể chấp mà nói hiện bày riêng biệt, hiểu rõ riêng biệt, chớ bảo hiện bày các sắc hiểu rõ các thanh trần. Lại nữa, tâm không nên lìa dụng hướng đến cảnh, ông chấp thể là khắp nơi thì hành hướng đến nơi nào: Lại không phải như vậy, nên tiếp theo tụng nói:

Thiết như thị mạng giả
Ưng thường vô hữu tâm
(Giả như sinh mạng này
Nên thường không có tâm).

Luận nói: Nếu tâm hướng theo trần, thể sẽ không rộng khắp tâm thường hướng đến cảnh, ngã sẽ không có tâm. Nhưng tâm vi tế thường có trong thân, ngủ nghỉ rảnh rang các việc thường làm, nên

có những lúc dừng lại, nên mộng có thể đạt được, nên mệt mỏi chán chường tăng thêm, nên khiến cho tâm tỉnh giác, nên giữ gìn được thân mạng, nên thân xúc chạm cảm nhận. Lại nữa, nếu trong thân thường không có tâm, giống như những xác chết, xác lại không tội lỗi, dâng cúng sẽ không phước đức, thì sẽ đồng với không kiến của ngoại đạo. Có chỗ chấp thể tâm không biến không hành, chỉ dụng có hành cũng đồng với sai lầm này, vì tâm dụng thể tâm không lìa xa nhau. Lại nữa, nếu thể tâm luôn hướng về các trần trước đó, có xúc chạm trong thân mà sẽ không hề cảm thọ, sẽ luôn suy tư mà không tổn hại nội tâm. Nếu chấp tâm đó chẳng phải tự cảnh kết hợp, sẽ như các cảnh khác, cũng không thể biết được, nên mỗi mỗi tâm biết tất cả các cảnh, hoặc mỗi mỗi cảnh tất cả tâm đều biết. Như vậy các tông chấp thật có căn cảnh đều không hợp lý, sẽ tin là chẳng phải chân thật, há Đại thừa cũng cùng chung sai lầm này? Giả sử chấp nhận phần nào chân thật, thì sai lầm ấy sẽ giống nhau, nếu vậy thì sẽ không có sự việc ở thế gian, vì ý tưởng điên đảo, cho cái kia chẳng phải không có thì ý tưởng ấy là gì, nhưng do điên đảo khiến các sự việc ở thế gian là có, chẳng phải không. Tướng gọi là tưởng uẩn, do đó tiếp theo tụng nói:

Linh tâm vọng thủ trần
Y tiên kiến như diệm
Vọng lập chư pháp nghĩa

Thị tướng uẩn đương tri.
(Khiến tâm vọng lấy trần
Theo trước như dương diệm
Vọng lập nghĩa các pháp
Nên biết là tưởng uẩn).

Luận nói: Lúc tâm mới phát sinh giữ lấy các tướng xanh vàng, như dựng cờ hiệu làm nơi ghi nhớ giữ lại về sau, giữ lấy vượt qua sắc căn đến nơi cảnh tướng thuộc chốn hành, nên gọi là tưởng. Vì so với tưởng này, về sau có thể nhớ lại rõ ràng, các cảnh tướng, tuy tất cả các tâm đều có tưởng đó, nhưng quả vị thù thắng nên nói là dựa theo trước về sau rõ ràng hiển bày trước đây là có. Ở đây sẽ vọng lập nên tất cả nghĩa tướng của các pháp thế gian hữu tình vô tình, như nương theo dương diệm sinh ra ý tưởng có nước, mê hoặc tự tâm cũng vì người khác mà nói, do vọng tưởng này kiến lập căn cảnh cùng các sự việc sai biệt khác ở thế gian, vì hiển bày tưởng này nương theo nhiều pháp mà thành là giả, chẳng phải chân, nên nói là tưởng uẩn. Vả lại hiển bày pháp nghĩa sai biệt của thế gian, đều là do tưởng thành lập, tức nói là nên biết, lẽ nào không phải năm thức duyên thật có trần? Tùy theo năm thức hành, ý thức cũng vậy, tưởng chắc chắn đồng với cảnh giới của các thức, sao có thể dứt khoát nói tưởng là điên đảo? Ai nói các thức duyên thật có trần, mà vọng làm khó, vì thế tiếp theo tụng nói:

Nhãn sắc đẳng vi duyên
Như huyễn sinh chư thức
(Các nhãn sắc làm duyên
Sinh các thức như huyễn).

Luận nói: Như các sự huyễn, thể tuy không có nhưng có thể phát sinh các loại vọng thức. Nhãn, nhĩ... cũng vậy, thể tướng đều hư giả, biết uốn nắn người lừa dối, sinh ra vọng thức khác nên tưởng theo đây phát khởi, cảnh lẽ nào là chân thật? Căn cảnh đều hư giả, như trước đây đã nói đầy đủ. Thức được sinh khởi này lại cũng chẳng phải chân thật, mọi chỗ hiện bày đều hư giả giống như sự huyễn, chẳng phải thể của các thức, tức là chỗ hiện bày của trần, chớ bảo là đồng với trần kia, thức không có duyên lực, cũng không lìa xa trần mà riêng có thể của thức, lìa cảnh nơi chỗ hiện, tướng thức càng không có, làm sao có thể nói thể của thức là thật có? Như tụng nói:

Bỉ năng duyên chư thức
Phi thức sở hiện trần
Diệt bất ly hiện trần
Cố vô tướng khả thủ.
(Kia thường duyên với thức
Chẳng phải chỗ hiện trần
Cũng không lìa các trần
Nên không tướng thể lấy).

Có chỗ nói sự huyễn đều thật chẳng phải hư, công năng chú thuật tiến hành vào các vật gỗ đá,

khiến vật đó hiện bày giống như các tướng ngựa xe. Tướng này hoặc dùng các thanh làm thể, hoặc thể chính là một phần của thức. Vì phá chỗ biện biệt nghĩa kia, nên tiếp tụng nói:

Nhược chấp vi thật hữu
Huyễn dụ bất ưng thành
(Nếu chấp là thật có
Huyễn dụ không thành tựu).

Luận nói: Nếu huyễn là thật thì các thanh làm thể, như các thanh khác sẽ không gọi là huyễn. Nếu nói sự huyễn nhanh chóng không thể dừng lại, như thay đổi những phạm vi thực hiện nên nói là huyễn. Điều này cũng không đúng, vì thể đã thật có, như các thanh khác, sao không gọi là chân? Nhanh chóng không thể dừng lại cũng chẳng phải tướng huyễn, chớ bảo các loại ánh chớp cũng có thể gọi là huyễn. Nếu nói lừa dối mê hoặc thế gian gọi là huyễn, tướng huyễn chẳng phải hư giả, sao gọi là lừa dối mê hoặc? Nếu nói có thể sinh ra các thường... vì điên đảo, tức hợp với pháp khác cũng có thể gọi là huyễn. Vả lại không nên nói huyễn là một phần của thức chẳng phải là hiểu rõ tánh, lẽ nào chính là tâm? Nghi ngờ nên khác tên gọi, nói duy thức nghĩa, nên tin các pháp đều không lìa xa tâm, làm sao một tâm thật có nhiều phần, hoặc sẽ tin nhận thể của thức chẳng chân thật. Nếu thức là chân thật mà chấp nhận có nhiều phần, ứng với tất cả các pháp thì thể đó đều đồng. Nếu thể của thức

là một mà hiện bày hai phần, như giữa dương diệm hiện rõ hình như có nước, thì không nên nói huyễn là một phần của thức, thể đó thật có vì thức không có hai phần, chẳng phải chỗ chấp cho nước là một phần của dương diệm, làm sao dụ cho thể của thức là một phân thành nhiều. Nếu vậy Đại thừa nói các gì là huyễn, như thế gian cùng biết, giác tuệ tìm tòi tánh của các sự huyễn, quả thật không thể đạt được, lời nói há có thể giải thích, vì vậy tất cả các pháp đều giống như sự huyễn, trong đó hoàn toàn không một chút gì thật sự có thể đạt được. Như tụng nói:

Dĩ giác tuệ suy tầm
Chư pháp tánh phi hữu
Cố thuyết vi vô tánh
Phi hý luận năng thuyên.
(Dùng tuệ giác suy tìm
Tánh các pháp chẳng có
Nên nói là vô tánh
Chẳng hý luận nêu giảng).

Do đó các pháp sinh ra từ nhân duyên, tánh của nó đều là không, giống như sự huyễn. Nếu tánh các pháp là không mà hiện bày tựa như có, khác gì dây lụa phủ xuống trói buộc hư không. Lý pháp tánh như vậy ông đâu ngạc nhiên kinh sợ. Thế sự khó suy lường, loại đó thực sự đầy dẫy, để chứng minh cho lời ấy, nên tiếp theo tụng nói:

Thế gian chư sở hữu
Vô bất năng nan trắc

Căn cảnh lý đồng nhiên
Trí giả hà kinh dị.
(Mọi việc ở thế gian
Tất cả đều khó lường
Lý căn cảnh cũng vậy
Người trí nào kinh sợ?).

Luận nói: Như nghiệp là một hay khác có thể chiêu cảm đến quả nơi vị lai, trong ngoài không biên giới, quả sai khác lẫn nhau, tay nghề khéo nhất đều không thể nào làm được, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ nhất. Lại như giống khác sinh trưởng mầm cây, vô lượng cành nhánh hoa lá trái quả, hình sắc xen lẫn trong nhau, đẹp đẽ nghiêm trang vô cùng, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ hai. Lại như dâm nữ thân tựa hầm phân, chín lỗ thường chảy ra các thứ bất tịnh, nhưng người ham muốn dục lạc nhìn thấy phát khởi dâm tình, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ ba. Lại như cây hoa, tên gọi là Vô ưu, dâm nữ chạm vào, các hoa đua nở ra, cành nhánh rũ xuống nhẹ nhàng như có tâm, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ tư. Lại như cây hoa tên gọi Hảo nhạc âm, nghe âm thanh ca nhạc vang lên thì toàn thân lắc lư, cành nhánh thướt tha như người nhảy múa, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ năm. Lại như cây hoa tên gọi Hảo điểu ngâm, nghe tiếng chim ca hót tức thì lay động, cành nhánh lả lướt như người vui vẻ vỗ tay, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ sáu. Lại như sinh lên cõi trời,

trải qua vô lượng kiếp, lúc sinh xuống cõi trần liền tìm đòi sữa mẹ, chạy nhảy vui đùa, ngủ nghỉ ăn uống, tham cầu dâm dục, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ bảy. Lại như vui mừng mong cầu Bồ-đề vô thượng, nên chân chánh siêng năng tu tập pháp thiện mầu nhiệm, nhưng thực hành phóng dật, bác bỏ pháp cho đều không có, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ tám. Lại như chán bỏ nhà cửa chật hẹp, đến giữa đạo tràng mưu cầu sự việc thế tục, tham đắm tài sắc tâm không hề ăn năn xấu hổ, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ chín. Lại như thần thông phát khởi từ định lực thanh tịnh, diệu dụng vô biên không hề chướng ngại lẫn nhau, tùy tâm mong muốn tất cả đều được thành tựu, đó gọi là thế gian khó lường xét thứ mười. Vô biên sự việc thế gian khó suy lường như vậy, căn cảnh có hay không hãy còn là rất dễ, nơi thế tục có, ở thắng nghĩa thì không, những người có trí không nên ngạc nhiên kinh hãi. Để hiển bày các pháp tục có, chân không, nên ở cuối phẩm lại nói tụng:

Chư pháp như hỏa luân
Biến hóa mộng huyễn sự
Thủy nguyệt tuệ tinh hưởng
Dương diệm cập phù vân.
(Các pháp như vòng lửa
Sự huyễn mộng biến đổi
Trăng nước cùng tinh tú
Như dợn nắng mây nổi).

Luận nói: Như vòng lửa xoay tròn biến hóa là các mộng huyễn, tuy hiện bày tựa có nhưng thật ra đều là không. Các pháp cũng như vậy, phàm phu ngu tối vọng chấp phân biệt cho là có, thể đó thật ra là không, khi lìa xa vọng chấp thì hoàn toàn không hề thấy gì. Như người sáng mắt không thấy hoa đốm, Thánh trí vô vi chỗ thấy là chân, nên chủ thể duyên, đối tượng duyên với các hành tướng đều diệt, như thế khéo thuận với Khế kinh đã nói: Chỗ hành của thức - tâm hữu vi chẳng phải thật, nên căn cảnh đều là tục, chẳng phải chân. Nẻo hành do thức như những vòng lửa, chỗ thấy của các hạng ngoại đạo chẳng phải chân, do chấp có - không như những trò huyễn hoặc che mắt, muốn cầu Thánh trí trừ bỏ vọng khế hợp chân, nên thuận theo pháp giáo viên mãn thanh tịnh của Như Lai!

□

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

QUYỂN 8

Phẩm 6: PHÁ BIÊN CHẤP

Như vậy đã biện giải xong căn cảnh đều hư giả, tiếp theo vì trừ sạch mọi cấu uế của biên chấp về câu nghĩa phi chân, nên nói tụng:

Chư pháp nhược thật hữu
Ưng bất y tha thành
Ký tất y tha thành
Định tri phi thật thuyết.
(Các pháp nếu thật có
Sẽ không y tha thành
Đã tất y tha thành
Biết chắc chẳng thật có).

Luận nói: Nếu tánh tướng của tất cả các pháp là thật có, sẽ không nương vào cái khác mà được thành lập. Các sắc pháp đã nhất định nương vào nơi khác mà thành lập, như hai bờ bên này bên kia, chắc chắn chẳng phải thật có. Hưu Lưu (Thắng Luận) vốn chấp thật v.v... là câu nghĩa, các cái có làm nhân mà được hiển bày rõ, câu nghĩa của

những cái có lại là nhân của các cái thật, vì từ nơi chỗ dựa mới có thể rõ ràng riêng biệt. Lại nữa, các sắc của pháp chờ đợi từ nhân duyên, và các ánh sáng mà được hiển hiện, không thấy pháp nào lấy tự thể làm nơi nương dựa, do đó các sắc của trần đều chẳng phải thật có. Nếu nói cùng chờ đợi nhau tuy lập nên biệt danh nhưng bên này bên kia thể của nó là thật có, tức vì các sắc, đồng dụ không thành. Điều này nói không đúng, vì các sắc cùng chờ đợi nhau mà thể tướng không sai khác, hai bên này bên kia cùng chờ đợi nhau có sự khác biệt, nên bên này bên kia chẳng phải chính là các sắc, thể của nó chẳng phải thật, đồng dụ được thành lập. Lại nữa, câu nghĩa thật chẳng của tông chỉ kia, nếu không có nhân tồn tại, sẽ tựa như hoa đốm. Nếu có nhân thành lập, sẽ đồng với sự huyễn, do đó không thể chấp thể của nó là thật có. Trong số tông luận về sắc thanh của các pháp, không lìa các khổ lạc mà nương vào khổ lạc để thành tựu, khổ lạc cũng sẽ nương vào nơi khác mà thiết lập. Nếu không như vậy thì chuyển biến sẽ không có, có nhân không nhân tương tự đồng như trước đã nói, nên các sắc thanh, thể của nó chẳng phải chân thật. Lại nữa, các ngoại đạo chủ trương chấp có các bình, ngay nơi sắc hay lìa bỏ sắc đều không thành tựu được, vì chắc chắn nương vào nơi khác, các bình có thể rõ ràng, như đồng dụ ở trước, thể đó chẳng phải chân thật. Không thể nói: Các bình ngay nơi sắc

bình nương vào sắc mà hiện rõ, do đó không nương vào nơi khác. Vì sao như thế? Nên tiếp theo tụng nói:

Phi tức sắc hữu bình
(Chẳng tức sắc có bình).

Luận nói: Chẳng phải chính nơi thể sắc có thể lập nên có bình, vì các thanh cũng thành tự tánh của bình, sắc chẳng phải các thanh làm tự tánh của nó, làm sao có thể thiết lập sắc chính là bình, các thanh cũng sẽ chẳng phải chính là thể của bình, nghĩa phá đồng như sắc, nên không luận bàn riêng biệt. Lại nữa, mỗi mỗi bình lấy nhiều pháp làm thể, các sắc thì không như vậy, làm sao chính là bình? Các sắc tức là bình thì sẽ như một bình, bình tức là các sắc thì sẽ như nhiều sắc kia, vì thế không thể nói là bình, và thể của các sắc đều thật có tương tức mà thành. Nếu cho lúc thể của sắc phân tán, thể chẳng phải là bình quy tụ liền chuyển biến làm bình, cũng sẽ vào lúc thể của sắc phân tán, thể là sắc quy tụ chuyển thành chẳng phải sắc. Nếu lúc sắc quy tụ cũng là bình cũng là sắc, thế thì một pháp sẽ có hai tướng. Điều này trước đây đã phá, thì thể sẽ thành nhiều, nên các bình chẳng phải chính là các sắc. Có thuyết nói như vầy: Lìa sắc có bình, vì đức thật sự khác biệt, sẽ không có sai sót này, bình nương vào những cái có mới có thể biết rõ, là giả chẳng phải chân, đã nói như trước đây.

Lại không thể chấp lìa sắc có bình, vì sao như vậy? Vì tiếp theo tụng nói:

Phi ly sắc hữu bình
(Chẳng lìa sắc có bình).

Luận nói: Chẳng phải lìa các sắc riêng có thật cú, các vật bình lọ, áo quần là các sắc nương vào. Vì sao như vậy? Vì các vật bình lọ, áo quần nếu chẳng phải là các sắc, thì sẽ như hư không chẳng phải nơi các sắc nương vào, thế thì sẽ không có các vật bình lọ, áo quần. Vì không chung đức nên không hề như ý, ý chắc chắn là không, vì chẳng phải vô thường, như ánh sáng phá trừ ngã của mọi hư không, nên các bình chẳng lìa các sắc, hoặc chính là, hoặc lìa xa, nghĩa đã không thành tựu, các bình đều hư giả, lý sẽ được thành lập.

Lại nữa, các bình các sắc nương lẫn nhau mà thành, lý đều không đúng, vì thế tiếp theo tụng nói:

Phi y bình hữu sắc
Diệc hữu bình y sắc
(Chẳng nương bình có sắc
Không có bình nương sắc).

Luận nói: Thể của các bình các sắc đều chẳng phải thật, làm sao chắc chắn thiết lập chủ thể dựa, đối tượng dựa? Trong này dựa vào lời nói hoặc biểu lộ nghĩa của nhân, muốn hiển bày thật đức, nhân quả không thành. Hưu Lưu Tử chấp nương vào nhân của các bình mà có quả của các sắc. Điều này trái với tỷ lượng, nghĩa là chẳng phải các bình

làm nhân cho các sắc, là âm thanh đã giải thích biểu lộ cho các sắc, nên tâm giữ lấy cảnh nơi đối tượng duyên của các sắc, như các tánh sắc là thường còn nên không có nhân. Sư Số luận chấp nương vào nhân của các sắc mà có quả của các bình, cũng trái với tỷ lượng, nghĩa là chẳng phải các sắc làm nhân cho các bình, vì không lìa bên kia, vì tánh của khổ lạc, tức là như các sắc bên kia chấp các sắc, cùng với tánh có đó chẳng phải chính là, chẳng phải lìa xa (phi tức phi ly), vì chẳng phải chính là có, sẽ như sừng thỏ, chẳng phải nhân của các bình. Nếu nói các sắc tức là tánh có, sẽ đồng với tánh có nên thể không hề sai biệt. Nếu nói các khổ lạc là tánh của các sắc, thì đã chấp nhận thể giống nhau, không hề có sai lầm ấy. Điều này cũng không đúng, vì trái với ông, tự chủ trương căn cảnh sai biệt, lại quá sức sai lầm, tánh có của ba pháp khổ - lạc - si cũng giống nhau, vì sẽ không có gì khác biệt. Nếu nói khổ lạc chẳng phải là tánh có, sẽ như sừng thỏ, thể đó hoàn toàn không, các sắc cũng sẽ đồng với cái kia chẳng phải có, vì không lìa nhau. Như vậy ba pháp khổ - lạc - si tức là tất cả đều chẳng phải thật có, do đó chẳng phải các sắc làm nhân cho các bình.

Lại nữa, phái Thắng luận nói: Bên kia thiết lập tánh đồng cùng với các pháp là một, nên có sai lầm như thế, tôi thiết lập tánh đồng cùng với các pháp là khác, vì khác nhau, nên không có sai lầm này.

Các pháp hướng về nhau có chung có khác, thể của pháp hạn cuộc sai khác nên gọi là dị, tánh có thông suốt tất cả nên gọi là đồng, thông suốt hạn cuộc đã khác biệt, vì vậy tướng có khác nhau, do khác nhau nên ngoài dị có đồng. Nếu là như vậy thì câu nghĩa đồng dị sẽ ngoài tánh sai khác thiết lập có tánh chung sai khác, vì có đồng dị, như pháp vốn đồng. Nếu nói không như vậy thì tánh đồng dị này vì khác cảnh giới nên ngoài dị không có đồng, pháp đó vốn đồng, vì cảnh giới chỉ một, nên ngoài pháp có đồng. Nếu vậy thì các pháp sẽ có tánh sai khác, vì sao như thế? Do đó tiếp theo tụng nói:

Nhược kiến nhị tướng dị
Vị ly bình hữu đồng
Nhị tướng ký hữu thù
Ưng ly bình hữu dị.
(Nếu thấy hai tướng khác
Là lìa bình có đồng
Hai hướng đã có khác
Nên lìa bình có khác).

Luận nói: Nếu thấy các pháp đồng dị khác nhau, tức là ở ngoài pháp riêng biệt thiết lập có đồng, đã thấy các pháp đồng, dị khác nhau, sẽ ở ngoài pháp riêng biệt thiết lập có dị, hai tướng đồng dị cùng khắp các pháp, dị sẽ như đồng lìa xa pháp riêng biệt mà có. Giả sử chấp nhận ngoài pháp có dị có đồng, ở đây lại sẽ có tánh đồng dị khác. Như thế đồng dị xoay vòng không cùng tận,

thì không thể biết hai tướng sai biệt, vì hai tướng đều cùng khắp, vì hai tướng đều không cùng tận, dị sẽ như đồng gọi là đồng chẳng phải dị, đồng sẽ như dị gọi là dị chẳng phải đồng, do đó ngoài pháp không có đồng dị riêng biệt. Lại nữa, nếu thật v.v... và tánh có sai biệt, sẽ không thể biết được thật v.v... là có, dẫn dắt trí biệt tướng không thể xét kỹ biết được, pháp biệt tướng còn lại, trước đây đã biện giải đầy đủ, làm sao thế gian đối với pháp chẳng phải có tánh thật v.v... trên đây mà khởi có trí? Nếu nói thật v.v... tuy chẳng phải tánh có cùng có hòa hợp nên khởi có trí ấy thì pháp thật v.v... giả danh là có, thể chẳng phải chân thật có, sẽ nói là không. Như người nơi vùng biên cương hẻo lánh ăn đứng, tiểu đứng, đại tiện không rửa, không hề xỉa răng, giả gọi là bò, chẳng phải trâu bò thật sự, thật v.v... cũng vậy, giả có chân không có. Vả lại ông nên nói: Cái gì chân thật có cùng với cái khác kết hợp mà có, giả nói là có. Nếu nói tánh có là cái có chân thật, lý đó không đúng, vì không sai biệt, có và thật v.v... đều có trí duyên, làm sao có thể nói một chân một giả? Lại nữa, chân có giả có sẽ chẳng phải là một, vì trí duyên chân giả khác biệt lẫn nhau, như vua và sứ giả của vua. Lại nói thật v.v..., thể đó đều khác biệt, có tánh là đồng, nên khác biệt so với có. Điều này cũng không đúng. Vì chân thể của thật v.v... cũng không có khác nhau, nhưng công năng các tướng có thể có khác biệt, tánh có cũng vậy,

công dụng có sai khác, vì sao nhất định chấp có v.v... sai khác, vì sao như thế? Vì cùng những cái biết và vì chẳng phải không có, vì cùng có công dụng nên tương tựa như nhau, đều là dị đều là đồng, nên tánh có chẳng lìa thật v.v...

Lại nữa, nay cần phải hỏi đến điều đó, tánh có ngoài pháp lấy gì làm dụ mà biết thật có? Nếu nói thật v.v... như một chỗ dựa, tướng đó đều riêng biệt không sinh ra nhiều trí, một - nhiều là đồng có thể sinh ra nhiều trí, pháp hòa hợp với nhiều trí gọi là một bình, vì tướng sai khác, thật v.v... chẳng phải một nên có khác nhau so với pháp. Đây là đồng dụ. Nếu vậy thì các bình chẳng phải là một trí nhận biết, vì thể chẳng phải một, như hai và ba. Nếu nói thể của các bình tuy chẳng phải một nhưng một hòa hợp nên gọi là một, thế thì một này tuy chẳng phải các bình kết hợp cùng với các bình, sẽ gọi là các bình. Để hiển bày nghĩa ấy, nên tiếp theo tụng nói:

Nhược nhất bất danh hình
Bình ưng bất danh nhất
(Nếu một không gọi bình
Bình sẽ không gọi một).

Luận nói: Giống như một - nhiều kết hợp với thật v.v..., không gọi là thật v.v..., như vậy thật v.v... tuy kết hợp với một, sẽ không gọi là một, lại kết hợp lẫn nhau nên nghĩa không sai khác, thế gian không nên gọi một là các bình. Hoặc lại lúc thật v.v... kết hợp với một, làm thành một tướng

hay là sẽ không như vậy? Nếu thành một tướng thì sẽ vứt bỏ thật v.v..., vì tướng một và nhiều sẽ không có, vì nhiều chắc chắn nương vào thật v.v... mà thành. Nếu nói thật v.v... không trở thành một tướng sẽ chẳng phải một trí một lời hiểu rõ được. Tuy kết hợp với kia nhưng vì thể chẳng phải là kia, như hư không kết hợp với con người đều khác biệt về trí và lời. Nếu như vì giáo gươm kết hợp với con người, tuy khác so với con người nhưng cũng được gọi là con người, lý đó không đúng, vì điều đó chỉ là giả thuyết. Nếu nói thật v.v... gọi là một, cũng là giả thuyết, lý lại không như thế, vì một không chân thật. Nếu nói một - nhiều là một chân thật, lý cũng không đúng, vì trí và ngôn giống nhau. Nếu nói một - nhiều bao gồm cùng khắp thật v.v..., thật v.v... không như vậy, vì chẳng phải một chân thật, lý cũng không đúng, vì trước đây đã phá trừ, nghĩa là không nên cho một trí nơi đối tượng duyên, thật v.v... cũng sẽ chẳng phải chân thật mà có sai khác. Đối với thật v.v... nêu trên đây phát khởi nhiều trí ngôn, đã nói là giả. Ở nơi lý do đó thì thật v.v... nơi trí - ngôn trên đây, ví dụ cũng sẽ như vậy, vì trí ngôn cần đến nhau nên cả hai không hề khác biệt, làm sao có thể nói là một giả một chân? Vì vậy lập nên tỷ lượng mà nói: Thật v.v... vốn chấp chẳng phải là thật v.v... chân thật, vì nhiều trí nhiều ngôn là cảnh của đối tượng hành, như một và hai... Vốn chấp những gì là một chẳng phải thể chân thật của

số nhiều, vì thật v.v... nơi trí - ngôn là cảnh của nẻo hành, giống như thật v.v..., nên tất cả thể đó chẳng phải chân thật đã từng có lúc không hòa hợp, vì sao lại nói bình hòa hợp với một, nói bình là một? Vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Bình nhất tằng vô hợp
Bình ưng vô nhất danh
(Bình - một từng không hợp
Bình sẽ không gọi một).

Luận nói: Thật ở nơi không trung một ở giữa thật, nơi chốn đã không đồng lẽ nào có thể gọi là hòa hợp, tức là một - nhiều sẽ không biểu hiện một bình, vì nơi chốn không đồng giống như số nhiều của hai loại. Nếu nói thế này: Chủ thể dựa và đối tượng được dựa có thể cùng khắp lẫn nhau, nên gọi là hợp. Điều này cũng không đúng, vì vậy tiếp theo tụng nói:

Nhược sắc biến ư thật
Sắc ưng đắc đại danh
Địch luận nhược phi tha
Ưng thân tự tông nghĩa.
(Nếu sắc khắp nơi thật
Sắc được gọi là đại
Đối luận nếu chẳng khác
Phải nói rõ tông nghĩa).

Luận nói: Nếu đức của các sắc cùng khớp nơi chỗ dựa của thật, sẽ như thể của thật cũng được gọi là đại. Nơi chốn của địa - thủy... rộng lớn đã được

gọi là đại, các sắc cũng như vậy, làm sao chẳng phải là đại? Lại nữa, đức của các sắc sẽ có hình thể chướng ngại, vì thích hợp với các đại địa - thủy... giống như các đại địa - thủy, thế thì các sắc không thể nương vào địa mà thành, vì có hình thể chướng ngại, như chỗ dựa của thật đều có hình thể chướng ngại, nơi chốn sẽ không đồng, thật cùng với đức sẽ chẳng phải là nhân quả, các loại như vậy, sai lầm rất nhiều, tông chỉ ông đã lập nên, sẽ là phân tán và bị hoại diệt. Nếu nói đức của các sắc thuộc về câu nghĩa nên không có hình thể chướng ngại, điều này cũng không đúng, vì địch luận chẳng phải nơi khác, phải nói rõ tông nghĩa, đối với nơi khác địch luận tự trình bày hoang đường. Trong pháp Phật của tôi thông duệ dũng mãnh, người thấy chân lý, đối với sáu loại câu nghĩa của ông chủ trương như lời ngông cuồng tâm không hề tiếp nhận cung kính, chỉ có rời bỏ nào được ích gì. Hoặc lại lúc các sắc nương vào các đại địa thủy... làm chuyển biến một phần, giống như những khổ lạc, là chuyển hiện bày khắp nơi hay sao? Nếu chuyển biến một phần, thì trên một thật tế sẽ có đức không có đức, có xanh vàng không có xanh vàng, những sai lầm như thế, nếu nói chuyển hiện bày khắp nơi thì các đức của các sắc cũng sẽ gọi là đại, đồng với nơi chốn của thật giống như các đại địa - thủy... Thật ở không trung mà đức ở trên thật, nơi nương vào đều khác biệt, nơi chốn làm sao đồng? Ý tôi không nói:

Cùng nương vào một nơi, chỉ nói đức - thể thật đó cùng khắp lẫn nhau nương vào hạn lượng của hư không..., nên nói cùng một nơi chốn. Nếu đức gọi là đại, thì đức sẽ có, nhưng đức không có đức, vì thế không gọi là đại. Địch luận chẳng phải nơi khác, phải nói rõ tông nghĩa, đối với nơi khác địch luận tự trình bày hoang đường. Hoặc lại ở trong này nói tuy căn vặn về đức, đồng với thật gọi là đại mà ý là căn vặn về thật, đồng với đức không có hình thể, vì nơi chốn đó đồng giống như các sắc, tôi chủ trương các đại địa - thủy... đều có hình chất làm sao đồng với đức, không có hình thể chướng ngại? Địch luận chẳng phải nơi khác, nên nói rõ tông nghĩa, đối với nơi khác, địch luận tự trình bày hoang đường. Hoặc lại các sắc cùng với quả đó của thật đồng nương vào nhân của thật hòa hợp mà sinh, trong các nhân của thể thật của quả đều cùng khắp vì nơi chốn không sai biệt, đức sẽ giống như thật, cũng thiết lập tên gọi là đại, thật sẽ như đắc, không lập nên tên gọi là đại. Nếu nói tôi chủ trương thật là đại mà chẳng phải là đức nên không thể tương tựa nhau, lý đó không đúng. Vì địch luận chẳng phải nơi khác, nên nói rõ tông nghĩa, đối với nơi khác địch luận tự trình bày hoang đường. Hoặc lại là nơi kia chủ trương hạn lượng cực vi là nhỏ, lúc các cực vi hòa hợp phát khởi quả thô, vì quả thô cùng với, đại, sắc và quả thô sẽ trở thành cực vi. Nếu nói tôi chủ trương nhân nhỏ quả lớn sắc

không có hạn lượng về hình thể, lý cũng không đúng. Vì địch luận chẳng phải nơi khác, nên nói rõ tông nghĩa, đối với nơi khác địch luận tự trình bày hoang đường.

Như vậy đã nói có, số và các sắc lìa thật nên có nhiều thể, các chất vấn sai lầm về tánh đồng dị đó nếu như có sẽ cùng ngăn trở, đức như nhiều loại khác, đức không giống nhau và nghiệp sai khác, như phá các sắc, nên ở trong các thật đều chuyển biến sai khác. Thắng Luận vốn chấp chỉ có nơi ấy làm nhân cho tâm, ngôn thuyết hiển bày các pháp có. Dùng lý suy cứu, đều không thể thành tựu được, vì vậy không nên chấp. Lại nói tụng:

Hữu số đẳng năng tướng
Hiển sở tướng bất thành
Trừ thử cánh vô nhân
Cố chư pháp phi hữu.
(Năng tướng các hữu - số
Hiển sở tướng không thành
Ngoài ra lại không nhân
Nên các pháp chẳng có).

Luận nói: Đã hiện giải về tánh có - số và các sắc không thể hiện bày có từ chỗ dựa của pháp, ngoại trừ điều này không có nhân quyết định nào khác, có thể chứng các pháp thật có thể đó, không thể không có nhân mà thiết lập các pháp có, chớ bảo có sự thiết lập nên tất cả đều thành tựu, do đó không thể nói các pháp thật có, cần phải tùy theo

thế tục giả nói chẳng phải không có. Chỉ có điều này không sai lầm mới có thể tùy ý suy cứu, khác với điều này thì trái vượt tông chỉ của mình đối với thế tục. Hưu Lưu (Thắng Luận) vốn chủ trương thật v.v… chẳng phải có, vì chẳng phải tánh có, giống như hoa đốm, tánh có cũng không vì chẳng phải thật đạt được, giống như sừng thỏ, nên đều là hư giả.

Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói: Các pháp không cần đến những tánh có và các số nhưng có thể biết rõ, vì thế các sai lầm trước kia đối với tôi không hề sai lầm. Để phá lời nói kia, lại nói tụng:

Ly biệt tướng vô bình
Cố bình thể phi nhất
Nhất nhất phi bình cố
Bình thể diệc phi đa.
(Lìa biệt tướng không bình
Vì thể bình chẳng một
Tất cả chẳng phải bình
Thể bình cũng không nhiều).

Luận nói: Thể tướng của các loại sắc hương vị không đồng, chốn hành của căn riêng biệt chẳng phải là cảnh của căn khác, lìa các pháp kia không hề có bình riêng biệt, do đó như các thể sắc của bình chẳng phải một. Đã không chấp nhận là một thì thể của bình sẽ nhiều. Mỗi mỗi chẳng phải là bình thì làm sao nhiều thể? Tánh tướng của các sắc

lần lượt không đồng, lẽ nào đều có thể trở thành thể của một loại bình?

Nếu mỗi mỗi pháp, thể đó đều là bình, lúc cùng nhau hòa hợp có thể gọi là nhiều thể, đã không có nghĩa này thì thể của bình chẳng phải nhiều, cũng không nên nói thể của bình thật có, nhưng không thể nói là một hay là nhiều, vì lông rùa sừng thỏ chẳng phải là thật có, lẽ nào không phải các sắc hòa hợp tạo thành quân lính rừng cây, nên nói là một – nhiều, bình cũng như vậy. Ở đây chỉ có thế tục giả nói là quân lính rừng cây, trong đó hoàn toàn không có thể thật của quân lính rừng cây. Nếu chấp thật có, sẽ phá trừ giống như bình, ông cũng không nói có quân lính rừng cây riêng biệt. Lại nữa, các sắn thanh hương nghĩa không cùng nhau hòa hợp, vì thế không có thể nói hòa hợp làm bình. Vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Phi vô hữu xúc thể
Dữ hữu xúc thể hợp
Cố sắc đẳng chư pháp
Bất khả hợp vi bình.
(Thể xúc chẳng có không
Hợp với có thể xúc
Nên sắc thanh các pháp...
Không thể hợp làm bình).

Luận nói: Hợp nghĩa là thể đó lần lượt tiếp xúc với nhau. Ở đây chỉ có xúc, nghĩa là địa thủy hỏa phong sắc thanh hương vị, chẳng phải thuộc về

xúc, làm sao tiếp xúc với nhau, hoặc là xúc? Đã không có xúc, nghĩa hòa hợp không thành, như không có xúc - tư, rốt cuộc không có nghĩa hòa hợp. Nếu nói các sắc... có nghĩa tiếp xúc với nhau, sẽ thuộc về xúc, giống như các địa… thì chỉ có thể của xúc, đồng loại cùng hòa hợp với các trần của sắc thanh, chắc chắn lý không phù hợp, hợp thì sẽ sai lầm với tánh của các sắc thanh... Giả sử chấp nhận các phá sắc thanh tụ tập gọi là hợp, nhưng tánh của sắc thanh rốt cuộc chẳng phải thật sự là bình. Vì sao như vậy? Vì tiếp theo tụng nói:

Sắc thị bình nhất phần
Cố sắc thể phi bình
Hữu phần ký vi vô
Nhất phần như hà hữu.
(Sắc là một phần bình
Nên thể sắc khác bình
Phần có đã là không
Một phần làm sao có?).

Luận nói: Sắc thanh của các pháp tụ tập gọi chung là bình, sắc chỉ có một phần, lý chẳng phải là thể của bình, không thể dùng bình là một phần của bình. Như vậy các pháp thanh hương ví dụ cũng sẽ thế, mỗi mỗi chẳng phải là bình, vì đều là một phần của bình. Phần bình như thế, lý cũng không thành. Phần có đã là không, phần là phần của ai? Sắc thanh của các pháp mỗi mỗi thể đó chẳng phải là bình, ngoại trừ điều này càng không

có thể bình chân thật, vì thể của bình là không, phần của bình cũng không, lẽ nào các trần của sắc thanh thật là phần của bình? Những vật như quân lính rừng cây giả nói là có, phần và phần có tức là lìa xa khó nghĩ bàn, sẽ tùy theo chỗ thấy của thế gian mà nói, không thể nương vào những gì nhỏ nhặt để suy cứu sự chân thật đó. Lại nữa, nếu thể của các pháp thanh hương thật sự là bình thì tất cả sẽ là bình, vì thế tiếp theo tụng nói:

Nhất thiết sắc đẳng tánh
Sắc đẳng tướng vô sai
Duy nhất loại thị bình
Dư phi hữu hà lý.
(Tánh tất cả sắc thanh
Không khác tướng sắc thanh
Chỉ một loại là bình
Chẳng có lý nào khác).

Luận nói: Các vật như bình chậu, áo quần, quân lính... là đối tượng dựa trong sự, sắc thanh của các pháp là chủ thể dựa tánh tướng không hề sai khác, nếu thể của những sắc thanh đều thật sự là bình, thì mọi áo quần quân lính... cũng sẽ đều là thể của bình, tức là vì sắc thanh của các pháp như cùng chấp nhận làm bình. Hoặc vốn chấp bình sẽ chẳng phải thể của bình, tức vì sắc thanh của các pháp, như những áo quần quân lính... sắc thanh của các pháp không phải đồng mà có dị. Căn cứ vào sự kiến lập thì các bình khác chủng loại vì ông chủ trương

lại không có tánh đồng dị, không do phần tế sắp xếp sai biệt, khiến cho tướng của các bình đó có sai khác, vì đồng lấy sắc thanh của các pháp làm tự tánh, các bình không thể sai khác đối với sắc thanh của các pháp, do đó trái với cái chấp nhân quả là một của chính mình, như các loại bình chậu áo quần có sai lầm không khác. Sắc thanh của các pháp cũng vậy, tức là vì một bình. Lại nữa, không nên nói sắc khác với thanh hương vị mà không khác với các bình, vì thế tiếp theo tụng nói:

Nhược sắc dị vị đẳng
Bất dị ư bình đẳng
Bình đẳng tức vị đẳng
Sắc hà tức bình đẳng.
(Nếu sắc khác vị xúc...
Không khác với các bình
Các bình tức vị xúc..
Sắc nào phải các bình).

Luận nói: Các bình đã dùng hương vị xúc làm thể, sẽ như hương vị xúc cùng với sắc có khác nhau, do đó không thể nói sắc khác hương vị xúc, vì không khác với các bình, nên lý trái ngược nhau, cũng không thể nói mỗi mỗi hương vị xúc khác với các sắc mà không khác với các bình, các bình tức là dụng, sắc thanh của các pháp lấy làm tự thể, vì tánh không sai biệt. Như vậy đã biện giải về sắc thanh của các pháp cùng với bình đều là một, nghĩa đó không thành. Nay sẽ hiển bày nói về sắc thanh

của các pháp khác nhau với bình, lý cũng không thành. Do đó tiếp theo tụng nói:

Bình đẳng ký vô nhân
Thể ưng bất thành quả
Cố nhược dị sắc đẳng
Bình đẳng định vi vô.
(Các bình đã không nhân
Thể sẽ không thành quả
Vì nếu khác sắc thanh
Các bình chắc là không).

Luận nói: Thể của các đại địa - thủy... bao quát mọi sắc thanh... mà thành, nên nhân của năm đại tức là hạn lượng chỉ có năm loại. Đó là bao quát thanh lương trở thành không đại, lại cộng thêm xúc lượng trở thành phong đại, lại cộng thêm sắc lượng trở thành hỏa đại, lại thêm vị lượng trở thành thủy đại, bao quát toàn bộ năm lượng trở thành địa đại, đại hướng về các bình nên thể đồng với tướng thành tựu, như lượng có thể thành, nên quả đồng loại. Nếu khác với sắc thanh.. thì các bình không có nhân, đã không có nhân thì thể sẽ chẳng phải là quả. Vì tất cả quả phải cần đến nhân mới hành tựu. Cho nên nếu nói các bình khác với sắc, tức là các bình sẽ chẳng có quả chẳng có nhân, vì chẳng phải sắc thanh... như lông rùa sừng thỏ. Lại chẳng phải căn cảnh, vì chẳng phải nhân quả, sắc căn nơi nẻo hành chẳng qua chỉ là nhân quả, ở đây chẳng phải nhân quả thì căn không thể hành. Hoặc lại sẽ không

có các pháp và các bình, vì chẳng phải nhân quả, như Thạch nữ nhi. Tự tánh chấp nhận nhân, từ ngã chấp nhận quả, vì căn đã hiển bày, thảy đều chắc chắn sai lầm. Như thế Số luận đã thiết lập các bình, hoặc là một, hoặc là khác đều không thể thành tựu.

Lại nữa, ngoại đạo Thắng luận nói: Vì những phần vi tế của gạch ngói sinh ra các bình, nên các bình có nhân, đã có nhân thì thể tức là quả, có nhân là quả thì thể ấy chẳng phải không. Điều này cũng không đúng. Vì thế tiếp theo tụng nói:

Bình đẳng nhân nhược hữu
Khả vi bình đẳng nhân
Bình đẳng nhân ký vô
Như hà sinh bình đẳng.
(Nhân của bình nếu có
Đáng làm nhân của bình
Nhân của bình đã không
Làm sao sinh có bình?).

Luận nói: Những phần vi tế của gạch ngói nương vào pháp khác mà thành sao có thể làm nhân sinh ra các bình? Không thấy thế gian nương vào nơi khác mà thành lập, chẳng phải tự nó có pháp có thể làm nhân cho pháp khác, lẽ nào không có các hạt giống cho dù nương vào nơi khác để tồn tại mà có thể làm nhân sinh ra những mầm sống sao? Điều này đồng với sự chất vấn về có, chẳng cứu vãn được sai lầm trước kia, thế gian cùng biết sao để cho có thể chất vấn được. Cái chấp của ông khác

với cái biết của thế gian, do đó ở trong này đồng với sự chất vấn về cái có kia. Thế gian vốn biết các pháp nương vào nơi khác đã sinh ra rồi, không tiếp tục sinh trở lại, không nương vào nơi khác mà tồn tại, nhờ tự có khả năng, có thể làm nhân cho nơi khác, ông chấp không đúng. Do nương vào nơi khác mà thành tựu pháp cho đến khi chưa hoại diệt, luôn luôn nương vào nơi khác mà an trụ, nếu nhân hoại diệt không còn tồn tại thì quả lập tức tùy đó hoại diệt, vì thế cái chấp của ông khác với cái biết của thế gian, không có thể không có khả năng lẽ nào sinh ra quả khác? Hoặc có nhân của pháp có thể có khả năng, có thể sinh ra pháp khác có nhân khác. Ông chấp những cực vi của gạch ngói làm nhân, hoặc phần còn lại làm nhân, điều này hoàn toàn chẳng phải có, vì không có nhân, thể của gạch ngói không có, không thể, không có khả năng sao có thể sinh ra quả? Trong Luận kia chủ trương, nhân có hai loại, đều có thể sinh ra quả, đó là thường và vô thường. Các nhân vô thường chắc chắn nương vào mà tồn tại, vì thường chẳng phải có nên vô thường cũng không, không có nhân vô thường, quả do đâu mà có? Vì thế nhân quả kia đều không thể nào thành tựu.

Lại nữa, có nơi nói như vầy: Những bình những gạch ngói là các vật hòa hợp, từ xưa đến nay cùng chung nhân quả chuyển đổi liên tục tùy theo chủng loại không đồng nhau, thể đó thật có một nên có

thể thấy. Điều này cũng không đúng, vì các vật hòa hợp lần lượt phân tích quay trở về với các sắc, các sắc như trước đã biện giải là chẳng có, tại sao lại nương vào đó các vật hòa hợp. Vật hòa hợp này là một và có thể thấy đều như trước đây đã phá trừ, không nên trở lại chấp trước. Đồng thời lúc sắc thanh của các pháp cùng nhau hòa hợp không có một thể, vì vậy tiếp theo tụng nói:

Sắc đẳng hòa hợp thời
Chung bất thành hương đẳng
Cố hòa hợp nhất thể
Ưng như bình đẳng vô.
(Lúc sắc thanh hòa hợp
Không thành các hương sắc
Nên hòa hợp một thể
Sẽ như bình đều không).

Luận nói: Lúc sắc thanh hòa hợp, rốt cuộc không thể xoay chuyển tạo thành các hương, vì vậy tuy hòa hợp nhưng không trở thành một thể, chớ bảo xả bỏ biệt tướng sẽ mất đi tên gọi các sắc thanh. Do nhân duyên này hòa hợp một thể sẽ như các bình, thể đó thật ra không có, nghĩa là giống như các bình lìa sắc thanh của các pháp nên không có biệt thể. Một thể không thành thì hòa hợp cũng vậy, vì chẳng lìa các sắc mà có biệt thể, thể không thành một. Lại nữa, lúc hòa hợp mỗi mỗi phần vi tế chẳng phải hòa hợp sẽ như lúc chưa hòa hợp hay không thể hòa hợp thành một, phần vi tế không thể

cùng gọi là hòa hợp, chớ bảo trong một hòa hợp có nhiều thể hòa hợp, nên thể hòa hợp chẳng phải thật có. Lại nữa, vật hòa hợp nhất định nương vào sắc mà thành, thể của sắc hãy còn không thì hòa hợp làm sao có. Thể của sắc là không ấy, như tiếp theo tụng nói:

Như ly ư sắc đẳng
Bình thể thật vi vô
Thể sắc diệc ưng nhiên
Ly phong đẳng phi hữu.
(Như lìa các sắc thanh
Thể bình thật là không
Thể sắc cũng sẽ thế
Lìa phong hỏa chẳng có).

Luận nói: Nên biết bốn đại trong này tạo thành sắc nên đều gọi là tướng biến hoại của sắc, tướng sắc biến hoại do các đại tạo tác hợp thành, nên lìa các đại tạo tác không thật sự có tánh. Trong này không thể chỉ có một là sắc, chớ bảo chỉ riêng một sắc này biến hoại mà chẳng phải những pháp khác. Lại cũng không phải tất cả là sắc, chớ bảo tất cả sắc đều đồng một thể. Thể nếu có khác nhau thì sẽ mất đi tánh của sắc, không thể một tánh mà có rất nhiều thể, chớ bảo tất cả các pháp đều đồng một tánh, nên gọi là sắc nhưng không thật sự có thể, chỉ nương vào phong hỏa các đại giả lập tên gọi của sắc. Như thể của sắc là hư giả, thọ tưởng... cũng vậy, lãnh nạp các tướng suy ra thể thật sự có, chỉ

có danh tướng hư giả của thế gian. Nếu không có các đại tạo tác, làm sao thế gian có các vật như lửa có công dụng nấu nướng thiêu đốt...? Lại nữa, nếu tất cả đều không vốn có thì những sự an lập sẽ không thể thành tựu được. Tôi không nói Thể dụng của các pháp không có, chỉ nói luận của ông lập nên đều là không. Nghĩa là thế gian vốn biết Thể của các sắc thọ tưởng... và công dụng của sự nấu nướng thiêu đốt..., tất cả chẳng phải không có. Nếu những hạng phàm phu ngu tối phân biệt điên đảo mà thấy Thể dụng vốn chấp, tôi nói là không, chẳng phải các bậc Thánh nhân thấy như vậy là có, vì hữu tình vọng tưởng vốn chấp đều là không có.

Lại nữa, ngoại đạo Thắng luận nói: Hỏa là chủ thể thiêu, địa là đối tượng được thiêu, Thể đó chân thật, các dụng đun nấu cũng chân thật có, các sắc thay đổi thành thục hiện rõ nên có thể biết. Nay sẽ cật vấn: Lửa thiêu đốt cái gì, là ấm áp hay là gì khác? Ông nên trả lời đích xác. Vả lại chấp nhận đâu sai lầm, cả hai đều không đúng. Vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Noãn tức thị hỏa tánh
Phi noãn như hà thiêu
Cố tân thể vi vô
Ly thử hỏa phi hữu.
(Nóng tức là tánh lửa
Không nóng làm sao đốt
Vì thế củi là không

Lìa lửa này chẳng có).

Luận nói: Hơi nóng chẳng phải đối tượng bị thiêu vì chính là tánh của lửa, đối với dụng tự có hiện bày sự việc trái ngược lẫn nhau. Lại nữa, trong tông chỉ của ông đối tượng thiêu chẳng phải hơi nóng, vì vậy không nên chấp hơi nóng là đối tượng thiêu, cũng không nên nói đối tượng bị thiêu là địa (đất), vì chẳng phải tánh nóng, giống như thủy, phong (nước gió) củi là đối tượng thiêu, vì đối tượng thiêu không có, Thể của củi chẳng phải có, Thể của củi đã là không, lửa nương vào đâu mà tồn tại? Lửa chắc chắn nương vào củi mà được sinh khởi, củi bị đốt hết sạch, nên lửa sẽ không còn. Chủ thể thiêu, đối tượng bị thiêu đã hoàn toàn chẳng có, các sắc thay đổi thành thục lẽ nào thật có hay sao? Cho nên chấp thật có chủ thể thiêu, đối tượng thiêu và các dụng thiêu đốt đều không hợp lý. Có nơi nói tụng này không chỉ phá trừ vấn đề địa là đối tượng thiêu của ngoại đạo Thắng Luận kia, nhưng phá trừ tất cả lời nói về các pháp và các đại địa thủy hỏa... vì chẳng phải tánh thiêu, chẳng phải là đối tượng thiêu của thể. Ở đây nói không đúng, vì chẳng phải tánh nóng, đã không có đồng dụ, sẽ không thành tựu nhân, không thể nói: Như lúc chưa thiêu đốt, sắc của các địa hội tụ, chẳng phải là đối tượng được thiêu, trong lúc các sắc kia hội tụ thường có tánh nóng, vì tùy thuộc dị tướng, cũng gọi là đối tượng thiêu. Các pháp khổ lạc tùy vào chỗ dựa của thân,

do lửa biến chuyển sai khác cũng gọi là đối tượng thiêu, nên pháp vô sắc giới đời trước vốn dẫn dắt xuống dưới, cũng gọi là đối tượng được thiêu, do đó chẳng phải nhân của hơi nóng dẫn dắt đồng dụ, giả sử là đồng dụ, lý cũng không đúng. Vì thiêu (đốt) chẳng gọi là thiêu, chỉ có vật xúc chạm, thế gian cùng chấp nhận nên chẳng phải pháp khác. Ở đây chẳng gọi là thiêu, tuy không cùng pháp khác nhưng hạn cuộc nơi đồng loại, như chẳng phải thật ngôn. Lại nữa, hàng Tiểu thừa không chấp thật có các pháp bị thiêu, đâu cần phải phá trừ làm gì? Nếu nói phá trừ chỗ bị thiêu của thế tục kia thì trái với thế gian, đâu thành tỷ lượng.

Lại nữa, ngoại đạo Ly hệ nói lời như vầy: Địa đại - cực vi và vật - quả khác, tuy chẳng phải là lửa nhưng hòa hợp cùng với lửa, vì lửa xen lẫn, tựa như tướng hơi nóng hiện bày, nhưng các địa - cực vi... kia thật sự chẳng hề thiêu đốt, vì khác với tánh của hơi nóng, cũng chẳng phải không thiêu đốt, vì tựa như tướng thiêu đốt, tuy đều không thể nói nhưng thật sự là đối tượng bị thiêu. Điều này cũng không đúng, vì vậy tiếp theo tụng nói:

Dư noãn tạp cố thành
Như hà tất bất thành hỏa
Nhược dư bất thành noãn
Do hỏa pháp ưng vô.
(Xen hơi nóng nên thành
Tại sao không thành lửa

Nếu không thành hơi nóng
Pháp sẽ không do lửa).

Luận nói: Nếu các địa đại... do lửa xen lẫn nên thật sự trở thành tánh hơi nóng, sẽ khiến trở thành lửa, vì thuộc về hơi nóng xúc chạm (noãn xúc), như hỏa đại thật sự. Nếu lửa kia xen lẫn không trở thành tánh hơi nóng, do lửa làm nhân sinh ra sự biến đổi thành thục, các pháp khác xúc chạm cũng sẽ không có, như lửa không thể sinh ra hơi nóng xúc chạm khác. Nếu sắc thanh của các pháp không biến đổi thành thục thì ai có thể đun nấu và đem nấu đối với ai? Vì vậy những sự đun nấu... đều chẳng phải thật, có lửa chẳng phải thật sự có thể thiêu đốt, vì thuộc về xúc, như những địa đại..., địa chẳng phải thật sự bị thiêu đốt, vì thuộc về xúc, như những hỏa đại, chủ thể thiêu - đối tượng thiêu theo đây sẽ phá trừ, do đó chỗ chấp kia, lý đó không thành.

Tiếp theo sẽ lại thẩm vấn: Thực mễ tề (Thắng luận sư) chủ trương các lửa cực vi là có củi hay không? Là không mà còn phi lý, nên tiếp theo tụng nói:

Nhược hỏa vi vô tân
Ưng ly tân hữu hỏa.
(Nếu lửa nhỏ không củi
Nên lìa củi có lửa).

Luận nói: Nếu lửa rất bé lìa củi mà có, lửa lớn đồng với kia sẽ không nhờ vào củi. Nếu không nhờ vào củi tức là sẽ không có các công dụng đun nấu,

giống như lửa rất bé. Nếu vậy thì sẽ mất đi tánh của lửa, không có công dụng đun nấu, như các đại địa - thủy - phong. Không hề thấy thế gian có lửa không có công dụng đun nấu và lìa bỏ đối với củi như vậy. Do đó lửa rất bé chắc chắn nương vào củi mà có, như hiện tại thấy lửa phụ thuộc vào nơi củi, hoặc sẽ tin biết cực vi chẳng phải lửa, vì không có cái dụng của lửa, giống như lông rùa, có cũng không đúng. Vì vậy tiếp theo tụng nói:

Hỏa vi hữu tân giả
Ưng vô hỏa cực vi.
(Lửa nhỏ có củi thêm
Nên không còn lửa nhỏ).

Luận nói: Nếu lửa rất bé luôn luôn kết hợp với củi sẽ gọi là lửa lớn, cái gì gọi là cực vi? Vì ở tất cả mọi lúc kết hợp cùng với củi, sẽ như lửa lớn mất đi tánh của cực vi. Địa và lửa kia kết hợp cũng không thành cực vi, những pháp khác cũng sẽ như thế, vì đồng chủng loại, tức là sẽ quyết định không có một cực vi. Sắc pháp đã vậy thì tâm pháp cũng thế, vì tâm và tâm pháp đều sinh diệt. Lại nữa, Thể của tất cả các pháp là một thì không thành, vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Thẩm quán chư pháp thời
Vô nhất thể thật hữu
(Lúc quán kỹ các pháp
Không một thể thật có).

Luận nói: Các pháp hữu vi chờ đợi nhân duyên mới thành tựu, tích tập mà sinh, tích tập mà diệt, không có một pháp nào tồn tại độc lập nơi thể của nó. Nơi trong một thể lại dần dần phân tích, cho đến khi rất vi tế hãy còn nhiều phần. Nếu thể của các pháp chẳng phải là một thì sẽ là nhiều. Điều này cũng không đúng, vì vậy tiếp theo tụng nói:

Nhất thể ký phi hữu
Đa thể diệc ưng vô
(Một Thể đã chẳng có
Nhiều Thể cũng sẽ không).

Luận nói: Nếu như trước có một, sau tích tập thành nhiều, một Thể hãy còn không, nhiều Thể sao có được? Vả lại ông chấp một nhờ duyên sinh ra nhiều, một Thể đã không, nhiều Thể lẽ nào có? Một Thể chẳng phải có, trước đây đã luận giải đầy đủ, nên chắc chắn không có nhiều thể chân thật, tuy luận kia vốn chấp một Ngã tồn tại độc lập, nhưng Thể rộng khắp kết hợp cùng với nhiều Ngã. Lại nữa, nhiều pháp hòa hợp thì một Thể không thành, một không thành, nhiều do đâu mà thiết lập? Lẽ nào không phải hư không chỉ có một mà không có hai, tất cả thế gian cùng hiểu rõ là một Thể hay sao? Thế gian cùng biết là giả chẳng phải thật. Ông vốn chấp là thật chẳng phải thế gian cùng biết, làm sao biết được hư không là một Thể, chỉ là giả có, do đó tiếp theo tụng nói:

Nhược pháp cánh vô dư

Nhữ vị vi nhất thể
Chư pháp giai tam tánh
Cố nhất thể vi vô.
(Nếu pháp lại không khác
Ông cho là một thể
Các pháp đều ba tánh
Nên một Thể là không).

Luận nói: Nếu cho các pháp lại không có pháp khác kết hợp chỉ có một pháp tồn tại độc lập, nói tên gọi là một, thì trên mỗi mỗi Thể của các pháp hư không đều có ba tánh, gọi là có một vật. Có nghĩa là đại hữu, một nghĩa là một số, vật nghĩa là vật loại (chủng loại của vật), tức là tùy theo một trong ba thật của đức nghiệp, do đó trên mỗi mỗi pháp của hư không đều có ba tánh. Nếu không như vậy thì trên hư không có một trí - ngôn, sẽ không thể nào phát khởi, do đó không có một pháp nào tồn tại độc lập, làm sao có thể nói thật sự có một Thể? Nếu nói có một đều là biểu hiện cho thật v.v..., nên chỉ riêng thật v.v... gọi là có một vật, thế thì vì có một hay không có một, sẽ không thể nào phát khởi có một trí - ngôn. Nếu nói là giả thuyết nên không có lỗi ấy. Điều này cũng không đúng, vì trước đây đã phá trừ, nghĩa là những trí - ngôn cái gì chân sẽ đều là chân, hoặc đều là giả. Lại nữa, tất cả các pháp tuy khác nhau về tướng, nhưng sẽ được gọi là thật hoặc đức hoặc nghiệp, nên giả thuyết, sai lầm đó càng sâu rộng, cuối cùng không

thể trừ bỏ, một thành ba mất, một có ba tánh một Thể không thành. Một đã không thành thì ba cũng chẳng có, do đó các pháp chẳng phải một chẳng phải nhiều, nhưng nói một - nhiều là giả chẳng phải chân. Hoặc có cách giải thích khác: Một pháp trở thành ba, nghĩa là một pháp nói chọn lấy cái khác là chẳng phải một - chẳng phải một là hết sức sơ lược, đó là hai loại, chọn lấy hai và trước đây tức thành ra hai tánh, pháp căn bản, thể lấy làm thứ ba, nên tất cả các pháp điều có ba tánh. Nay sẽ nêu hỏi: Chọn ba lấy một chính là tự tâm phân biệt có sai khác, làm sao khiến cho pháp trở thành ba tánh? Vả lại chọn hai loại trước càng trở thành một kia, vì chẳng phải hai chẳng phải nhiều nên gọi là một, thế thì thiết lập một trái ngược ba tánh kia, sao gọi là lấy ba mà phá trừ một? Lại có cách giải thích khác: Một pháp trở thành ba, chọn lấy ba đời quá khứ - vị lai - hiện tại vì chẳng phải có, như không có những tên gọi nên chọn lấy cái khác biệt để thiết lập tên gọi, ở đây chọn lấy ba đời không có nên thành ra ba tánh, cách giải thích này là phi lý, vì sao như vậy? Do chủng loại khác nhau có rất nhiều lẽ nào chỉ có ba loại, chọn lấy cái không thiết lập cái có, không - không chỉ có ba, chọn lấy cái có thiết lập tên gọi thì có vượt quá số ngàn, làm sao chỉ nói một pháp trở thành ba? Lại cùng chọn lấy cái riêng biệt, chỉ có ở tự tâm, hoặc ở nơi danh ngôn, đâu quan hệ đến pháp thế, nên cách giải thích

này không có khả năng phá trừ. Lại có nơi giải thích: Thường trước đã phá trừ, nay ở đây chỉ phá trừ cái chấp có vô thường. Vốn chấp vô thường đều có ba tánh, đó là sinh - tử và diệt, hiển bày ở các kinh, điều này cũng không đúng. Vì tướng sinh - trụ - diệt, đều khác biệt về thời phần, như khổ - lạc và xả chắc chắn không thể cùng lúc (đồng thời), thời đã không đồng thì Thể tướng cũng khác, sao gọi là một pháp có ba tánh đó? Vả lại nếu nói sinh không gián đoạn tức là diệt, thì nên nói hai tánh, sao luận bàn đến ba được? Hơn nữa lúc sinh diệt thì trước sau đều sai khác, như đời quá khứ - vị lai không thể gọi là một pháp, làm sao vấn nạn một pháp hai tánh, do đó cách giải thích này lý cũng không thành. Lại có nơi giải thích: Các pháp hữu vi cùng cực ở nơi một niệm, vì tánh ở trong một niệm có nhiều sát na thời phần. Như những thời khắc, nói ba tánh ấy là hiển bày tánh chẳng phải một, không chỉ có ba. Điều này cũng không đúng. Vì thời phần trước sau chẳng phải một pháp, làm sao có thể nói một pháp có ba, do đó như trước giải thích là hay nhất. Các pháp mỗi mỗi chẳng phải một chẳng phải nhiều, tùy theo thế tục mà nói có nhiều có một, các pháp thế tục tùy theo tình ý của thế tục, giả lập là có, không tùy ý suy cứu, những người có trí đối với pháp thế tục, nên tùy đó nói có chớ kiên quyết tầm tư. Nếu có tầm tư nơi các pháp thế tục, cầu tánh tướng đó không khác gì có người

tay cầm đèn đuốc đi vào nhà tối, cầu tánh tướng của bóng tối, vì sao như vậy? Vì các pháp thế tục giống như bóng tối huyễn hoặc, tạo thành bởi nhiều duyên không thể tùy ý ngẫm nghĩ mong cầu, cầu tức thì tán hoại.

Lại nữa, vì hiển bày thế gian vốn chấp các pháp đều chẳng phải chân thật, và hiển bày ngoại đạo vốn chấp không đồng, nên tiếp theo tụng nói:

Chân phi hữu câu phi
Nhất phi nhất song mẫn
Tùy thứ ưng phối thuộc
Trí giả đạt phi chân.
(Thật chẳng có đều không
Một chẳng một cùng bặt
Tùy thứ tự phối hợp
Người trí hiểu chẳng chân).

Luận nói: Tất cả câu nghĩa về các sắc của thế gian, biểu hiện từ danh ngôn, hiểu biết do tâm tuệ, tình chấp chẳng giống nhau, sơ lược có bốn loại, đó là có - chẳng có - đều chấp nhận - đều không chấp nhận. Tùy theo thứ tự cần phải biết, phối hợp bốn loại tà chấp, gọi là một - chẳng phải một - cùng chấp nhận - cùng không chấp nhận. Ngoại đạo Số luận chấp có các tánh, và các pháp là một tức sẽ có mà chẳng phải không, chấp này chẳng chân thật, vì sao như vậy? Vì nếu các sắc xanh vàng cùng với tánh sắc là một, sẽ như tánh sắc nên Thể đó đều đồng, năm thứ lạc về sắc thanh... cùng với tánh

thanh là một, sẽ như tánh thanh nên Thể đó đều đồng, các loại hương vị xúc cũng sẽ như thế. Các căn nhãn nhĩ cùng với căn tánh là một, sẽ như căn tánh nên Thể đó đều đồng, mỗi mỗi căn sẽ giữ lấy tất cả cảnh, mỗi mỗi cảnh sẽ đối diện với tất cả các căn. Lại nữa, tất cả các pháp cùng với tánh có là một sẽ như tánh có nên Thể đó đều đồng. Lại nữa, khổ - lạc và si cùng với tư ngã, cùng với tánh có là một, sẽ như tánh có nên Thể đó đều đồng. Thế thì ông chủ trương thiết lập sai biệt đều không thành tựu, nên chỗ chấp kia chắc chắn chẳng chân thật. Ngoại đạo Thắng luận nói có các tánh, cùng với pháp chẳng phải một nên chẳng phải có chẳng phải không. Điều này cũng chẳng phải chân thật, vì sao như thế? Vì nếu sắc xanh vàng cùng tánh sắc khác nhau, sẽ như các âm thanh chẳng phải chỗ hành của nhãn các âm thanh cũng vậy, khác với tánh của các âm thanh nên sẽ như các sắc chẳng phải cảnh của nhĩ - tỷ...

Lại nữa, tất cả các pháp chẳng phải là tánh có sẽ như sừng thỏ, Thể đó vốn là không, thế thì sẽ đồng với luận về không - vô ngã, hoặc đồng với tà kiến sư tông của các ngoại đạo, lẽ nào không phải tánh có chẳng phải chính là các pháp, pháp tuy chẳng phải có nhưng mà có - có hay sao? Pháp của đối tượng được dựa không có, pháp nơi chủ thể dựa lẽ nào có? Lại nữa, trên tánh có không có tánh có riêng biệt, nên các pháp còn lại sẽ không gọi là có,

vì tuy có tánh có mà chẳng phải tánh có, Thể đó sẽ không, thế thì tất cả câu nghĩa đã thiết lập, đều không thể thành tựu, sẽ đồng với tà kiến ngoại đạo bài bác là không, do đó cái chấp kia chắc chắn chẳng phải chân thật. Ngoại đạo không hổ thẹn chấp các tánh có, cùng với các pháp kia cũng một cũng khác, là ở nơi câu nghĩa cũng có cũng chẳng phải có. Điều này cũng chẳng phải chân thật, vì sao như vậy? Vì nếu các tánh có cùng với các sắc là một, thì đồng với sai lầm của Số luận, cùng với các sắc khác nhau thì đồng với sai lầm của Thắng Luận. Hai loại một - khác, tánh tướng trái ngược nhau mà nói là Thể đồng, lý không thành lập. Một sẽ chẳng phải một, tức là khác do đó sẽ như khác, khác sẽ chẳng phải khác, tức là một do đó sẽ như một. Một - khác đã không thành, có chẳng phải có làm sao thiết lập? Một - khác sai biệt lẫn nhau mà nói là Thể đồng, thì tất cả các pháp đều sẽ không sai khác, dị tướng đã không thì nhất tướng sao được? Vì thế hai tướng nhất - dị cùng cần đến nhau mà tồn tại. Nếu cho một pháp đối đãi không đồng nên gọi là nhất - dị ấy, tức là nhất - dị cả hai đều chẳng phải chân thật. Hoặc tùy theo hai tướng nhất - giả của một pháp, trái ngược lẫn nhau, đều nói là chân, chắc chắn không hợp lý, do đó cái chấp kia nhất định chẳng phải chân thật. Ngoại đạo tà mạng chấp các tánh có, cùng với các pháp kia chẳng phải một chẳng phải khác, là ở nơi câu nghĩa chẳng phải

có chẳng phải có. Điều này cũng chẳng phải chân thật, vì sao như vậy? Vì nếu các tánh có cùng với pháp chẳng phải một, thì đồng với sai lầm của Thắng Luận, cùng với pháp chẳng phải khác, thì đồng với sai lầm của Số luận. Lại nữa, tướng nhất dị nơi thế gian cùng biết là có, chỉ riêng ông bài bác là không thì sai trái với thế gian. Vả lại ông vốn nói chẳng phải nhất - dị, vì chỉ là ngăn cản là biểu hiện có khắp nơi. Nếu biểu hiện có khắp nơi thì sẽ không thể cùng phủ nhận chẳng phải. Nếu chỉ là ngăn cản thì sẽ không có đối tượng chấp. Có ngăn cản có biểu hiện lý đó trái ngược lẫn nhau, không biểu hiện không ngăn cản thì lời nói trở thành hý luận. Ông chấp tánh tướng của các pháp chẳng phải không, mà nói cả hai chẳng phải, chỉ vì tránh né sai lầm về lời cả hai chẳng phải này. Cũng không nên luận bàn, vì tánh tướng của các pháp trái ngược chủ trương của ông. Nêu tánh của các pháp mỗi mỗi đều chẳng phải, nói đều chẳng phải này cũng không nên nói, vì lời nói đưa ra chắc chắn có đều chẳng phải là tánh, thế thì các ông sẽ thường buộc chặt lưỡi, phát ngôn sẽ hủy hoại chủ trương của mình luận bàn, im lặng cũng không xong, vì đều là chẳng phải, nói ra hay im lặng đều sai. Khổ thay! Ai là người có trí mà không thương xót, do đó cái chấp kia chắc chắn chẳng phải chân thật. Như vậy bốn loại ngoại đạo ở thế gian, tà luận, ác kiến quấy nhiễu làm hỏng tâm, hư vọng tìm tòi

tánh tướng của các pháp, đều không đúng lý tranh nhau chấp trước rối ren, ở trong các pháp khởi lên bốn loại bài bác, gọi là có - chẳng có - cùng chấp nhận - cùng phản đối, tăng thêm giảm bớt, hý luận trái ngược lẫn nhau, nên cái chấp của thế gian chẳng phải chân thật.

Lại nữa, các hàng ngoại đạo tệ ma, ác hữu, tà luận, ác kiến khác còn quấy nhiễu làm hỏng tâm đó, đối với các pháp hư giả của thế gian, dẫn dắt bao nhiêu loại suy tư vọng chấp làm chân, đối với cái giả tương tục cho là chân thường, tích tập trong cái giả chấp làm thật có. Để hiển bày nghĩa này tiếp tục nói tụng:

Ư tương tục giả pháp
Ác kiến vị chân thường
Tích tập giả pháp trong
Tà chấp ngôn thật hữu.
(Với pháp giả tương tục
Ác kiến gọi chân thường
Tích tập trong pháp giả
Tà chấp nói thật có).

Luận nói: Các hành hữu vi trước diệt sau sinh, từ vô thỉ nay xoay vần tương tục, sinh diệt biến dị vi tế khó biết được, nhân quả liền nhau trạng thái như một, ngu phu ác kiến cho là chân thường, tà chấp hỗn loạn dần dần phỉ báng bài xích lẫn nhau, sắc thanh của các pháp nương vào nhân duyên hư giả hợp thành đều không thể thật, tích tự vi tế hòa

hợp khó phân, nhiều phần kết tụ tưởng chừng như một, ngu phu chấp nói là có thể thật, đều căn cứ theo một nẻo nổi lên tranh luận cùng nhau. Lại ở trong cái giả tích tập tương tục, không thấu suốt các môn giả có phần vị, ngang ngược thiết lập biết bao nghĩa loại khác nhau, chấp trong một pháp có nhiều thật tánh. Tự tánh mê muội sai biệt như thế, đều do ác kiến tà chấp mà sinh, theo đây luân hồi vào nơi các nẻo xấu ác, nhân chịu đầy đủ các loại khổ đau mà không có kỳ hạn thoát khỏi, nên cần phải trừ diệt ác kiến, tà chấp, tin hiểu các pháp do nhân duyên tụ họp mà thành, là giả chẳng phải chân, lý không hề điên đảo.

Lại nữa, vi hiển bày các pháp tạo thành do nhiều duyên, chẳng phải một chẳng phải thường - không có ngã - không có pháp, giống như huyễn hóa, tình lý đều không, là tục chẳng phải chân. Lại nói tụng:

Chư pháp chúng duyên thành
Tánh ny vô tự tại
Hư giả y tha lập
Cố ngã pháp giai vô.
(Nhiều duyên thành các pháp
Tánh yếu không tự tại
Hư giả y tha lập
Nên ngã pháp đều không).

Luận nói: Các pháp hư giả tạo thành từ nhiều duyên, sinh khởi an trụ nương vào nơi khác nên

Thể không hề tự tại, niệm niệm sinh diệt nhiều phần tích tập mà thành, chẳng phải một chẳng phải thường giống như huyễn hóa. Phàm phu ngu tối chấp là có, người trí thông suốt biết là không, nên đối với trong đó không có ngã không có pháp. Tất cả ngoại đạo và các thừa khác, cho là một cho là thường là ngã là pháp, một - thường chẳng phải có thì ngã - pháp nhất định không, do đó biện giải các duyên tạo thành hiển bày cả hai đều không có ngã.

Lại nữa, có nơi nói: Tự - danh - cú kết hợp giải thích hiển hiện tự tâm, những mong muốn giải thích nghĩa lý mỗi mỗi đều sai biệt, tuy không thể giải thích nhưng lúc hòa hợp, có thể có những biểu hiện. Nếu nghĩa chẳng có thì giải thích cũng sẽ là không. Đã có khả năng giải thích, chắc chắn sẽ có nghĩa lý. Đã phá cái chấp kia, nên tiếp theo tụng nói:

Quả chúng duyên hợp thành
Ly duyên vô biệt quả
Như thị hợp dữ quả
Chư Thánh đạt giai không.
(Nhiều duyên hợp thành quả
Không quả nào lìa duyên
Như vậy hợp với quả
Các Thánh hiểu đều không).

Luận nói: Ý tụng này nói, các pháp vô vi chẳng phải tạo thành từ các duyên, giống như hoa đốm, Thể dụng đều không, như trước đã giải thích rộng.

Các pháp hữu vi tạo thành từ nhiều duyên, như những sự huyễn hoặc nên Thể dụng không có thật. Các duyên hòa hợp tạo thành quả - quả không thể lìa bỏ duyên, như nhiều cây tạo thành rừng nên rừng chẳng khác gì cây. Duyên kết hợp tạo thành quả là thuận theo thế tục mà nói, trong thắng nghĩa lý không có sự việc như vậy, nên các bậc Thánh giả thông hiểu tất cả các đều không. Vì sao? Vì danh ngôn và câu nghĩa đều tạo thành từ văn tự, văn tự lại nắm lấy tất cả mọi phần làm Thể, mỗi mỗi phần của văn tự tạo thành do nhiều sát na, sát na trước sau không có nghĩa hòa hợp, niệm trước cần phải diệt đi niệm sau mới sinh ra, sinh có mà diệt không lý đó là quyết định, không cùng với có hòa hợp nghĩa không thành. Lúc hai niệm trước sau có cũng không thể hòa hợp, vì thời phần khác nhau, giống như quá khứ và vị lai. Nghĩa hòa hợp đã không, phần của văn tự sao lại có? Phần của văn tự hãy còn không, Thể của văn tự lẽ nào thành? Thể của văn tự đã không, thì danh cú chẳng phải có. Danh tự văn cú không có thì nghĩa hòa hợp không thành, làm sao có thể nói danh tự văn cú kết hợp có thể giải thích biểu hiện ý nghĩa? Nhưng các thế gian tùy theo sự biến hiện của tự tâm, nói là có nhiều văn tự hòa hợp làm danh lại nói nhiều danh hòa hợp làm cú, nghĩa là danh cú này là có thể có chỗ giảng giải. Chủ thể và đối tượng giảng giải đều do tự tâm biến hiện, các tâm biến hiện về tình thì

có nhưng về lý thì không. Bậc Thánh ở trong đó thấy biết như thật, thấy biết như thế nào? Nghĩa là thấy các pháp kia đều là do thức tâm hư vọng của phàm phu ngu tối phân biệt tạo thành là giả mà chẳng phải thật - về tục thì có về chân thì không. Tùy thuận thế gian tạm thời nói là có, cho nên tất cả chủ thể, đối tượng giảng giải, theo tục thì có theo chân thì không, vì thế không nên khăng khăng chấp trước.

Lại nữa, đối với các chỗ nêu giảng về không - vô ngã kiến, có thể mau chóng thành tựu sự nghiệp tự lợi - lợi tha, vì sao như vậy? Vì phàm phu ngu tối ở nơi cảnh chấp có ngã - ngã sở, sinh tử luân hồi, bậc Thánh ở trong đó thông suốt lý không - vô ngã, mau chóng chứng đạt thường lạc, có thể khéo léo thực hành lợi tha, cho nên sẽ tu pháp không - vô ngã kiến, khiến tự lợi đầy đủ diệu dụng không cùng tận. Để hiển bày cái thấy này là con đường chủ yếu đúng đắn trong sự nghiệp tự lợi lợi tha, nên nói tụng:

Thức vị chư hữu chủng
Cảnh thị thức sở hành
Kiến cảnh vô ngã thời
Chư hữu chủng giai diệt.
(Thức là chủng các hữu
Cảnh là chốn thức hành
Lúc thấy cảnh vô ngã
Chủng các hữu đều diệt).

Luận nói: Thức có thể phát sinh các phiền não nghiệp chướng, do ba điều này nên có sinh tử luân hồi, vì thế nói thức - tâm là chủng tử của tất cả, có thể dẫn dắt về sau có được tên gọi thức thực. Như vậy thức tâm duyên vào các sắc mà khởi, không có cảnh nơi đối tượng duyên thì thức chắc chắn không sinh. Nếu có thể quán xét đúng đắn cảnh là vô ngã, vì không có đối tượng duyên nên cũng không có chủ thể duyên, chủ thể – đối tượng đã mất thì các khổ theo đó sẽ diệt, chứng đạt Niết-bàn thanh lương tịch tĩnh. Lúc đến quả vị này gọi là tự lợi hoàn mãn, có nhiều bản nguyện làm lợi ích cho người khác, an trụ trong quả vị này hóa hiện công dụng không cùng tận, cũng khiến cho những loài có thức tâm chứng đạt Niết-bàn. Vì thế người muốn cần phương tiện chân thật lợi ích thù thắng cho mình và người, cần phải đích thực siêng năng tu tập cái thấy không - Vô ngã. Lại có cách giải thích khác: Thức là chủng tử của mọi hữu tình, nghĩa là trong trạch thức huân tập nhiều loại tạo thành tập khí các nghiệp nên vô minh hữu ái tùy đó tăng thêm, thường chiêu cảm lấy sinh tử luân hồi trong ba cõi. Thức là chỗ dựa, nên nói là thức, cảnh là nơi chốn hành của thức, tập khí trong thức do chấp vào cảnh giới, các sắc huân tập tạo thành, tùy theo cảnh giới bị ràng buộc, vì là chỗ dựa nên gọi là nơi chốn hành. Lúc thấy cảnh vô ngã, nghĩa là lúc không có ngã kiến, quán xét tất cả tánh tướng

của cảnh đều không. Chủng tử của mọi hữu tình đều diệt, vì không có ngã kiến nên mãi mãi đoạn trừ tất cả vô minh, hữu ái của hai loại tùy miên. Do hai loại này là nhân phát khởi nghiệp, và luôn luôn tưới nhuần nghiệp loại khiến cho sinh quả. Đoạn trừ hai loại này thì nghiệp quả không sinh, bấy giờ các thứ hý luận và những điều phiền não vốn có, đều diệt sạch chủng tử, nên gọi là đều diệt, chẳng phải tất cả mọi chủng tử của thức đều không, vì sao như vậy? Vì phát khởi Thánh đạo nên tất cả tập khí hý luận phân biệt hư vọng đều diệt, khiến cho pháp hữu lậu cuối cùng không sinh khởi được. Tất cả mọi loài hữu tình, vì không nương vào các pháp vô lậu, cũng đều đoạn diệt. Tất cả mọi loài hữu tình, nhờ lực bản nguyện mà an trụ giữ gìn, các thức vô lậu tiếp nối lẫn nhau không hề đoạn diệt, có thể làm nơi nương dựa cho vô biên công đức cùng những vô ngại biện thù thắng quảng đại thâm diệu. Đồng thời nhờ vào khả năng tăng thượng của các thức, nên tác dụng thần thông hoàn thiện đến nơi cùng tột, tùy ý chuyển vận đến cùng tận thời gian vị lai. Tất cả như vậy đều nhờ khả năng thực hành bản nguyện mà dẫn dắt phát khởi, tự lợi - lợi tha công đức vô cung vô tận, khiến cho các loài hữu tình thành thục giải thoát, diệu dụng vô cùng vô tận suốt hết thời gian vị lai. Vì thế cần phải tu tập quán xét lý không - vô ngã xả bỏ các loại biên chấp.

□

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN
THÍCH LUẬN

QUYỂN 9

Phẩm 7: PHÁ TƯỚNG HỮU VI

Lại nữa, đã phân biệt rõ về căn cảnh vô ngã, nay sẽ biện giải chung về tướng không của pháp hữu vi, đó là những sắc - tâm... của các pháp hữu vi, đều là sinh trụ diệt, trong ba tướng hữu vi. Vì sinh là đứng đầu nên trước sẽ phá trừ tướng sinh, tướng sinh đã mất thì trụ diệt theo đó sẽ không còn. Có nơi nói Thể của quả vốn không mà sinh, vì phá trừ lời ấy, nên nói tụng:

Nhược bản vô nhi sinh
Tiên vô hà bất khởi
(Nếu vốn không mà sinh
Trước không sao chẳng khởi?).

Luận nói: Các nhân của chủng tử đến lúc biến hoại, có thể dẫn dắt mầm mống của các quả khiến cho phát sinh. Nếu trong các nhân vốn không có các quả, vì sao các mầm mống đến lúc này mới phát sinh? Ở phần vị sau sẽ như phần vị trước thì quả phải không sinh khởi, ở phần vị trước giống

như phần vị sau thì quả cũng sẽ phát sinh. Đồng thời từ nhân này sẽ sinh ra quả kia, hoặc sẽ từ nhân kia sinh ra quả này. Nếu nhân kia - đây không có quả đây - kia mà lại không sinh, thì lực của nhân kia - đây cũng sẽ không sinh vì đồng với không trước đó. Nếu vậy thì tất cả nhân quả đều không có, sẽ trái với nhân quả đã nói của chính ông chủ trương. Có nơi nói Thể của quả vốn có mà sinh, vì phá trừ lời nói đó, lại nói tụng:

Bản hữu nhi sinh giả
Hậu hữu phục ưng sinh
(Vốn có mà sinh ra
Sau có lại sẽ sinh).

Luận nói: Nếu trong các nhân vốn có các quả, vì sao các mầm mống về sau không thể tiếp tục sinh? Phần vị sau giống như bây giờ, thì quả sẽ tiếp tục phát khởi, phần vị bây giờ giống như phần vị sau, thì quả sẽ không thể sinh ra. Lại nữa, Thể của quả xưa nay có trong nhân, tại sao ở phần vị này mới có thể nói là sinh? Nếu nói đến lúc này mới được hiển bày, tức hiển bày không lìa Thể nên chẳng phải là không, ở phần vị bây giờ giống như trước đây cũng sẽ không hiển bày. Phần vị trước đồng với phần vị này nên hiển bày sẽ chẳng phải là không, hiển bày vốn chẳng phải là không mà nay lại hiển bày điều đó, thì phần vị sau sẽ tiếp tục hiển bày. Thế thì nghĩa vốn có và sinh không bao giờ cùng tận và sẽ trái ngược lẫn nhau. Nói quả vốn có,

sinh chắc chắn không thành, đã không có sinh thì nghĩa của quả sẽ sai lạc, nghĩa của quả đã sai lạc thì nhân không có, thì trái với nghĩa có nhân quả của ông chủ trương.

Lại nữa, quả trước kia không còn lại gì nên nói như vầy: Quả hoặc trái với nhân, cho nên chẳng phải cùng có. Lời này phi lý, do đó tiếp theo tụng nói:

Quả nhược năng vi nhân
Tiên vô bất ưng lý
(Nếu quả luôn trái nhân
Trước không chẳng hợp lý).

Luận nói: Ngoại đạo Thắng luận nói: Quả hoặc trái với nhân, hoặc không trái với nhân. Quả trái với nhân thì tất cả trái ngược với nghiệp, tất cả quả về sau sẽ sinh, vì nghiệp trước đây đã diệt. Lại nữa, pháp trái ngược đại khái có hai loại: Một là có thể gây chướng ngại, hai là có thể tạo hoại diệt. Sau gọi là nghiệp nhân hoại diệt tất cả đức, đầu lương lớp lớp chướng ngại tất cả đức, khiến cho sự phát khởi đó không có các nghiệp rơi rụng. Như vậy tất cả đức không có Thể đó, sẽ không thể trái ngược với nghiệp đã phát khởi trước đây. Chưa hề thấy ở thế gian không có Thể mà có thể trái ngược, ông không nên nói: Tất cả đức và nghiệp giống như tù phạm và thịt thái nhỏ, đều có trái ngược nhau, chớ bảo trái ngược tự tông, nhân quả không song song. Nếu chấp nhận hai niệm đều là nghiệp và hợp, thì

sau cũng sẽ như vậy, vì không sai biệt, sẽ trái với sự luận bàn của chính mình và các cùng biết của thế gian. Do đó không nên nói: Quả trước đây chẳng phải là có.

Lại nữa, quả trước có nên luận bàn nói như vầy: Trong tất cả nhân trước đây đã có Thể của quả. Điều này cũng phi lý, do đó tiếp theo tụng nói:

Quả lập nhân vô dụng
Tiên hữu diệc bất thành
(Quả lập nhân không dụng
Trước có cũng không thành).

Luận nói: Ngoại đạo Số luận cho: Trong tất cả nhân trước đây đã có Thể của quả. Điều này cũng không đúng. Do sinh ra quả hiển bày quả, vì thế nói là nhân Thể của quả xưa nay đã sinh đã hiển bày thì nhân sẽ không có tác dụng, vì sao như vậy? Vì Thể cùng hiển bày sinh không hề lìa xi\a nhau, nên giống như Thể đó từ xưa chẳng phải là không, xưa có hiển bày sinh thì nghĩa của nhân chẳng phải là có, vì nhân chẳng phải là có thì nghĩa của quả không thành, sẽ trái với chủ trương của chính mình là thiết lập có nhân quả.

Lại nữa, lúc các pháp có sinh ra thì nghĩa không thành, không nên nhất mực chấp là các pháp có sinh, vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Thử thời phi hữu sinh
Bỉ thời diệc vô sinh
Thử bỉ thời vô sinh

Hà thời đương hữu sinh.
(Lúc này chẳng có sinh
Lúc kia cũng không sinh
Lúc này kia không sinh
Lúc nào sẽ có sinh?).

Luận nói: Lúc quả đã có, vì Thể đó có, như pháp vốn có, sẽ không gọi là sinh. Lúc quả chưa có, vì Thể đó không, như pháp chắc chắn không cũng không gọi là sinh. Lại nữa, pháp dụng phát khởi các quả gọi là sinh, Thể đó đã không có, dụng nương vào đâu mà thiết lập? Lại nữa, có thể sinh ra quả, cho nên nói là nhân, Thể của quả đã không có, nhân phát khởi từ đâu? Đã không có nhân phát khởi thì nghĩa không thành, nghĩa của nhân không thể tồn tại thì quả từ đâu xuất hiện? Ngoại trừ hai phần vị này lại không có lúc nào sinh, nên chắc chắn không sinh như những hư không. Lại nữa, nếu chấp Thể của pháp luôn luôn là có, chắc chắn không gọi là sinh, vì không có sự phát khởi. Dụng tuy có phát khởi, ở nơi vị lai này, không có nên chẳng phải sinh, hiện tại đã có, chủ trương của ông không chấp nhận. Trừ hai phần vị này không có lúc sinh nào riêng biệt, vì thế không sinh lý đó là chắc chắn.

Hoặc Thắng luận của ngoại đạo chấp nhiều thật làm nhân, tích tập cùng sinh ra một quả hợp đức. Lúc thiếu các duyên thì hợp đức chưa có, do đó nên nói: Lúc này không có sinh. Lúc đủ các duyên thì

hợp đức đã có, nên nói: Lúc kia không có sinh. Vì lúc ban đầu kết hợp thì Thể kết hợp nên có, sẽ như phần vị sau không được gọi là sinh, phần vị sau đã sinh, nên không tiếp tục sinh, có thể không gọi là sinh. Phần vị trước không như vậy, gọi là sinh, đâu có sai lầm. Phần vị sau nếu không sinh thì quả sẽ trái với thật, nhưng ông không chấp nhân, quả thật sự trái ngược với chướng ngại trái ngược với hợp đức ngược với nghiệp, không trái đối với thật, trước đã trình bày sơ lược, ngoại trừ lúc này lúc kia lại không có phần nào khác, nên hợp đức chắc chắn không sinh. Như thế các sắc nương nhờ vào thật nhân, lúc thật nhân chưa có Thể của quả chưa có, do đó nên nói: Lúc này không có sinh. Lúc thật nhân đã có thì Thể của quả đã có, do đó nên nói: Lúc kia không có sinh. Vì lúc ban đầu có nên các sắc có, sẽ như phần vị sau không được gọi là sinh, lìa lúc này lúc kia lại không có phần vị nào khác, cho nên các sắc chắc chắn không sinh. Như thế hợp đức chướng ngại chồng chất, khiến cho nó không thể sinh thì rơi vào các nghiệp, Thể hay tạo chướng này lúc có lúc không, nghiệp kia không sinh, theo như trước nên nói: Lìa lúc có lúc không lại không có phần vị nào khác, do đó rơi vào các nghiệp chắc chắn không sinh. Hoặc Số luận của ngoại đạo chấp các nhân của sữa biến thành các quả của sữa đặc, nên nói là sinh. Lúc Thể của nhân là có thì tánh của nhân chưa thay đổi, do đó nên nói: Lúc này không

có sinh. Nếu vào lúc ấy tánh của nhân đã thay đổi thì mất đi tánh của nhân, sẽ không gọi là nhân. Lúc Thể của quả thì nhân lập tức trở thành quả, do đó nên nói: Lúc kia không có sinh. Nếu vào bấy giờ Thể của quả sinh ra, sẽ phát khởi từ pháp khác, chẳng phải chính là nhân tạo thành. Ngoại trừ lúc này lúc kia lại không có phần vị nào khác, nên những quả của sữa đặc chắc chắn không sinh. Các nhân tự tánh trở thành các quả to lớn, dựa theo sự suy cứu này, đều chẳng phải là có sinh.

Lại nữa, đối tượng được sinh không có nên nghĩa của sinh không thành, vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Như sinh ư tự tánh
Sinh nghĩa ký vi vô
Ư tha tánh diệc nhiên
Sinh nghĩa hà thành hữu.
(Như sinh nơi tự tánh
Nghĩa sinh đã là không
Nơi tánh khác cũng vậy
Nghĩa sinh đâu thành có?).

Luận nói: Nói thường có tức chủ trương năm uẩn như sắc thọ tưởng... Số luận nơi ngoại đạo có ba đức khổ lạc si, vì lúc các pháp sinh không làm cho tự tánh có biến dị, nên nghĩa sinh không thành, vì lúc pháp chưa sinh thì tất cả dụng của sinh đều chưa có, nên nghĩa sinh không thành. Lúc các pháp sinh, vì không khiến tánh của vật khác có biến dị,

nên nghĩa sinh không thành. Các pháp sinh rồi, vì tất cả dụng của sinh đều đã dừng lại, nên nghĩa sinh không thành. Không thể nói tướng dụng của sắc thọ tưởng... và khổ lạc... có thay đổi, nên gọi là sinh. Vì vào lúc sinh thì dụng của tánh và tướng, hoặc là một hoặc là khác đều sai lầm, trái với chủ trương. Cũng không thể nói tự tánh của sắc thọ tưởng... và khổ lạc... có thay đổi nên gọi là sinh. Chớ bảo vào lúc sinh thì tự tánh các sắc thọ tưởng và các khổ lạc thay đổi trở thành các sắc thọ và các khổ lạc. Có nơi nói như vầy: Luận về quả trước là có, vì trước có là sai lầm, nghĩa sinh có thể là không. Quả trước luận là không, vì nhân duyên hòa hợp nên Thể của quả sẽ thành, nghĩa sinh sẽ có. Lúc quả sắp thành thì Thể của quả chưa có, làm sao nói quả từ duyên mà sinh. Vì biết nhân có khả năng sẽ trở thành Thể của quả như nói nấu cơm do đó nói là quả sinh. Nếu như vậy tên gọi của sinh sẽ là giả chẳng phải chân vì lúc sinh ra các sắc hãy còn chưa có. Như thế giả thuyết thì lý cũng không trái, vì lúc sinh không có nhưng về sau mới thấy. Nếu như vậy lúc thấy mới có thể gọi là sinh, vì vào lúc thấy mới nói là sinh, không hiểu rõ ngôn lý làm sao mà hỏi? Tuy nói lúc thấy, chẳng phải là lúc thấy sinh, vì nói nhân thấy sinh nhưng chẳng phải là nhân của sinh. Tại sao lúc sinh không có cái thấy này. Vì thấy là không. Biết lúc sinh là không, không biết nghĩa lý làm sao trả lời? Lẽ nào không

phải thấy là không nên gọi là không có cái thấy. Sao có thể đem câu hỏi mà trả lời như thế được, nếu như vậy sẽ có sự hỏi đáp không bao giờ cùng, vì không có cái thấy và thấy không có nói không bao giờ hết. Lại cũng không thể nói không có là sinh, vì không tựa như hoa đốm nên trái với lý của sinh, đến phần vị hiện hữu cũng không gọi là sinh, vì có tựa như không là trái với lý của sinh. Do không có đối tượng sinh do đó nghĩa sinh không thành. Lại nữa, chấp có sinh, có người nói như vậy. Quả có ba thời, trước sau sai biệt sẽ trở thanh tác dụng, và lúc cuối cùng hiển bày điều không thành tựu kia. Do đó tiếp theo tụng nói:

Sơ trung hậu tam vị
Sinh tiền định bất thành
(Ba bậc đầu giữa sau
Sinh trước chắc không thành).

Luận nói: Quả trước luận là không có, vào lúc chưa sinh thì ba phần vị không thành, vì không có không sai khác. Phần vị đầu - giữa - sau nương vào có mà nổi bật, lúc chưa sinh thì Thể là không làm sao có thể thiết lập? Hoặc sẽ chấp nhận là quả chưa phát khởi tức chẳng phải không có, vì thấy ba thời kia chỉ nương dựa vào có. Quả trước luận là có, vào lúc chưa sinh thì ba phần vị không thành, vì có - không sai khác. Thể của nó không sai khác nhưng tướng dụng chưa phát khởi, làm sao có thể nói ba thời có khác nhau? Vả lại, ba phần vị này đã không

đồng thời thì sinh cũng không thành. Do đó tiếp theo tụng nói:

Nhị nhị ký vi vô
Nhất nhất như hà hữu
(Hai - hai đã là không
Một một làm sao có?).

Luận nói: Ba phần vị đầu giữa sau cần đến nhau mà thành tựu, hai - hai đã không có thì một một lẽ nào có sao? Cũng không thể nói ba phần vị là đồng thời (cùng lúc), vì tên gọi đầu giữa sau nương vào thời mà thiết lập. Lại không thể nói ba thời cùng có, chớ bảo có ba thời này là sai lầm lộn xộn lẫn nhau. Ông cũng không chấp nhận ba phần vị là đồng thời, cho nên một thời có thì hai thời kia chắc chắc chẳng phải có. Nếu nói giác tuệ đối với các sắc pháp, quán sát hai - hai thời lập nên mỗi mỗi phần vị, thế thì ba phần vị giả có mà chân thì không, trái với tôn chỉ của thầy ông là ba thời thật có, nên ba phần vị chỉ là giả chẳng phải chân, không khăng khăng chấp quả có ba phần vị.

Lại nữa, các pháp sắc, thanh chắc chắn không sinh, vì nhân duyên có thể sinh không thể thành lập. Sinh ấy chắc chắn từ tự, từ tha, từ đầy đủ nhân duyên nhưng cả ba đều không thể. Để hiển bày nghĩa này nên nói tụng:

Phi ly ư tha tánh
Duy tùng tự tánh sinh
Phi tùng tha cập câu

Cố sinh định phi hữu.
(Chẳng lìa nơi tánh khác
Chỉ từ tự tánh sinh
Chẳng theo khác và cùng
Nên sinh chắc chẳng có).

Luận nói: Một pháp một thời tự mình là nhân quả, nên lý không thành, vì chẳng phải thuận nơi tự mình sinh. Nếu trong một Thể có hai tướng khác biệt, nói là nhân quả, nghĩa của tự không thành, tự ngôn che lấp tha, hiển bày quả của tự tướng thuận theo nhân mà khởi, cái gì gọi là tự sinh? Vả lại Thể như tướng thì sẽ không thành một, tướng như Thể đó thì sẽ không thành hai, nên đã nói một Thể hai tướng, nói là nhân quả, lý chắc chắn không thành. Lại nữa, nói tự sinh nương vào nghĩa sinh hay không nương vào nghĩa sinh ấy, tức chẳng phải tự sinh, không nương vào nghĩa sinh thì sẽ đồng với cây cối, âm thanh đâu có thể biểu hiện chắc chắn là các pháp tự sinh. Lại nữa, nói tự sinh nương vào tuệ sinh hay không nương vào tuệ sinh, tức là từ tha sinh, không nương vào tuệ sinh thì sẽ đồng với lời ngông cuồng mê muội không căn cứ, khó có thể tin tưởng, nương theo. Lại nữa, nói tự sinh, sinh tha giải (người khác hiểu được) hay không sinh tha giải ấy, sẽ trái với tự tông, tha giải không sinh thì sự phát ngôn không lợi ích, duyên vào đâu mà gắng thiết lập tự sinh luận? Hiện thấy pháp thế gian thuận theo duyên khởi, nói tự sinh cùng với đây

trái ngược lẫn nhau. Lại nữa, nếu tự sinh thì sẽ trái với pháp thế gian, dao không thể tự cắt, kim không thể tự khâu. Lại nữa, nói tự sinh nương vào nhữ sinh (ông sinh) hay không nương vào nhữ sinh, chẳng gọi là tự sinh, không nương vào nhữ sinh, sẽ chẳng phải ông nói. Xót thương thay ngu muội không biết tự nói! Vả lại nói tự sinh đồng với vô nhân luận, bác bỏ không có tất cả sinh quả nhân duyên. Có nơi nói như vầy: Tự không sinh ra tự (chính mình), vì lúc sinh không có, như đã hoại diệt không còn. Nếu nói lúc sinh thì Thể đó đã có, sẽ như hiện tại sinh nhân thành hoang đường, Thể hiển bày gọi là sinh, cũng không hợp lý. Hiển bày cả Thể khác nhau thì sẽ sai lạc với tự sinh, hiển bày và Thể đồng nhau thì Thể sẽ là vốn có. Hiển bày nếu vốn có thì sinh dụng sẽ không, vì nói tự sinh nhất định không đúng lý. Nói từ tha khởi, lý cũng không phải vậy, vì lúc pháp sinh thì tự Thể chưa có, đã không có tự thì ai đối lại gọi là tha, nhân duyên gọi là tha, đối với nơi tự quả, tự quả chưa có, tha nghĩa không thành. Nếu nói lúc sinh tự quả đã có, nhân duyên không công dụng chẳng gọi là tha sinh, hiển bày cho nên gọi là sinh, cũng không hợp lý, hiển bày không lìa Thể thì sẽ vốn chẳng phải không. Lại nữa, nhân gọi là tha vì đối lại với quả khác vì quả khác với nhân, nên cũng gọi là tha, nhân quả đều là tha thì sẽ không có tự, vì tự chẳng phải có, nên tha cũng sẽ không. Từ tha sinh mà nói

thì nghĩa sẽ không có. Lại nữa, tuệ quán sát quả nói nhân là tha, thì quả cùng với nhân nhất định không đều là có. Lúc nhân không có quả, ai nhờ vào tha sinh, lúc quả không có nhân, thì do ai mà tha phát khởi? Lẽ nào không phải dùng tuệ quán sau quán trước? Nói từ tha sinh không có sai lầm, nghĩa là quán xét quả hiện tại (đương quả), hoặc nghĩ đến nhân quá khứ (quá nhân), nhân quả đều thành giống như cha con, giả danh có thể như vậy, lý thật không phải như thế. Nhân quả khác thời - có không chẳng như nhau, làm sao có thể chấp thực sự từ tha sinh? Như nói cha con, cũng không hợp lý, vì cha con ở thế gian có nhiều sự đồng thời, tuy lại là một - không nhưng có thể giả thuyết, nhân quả không như vậy, pháp dự lẽ nào đồng? Nếu cho lúc ban đầu ở nơi Thể khác biệt của vật, dùng tuệ quán sát giữ lấy dị tướng đó, tiếp theo ở nơi nhân quả quán sát niệm cuối cùng trước ấy, kiến lập hai tướng sai biệt của tự tha. Sau lúc phát ngữ không tiếp xúc hai tướng trước kia, chỉ tùy theo tướng mà nói pháp từ tha sinh cho nên pháp dụ là đồng không có sai lầm trước đây. Biện biệt về nghĩa này phi lý, vì sao như vậy? Vì vật khác mà thời đồng không có nghĩa của nhân quả, nhân và quả chắc chắn không thể đồng thời, cha con không như vậy, đâu có thể làm dụ. Lại nữa, nếu là giả thuyết thì nghĩa này chẳng phải không có, ông chấp là chân, vì thế không hợp lý. Nếu nói vì sao nhấm nuốt hư không, hiện thấy nhân

duyên có thể sinh ra quả, tướng của quả khác với cái kia, nói cái kia là tha, đâu mượn nhiều từ, kiên quyết nêu ra chất vấn lẫn nhau? Tùy ý chớ nói, tha và chẳng phải tha, tâm có chủ thể sinh, đối tượng sinh sai biệt, đầy đủ điều này là vui vẻ, đâu nhờ cây nhiều lời. Lời tùy theo ý muốn mà sinh, không nhọc công cật vấn đến cùng. Ông tự ý thường vui khi thông thuộc hay ngăn che lẫn nhau, vì buồn vui tự tâm vọng tưởng mà sinh. Ông nói chắc chắn có chủ thể sinh đối tượng sinh, là giả là chân tùy ý ông trả lời. Nếu nói là giả thì trái với chủ trương của ông, nếu nói là chân thì cật vấn đâu sai lầm. Đối tượng sinh chưa có thể làm cho chủ thể sinh hướng về đây, chủ thể sinh đã không thì đối tượng được sinh đâu phù hợp, vì thế dựa vào thắng nghĩa thì tha sinh không thành Nương theo thế tục luận bàn chỉ có lời nói vô ích, nổi lên tranh luận vì cái thấy không đồng, cả thế gian đều biết, đâu nhọc công luận bàn hời hợt, vì vậy không nên khăng khăng chấp là từ tha sinh. Tự và tha đều sinh, cũng không đúng với lý, như hai sai lầm trước đây, tích tập ở trong chủ trương của ông, riêng biệt đã không thành, tổng quát làm sao thiết lập? Do đó, các pháp chắc chắn không sinh, tự và tha cùng sinh đều là phi lý.

Lại nữa, chủ thể sinh đối tượng sinh trước sau và đồng thời, đều không hợp lý, vì thế chắc chắn không sinh, vì sao như vậy? Nên tiếp theo tụng nói:

Tiền hậu cập đồng thời
Nhị câu bất khả thuyết
Cố sinh dữ bình đẳng
Duy giả hữu phi nhân.
(Trước sau và đồng thời
Cả hai không thể nói
Vì sinh cùng với bình
Chỉ giả có chẳng thật).

Luận nói: Nếu pháp của đối tượng sinh ở trước chủ thể sinh, đã lìa chủ thể sinh thì đối tượng sinh đâu có. Pháp của đối tượng sinh này giả sử lìa bỏ chủ thể sinh, thế thì chủ thể sinh sẽ là vô dụng. Nếu pháp của đối tượng sinh ở sau chủ thể sinh, không có nơi nào dựa nương thì đâu có chủ thể sinh, giả sử lìa bỏ đối tượng sinh thì chủ thể sinh đâu có tác dụng. Lại nữa, hai pháp này nếu không đồng thời, thì chủ thể là ai và đối tượng là cái gì? Nếu pháp của đối tượng sinh cùng với chủ thể sinh là một, thì sinh đã đồng thời sẽ không cần đến nhau, như bò hai sừng không cùng nương cậy lẫn nhau, nên không có chủ thể sinh đối tượng sinh sai biệt. Đối tượng sinh chưa có thì chủ thể sinh cũng không, lúc đối tượng sinh có thì chủ thể sinh đâu ích gì? Hai pháp trước sau đồng thời như thế, lý đều không thành, do đó sinh chẳng phải có, tùy theo thế tục mà nói là có chủ thể sinh đối tượng sinh, không thể suy cứu chứng minh thời phần đồng dị. Lại nữa, chấp quả có sinh cần phải nương vào mới - cũ, mới

- cũ không có vì vậy sinh không thể thành tựu được, vì cả hai chẳng phải tự tướng của pháp, trái ngược lẫn nhau nhất định không thể đồng thời. Giả sử chấp nhận đồng thời thì sẽ lìa bỏ pháp có. Nếu lìa bỏ pháp có thì ai cũ ai mới? Ông không nên nói là biểu hiện Thể tướng khác nhau, hiện tại thấy ngoài pháp không có cũ không có mới, cũng không nên nói là đồng Thể cùng có, vì càng trái ngược nhau, như tâm thiện ác trước sau cũng sai. Do đó tiếp theo tụng nói:

Cựu nhược tại tân tiền
Tiền sinh bất ứng lý
Cựu nhược cư tân hậu
Hậu sinh lý bất thành.
(Cũ nếu ở trước mới
Sinh trước không hợp lý
Cũ nếu ở sau mới
Sinh sau lý không thành).

Luận nói: Hiện thấy ở thế gian mới trước cũ sau, không nên che đậy chấp là cũ trước mới sau. Cần phải trước có mới về sau chuyển thành cũ, nếu cũ có trước mới tức là không, vì tên mới sinh trước tên cũ sinh sau, nếu mới là không thì cũ cũng sẽ chẳng có, mới cũ đã không có thì sinh nương vào đâu mà có? Cũ ở sau mới, lý cũng không đúng. Vì lúc pháp mới khởi đã không có cũ, vì thể không sai biệt, sau cũng sẽ không. Nếu nói về sau phân biệt sinh ra Thể cũ, thế thì mới khởi, cái gì gọi là cũ

sinh? Trẻ thơ sau khi sinh màu đỏ chưa đổi thay, lại gọi là già lão (kỳ cựu), lý chắc chắn không thành. Nếu pháp sơ sinh lại gọi là kỳ cựu, thì tất cả các pháp rốt cuộc không có mới, mới đã là không thì cũ cũng chẳng có, vì chắc chắn cũ lấy mới làm tiền đạo. Nếu cho các pháp riêng biệt sinh trong từng niệm, thì luôn luôn gọi là mới, hoàn toàn không có cũ ấy. Cũ đã chẳng có thì mới cũng sẽ không. Chọn cũ gọi là mới thì cũ không có gì để chọn, vì cái để chọn không có, nên chủ thể chọn cũng không, cho nên không thể chấp là có mới - cũ. Đã không có mới - cũ thì sinh lẽ nào thành tựu được? Nhưng ở khắp thế gian thấy pháp hữu vi, tương tự tương tục cho là một thể, trước thịnh sau suy nói là mới cũ, bậc Thánh tùy theo sau đó nói là có cũ có mới, nương vào đây mà thiết lập sinh là giả chẳng phải thật.

Lại nữa, Thể của quả nếu là sinh, cần phải nương vào thể của nhân quá khứ, vị lai, hiện tại mà sinh, như vậy đều không thành, do đó tiếp theo tụng nói:

Hiện phi nhân hiện khởi
Diệc phi nhân khứ lai
Vị lai diệc bất nhân
Khứ lai kim thế khởi.
(Hiện chẳng nhân hiện khởi
Cũng chẳng nhân khứ lai
Vị lai cũng không nhân

Khứ lai đời nay khởi).

Luận nói: Quả pháp hiện tại chẳng phải nhân hiện tại sinh ra, vì nhân quả đồng thời nên lý không thành. Tuy các hình ảnh của nhân quả là đồng thời, nhưng là giả chẳng phải chân thật chỉ tùy theo thế tục mà nói. Hai đời quá khứ, vị lai đã diệt chưa sinh, Thể tướng là không nên dụng của nhân chẳng phải có. Vả lại, thể tướng của pháp hiện tại đã thành, lẽ nào lại nhờ vào nhân của ba đời khác mà khởi? Quả của pháp vị lai không thể là nhân của khứ lai, vì đã diệt - chưa sinh thì nhân dụng không có, lẽ nào không phải là lúc hiện tại sắp sữa hoại diệt? Thể có là nhân sinh ra quả vị lai, Thể vị lai không có thì sinh nương vào nơi nào? Nếu nói lúc vị lai sinh có Thể nên gọi là hiện tại, thì cái gì gọi là vị lai?

Ông không nên nói sinh tức là có, cũng không thể nói có tức là sinh. Có nếu chính là sinh, thì sinh sẽ là hiện tại, sinh nếu chính là có, thì có sẽ là vị lai. Có ở vị lai thì vị lai sẽ là hiện tại, sinh nếu là hiện tại thì hiện tại sẽ là vị lai, tức là trái với khuôn mẫu quy định về tướng thế gian mà ông đã chủ trương, cũng trái với lời ông nói là sinh ở vị lai. Vì thế không thể nói hiện tại sắp diệt, vì nhân dẫn khởi nên sinh ra quả vị lai, lúc sinh có - không đều có những sai lầm.

Lại nữa, có nơi nói: Thể tướng vị lai vốn có, do sinh dụng này có thể có chỗ dựa, sinh chuyển đến

vị lai khiến hòa nhập với hiện tại, diệt chuyển đến hiện tại khiến hòa nhập với quá khứ, vì phá bỏ lời đó, nên nói tụng:

Nhược cụ tức vô lai
Lý diệt ưng phi vãng
[Nếu đủ tức không đến (lai)
Đã diệt nên chẳng đi (vãng).

Luận nói: Giống như hiện tại, vì thể tướng chân thật, nên vị lai không thể hòa nhập với hiện tại. Hoặc sẽ là vị lai, vì chẳng phải những gì là hiện tại, thể tướng không vốn có, giống như hoa đốm. Lại sẽ là vị lai vì chẳng phải hiện tại, giống như quá khứ không hòa nhập với hiện tại. Vả lại, nếu thể tướng của vị lai đã đầy đủ, sẽ không có sinh dụng, giống như hiện tại, hoặc sinh dụng của đời vị lai sẽ không có, vì chẳng phải hiện tại thì giống như quá khứ. Sắc thanh của các pháp tuy ở nơi hiện tại, nhưng vì chắc chắn sẽ hoại diệt, cũng gọi là diệt. Pháp hiện tại này không hướng đến quá khứ, vì thời chắc chắn khác nhau, giống như vị lai. Lại nữa, pháp hiện tại sẽ như quá khứ, không hướng đến quá khứ, vì chẳng phải vị lai, vì thuộc về đời kiếp, hiện tại cũng chẳng phải nơi vị lai hòa nhập, vì thuộc về đời kiếp, giống như vị lai, vì quá khứ vị lai chẳng phải là những hiện tại, sẽ như sừng thỏ nên thể tướng đều không có. Thể vị lai không có thì sinh nương vào đâu mà có? Vì thế không nên chấp quả sinh ra các sắc. Sinh đã là không thì diệt

cũng chẳng có, chỉ tùy theo thế tục mà nói có diệt có sinh, tựa như có mà lại không, giống như các huyễn thuật. Để hiển bày nghĩa này, lại nói tụng:

Pháp thể tướng như thị
Huyễn đẳng dụ phi hư
(Thể tướng pháp như vậy
Các dụ huyễn chẳng hư).

Luận nói: Sắc thanh của các pháp, thời gian trước sau đều không, hiện tại không dừng lại, giống như những huyễn thuật. Lại nữa, các sắc pháp nếu từ duyên sinh, giống như những sự việc huyền ảo, đều chẳng phải thật có. Chẳng phải duyên sinh, đều tựa như hoa đốm, tánh tướng đều không, không nên nói là có. Pháp đã chẳng có thì những gì sinh chắc chắn là không, làm sao có thể nói: Sinh chuyển đến vị lai khiến cho hòa nhập với hiện tại, diệt chuyển đến hiện tại khiến cho hòa nhập với quá khứ.

Lại nữa, tướng sinh - trụ - diệt, trước sau và đồng thời, lý đều không thành, do đó không nên chấp. Vì sao như vậy? Vì tiếp theo tụng nói:

Sinh trụ diệt tam tướng
Đồng thời hữu bất thành
Tiền hậu diệc vi vô
Như hà chấp vi hữu.
(Ba tướng sinh trụ diệt
Đồng thời có không thành
Trước sau cũng là không

Làm sao chấp là có?).

Luận nói: Một thể một thời có rất nhiều tướng, trái ngược lẫn nhau nên lý chắc chắn không thành. Nếu chấp đồng thời thì thể sẽ đều khác nhau, đã chấp thể là một thì sẽ không đồng thời, chấp không đồng thời, cũng không hợp lý. Thể tướng đã là một làm sao khác thời lúc pháp thể thì trụ diệt chưa có, đến phần vị trụ diệt thì sinh tướng đã không còn, nhưng lại nói là thể đồng thì thật là mê lầm. Nếu nói trước sau tướng khác mà thể đồng, thì thể của thiện ác sắc tâm sẽ là một, nhưng lúc phát khởi xả bỏ tướng trước tướng sau, thì Thể và tướng đều không, sẽ có thể xả bỏ, làm sao có thể chấp thể trước sau là đồng? Ba Thể không đồng, cũng không hợp lý, vì sinh trụ diệt có mặt khắp nơi các pháp hữu vi, ba thể làm sao đều chỉ có một tướng? Chấp nhận đều cùng một tướng, lý cũng không đúng, vì thể diệt không sinh sẽ chẳng phải là nhân phát khởi, thể sinh không diệt thì tánh sẽ là thường còn, trụ không diệt không sinh thì sẽ chẳng phải thuộc về uẩn. Nếu chấp nhận là mỗi một, lại có ba tướng, có sai lầm giống như trước, hoặc lại không cũng tận, đồng thời

- trước - sau, ba tướng không thành tựu, càng không khác nhau, làm sao chấp là có?

Lại nữa, nếu lìa các thứ tướng có các sinh riêng biệt, sẽ như các sắc có các tướng sinh, thì các tướng

sinh sẽ không khác với thể, vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Nhược sinh đẳng chư tướng
Phục biệt hữu sinh đẳng
Ưng trụ diệt như sinh
Nhược sinh trụ như diệt.
(Nếu các tướng của sinh
Lại có các sinh khác
Thì trụ diệt như sinh
Hoặc sinh trụ như diệt).

Luận nói: Nếu tướng của sinh tự có cùng chỗ dựa như từ chỗ dựa có các sinh riêng biệt, thì các tướng sinh này đã đồng nêu lên dấu hiệu, thể đó làm sao xoay vần có khác nhau? Nếu nói các tướng sinh giống như pháp của các sắc, tuy cùng là tướng sinh nhưng thể có sai khác. Tướng chướng ngại riêng biệt nên thể khác nhau có thể đúng, tướng các sinh là đồng thì thể làm sao khác biệt? Tác dụng của tướng sinh đã có sai biệt không thể ví dụ là đồng, dụng của các căn nhãn nhĩ khác nhau nhưng thời giống nhau nên thể là một, dụng của các tướng sai biệt mà thời khác nhau nên thể là một, dụng của các tướng sinh sai biệt mà thời khác nhau nên thể có nhiều, các tướng sinh duyên vào đâu mà dụng thời có khác nhau? Tự thể cùng khởi không cần đến thời khác nhau thì tác dụng làm sao chờ đợi thời có sai khác? Hai tướng trụ diệt ban đầu đã không có dụng, về sau cũng sẽ như thế, vì thể

không khác biệt. Hoặc lại vì các tướng sinh đồng thời với các pháp đều có tướng sinh, nên nương tựa lẫn nhau, mỗi mỗi đều có tác dụng khác. Hoặc tự tác dụng mỗi mỗi đều không, cho nên không thể có các tướng sinh riêng biệt.

Lại nữa, các pháp sắc tâm và tướng của các sinh, thể đó là khác hay là không khác? Khác tạm thời không phải vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

Sở tướng dị năng tướng
Hà vi thể phi thường
(Sở tướng khác năng tướng
Vì sao Thể chẳng thường?).

Luận nói: Các pháp sắc tâm nếu khác với các tướng sinh, như những trạch diệt sẽ không sinh diệt, không nên quán xét những điều đó đều là vô thường, quán xét sự vô thường kia sẽ trở thành điên đảo. Nếu nói sắc tâm hòa hợp cùng với tướng sinh, tuy quán vô thường nhưng chẳng phải điên đảo, như tên gọi gậy, sừng dùng làm người ngựa. Điều này không thể như vậy vì các tướng sinh khác nhau, sẽ tựa như vô si, chẳng phải kết hợp cùng các tướng sinh. Các sắc tâm các tướng sinh, thế tướng nếu khác biệt, làm sao dùng một tâm tuệ mà quán sát, gọi là sắc tâm sinh, sắc tâm trụ diệt? Vì vậy các pháp sắc tâm chẳng khác với sinh trụ diệt, không khác cũng chẳng phải, do đó tiếp theo tụng nói:

Bất dị tứ ưng đồng
Hoặc phục toàn phi hữu

Không khác bốn nên đồng
Lại hoặc toàn chẳng có).

Luận nói: Nếu pháp sắc tâm không khác sinh trụ diệt, sẽ như sinh trụ diệt phân tích một thành ba, sinh trụ diệt sẽ trộn lẫn ba thành một, nên không khác so với thể của các pháp sắc tâm. Hoặc tướng sinh trụ diệt sẽ đều mất đi tự thể, vì thể không khác so với những tướng trụ diệt đó. Sắc tâm cũng như vậy sẽ mất đi tự thể. Vì thể là một pháp cùng với sinh trụ diệt đó. Thế thì sắc tâm sẽ không có đối tượng tướng, đối tượng tướng không có nên chủ thể tạo tướng cũng không, tức không có hữu vi, vô vi cũng như vậy, vì cần đến nhau mà lập thành. Tất cả sẽ không có, nên các pháp sắc tâm chẳng khác sinh trụ diệt.

Lại nữa, nhân quả có - không đều không thể thiết lập, vì sinh nương vào nơi đó, cũng không thể thành tựu. Vì sao như vậy? Vì như tiếp theo tụng nói:

Hữu bất sinh hữu pháp
Hữu bất sinh vô pháp
Vô bất sinh hữu pháp
Vô bất sinh vô pháp.
(Có chẳng sinh pháp có
Có chẳng sinh pháp không
Không chẳng sinh pháp có
Không chẳng sinh pháp không).

Luận nói: Có sinh pháp có, nghĩa không thể thành tựu, như cả hai không trước đó nên chẳng phải nhân quả. Hoặc cả hai pháp không nên nhân quả không thành, như cuối cùng không có vì chẳng phải nhân quả. Như vậy đã phá bỏ nhân quả khác với thể, vì phá trừ đồng thể, lại nói tụng:

Hữu bất thành hữu pháp
Hữu bất thành vô pháp
Vô bất thành hữu pháp
Vô bất thành vô pháp.
(Có chẳng thành pháp có
Có chẳng thành pháp không
Không chẳng thành pháp có
Không chẳng thành pháp không).

Luận nói: Có trở thành pháp có, lý đó không thành tựu, pháp có đã thành nên thành không còn dụng. Thành trở lại thành như thế, thì thành tức là vô cùng tận. Nếu thành tướng khác thì thể đó sẽ riêng biệt, tướng khác mà thể chỉ một, lý chắc chắn không đúng, vì tướng và thể đó không lìa bỏ nhau. Có trở thành pháp không, lý cũng không thành tựu, vì tướng đó khác nhau, như những khổ lạc. Hoặc lại có - không sẽ không sai biệt, thể có - không chỉ là một, so với lý trái ngược nhau. Không trở thành pháp có, nghĩa cũng không thành tựu, như có - không trước đây nên tướng thành ra sai lầm. Hoặc lại là không ấy, tức là tự tánh mà ngoại đạo Số luận vốn chấp, không nương vào nơi khác mà thành, tuy

có khả năng ẩn giấu nhưng không hiển bày thể, nương vào cái chấp kia nên nói là không. Như vậy có - không nhân quả đồng dị, đều không thành tựu, chắc chắn không sinh.

Lại nữa, đã sinh - chưa sinh, vì sinh dụng đã diệt và chưa thành tựu, đều không có sinh. Ngoại trừ đã sinh - chưa sinh, lúc có sinh thì thể không thể biết được, cũng không có sinh. Nếu nói lúc sinh hai nửa làm thể, nghĩa là nửa phần là sinh, nửa phần là chưa sinh. Điều này cũng không đúng, nên tiếp theo tụng nói:

Bán sinh bán vị sinh
Phi nhất sinh thời thể
Hoặc dĩ vị sinh vị
Ưng diệc thị sinh thời.
(Nửa sinh nửa chưa sinh
Lúc sinh thể chẳng một
Hoặc lúc đã - chưa sinh
Cũng sẽ là lúc sinh).

Luận nói: Nửa sinh nửa chưa sinh chẳng phải thể của lúc sinh, vì sinh chưa sinh, như đã sinh - chưa sinh, như đã sinh - chưa sinh có hai tướng khác biệt chẳng phải là thể của lúc sinh, lúc sinh cũng như vậy. Có sinh - chưa sinh hai loại khác biệt lẫn nhau, làm sao có thể thiết lập làm một lúc sinh ? Hoặc sẽ là lúc đã sinh và lúc chưa sinh, cũng cùng kết hợp nói là một lúc sinh, vì hai tướng có sinh - chưa sinh khác biệt, như ông vốn chấp nửa

sinh nửa chưa sinh, ở đây hiển bày phần vị đã sinh - chưa sinh của sinh thời, đều mất đi tự tánh, do đó chắc chắn không sinh, lẽ nào không phải lúc sinh có đủ hai tướng, nửa phần đã sinh nửa phần chưa sinh? Đã sinh - chưa sinh đều có một tướng, làm sao có thể chấp vấn khiến cho thành tựu lẫn nhau? Mỗi mỗi riêng biệt quán sát có thể sinh thời khác nhau, nhưng tổng quát mà quán sát hai tướng lẽ nào khác nhau với sinh thời? Nếu nói sinh thời là một thể mà hai tướng, thì phần vị đã sinh - chưa sinh là một thể nhưng hai tướng khác nhau, do đó đã sinh chưa sinh khác nhau với sinh thời, làm sao thể là một mà hai tướng trái ngược nhau? Tướng đã không đồng thì thể sẽ thành ra hai, chẳng phải một phần có sinh ra từ hai phần, chớ bảo là trái với sinh thời, thể của hai nửa là không. Nếu nửa đã khởi gọi là sinh thời, nửa đã chưa sinh gọi là chưa khởi. Vả lại nửa sinh rồi thì dụng của sinh đã không còn, nửa tiếp tục chưa sinh thì sinh dụng chưa có, làm sao hai nửa kết hợp lại để thiết lập sinh thời? Nếu dụng của sinh không còn gọi là sinh thời, thì phần vị đã sinh - chưa sinh sẽ gọi là sinh thời, sẽ mất đi ba phần vị sai biệt của tự tông, vì vậy lìa hai phần vị không có sinh thời riêng biệt. Sinh thời đã không thì hai phần vị chẳng có, cho nên các pháp chắc chắn không sinh.

Tiếp theo sẽ hỏi: Chỉ có mê mờ sinh thời, tự tánh là nhân duyên khởi hay là tự nhiên? Đầu tiên tạm thời không như vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

Sinh thời nhược thị quả
Thể tức phi sinh thời
(Sinh thời nếu là quả
Thể tức chẳng sinh thời).

Luận nói: Nếu thể của sinh thời tự nhân duyên mà sinh, tức chẳng phải sinh thời, vì đã có thể, vị lai sắp khởi nên gọi là sinh thời, thể của vị lai là không thì nói cái gì là quả? Nếu nói phần vị này quán sát chờ đợi vị lai đến lúc hiện tại gọi là quả ấy cũng sẽ là nói cận kề, đâu thiết lập tên gọi xa xôi. Như vậy sinh thời chẳng phải đã sinh, như phần vị lai chẳng phải thật sự sinh thời. Lại nữa, vì sinh thời này thuộc về thời gian lâu dài, như phần vị đã diệt thì cái gì gọi là sinh thời? Nếu nói thể của sinh thời tuy chưa có, vì các duyên hội tụ đã được gọi là cận kề, đồng là vị lai nên thể đều chẳng phải có, duyên đâu sai biệt kia xa đây gần? Cũng trái với chủ trương của ông là quá khứ vị lai đều xa xôi, vì thế cái chấp của ông chỉ có hư ngôn. Về sau cũng không như vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

Sinh thời nhược tự nhiên
Ưng thất sinh thời tánh
(Sinh thời nếu tự nhiên
Sẽ mất tánh sinh thời).

Luận nói: Nếu Thể của sinh thời chẳng phải là nhân duyên sinh, thì sẽ là vô vi, nên mất đi tánh của sinh thời. Nếu chẳng phải là duyên khởi mà được gọi là sinh thời thì tất cả vô vi sẽ thuộc về sinh thời. Vả lại chẳng phải duyên khởi thì sẽ giống như hoa đốm, Thể đã là không, lẽ nào thuộc về sinh thời. Nếu Thể chẳng phải là có mà gọi là sinh thời, tức tất cả không có, sẽ thuộc về sinh thời, nên các pháp thật sự không có sinh thời.

Lại nữa, có nơi nói như vầy: Nếu không có sinh thời, thì đã sinh - chưa sinh cũng sẽ chẳng có, sinh thời đã qua chưa đến sinh thời, kiến lập hai phần vị đã sinh - chưa sinh, nhưng sinh thời chưa có thì hai phần vị cũng không. Lại nữa, không có sinh thời thì hai phần vị sẽ hòa hợp, cho nên hai phần vị ở giữa là sinh thời. Để phá bỏ lời nói ấy, nên tiếp theo tụng nói:

Dĩ sinh dị vị sinh
Biệt hữu trung gian vị
Sinh thời dị nhị vị
Ưng biệt hữu trung gian.
(Đã sinh khác chưa sinh
Riêng có nơi trung gian
Sinh thời khác hai nơi
Nên riêng có trung gian).

Luận nói: Nếu cho đã sinh - chưa sinh không hòa hợp, do phần vị sinh thời ngăn cách ở trung gian. Nếu không có sinh thời thì hai phần vị sẽ hòa

hợp, như hai đầu biên cương cần phải có ranh giới phân định, nên sinh thời chắc chắn sẽ có như vậy. Hai phần vị và sinh thời sẽ có trung gian, chưa sinh - sinh thời, sinh thời - đã sinh, vì thế lại khác biệt lẫn nhau. Như vậy trung gian lại có trung gian, xoay vần tăng thêm có những sai lầm không cùng tận. Vì sai lầm không cùng tận, nên khó thiết lập sinh thời. Vả lại, vì chủng loại đã sinh - chưa sinh sai khác, như những sắc thanh không có trung gian riêng biệt, đã không có trung gian thì sinh thời nào có. Lại nữa, phần vị sinh thời nếu ở vị lai, thì gọi là chưa sinh, vì thuộc về vị lai, nếu ở hiện tại, thì gọi là đã sinh, vì thuộc về hiện tại. Nếu chẳng phải hiện tại và vị lai thì không gọi là sinh thời, như phần vị quá khứ. Do đó các pháp không có sinh thời riêng biệt.

Lại nữa, giả như chấp nhận ba phần vị sinh thời - đã sinh và chưa sinh đều riêng biệt, nhưng xét kỹ suy cứu, là xả bỏ sinh thời để được phần vị đã sinh, hay là không xả bỏ sẽ được phần vị sinh thời? Điều đầu tiên không thể như vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

Nhược vị sinh thời xả
Phương đắc dĩ sinh thời
Thị tắc ưng hữu dư
Đắc thời nhi khả kiến.
(Nếu là bỏ sinh thời
Mới được thời đã sinh

Thế thì phải có khác
Thời được có thể thấy).

Luận nói: Nếu xả bỏ sinh thời để đạt được phần vị đã sinh, trung gian của hai phần vị đã được - chưa được, sẽ có lúc được như phần vị sinh thời. Nếu chấp nhận như vậy thì cái khác lại có cái khác, như sinh thời ở trước có sai lầm không cùng tận, vì sai lầm không cùng tận nên khó thiết lập được thời. Nếu xả bỏ sinh thời để được phần vị đã sinh, thì lìa hai phần vị này không đạt được thời riêng biệt, từ chưa sinh - sinh thời đến phần vị đã sinh, lìa hai phần vị này sẽ không đạt được thời riêng biệt. Vả lại, xả bỏ sinh thời đạt được phần vị đã sinh thì thể có sai khác, chẳng phải một pháp sinh ra. Điều sau đó cũng không như vậy, cho nên tiếp theo tụng nói:

Nhược chí dĩ sinh vị
Lý tất vô sinh thời
Dĩ sinh hữu sinh thời
Vân hà tùng bỉ khởi.
(Nếu đến nơi đã sinh
Lý tất không sinh thời
Đã sinh có sinh thời
Vì sao từ kia khởi?).

Luận nói: Đã sinh - sinh thời chắc chắn không thể cùng có, vì thời phần khác nhau, giống như quá khứ và vị lai. Nếu phần vị đã sinh có sinh thời, hoặc sẽ là đồng thể, hoặc đều khác biệt thể, thì đã sinh chẳng phải từ sinh thời mà khởi. Tự từ nơi tự mà

khởi, thế gian hiện thấy trái ngược nhau, cùng có chẳng phải nhân, như bò hai sừng. Nếu nói một thể mà hai tướng không đồng, có thể nói là nhân thì không có lỗi ấy. Thể của hai tướng trước sau không thể đồng, hai tướng đồng thời sẽ chẳng phải là nhân quả. Lại nữa, nếu sinh thời - đã sinh là đồng một thể thì đối với tự tánh - tha tánh sẽ mất đi sẽ được, tướng không lìa bỏ thể, như thể sẽ đồng, thể không lìa xa tướng, như tướng sẽ khác. Thể đồng mà tướng khác, lý chắc chắn không đúng. Thể của pháp và thời không có khác nhau, do đó không thể nói là thời khác nhau mà pháp đồng. Một pháp một thời có đồng có khác, nên nói là nhân quả, lý nhất định không thành. Như từ sinh thời có đồng có khác, nên nói là nhân quả, lý nhất định không thành. Như từ sinh thời đến phần vị đã sinh, tiến thối trưng cầu tra hỏi biết bao điều chất vấn sai lầm. Từ lúc chưa sinh đến phần vị sinh thời, nghiên cứu đối chiếu cật vấn như lý cần phải suy tư. Vì vậy sinh thời chẳng phải thật có riêng biệt.

Tiếp theo thiết lập có sinh thời và phần vị đã sinh riêng biệt. Điều này không nghĩa thật, chỉ có hư ngôn. Vì sao như vậy? Vì như tiếp theo tiếp theo tụng nói:

Vị chí dĩ sinh vị
Nhược lập vi sinh thời
Hà bất vị vô bình
Vị sinh vô biệt cố.

(Chưa đến vị đã sinh
Nếu lập làm sinh thời
Sao không gọi không bình
Vì chưa sinh không khác).

Luận nói: Nếu thiết lập sinh thời chẳng phải là phần vị đã sinh, sắp đến phần vị này nên gọi là sinh thời, bình gọi là đã sinh, sinh thời chưa đến vì phần vị đã sinh, nên thể của bình chắc chắn không có. Thể của bình đã là không, sinh nương vào pháp nào? Không thể không có pháp mà gọi là sinh thời, chớ bảo tất cả không đều gọi là phần vị của sinh, vì thế phải đối với có mà thiết lập tên gọi sinh thời. Nếu cho thể của sinh thời đã có nên không phải lỗi ấy, điều này cũng không đúng. Vì chưa đến đã sinh mà phần vị chưa sinh không hề sai biệt, nghĩa có không thể thành tựu. Nếu cho sinh thời là đời vị lai, nên phần vị sau cuối chẳng phải là thể hoàn toàn không có. Điều này không hợp lý. Vì đồng thuộc về vị lai cùng chẳng phải đã sinh, nên không có trước sau. Nếu đời vị lai, nữa phần có nữa phần không, có đồng với đã sinh, đời kiếp sẽ hỗn loạn, cho nên phần vị sinh thời chỉ có hư ngôn. Sinh thời đã không thì sinh cũng chẳng có.

Tiếp tục nếu cho thể của sinh thời tuy chưa đầy đủ, nhưng dụng phát khởi nên chẳng phải là hoàn toàn không có, chẳng phải có chẳng phải không nên không đồng với hai phần vị, do đó các pháp có

sinh thời riêng biệt. Điều này cũng không đúng, vì thế tiếp theo tụng nói:

Phi sinh thời hữu dụng
Năng giản vị sinh thời
Diệc phi thể vị viên
Biệt ư dĩ sinh vị.
(Chẳng có dụng sinh thời
Thường chọn thời chưa sinh
Cũng trái thể chưa tròn
Khác với nơi đã sinh).

Luận nói: Chưa sinh - sinh thời - không dụng - có dụng, hai phần vị sai khác, lý không thể như vậy. Thể của sinh thời là không, thì dụng sẽ chẳng có, thể của sinh thời là có, thì là đã sinh. Giả sử chấp nhận sinh thời có khả năng phát khởi dụng, nhưng thể chưa có, sẽ gọi là chưa sinh, chẳng phải riêng có pháp nào gọi là chưa sinh, nhưng ngăn che đã phát khởi gọi là lúc chưa sinh, đã gọi là chưa sinh, sao có thể chọn lấy điều đó? Nếu thể có đối chút, sẽ gọi là đã sinh, đã chẳng phải đã sinh, sẽ không một chút thể, không thể nào một pháp mà lại nửa có nửa không, có và không trái ngược nhau nên thể không đồng. Nếu chấp nhận thể là riêng biệt, thì có tức là đã sinh, không tức là chưa sinh, sinh thời lẽ nào có? Vì vậy lìa bỏ hai phần vị không có sinh thời riêng biệt.

Lại nữa, hoặc sinh thời sẽ chính là phần vị đã sinh, vì chẳng phải không có như lúc đã sinh. Để hiển bày nhân này, nên nói tụng:

Tiền vị sinh thời vô
Hậu vị phương ngôn hữu
Kiêm thành dĩ sinh vị
Cố thử vị phi vô.
(Nơi trước sinh thời không
Nơi sau mới nói có
Cùng thành nơi đã sinh
Nên nơi này chẳng không).

Luận nói: Lúc chưa khởi dụng gọi là phần vị trước, ở phần vị trước này chưa có sinh thời. Đang lúc khởi dụng gọi là phần vị sau, ở phần vị sau này mới có sinh thời, thế thì sinh thời trở thành phần vị đã sinh, vì có khác với phần vị trước, như lúc đã sinh, thể chẳng phải hoàn toàn không, có thể khác biệt so với trước. Nói là bao gồm, nghĩa là xả bỏ cái hoàn toàn không, tức là lúc chưa sinh, gọi là phần vị hoàn toàn không, sinh thời xả bỏ phần vị kia, là có chẳng phải không, do đó bao gồm phần vị trước trở thành phần vị đã sinh. Nếu xả bỏ phần vị không cần phải đến lúc có, có tức là đã sinh phần vị khác ở trong không, nương vào đâu mà thiết lập có sinh thời riêng biệt? Cho nên sinh thời tức là phần vị đã sinh, vì chẳng phải không có, như lúc đã sinh. Vả lại, sinh thời này sẽ chấp nhận thể là có, nếu thể không có thì sinh dụng sẽ không, Thể

dụng điều không, sinh thời lẽ nào có? Nếu thể và dụng đều không mà có sinh thời, thì mọi cái không đều sẽ phát khởi lập tức, vì không chẳng sai khác, như sinh thời này. Lại nếu sinh thời chẳng có thể - dụng, thì nhân duyên hòa hợp sẽ không làm được gì, vì có không thể sinh ra không có, như đã nói ở trước, do đó phần vị sinh thời là có chẳng phải không có. Có tức là đã sinh, phần vị này không khác biệt, cho nên không thể thiết lập có sinh thời riêng biệt.

Lại nữa, nên tin nhận lý sinh thời không riêng biệt. Ngu si hãy còn cố chấp đại khái tiếp tục suy cứu nêu hỏi, sinh thời như vậy là không hay là có? Có tức là đã khởi, không tức là chưa sinh, ngoài điều này ra thì cái gì là thể của phần vị sinh thời? Để hiển bày lý ấy, lại nói tụng:

Hữu thời danh dĩ sinh
Vô thời danh vị khởi
Trừ tư hữu vô vị
Thùy phục vị sinh thời.
(Lúc có gọi đã sinh
Lúc không có chưa khởi
Trừ nơi có không ấy
Ai lại gọi sinh thời?).

Luận nói: Chấp vào sinh thời suy cứu nêu hỏi về tánh, không ngoài hai loại, đó là có và không. Như vậy thuộc về hai phần vị có - không, ngoại trừ điều đó không có trung gian sinh thời riêng biệt,

các ông duyên vào đâu mà chấp trước ngang ngược phi lý? Điều này hết sức thô thiển, ông hãy còn mê muội, huống là vi tế sâu xa mà ông có thể suy nghiệm được chăng? Vì vậy nên tin nhận không có sinh thời riêng biệt! Sinh thời đã không thì sinh làm sao có? Do đó lý thật sự là các pháp không sinh. Sinh đã thật sự là không, trụ diệt cũng như vậy. Vì sinh là đầu tiên mà chẳng có nghĩa gì thành tựu, vì vậy không thể riêng biệt ngăn trở hai tướng trụ diệt.

Lại nữa, quả trước hết có - không đã riêng biệt phá trừ rộng, để tóm lược những che lấp về quả trước có - không, nên cuối phẩm, lại nói tụng:

Chư hữu chấp ly nhân
Vô biệt sở thành quả
Chuyển sinh cập chuyển diệt
Lý giai bất khả thành.
(Nhiều người chấp lìa nhân
Không khác quả được thành
Chuyển sinh và chuyển diệt
Lý đều không thể thành).

Luận nói: Số luận chấp quả không lìa nhân, quả đồng với nhân, Thể vốn thật có. Như vậy thể sinh diệt của quả không đúng, vì quả không lìa nhân - đồng với nhân nên thường còn, Thể của nhân quả là một lý không hề sai biệt, tánh của các pháp là thường không tăng không giảm. Thế thì những việc đã làm giả sử công lao đó là rỗng không, cái gì có đôi chút thì sẽ trái với tự luận, có không thể

diệt đi - không không thể sinh ra, các đại cũng sẽ không có nghĩa sinh diệt, vì chính là tự tánh, như khổ lạc si. Vả lại, đại không thể từ tự tánh mà khởi, tự có thể phát khởi tự, thế gian hiện thấy trái ngược nhau, thế thì nhân quả hiện thấy ở thế gian, tất cả tác dụng của sinh diệt đều là không. Thế gian hiện tại cùng biết, ông hãy còn phỉ báng, huống là nghĩa sâu xa ngầm kín mà có thể tin nhận được chăng? Như thế, quán xét sinh hoàn toàn chẳng phải thật có, vì sinh không thật, nên diệt cũng thật sự không, chỉ tùy thế gian mà nói có sinh diệt. Tùy thế gian mà nói là tục chẳng phải chân, trong thắng nghĩa, lý không sinh không diệt, tất cả pháp tánh chẳng phải đoạn chẳng phải thường, sinh diệt đã không, pháp sẽ thường trụ, như trước đã phá trừ rộng, tánh thường trụ thật sự không. Nếu vậy sẽ không có tất cả pháp tánh, không như vậy thì tôi nói pháp thế tục chẳng phải không, lẽ nào không phải tôi chủ trương nói tự tánh là một, vì lực chuyển biến nên không có điều gì không xảy ra. Tuy có những việc làm nhưng không có sai lầm về những sinh diệt đoạn thường, vì sao như vậy? Vì quả phát khởi không sinh do tánh thay đổi mà thành, quả rơi rụng không diệt nên quay về bản tánh, quả tánh chẳng phải thường nên trước kia đổi thành diệt, quả tánh chẳng phải đoạn nên sau đó trở thành sinh, chuyển biến chẳng thường hằng nên chẳng phải nhất định có, tự tánh không biến dịch nên chẳng phải nhất

định không. Điều này cũng không đúng. Vì lý sinh diệt của các pháp đã không thiết lập, ông chủ trương chấp là chuyển biến lẽ nào tồn tại? Vả lại, nói về chuyển biến và những tự tánh, trước đây đã phá trừ rộng, không nên trở lại chấp, do đó lý ông đã nói chắc chắn không đúng. Có người nói như vầy: Những kinh bộ (kinh lượng bộ) của tôi nói nhân duyên hòa hợp không gián đoạn nên quả sinh, quả phát khởi đáp lại nhân tiếp tục có thể sinh về sau, xoay vòng như thế từ vô thỉ đến nay, nhân quả liên tục tiếp nối không dứt, không có sai lầm về những sinh diệt đoạn thường. Vì sao như vậy? Vì tiếp nối nhau từ vô thỉ, nên không có sinh, chưa đối trị được sự tiếp nối bất tận, nên không có diệt, tiếp nối đổi thay, nên chẳng phải thường, tiếp nối liên tục, nên chẳng phải đoạn, chẳng phải một tánh nên cũng chẳng phải chuyển biến. Điều này cũng không đúng. Nếu có sinh diệt thì có thể có tiếp nối, sinh diệt đã không, tiếp nối nào có? Nghĩa sinh diệt không có, trước đây đã luận bàn rộng, tiếp nối có kết thúc, thì đó là đoạn, tiếp nối không bắt đầu, thì đó là thường, thể tiếp nối là một, tức là có chuyển biến, vì vậy thiết lập sự tiếp nối (tương tục) là vô cùng sai lầm. Có người nói như vầy: Tôi nói các pháp thường có. Tất cả hữu vi, từ xưa đến nay thật có tánh tướng, đáp lại trước phát khởi sau chuyển dịch qua ba đời, không có sai lầm về những đoạn thường sinh diệt. Vì sao như vậy? Vì thể luôn luôn

có, không sinh không diệt, hòa hợp với tướng hữu vi, cho nên chẳng phải thường, quả phát khởi đáp lại nhân, nên chẳng phải đoạn, vì niệm niệm riêng biệt, chẳng biến chuyển chẳng tiếp nối. Điều này cũng không đúng. Vì nói đến chủ trương thường có thì trước đây đã phá trừ, thể của các pháp sắc thanh nếu là thường có, sẽ tựa như vô vi lìa tướng hữu vi, thì đồng với tất cả điều thường của ngoại đạo Số luận. Không thể nói dụng có sinh diệt, dụng không lìa thể thì sẽ đồng với thể là thường, thể không lìa dụng thì sẽ không phải thường có. Nếu dụng là vốn có thì sẽ không gọi là sinh, nếu dụng là vốn không thì sẽ chẳng thể nào phát khởi, dụng ở phần vị chưa sinh thì sinh dụng chưa có, không thể gọi là sinh, dụng ở phần vị đã sinh dụng đã ngừng lại, cũng không gọi là sinh. Ngoại trừ hai phần vị này không có sinh thời riêng biệt. Trước đây đã giải thích rộng, nên không thể chấp, dụng sinh các pháp, sinh đã là không thì diệt cũng chẳng có. Lại nữa, nếu sắc thanh kết hợp với tướng hữu vi, nên là vô thường. Nếu nói tướng này kết hợp cùng với tướng khác, thế thì không cùng tận. Nếu nói pháp hữu vi có tướng đại tiểu, tướng và tướng xoay vòng chẳng phải không cùng tận, điều này cũng không đúng, vì như pháp sắc thanh kết hợp với những tướng khác thì không gọi là chủ thể của tướng, sinh trụ diệt cũng như vậy, kết hợp cùng với những tướng khác, sẽ chẳng phải là chủ thể của

tướng. Vả lại, như tướng đại, không lấy các pháp sắc thanh của đối tượng nêu tướng làm chủ thể tướng của nó, tướng tiểu cũng thế, không thể lấy các pháp sinh trụ diệt của đối tượng nêu tướng đại để làm chủ thể của tướng. Nếu có tướng riêng biệt thì sẽ vô cùng tận, nếu không có tướng riêng biệt thì sẽ trở thành thường trụ. Vả lại tướng hữu vi chắc chắn chẳng phải thật có, nếu là thật có thì trái ngược so với lý, vì sao như vậy? Vì như pháp vô vi có tướng vô vi, lìa pháp thật sự không có, ở đây cũng sẽ như vậy, vì ba tướng đồng nên vô vi thật có, trước đây đã ngăn cản nhiều. Tất cả hữu vi cũng chẳng phải thật có, vì dùng tuệ phân tích thì sẽ quay trở về không. Hơn nữa đối với vô vi thiết lập pháp hữu vi, vì vô vi không có thì hữu vi cũng không có. Hữu vi, vô vi nếu từ duyên mà khởi, tức là đồng với sự huyễn, nếu không nhờ duyên thì sẽ tựa như hoa đốm, nên không thể chấp cho là thật có. Như Khế kinh nói: Hữu vi, vô vi đều là thế tục, phân biệt giả lập thể đó đều không, ngoại trừ là vô vi. Hơn nữa không có pháp riêng biệt, giả sử lại nói là có, chỉ là hư ngôn. Hữu vi, vô vi thâu tóm tất cả pháp, vì hai cái không này nên các pháp đều là không, trong không hoàn toàn không có phân biệt lý luận, hư thông vô ngại tức là tuệ minh của bậc Thánh. Vì thế Khế kinh nói: Tất cả các pháp từ xưa đến nay đều là không, không tức là vô tánh, vì vô tánh, chính là Bát nhã Ba-la-mật đa, trong đó hoàn

toàn không một pháp nào có thể nói, là sinh là diệt, là đoạn là thường, là nhất là dị, là lai là khứ. Thiên Đế nên biết: Nếu có những người thiện nam hoặc người thiện nữ nào tín tâm thanh tịnh, có thể nói như vầy: Không hủy báng Bát nhã Ba-la-mật-đa, khác với người nói như vậy, đều gọi là hủy báng. Nếu nói thường không thì sẽ rơi vào đoạn diệt, vì ngăn che thường có, không rơi vào bên này, chấp thường không thể không thì sẽ rơi vào đoạn diệt, vì thường không có nhân quả gọi là đoạn diệt. Những điều tôi đã nói đều là lời ngăn cản, ngăn cản nghĩa là ngăn cản người khác chấp về những sinh diệt đoạn thường..., không sinh chẳng phải diệt, chỉ là ngăn cản sinh, không diệt chẳng phải sinh, chỉ là ngăn cản diệt, chẳng phải đoạn thường... tương tự nên biết như thế. Tuy lúc đạt Niết-bàn thì sinh tử đoạn diệt, phương tiện nói như vậy là giả chẳng phải chân, như nói trong cõi trời có những thường lạc, là tùy thế tục mà nói, chẳng phải là lời chân thật, nên lấy các văn cú chê trách đã nói ở trước, tùy theo những điều đó phá trừ những vọng chấp. Chúng ta đều là vọng thì người nào lại là chân? Đó gọi là cuối cùng không tâm, ngôn ngữ dứt bặt, hý luận phân biệt đều không thể thực hiện được, chỉ có các bậc Hiền Thánh đã chứng đạt nội trí. Cho nên người trí cần phải đích thực siêng năng tu tập, chứng đạt chân không này xả bỏ vọng chấp kia!

□

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

QUYỂN 10

Phẩm 8: GIÁO GIỚI ĐỆ TỬ

Lại nữa, chánh luận đã thiết lập thì tà đạo phải chịu khuất phục, ở trong mật nghĩa hãy còn những sự trì trệ vi tế khác, đem giáo lý thanh tịnh, hiển bày tiếp chân tông, gạt bỏ nghi ngờ kia, nên nói tụng:

Do thiểu nhân duyên cố
Nghi không vị bất không
Y tiền chư phẩm trung
Lý giáo ưng trùng khiển.
(Do vì thiếu nhân duyên
Nghi không, cho chẳng không
Dựa theo các phẩm trước
Lý giáo sẽ nhắc lại).

Luận nói: Tuy bản tánh của tất cả các pháp đều là không, nhưng hạng sơ học chưa có khả năng thấy rõ, truy tìm ái vọng giả có, ngược lại sợ hãi chân không, hoặc vì duyên khác chưa thể nào nhất định sáng tỏ, nên đem lý giáo chân chánh tiếp tục

hiển bày tông chỉ trước đây, khiến cho mọi người trừ dẹp nghi ngờ xả bỏ những chấp trước điên đảo. Bản tánh của tất cả các pháp đều là không, chưa thông suốt cái không này, thì lấy cái gì làm tánh? Các pháp vô ngã, điều này lại như thế nào? Nghĩa là không có tự tánh nên đích thực nói rõ cho biết, đâu mượn chuyển âm đích thực bày tỏ không biết từ đâu. Vì vô thể, chỉ có thể giả thiết, các pháp vô ngã vô tánh có thể giữ lấy, nên gọi là không. Như Khế kinh nói: Các pháp gọi là không, vì vô ngã, vô tánh không chấp không giữ, trong thắng nghĩa lý, hoàn toàn không có một pháp nào có ngã, có tánh có thể nói là không. Nếu vậy tên gọi không sẽ không thể nói, thật sự không thể nói, chỉ giả lập tên gọi. Như nói thái hư, tuy không có tự tánh thật sự không thể nói, nhưng giả lập tên gọi. Không đã lìa ngôn ngữ, có sẽ có thể nói cũng không thể nói, vì thật sự vô thể. Như nói thật tánh của các pháp đều là không có, trong vô tánh lý không hai không nói. Nếu vậy thì người thuyết - ngôn từ và ngôn từ được nêu bày, tất cả đều không, nay sẽ không nói. Đã có đối tượng thuyết giảng, sẽ không thể đều là không. Để hiển bày nghi này, nên tiếp theo tụng nói:

Năng sở thuyết nhược hữu
Không lý tắc vi vô
(Năng - sở thuyết nếu có
Lý không tức là không).

Luận nói: Nói là năng thuyết (chủ thể thuyết giảng), gọi là người có thể thuyết giảng nói, ngôn và ngôn từ được nói ra, đều gọi là sở thuyết (đối tượng thuyết giảng). Ba cái này thâu tóm tất cả hữu vi - vô vi, đó là các căn nhãn, nhĩ... và các cảnh sắc, thanh... Điều này nếu thật có thì pháp nào là không? Vì gạt bỏ nghi ngờ ấy, nên lại nói tụng:

Chư pháp giả duyên thành
Cố tam sự phi hữu
(Mượn duyên thành các pháp
Nên ba việc chẳng có).

Luận nói: Tánh của ba sự việc chủ thể thuyết - ngôn - nghĩa là không, vì mượn các duyên mà thành lập. Những tông khác cũng chấp nhận, danh ngôn của các pháp đều là tự tâm, tùy theo thế tục mà an lập. Như vậy người nói - ngôn và ngôn từ được nói ra, đều không phải Thằng nghĩa, chỉ có thế tục, làm thế nào cho ba sự việc này là không, thể không, vì sao chắc chắn biết ba sự việc chẳng phải có? Nghĩa là nương vào nơi khác mà thành lập, như những sự việc huyễn ảo, không nương vào nơi khác mà thành, đều như sừng thỏ, nên tự tánh của ba sự việc đều là không, vì lợi ích cho thế gian mà giả có ngôn thuyết. Lại nữa, vì sao ông nghi ngờ chất vấn về chân không? Ý tôi hãy còn hướng về thành quả của hữu kiến ngày xưa. Nên xả bỏ lý này, vì sao như vậy? Vì chẳng phải phá trừ tông chỉ của người khác mà có thể thành tựu cái thấy

của chính mình, như phá bỏ lời người khác nói vô ngại nên thường, chẳng phải chính là có thể thành tựu tánh vô thường của mình? Giả sử có lý như vậy thì ông cũng không thành tựu, vì sao như vậy? Vì tiếp theo như tụng nói:

Nhược duy thuyết không quá
Bất không nghĩa tức thành
Bất không quá dĩ minh
Không nghĩa ưng tiên lập.
(Nếu chỉ nói lỗi không
Nghĩa bất không sẽ thành
Lỗi bất không đã rõ
Nên trước lập nghĩa không).

Luận nói: Nếu chỉ phá trừ không thì bất không thành tựu, bất không đã phá trừ thì nghĩa không sẽ thành lập. Trong các phẩm trước đây, đã nói tất cả sai lầm vốn có khi thiết lập nghĩa bất không. Nếu ông muốn thành tựu nghĩa bất không ấy, trước nên theo phương tiện, trừ sạch sai lầm cũ, nhưng nói về lỗi của không thì nghĩa bất không của ông rốt cuộc không thể thành tựu được. Không phải bày rõ người khác có sai lầm mà không có đức, liền có thể trở thành mình là người có đức mà chẳng có sai lầm mà không có đức, liền có thể trở thành mình là người có đức mà chẳng có sai lầm. Cần phải đầy đủ hai khả năng mới thành tựu chỗ thấy của chính mình, đó là lập và phá. Vì thế tiếp theo tụng nói:

Chư dục hoại tha tông

Tất ưng thành kỷ nghĩa
Hà lạc đàm tha thất
Nhi vô lập kỷ tông.
(Muốn phá các tông khác
Cần phải thành nghĩa mình
Sao thích nói lỗi người
Mà không lập tông mình?).

Luận nói: Cần phải có đủ lập - phá thì cái thấy của mình mới thành tựu, vì chỗ dựa của cái phá là hai khả năng lập - phá, chỉ nêu lỗi của người, không hiển bày tông chỉ của mình, nhưng nghĩa của mình được thành tựu, suy cho cùng không có lý do như vậy. Duyên vào đâu mà các ông chỉ thích phá không, không nghĩ muốn thành tựu nghĩa có của mình, nên quan bình đối với hai việc lập - phá, mới có thể thành tựu nghĩa có của mình chủ trương? Ông muốn thiết lập có rốt cuộc không thể nào được, vì các pháp đều là không - lý đó đã quyết định, lẽ nào luận bàn là bất không? Sai lầm này cũng giống như không hiển bày tông chỉ của mình mà chỉ nêu rõ sai lầm của người. Chất vấn này là phi lý, chủ trương không - vô ngã, trong các phẩm trước đây đã hiển bày rộng. Nhưng không - vô ngã gạt bỏ thành tựu chấp có ngã, do đó phá trừ tông chỉ của ông mà tông chỉ của tôi đã thành lập. Nếu vậy luận bàn về không chỉ có hư ngôn, vì tên gọi không - vô ngã không có nghĩa thật. Như thế như thế, thành thật như đã nói, tên gọi không - vô ngã

là giả chẳng phải thật, vì phá chấp của người khác mà giả lập tông chỉ của mình. Chấp của người khác đã trừ thì tông chỉ của mình theo đó giải tán. Để hiển bày nghĩa ấy, lại nói tụng:

Vị phá nhất đẳng chấp
Giả lập khiển vi tông
Tha tam chấp tức trừ
Tự tông tùy bất lập.
(Vì phá trừ các chấp
Giả lập khiến làm tông
Ba chấp khác đã trừ
Tự tông tùy chẳng lập).

Luận nói: Một - khác và chẳng phải (nhất - dị - phi), gọi là ba loại chấp, đều đồng với một - khác, cho nên không luận bàn riêng biệt. Tất cả ba tông chỉ, nếu đích thực quán sát thì đều quay về vô tánh, không một chút nào có thể tồn tại. Tánh kia vốn là không, chẳng phải vì hôm nay phá trừ, nên Khế kinh nói: "Này Ca-diếp! Nên biết, cái thấy vốn là không, chẳng phải vì bây giờ phá bỏ, những người tu tập không chứng đạt bản tánh không". Cho nên những lời phá trừ đều là giả thuyết, thiết lập cũng sẽ như vậy, tạm thời nêu bày chẳng phải chân thật. Các pháp đều là không, tông chỉ nương vào đâu mà thiết lập? Dựa vào chấp của ông, nên tôi thiết lập tông chỉ. Chỗ chấp đã không có, tông chỉ sẽ không thành lập. Ông cho là có, nên tông chỉ chẳng phải không, vì tông chỉ của mình tồn tại nên chấp nhận

người khác có, vì gạt bỏ cái chấp của ông, nên thành lập tông chỉ của tôi. Ông vốn chấp không, tông chỉ của tôi thiết lập khắp nơi, tuy vậy không thể thiết lập không làm tông chỉ, vì hiện tại thấy ở thế gian là có các bình. Tuy không - vô ngã tỷ lượng phức tạp, nhưng bị uy thế mạnh mẽ của hiện lượng làm cho khuất phục. Không như thế thì các bình chẳng thể dùng hiện lượng biết được. Vì sao như vậy? Vì như tiếp theo tụng nói:

Hứa bình vi hiện kiến
Không nhân phi hữu năng
Dư tông hiện kiến nhân
Thử tông phi sở hứa.
(Cho bình là hiện thấy
Nhân không chẳng có năng
Tông khác hiện thấy nhân
Tông này chẳng chấp nhận).

Luận nói: Nếu tôi cho bình là hiện lượng đạt được, nhân không do tỷ lượng có thể nói là không có khả năng, nhưng tôi nói bình chẳng phải là hiện lượng đạt được, thì nhân không do tỷ lượng vì sao không có khả năng? Các trần của bình đều chẳng phải hiện thấy, phá những căn cảnh đó, trong các phẩm đã luận giải, không thể là tông chỉ nào khác. Nghĩa là bình hiện thấy đối đãi với sự an lập này, là chứng minh nhân có, kiến giải nếu đồng thì có thể dẫn ra làm chứng cứ, kiến giải đã khác thì ai đồng ý thuận theo? Vì thế nhân không chẳng hề

trái với hiện lượng, có thể thiết lập tánh tướng của các pháp đều là không. Các trần của bình mà thế gian hiện thấy, nếu đem tỷ lượng đều thiết lập làm không, thế thì thế gian không có pháp nào bất không. Không chẳng vượt qua đối đãi thì sẽ không thể thành tựu, vì nêu ra nghi ấy, nên nói tụng:

Nhược vô bất không lý
Không lý như hà lập
(Nếu lý không chẳng không
Lý không làm sao thành?).

Luận nói: Nói đến thiết lập lý không vượt qua sự đối đãi của bất không, bất không nếu không thì không cũng chẳng có, làm sao có thể thiết lập các pháp đều là không? Để giải quyết nghi này, nên lại nói tụng:

Nhữ ký bất lập không
Bất không ưng bất lập
(Ông đã không lập không
Bất không sẽ chẳng lập).

Luận nói: Thiết lập bất không ấy là vượt qua đối đãi đối với không, đã không tin là không thì bất không lẽ nào thiết lập được? Làm sao có thể thiết lập các pháp bất không? Ông không tin là không mà có thể thiết lập có, tôi không chấp có thì tại sao phế bỏ thiết lập không? Nếu nói bất không cũng có những đối đãi, nghĩa là cùng không có và nhất định không không, ngã không cũng vậy, đối đãi thế tục mà có, để gạt bỏ các vọng có nơi kia, vì vậy thiết

lập chân không. Vả lại thiết lập không chỉ là vì trừ bỏ chấp trước, không cần đối đãi với có mới thiết lập ở nơi không. Giống như vì gạt bỏ thường nên nói giáo lý vô thường, tuy thường chẳng phải có mà lại thiết lập vô thường. Hơn nữa trong này ông không nên nghi ngờ thắc mắc, vượt qua đối đãi nơi có mà không ở nơi không, việc có chẳng phải là không mà có vượt qua có đối đãi, lý không chẳng phải có thì đối đãi cái gì vượt qua cái gì? Nếu cho không như vậy, vì không là tông chỉ, như thiết lập các sắc, vô thường là tông chỉ, tông chỉ vô thường này, đã chắc chắn là có thì tông chỉ không cũng thế, sẽ nhất định chẳng phải không có. Ở đây nói chẳng phải chân thật, vì nhân bất định. Thế gian hiện thấy, không có cũng là tông chỉ, lý cũng sẽ đúng, do đó tiếp theo tụng nói:

Nhược hứa hữu vô tông
Hữu tông phương khả lập
Vô tông nhược phi hữu
Hữu tông ưng bất thành.
(Nếu cho tông có - không
Có tông mới lập được
Không tông nếu chẳng có
Có tông sẽ không thành).

Luận nói: Tông chỉ không nếu có thì đối đãi thiết lập tông chỉ có, tông chỉ không nếu không thì tông chỉ có đối đãi với cái gì? Nếu nói không có đối đãi mà thiết lập tông chỉ có, tức là tự trái ngược

với sự tra hỏi về không có đối đãi trước vậy. Nếu tất cả các pháp không pháp nào không đều là không, thì vô ngã chân không thảy đều cùng chung một ý vị, làm sao hiện thấy các pháp không đồng? Điều này cũng không phải, vì thế tục có mà thắng nghĩa thì không, lý không hề trái ngược nhau. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Nhược chư pháp giai không
Như hà hỏa danh noãn
Thử như tiền cụ khiển
Hỏa noãn tục phi chân.
(Nếu các pháp đều không
Tại sao lửa gọi nóng
Đây như trước đều bỏ
Lửa nóng tục chẳng chân).

Luận nói: Nếu bản tánh của tất cả các pháp đều là không, làm sao thế gian có lửa nước khác nhau? Vì sự thế tục có nên các pháp không đồng, lý thắng nghĩa không nên không có lửa nước khác nhau, do đó ông nghi ngờ chất vấn đối với lý không đúng. Lửa nước như trước đã phá bỏ trong những căn cảnh, đã quán sát đầy đủ là tục chẳng phải chân, vì sao trong này lại tiếp tục nghi ngờ chất vấn? Nếu pháp chẳng phải có thì không có gì ngăn trở đâu, không có những ngăn trở do đó pháp sẽ phải có. Nếu vậy thì bốn luận xoay vòng ngăn trở lẫn nhau, đều sẽ là chân, thì trái với tự ý. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Nhược vị pháp thật hữu
Già bỉ thuyết vi không
Ưng tứ luận giai chân
Kiến hà quá nhi xả.
(Nếu cho pháp thật có
Ngăn kia nói là không
Nên bốn luận đều chân
Thấy lỗi gì mà bỏ?).

Luận nói: Vì ngăn chặn chỗ ngăn ngại nên kiến lập chủ thể ngăn chặn, đối tượng được ngăn chặn nếu không thì chủ thể ngăn chặn lẽ nào có? Như nói chẳng phải mưa, nên gọi là mùa đông, lúc mùa đông ngăn trở thì chắc chắn có lúc mưa, không ngăn trở có nên có chắc chắn chẳng phải không. Điều này cũng không đúng, vì nhân bất định. Tất cả bốn luận xoay vòng trái ngược lẫn hau đều sẽ là chân, vì là những chốn ngăn trở, chân đã không sai lầm, đều sẽ có thể là tông chỉ, ông thấy sai lầm gì mà bỏ ba chấp một, do đó không thể nó thật có những chỗ ngăn trở. Nếu những chỗ ngăn trở đều là thật có, tự nói không hề sai lầm, thì sai lầm của ông sẽ là chân ông phế bỏ không có không, không này sẽ là thật. Nếu tánh tướng của tất cả các pháp đều là không, thế thì thế gian đều sẽ đoạn diệt. Chấp có hãy còn không thể, huống hồ lại chấp có! Chấp có chấp không đều trở thành sai lầm. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Nhược chư pháp đô vô

Sinh tử ưng phi hữu
Chư Phật hà tằng hứa
Chấp pháp định vị vô.
(Nếu các pháp đều không
Sinh tử sẽ chẳng có
Chư Phật đâu từng thuận
Chấp pháp nhất định không).

Luận nói: Nếu pháp hoàn toàn không thì sẽ không có sinh tử, nhân quả xoay vòng luân hồi tiếp nối, chẳng phải một mực chấp không, sao có thể chấp vấn được? Tôi nói nhân quả thế tục chẳng phải không có, tri kiến vô ngại của chư Phật Thế Tôn, cũng chưa hề chấp nhận là chắc chắn có hay chắc chắn không. Như trong Khế kinh: "Đức Phật bảo Tôn giả Ca-diếp: Tánh tướng của các pháp chẳng phải có chẳng phải không, có là một bên, không là một bên kia, đó là thường và đoạn, trung gian của hai bên này, vô sắc vô kiến vô trụ vô tượng, không thể nào biểu thị không thể nào nêu bày". Ý này nói: Vì thế tục có, nương vào đó kiến lập sinh tử luân hồi, vì thắng nghĩa không, nghĩa là tánh tướng của các pháp chẳng phải có chẳng phải không, tâm, ngôn bặt dứt. Nếu tất cả các pháp chân thật lìa bỏ có - không, lại vì duyên cớ gì mà nói là thế tục có? Chân tuy không hai nhưng tục có đâu sai trái, sẽ lìa bỏ chân riêng biệt có tục đó, tuy không lìa xa nhau nhưng nghĩa lý có khác nhau, tục là thuật theo tình ý thế gian - chân là bàn luận

nghĩa lý chân thật, vì vậy chân không hai nẻo mà tục có nhiều lối. Vả lại, tất cả tông chỉ đều chấp nhận không hai, nhưng Thể có bao nhiêu loại không đồng, vì vậy không nên luôn luôn nảy sinh nghi ngờ cật vấn. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Nhược chân ly hữu vô
Hà duyên ngôn tục hữu
Nhữ bản tông diệc nhĩ
Trí nạn phục hà vi.
(Nếu thật lìa có - không
Duyên đâu nói tục có
Tông của ông cũng vậy
Chất vấn lại do đâu?).

Luận nói: Như các sắc pháp thật sự lìa có - không, lại duyên gì có mà nói là tục có? Vì nhân quả không đoạn nên sinh tử luân hồi, tục là thuận theo tình ý thế gian nhân duyên giả có, chân là luận bàn nghĩa lý chân thật chẳng phải có chẳng phải không. Bản tông của các ông đều chấp nhận không có hai, mà lại nói pháp có thì chất vấn làm gì? Vì sao như vậy? Vì như các câu nghĩa chẳng phải tức là có (phi tức thị hữu), chớ bảo tất cả các pháp đều đồng thể đó, cũng chẳng phải chẳng có (phi phi hữu), chớ bảo tất cả các pháp đều không thể đó, chẳng phải có chẳng phải không (phi hữu phi vô), tuy cùng khắp các pháp nhưng thiết lập biết bao câu nghĩa không đồng, ngã pháp cũng vậy, đâu

phiền dẫn đến chất vấn. Từ lý lẽ này các chất vấn khác cũng thông, vì sao như vậy? Vì như tiếp theo tụng nói:

Chư pháp nhược đô vô
Sai biệt ưng phi hữu
Chấp chư pháp giai hữu
Sai biệt diệu ưng vô.
(Nếu các pháp đều không
Sai biệt sẽ chẳng có
Chấp các pháp đều có
Sai biệt cũng sẽ không).

Luận nói: Nếu thật tánh của tất cả các pháp đều không, thì tất cả nhân quả sai biệt ở thế gian, cho sinh ra từ các căn nhãn, nhĩ... và các thức nhãn, nhĩ..., những điều này sẽ là không, vì không có nên không sai biệt, ở đây đồng với cách giải thích trên, nghĩa là không thể chấp không, vì chấp có chấp không đều phi lý. Vả lại nếu chấp có thì sai lầm đó cũng đồng, vì sao như vậy? Vì nếu tất cả các pháp đều đồng có tánh, thì tất cả nhân quả sai biệt ở thế gian, cho sinh ra từ các căn nhãn nhĩ... và các thức nhãn nhĩ, những điều này đều sẽ không, vì có nên không sai biệt. Nhất định đối với có trên đây tùy theo tướng không đồng, kiến lập các pháp sai biệt ở thế gian. Ngã cũng như vậy, vì chân thật tuy là không nhưng ở trong tục có kiến lập sai biệt, nên sự chất vấn của ông tức là hoang đường, người có trí tuệ kém cỏi lại nảy sinh nghi ngờ cật vấn, nếu

pháp chẳng phải có thì nhất định sẽ là không, có thể phá bỏ nhân có. Chất vấn như vậy là phi lý vì thế tục có, ông chấp chẳng phải không, có thể thiết lập nhân có vì cớ gì chẳng phải có? Để hiển bày nghĩa ấy, lại nói tụng:

Nhược vị pháp phi hữu
Vô năng phá hữu nhân
Phá hữu nhân dĩ minh
Nhữ tông hà bất lập.
(Nếu cho pháp chẳng có
Không thể phá nhân có
Phá nhân có đã rõ
Tông ông sao không lập?).

Luận nói: Nếu cho tánh tướng của các pháp đều không thì có thể phá trừ nhân có, cũng chẳng phải là có, thì tuệ này rất kém cỏi. Vì đối với sự việc hiển bày thô thiển giữa hiện tiền mà không thể nào hiểu được, là vốn thuộc về thế tục, có thể phá bỏ nhân có đã trình bày rộng ở trước, sao cho chẳng phải có? Ông không thể nói tục có chẳng phải là nhân, vì trong lý Thắng nghĩa không có thiết lập hay phá trừ. Nếu không chịu chấp nhận năng phá nhân có, sao không thiết lập nhân để chứng minh tôn chỉ của mình là có? Như tôi rộng nói nhân năng phá có, ông lập nhân có là một đều chưa từng thấy, làm sao có thể chấp các pháp chẳng phải không? Nói không là phá, phá nơi khác sẽ lập, nói có là lập, tự mình lập mới thành, nên ngã không chẳng

vất vả thiết lập riêng biệt, ông vốn chấp có cần phải thành tựu nhân riêng biệt. Nhân riêng biệt đã không, duyên vào đâu biết là có? Phá nhân dễ đạt được mà lập nhân thì khó thành tựu, vì thế phá nhân có chưa là điều kỳ diệu. Nếu vậy các ông sao không phá không? Vì phá trừ lời kia, nên nói tụng:

Thuyết phá nhân dị đắc
Thị thế tục hư ngôn
Nhữ hà duyên bất năng
Già phá chân không nghĩa.
(Nói phá nhân dễ đạt
Là hư ngôn thế tục
Duyên gì ông không thể
Chặn phá nghĩa chân không?).

Luận nói: Phá nhân dễ thành công là lời giả dối của thế tục, vì chưa thấy nhân có nào phá chân không. Tiểu thừa ngoại đạo tuy ghét chân không, nhưng chưa có nhân để phá nghĩa chân không, làm sao có thể nói phá nhân dễ thành công? Tánh không của các pháp dễ lập nhưng khó phá, tánh có của các pháp khó lập mà dễ đổ, chân ngụy rõ ràng như vậy, làm thế nào cố chấp, có che phủ lập phá? Lưới nhân che phủ tự mình không thể nào thoát ra, lại còn nói như vầy: Thanh là định lượng, biểu thị cho pháp có - không, đã có thanh có, pháp sẽ chắc chắn có, nếu pháp chẳng phải có, thanh có sẽ không. Vì phá bỏ lời này, nên nói tụng:

Hữu danh thuyên pháp hữu

Vị pháp thật phi vô
Vô danh biểu pháp vô
Pháp thật ưng phi hữu.
(Có danh nêu pháp có
Cho pháp thật chẳng không
Không danh biểu pháp không
Pháp thật sẽ chẳng có).

Luận nói: Nơi kia lập các tên gọi lấy thanh làm tánh, lập các tên gọi này, chẳng phải tức là thanh, vì thế chỉ nêu tên gọi để phá các chấp kia. Có thanh giải thích là có, ông chấp pháp được nêu giảng là thật chẳng phải không, không có thanh biểu hiện là không, nên tin vào chỗ nêu giảng. Pháp thật chẳng phải có - vô thanh chẳng phải lượng, thì tự trái ngược tông chỉ, do đó lời ông đã nói chẳng phải là chứng cứ của có. Người có trí tuệ kém cỏi như vậy muốn thoát khỏi lỗi lầm của mình, chỉ uổng công lao thiết lập, rốt cuộc không thể nào tránh được. Nương vào pháp có thiết lập danh thật có, nhân nơi danh thật có, phát sinh hiểu biết thật có. Pháp nếu chẳng phải có, sẽ không có danh, danh có nếu là không, thì sẽ không có hiểu biết. Đã có hiểu biết có, vì thế pháp chẳng phải không. Điều này cũng không đúng, vì danh giả lập. Để hiển bày nghĩa ấy, nên nói tụng:

Do danh giải pháp hữu
Toại vị pháp phi vô
Nhân danh tri pháp vô

Ưng tín pháp phi hữu.
(Nhờ danh hiểu pháp có
Liền cho pháp chẳng không
Nhờ danh biết pháp không
Nên tin pháp chẳng có).

Luận nói: Nếu nghe danh có phát sinh hiểu biết đối với có, liền cho các pháp là có chẳng phải không, đã nghe danh không phát sinh hiểu biết đối với không nên tin các pháp là không chẳng phải có. Điều này đã không phải như vậy, điều kia tại sao lại như thế? Nương vào tên gọi phát sinh hiểu biết, là chứng được nhân không cho là nhân có, chắc chắn không hợp lý. Thể của pháp nếu có đâu cần đến danh của nó, đã cần đến danh của nó mới phát sinh hiểu biết về có, vì thế biết thể của các pháp thật ra là không, danh chỉ là giả lập lưu hành cùng thế gian. Danh của nó chắc chắn không thật là chỗ nêu giảng, vì như người gọi bò nương vào ý tưởng mà thiết lập. Danh có thể gạt bỏ có mà thiết lập nhân có, không khác gì có người lấy ánh sáng làm bóng tối. Có nếu có thể nói là giả lập chẳng phải chân, vì sao như vậy? Vì như tụng tiếp theo nói:

Chư thế gian khả thuyết
Giai thị giả phi chân
Ly thế tục danh ngôn
Nải thị chân phi giả.
(Các pháp thế gian nói
Đều là giả chẳng chân

Lìa danh ngôn thế tục
Mới là chân chẳng giả).

Luận nói: Ngôn thuyết của thế gian đều tùy theo tự tâm, để cùng lưu truyền nên giả tưởng an lập. Pháp nếu có thể nói là giả chẳng phải chân, chẳng phải giả là chân thì chắc chắn không thể nói, các điều có thể nói ấy đều là tục chẳng phải chân. Trong các phẩm trước đã thành lập rộng, vì thế vốn chấp có là giả chẳng phải chân, như nhà cửa như quân lính, vì có thể nói năng giải thích. Tất cả bốn loại chấp trước đã ngăn cản đầy đủ, vả lại không thiết lập pháp có chân thật nào khác, thế thì luận này sẽ rơi vào bên không. Để giải trừ các nghi ấy, nên nói tụng:

Báng chư pháp vi vô
Khả đọa ư vô kiến
Duy quyên chư vọng chấp
Như hà thuyết đọa vô.
(Chê các pháp là không
Sẽ rơi vào kiến không
Chỉ trừ các vọng chấp
Sao nói đọa nơi không?).

Luận nói: Chê bai các pháp có thì có thể rơi vào bên không, chỉ trừ bỏ vọng tình lẽ nào rơi vào chấp không? Vì phá trừ chấp có tạm thời thiết lập là không, chấp có nếu trừ sạch thì chấp không cũng theo đó giải tán. Vả lại, thế tục có trước đây đã trừ ở Số luận, vì thế không cần nói lại. Ở đây rơi vào

chấp không, chỉ có đều là chấp nhận tục có, chân sẽ là không, không chấp nhận chân là không, sẽ chấp nhận chân là có. Lời này phi lý, do đó tiếp theo tụng nói:

Hữu vi chân hữu cố
Vô diệc phi chân vô
Ký vô hữu chân vô
Hà hữu ư chân hữu.
(Vì có chẳng thật có
Không cũng chẳng thật không
Đã không có thật không
Vì sao có thật có?).

Luận nói: Nếu có thật có thể có thật không, thật có đã không, thật không lẽ nào có? Vì không có thật không thì thật có cũng không có, thật chẳng phải có - không, như trước nhiều lần biện giải, làm sao lại chấp thật là có - không? Nếu thật chẳng phải không ý gì nhiều lần giải thích! Tánh tướng của các pháp tục có chân không? Giải thích như vậy ý nói: Chỉ riêng tục là có, chân không cái có này, nên nói là chân không. Nếu vậy thì chân này lấy tục không làm thể. Nếu không như vậy thì sẽ có chân riêng biệt. Nếu có chân riêng biệt thì có chẳng phải chỉ riêng tục. Có đã chỉ riêng tục thì thể của chân sẽ là không. Thể của chân nếu là không, đâu vui thích tu chứng? Trong này tương tự giải trừ lời cật vấn ấy. Tôi nói chân không có là ngăn cản chứ chẳng phải biểu lộ, thế gian vọng tưởng mà thấy chấp có làm

chân, ngăn cản chân có này không phải biểu lộ Thể không có, nhưng thể chân đó tức là tục không, chẳng lìa tục không mà Thể chân riêng có. Nói là chân không ấy, nghĩa là tục không có chân. Ở đây ngăn cả cái chân đó, không biểu lộ điều gì riêng biệt. Đối với ngôn từ ý nghĩa này chưa suy xét nguồn gốc của nó, ai cho chân không mà có biểu lộ điều gì riêng biệt. Nếu ngăn cản những pháp khác mà riêng có chỗ nêu giảng là ngăn cản lời nói biểu thị, ngăn cản các pháp khác rồi biểu thị cộng tướng khác, như chẳng phải chúng sinh chẳng phải hoàng môn... Nếu ngăn cản những pháp khác mà chỗ nêu giảng không riêng biệt, là chỉ ngăn cản ngôn từ, ngăn cản những chỗ ngăn cản (sở già) rồi, sức lực có cạn kiệt, như đừng ăn thịt đừng uống rượu... Nói chân không này, chỉ ngăn cản chân đó không có biểu lộ riêng biệt, không nói có thể biết, như nói chẳng phải có, chỉ ngăn cản cái có đó mà không giải thích về chẳng phải có, cũng không giải thích những cái khác. Nếu giải thích cái không đó hoặc biểu lộ các pháp khác, thì không nên nó đến chẳng phải có này. Nếu nói chẳng phải có để giải thích đối với cái có ấy, thì nói chẳng phải không sẽ biểu lộ cho cái không đó. Như vậy nói ngăn cản, ngu, trí cùng hiểu, không có nghi ngờ cật vấn về điều đó. Tiếp tục nói vì sao, người kia cật vấn ý nói: có nếu chỉ là tục thì chân tức chẳng phải có, vì sao nơi sự tu chứng chỉ nói chân không, là ngăn

cản chứ chẳng phải biểu lộ, cho đến rộng mà nói, lẽ nào giải trừ vận nạn chăng? Lại có cách giải thích: Tu quán vô ngã là phương tiện cứu cánh, lúc thấy chân lý thì tất cả tục có đều không hiển hiện, do đó nói là chân không. Điều này cũng không đúng, vì ý cật vấn rõ ràng. Nếu tục chẳng phải có thì gọi đó là chân, sẽ không có chỗ chứng đắc. Nếu có chân riêng biệt là chỗ chứng đắc ấy, thì không nên nói có chỉ là tục, vả lại trái với kinh nói hoàn toàn không có chỗ không thấy mới gọi là thấy chân thật, có đôi chút chỗ nhận thấy tức là chẳng phải thấy chân thật, nên lời này cũng chẳng phải giải thích đúng đắn. Cách giải thích như vậy, nên nói thế này: Chân chẳng phải có - không, vì dứt tuyệt tâm ngôn, để phá chấp có nên giả nói là không vì phá chấp không mà giả nó là có. Hai thuyết có - không đều là vì thế tục mà nói, trong thắng nghĩa đều loại bỏ có - không, Thánh trí đã chứng đạt, chẳng phải có chẳng phải không, mà là có, mà là không, về sau sẽ giải thích rộng. Có người cật vấn: Chứng đạt nhân không của pháp là có hay là không, có thì pháp khác cũng sẽ là có, không thì không thể nào chứng được các pháp không? Để nêu rõ cật vấn này, nên nói tụng:

Hữu nhân chứng pháp không
Pháp không ưng bất lập
(Nhân có chứng pháp không
Pháp không sẽ không lập).

Luận nói: Không cần phải nương vào nhân mới có thể thiết lập được. Nếu không như vậy thì tất cả sẽ thành. Nhân đã không thể là không không, những cái khác cũng sẽ như thế, chỉ là tánh không của dợn nắng, của đất nước..., thì tông chỉ đã thiết lập đều không thể thành tựu. Để giải trừ vấn nạn ấy, lại nói tụng:

Tông nhân vô dị cố
Nhân thể thật vi vô
(Vì nhân tông không khác
Nhân thể thật là không).

Luận nói: Các luận sư của Số luận, cho chung - riêng không có gì khác nhau, siêng năng dũng mãnh không gián đoạn phát khởi các nhân, đều tức là thanh, sẽ như như thể của thanh, vì không thông với những cái khác, thể của nhân không thành. Các luận sư thắng luận, cho chung và riêng hoặc khác hay không khác, cái không khác đó, sai lầm đồng với các luận sư của Số luận, khác tức là như các phẩm trước đã phá trừ, vì thế khác hay không khác đều không thành tựu nhân. Từ đó nên nói: Tông nhân không khác, nhân Thể thật sự không. Vả lại thể của nhân đã lập nếu là thật có thì sẽ cùng với Thể của tông, hoặc là một hoặc là khác, nhưng không thể nói nhân và thể của tông, hoặc là một hoặc là khác, vì chẳng phải một - khác, giống như quân lính, rừng cây là giả chẳng phải chân, thuộc về thế tục, tùy thuận phân biệt hư vọng của thế

gian, kiến lập các loại tông - nhân không đồng, gạt bỏ các tà chấp, tà chấp đã gạt bỏ thì tông - nhân cũng mất, do đó không thể nói pháp đồng với nhân có, tông - nhân giả lập đều là tục chẳng phải chân. Lại có vấn nạn: Chứng pháp không dụ là không hay là có, không thì không thể chứng các không, có thì các pháp như dụ sẽ có. Điều này cũng không đúng, nên tiếp theo tụng nói:

Vị không dụ biệt hữu
Lệ chư pháp phi không
Duy hữu dụ ưng thành
Nội ngã đồng ô hắc.
(Nói không dụ riêng có
Nêu các pháp chẳng không
Chỉ có dụ nên thành
Nội ngã như quạ đen).

Luận nói: Dụ tức là thuộc về một phần của nhân, nhân đã là tục có thì dụ cũng sẽ như vậy. Nếu cho lìa nhân riêng biệt có Thể của dụ, vì ví dụ các pháp là có chẳng phải không. Điều này chắc chắn không đúng, vì lìa dụ của nhân chắc chắn không Thể nào chứng được tông nghĩa đã lập, vì như tông đã lập chẳng phải thuộc về nhân. Nếu chẳng phải nhân dụ mà có thể thiết lập tông nghĩa, thì nội ngã như quạ, tánh đen sẽ thành lập. Vả lại tất cả những gì thiết lập sẽ đều thành tựu, vì không có nhân mà sự đồng thì dễ dàng đạt được. Do đó thể của dụ chắc chắn không lìa nhân, nên sẽ đồng với nhân

không thể lấy làm cật vấn. Nếu bản tánh của tất cả các pháp đều là không, chứng cái thấy của không này có gì là thắng đức? Để trình bày cật vấn này, nên nói tụng:

Nhược pháp bản tánh không
Kiến không hữu hà đức
(Nếu pháp vốn tánh không
Thấy không có đức gì?).

Luận nói: Chẳng phải lìa ngã ở trong các pháp hành chứng cái thấy về ngã không thì có đôi chút thắng đức, các pháp cũng vậy, nếu bản tánh là không, chứng cái thấy về không này, thêm lợi ích gì? Nếu không có lợi ích gì thì đâu cần vất vả, tu tập vô lượng gia hạnh để có thể chứng không? Vì giải trừ vấn nạn này, lại nói tụng:

Hư vọng phân biệt phược
Chứng không kiến năng trừ
(Phân biệt hư vọng trói
Chứng không trừ kiến chấp).

Luận nói: Các hành của các pháp tuy là không - vô ngã, nhưng những phàm phu ngu muội phân biệt hư vọng chấp thành một - khác... Do uy lực phân biệt hư vọng này, sinh trưởng những phiền não tham sân tùy miên, tùy duyên phát sinh các nghiệp thiện ác, chìm trong biển cả ba cõi tiếp nối luân hồi, ba khổ hành hạ không thể nào tự thoát ra, siêng năng tu tập gia hạnh chứng được không - vô ngã, dần dần đoạn trừ phân biệt hư vọng, tùy sự

tương ưng đó chứng đạt tam Bồ-đề, tự lợi lợi tha công đức không cùng tận. Thể của phân biệt hư vọng đó là gì? Đó là tâm - tâm sở hữu pháp trong ba cõi. Lẽ nào không phải pháp này cũng là bản tánh không? Như những sắc pháp mà những phàm phu ngu tối chấp trước, sao có thể dẫn dắt các khổ giày vò, hành hạ hữu tình? Nếu pháp này tuy không mà có thể dẫn dắt các khổ, thế thì các sắc pháp cũng có khả năng này, vì sao chỉ nói là phân biệt hư vọng? Vì tuy các sắc tâm đều là bản tánh không, nhưng cần phải nương vào phân biệt hư vọng, số lượng các pháp là có hay là không, nhân đây phát sinh tạp nhiễm - thanh tịnh. Do các hàm thức ấy nhiễm - tịnh không đồng, nên chỉ nói phân biệt hư vọng. Nếu pháp thật có thì sự có thể như vậy, pháp đã thật không có thì làm thế nào so lượng là có hay là không? Nhiễm - tịnh không đồng, giống như trong những giấc mộng, tuy không có các sắc pháp nhưng có các loại tướng hiện bày rõ ràng. Dụ này không phải như vậy, vì ở nơi các giấc mộng có phân biệt, tác dụng chẳng phải không có, phân biệt là nơi nương tựa, hiện bày các cảnh tượng khơi dậy những nhiễm tịnh, sự việc này có thể như vậy. Nay đã đều là không, không thật có phân biệt, ai có thể khởi lên tác dụng không đồng này? Thể không mà có khả năng là điều chưa từng thấy, nếu không có thể mà có công năng thì lông rùa sừng thỏ sẽ đều có tác dụng. Hơn nữa, không có phiền não hoặc

không có thiện căn, mà các hữu tình có nhiễm tịnh ấy, thì đã đoạn phiền não sẽ lại luân hồi, chưa trồng thiện căn sẽ đạt được thường lạc. Trong này nhất loạt giải trừ lời vấn nạn như vậy: Thế tục chẳng phải không, nên không có sai lầm này, sẽ đồng với thế tục chẳng phải là đạo lý chân thật chăng? Người kia đáp không phải như vậy, vì tùy thế tục suy lường là thật có, cũng gọi là đạo lý chân thật, làm sao có thể nói một pháp một thời, có - không trái ngược mà cũng gọi là đạo lý chân thật? Sinh trụ diệt cũng vậy, một pháp - một thời, có sinh - không sinh, có diệt - không diệt, có đoạn - không đoạn, có thường - không thường, có lai - không lai, có khứ - không khứ, cho đến rộng khắp mà nói, lại càng trái ngược lẫn nhau, làm sao có thể nói đều là đạo lý chân thật? Người kia nói như vầy: Một pháp một thời, không có nghĩa là chân mà có nghĩa là tục, vì nghĩa sai biệt nên không trái ngược nhau, giống như các pháp thiện bố thí, trì giới... ở thế gian, vì tánh hữu lậu nên được gọi là bất thiện, thiện căn tương ưng, nên cũng gọi là thiện, cùng gọi là đạo lý chân thật nhưng không trái ngược nhau. Lý này không đúng, vì đạo lý quán đãi của các pháp thiện như bố thì... khác nhau, có thể không trái ngược với một pháp một thời, hai đế có - không không hề phân biệt đạo lý quán đãi, sao có thể không trái ngược? Vì sao như vậy? Vì an hòa gọi là thiện, thiện có hai loại, đó là thế gian và xuất

thế gian. Pháp thiện xuất thế, cuối cùng có thể làm hại các trói buộc của phiền não, kết quả được an hòa gọi là thắng pháp thiện. Pháp thiện thế gian, tạm thời có khả năng mà cuối cùng không có công năng, vì tạm thời có thể điều phục phiền não ràng buộc nên gọi là thế tục thiện, vì không phải vĩnh viễn đoạn trừ được phiền não ràng buộc, cũng được gọi là thắng nghĩa bất thiện. Thiện hay bất thiện này không hề trái ngược lẫn nhau, vì thời phần có khả năng - không khả năng khác nhau, như các thiện bố thí... an trụ trong một sát na, nói là có khả năng, từ đó về sau chắc chắn không thể an trụ, nên nói là không có khả năng. Có khả năng - không khả năng tuy ở trong một pháp, nhưng vì thời phần khác nhau nên không hề trái ngược lẫn nhau. Sát na thứ hai các thiện bố thí... không còn an trụ, đã không có thể thì cái gì gọi là không khả năng? Vì thể kia không còn khả năng thì chắc chắn chẳng phải có, vì khả năng chẳng có tức gọi là không khả năng, hoặc thời phần của có khả năng - không khả năng không sai khác, nhưng cảnh hướng về khác biệt do đo không trái ngược nhau. Vì sao như vậy? Vì tạm thời có thể điều phục sự ràng buộc của tham sân, nên gọi là có khả năng, vì không có thể đoạn diệt chủng tử của tham sân, nên gọi là không khả năng. Như uống dầu cây tía tô có thể trừ được bệnh phong, không trừ được đàm giải khan cổ. Có khả năng - không

khả năng, thời phần tuy đồng nhưng vì cảnh hướng về có sai biệt, cùng một pháp một thời không hề trái ngược lẫn nhau. Cảnh của hai đế có - không không hề sai biệt, sao có thể không trái ngược? Người kia lại nói lời biện hộ: Vì như một niệm thức ngã chấp nương vào, thế tục gọi là ngã, dựa theo thắng nghĩa gọi là vô ngã. Ngã - vô ngã khác biệt, nhưng không hề trái ngược cùng một pháp một thời, có - không cũng như vậy, tuy không có cảnh riêng biệt nhưng không hề trái ngược nhau. Điều này cũng không đúng, vì nghĩa của ngã - vô ngã không trái ngược nhau. Vì sao như vậy? Do tâm không tự tại trong một sát na, gọi là vô ngã, ngã chấp nương vào, cũng gọi là ngã. Như Khế kinh nói: "Nếu thức là ngã thì sẽ được tự tại, không thể chuyển biến, nhưng các phàm phu ngu muội, nương vào phát khởi ngã chấp nên nói là ngã". Nghĩa không tự tại - nghĩa ngã chấp nương vào, tuy đồng một thức nhưng không trái nhau, một pháp một thời có - không trái ngược nhau, đều gọi là đạo lý chân thật, lẽ nào có thể không trái ngược? Nay ông cho là thành tựu, hai đế có - không đồng ở một pháp, không hề trái ngược nhau, tuy phân biệt rất nhiều thí dụ các loại phương tiện ở thế gian, nhưng rốt cuộc không thể nào thành tựu. Người kia lại nói lời biện hộ: Như một màu xanh, dựa vào chính mình nên có, hướng về nơi khác nên không, các

pháp cũng như vậy, tánh của mỗi mỗi pháp, dựa vào tục nên có, hướng về chân nên không. Điều này cũng không đúng, vì thể xanh vàng khác biệt, có thể dựa vào chính mình là có, hướng về nơi khác là không, tục và chân thể đó không khác biệt, dựa vào chính mình có thể có, hướng về cái gì là không? Tìm tòi nghiên cứu tục đó thật sự chính là chân, chẳng phải suy tư màu xanh kia thật sự trở thành màu vàng, nên pháp dụ ông đã lập không đồng. Vả lại thể tục là chân không lìa bỏ nhau, làm sao Thể của tục hướng về chân lại là không? Như trong Khế kinh nói: "Đức Phật bảo Tôn giả Thiện Hiện: Thế tục, thắng nghĩa đều không có thể riêng biệt, thế tục chân như tức là thắng nghĩa, chẳng lìa sắc đó riêng có nơi không, cho đến thức không lại cũng như vậy". Làm thế nào thời - cảnh của một pháp không có sai biệt, hai nghĩa trái ngược nhau đều gọi là đạo lý chân thật. Vì vậy các sư quy phạm ngày xưa, an lập hai đế tình - sự không đồng, thế tục đế nói cận kề để hiển bày tình ý thế tục, Thắng nghĩa đế nói xa xăm để biểu lộ sự việc chân thật. Các pháp thế tục tuy phù hợp với tình ý thế tục, nhưng sự việc là hư giả, nên chẳng phải đạo lý chân thật. Vả lại hiện lượng chứng đạt sắc tâm duyên khởi, lời nói không thể nào giải thích, nên chẳng phải là tục đế. Do đó Khế kinh nói: "Tất cả danh cú được giảng nói ở thế gian, gọi là tục đế". Ý kinh này

nói: Cùng cái biết của thế gian, pháp nghĩa tương ưng với chủ thể nêu bày, đối tượng được giảng giải, và vì giải thích biểu đạt chẳng phải cùng với cái biết, pháp nghĩa kinh thư, gọi là tục đế, đã chứng hiện lượng sắc tâm duyên khởi, chẳng phải ngôn từ được nêu giảng, cũng chẳng phải tục đế. Nếu nói giả lập chủ thể ngôn từ, chỗ được giảng giải, nên sắc tâm này cũng thuộc về tục đế, rốt cuộc thắng nghĩa sẽ cùng chẳng phải chân, vì biểu hiện danh ngôn là giả lập, cuối cùng thắng nghĩa không có sắc tâm này, chân lý đều không, vì sự có pháp, chẳng phải thuộc về hai đế, pháp này sẽ không, thì trái với hiện lượng nơi đối tượng giảng giải của thế gian. Nếu nói là có thì chẳng phải hai đế thâu tóm, sẽ thiết lập đế thứ ba, chẳng phải chân - tục đế. Nếu nói tuy có sắc tâm duyên khởi, là hiện lượng đạt được của các thế gian, nhưng chẳng phải cứu cánh Thắng nghĩa đế thâu tóm, giả thiết gọi là thế tục đế thâu tóm, tùy ý danh ngôn thế tục mà giả lập, sắc tâm thật có thì không có gì tranh luận, ở đây vì nương vào giả nhiễm định mà nghĩa thành lập. Nếu cho sắc tâm do thế tục nên có, do thắng nghĩa nên chẳng có chẳng sinh, như vậy lời đã nói là có nghĩa gì? Nếu nói như trí không phân biệt kia, thì cảnh giới nơi đối tượng hành cuối cùng là không, không có như vậy, nên nói là chẳng phải có. Nếu vậy thì vì chốn hành cuối cùng là không có, trí không phân biệt

sẽ không có thể phát sinh. Giả sử chấp nhận có thể phát sinh thì cũng chẳng phải trí chân thật, vì duyên với cảnh không có. Như hiểu rõ không có gì khác, trí đã chẳng phải chân thì cảnh sẽ là tục, tuy nói sắc tâm không thể có như vậy, nhưng khắp nơi lại hiểu bày sắc tâm thật có. Vì nói chẳng phải có - cuối cùng là không, vì tướng không sai khác, chắc chắn sẽ là có. Đã chắc chắn là có, do đó cũng sẽ chấp nhận sắc tâm này thật có sinh trụ diệt...

Nếu ý ông cho: Tuy lại là sắc tâm cũng có cũng sinh, nhưng chẳng phải thắng nghĩa, nên trước cần phải thẩm định: Thắng nghĩa là gì? Sau đó có thể nói: Đây chẳng phải thắng nghĩa. Nếu nói thắng nghĩa là không phân biệt, nẻo hành của trí tuệ cuối cùng là không vô, điều này trước đây đã phá trừ, nghĩa là vì chốn hành kia cuối cùng là không có, nên trí không phân biệt sẽ không thể phát sinh, cho đến nói rộng ra, vả lại chốn hành này chẳng phải thắng nghĩa chân thật, vì là không, giống như sừng thỏ, hoặc vì chẳng phải có, như hoa đốm kia. Nếu nói thắng nghĩa là có thể nghiên cứu cùng tận, điều này cũng không đúng, vì cảnh không sai khác. Nói đến nghiên cứu cùng tận ấy là không xả bỏ thế tục, hơn nữa pháp thế tục không thể nghiên cứu cùng tận, ở đây có thể nghiên cứu cùng tận nên lìa bỏ thế tục, nhưng chẳng phải lìa bỏ thế tục mà riêng có thắng nghĩa, nên không thể nói ở đây có thể

nghiên cứu cùng tận. Vì vậy ông nói chẳng phải là tướng thắng nghĩa. Nếu cho thắng nghĩa mà các tông khác chấp trước, vì đều là chẳng phải có, là tướng thắng nghĩa. Điều này cũng không đúng, vì trước kia cho duyên sinh tạm thời an trụ các tánh, gọi là thắng nghĩa. Nay bác bỏ chẳng phải có, thì sẽ trái với tự tông và những hiện lượng. Nếu nó đạo lý chân thật là tướng thắng nghĩa, thế thì thế tục sẽ chẳng phải đạo lý chân thật, vì sao trước đây nói thế tục là đạo lý chân thật? Giả sử chấp nhận chỉ nói chẳng phải có chẳng phải sinh, gọi là đạo lý chân thật, là có là sinh chỉ là giả nói, vọng phân biệt mà lập đã chẳng phải đạo lý chân thật. Chỉ là giả nói vọng phân biệt mà lập, làm sao có thể phát khởi tác dụng nhiễm tịnh? Do đó người khai giải thích vấn nạn, lý đó không thành, chớ nói lông rùa gọi là thể có, tức có tác dụng có thể ràng buộc thế gian. Lại có luận sư khác giải thích vấn nạn này: Phân biệt vốn chấp thể của pháp là không, nhân duyên vốn sinh nên thể của pháp là có, do đây phát khởi phiền não tùy miên, ràng buộc thế gian luân hồi trong ba cõi, hoặc tu tập gia hạnh chứng lý không - vô ngã, đạt được Tam Bồ-đề, thoát khổ tử sinh. Nhân duyên sinh pháp tuy không cả sắc tâm, nhưng tâm là nguồn gốc nên nói là cùng khắp, phân biệt hư vọng luôn luôn ràng buộc thế gian, chán bỏ nơi này luôn luôn tu tập gia hạnh chứng đạt lý không, tuy có cảnh giới nhưng nếu không có tâm,

thì tìm tòi hư vọng rốt cuộc không thể ràng buộc cũng không thể nào chán bỏ, tu tập không - vô ngã, chứng đạt Tam Bồ-đề thoát ra khởi sinh tử. Để chứng minh nghĩa này, dẫn lời Khế kinh nói:

Biến kế sở chấp vô
Y tha khởi tánh hữu
Vọng phân biệt thất hoại
Đọa tăng giảm nhị biên.
(Không Biến kế sở chấp
Có y tha khởi tánh
Vọng phân biệt sai trái
Vào hai biên tăng giảm).

Trong này, tương tự giải thích nghĩa ấy nói: Danh là biến kế sở chấp, nghĩa là y tha khởi tánh, danh đối với nghĩa đó chẳng phải có nên là không, nghĩa tùy thuận thế gian chẳng phải không nên có, không thể dẫn ra điều này để chứng minh là có y tha, cách giải thích này không đúng, vì nghĩa trái ngược nhau. Nếu danh đối với nghĩa chẳng phải có nên là không, nghĩa cũng đối với danh là không sao lại có. Vả lại đối với nghĩa đó mà thiết lập danh ngôn, đã từ nhân duyên sinh thì như nghĩa sẽ có, nếu đối tượng chấp là vọng thì tánh nơi chủ thể nêu giảng không có, vọng chấp vào chỗ nêu giảng thì tánh đó lẽ nào là có? Danh tùy thuận thế tục có thể giải thích biểu hiện được, ông không chấp nhận là y tha khởi tánh, nghĩa cũng thuận theo thế tục giả nói là có khả năng, sao không chấp nhận là biến kế

sở chấp? Thế tục giả lập chủ thể nêu giảng, đối tượng được nêu giảng, không sẽ đều là không - có sẽ cùng nhau có, làm thế nào kinh nói một có một không? Vì thế lời ông đã nói không phù hợp với nghĩa kinh, cần phải tin biến kế sở chấp tánh không có, là những tình ý hư vọng của thế gian thiết lập, y tha khởi tánh từ nhân duyên sinh, chẳng phải tình ý hư vọng vì thế nên tin là có. Người kia dẫn chứng nghĩa lý của mình, lại dẫn lời kinh nói:

Do lập thử thử danh
Thuyên ư bỉ bỉ pháp
Bỉ giai tánh phi hữu
Do pháp tánh giai nhiên.
(Danh này do đây lập
Pháp kia giải thích kia
Tánh kia đều chẳng có
Vì pháp tánh như thế).

Tụng này không thể nào chứng minh được nghĩa đó. Ý kinh không nói: Danh đối với nghĩa không có, chỉ nói đến đối tượng giảng nói, pháp tánh chẳng phải có, phân biện tánh các pháp, đều không thể nào giải thích, danh ngôn nơi đối tượng nêu giảng đều là cộng tướng, tự tướng của các pháp đều bặt dứt danh ngôn, tự tướng chẳng phải không - cộng tướng chẳng phải có. Ở đây lược nói: Tánh đối tượng giảng giải không có thì chẳng gọi là chủ thể giảng nói, tánh đó thật có, nên tụng chỉ nói tánh kia chẳng phải có, không như thế sẽ nói là tánh này

chẳng phải có. Người kia vì chứng minh tánh y tha này không có, tiếp tục dẫn lược tụng đã nói trong kinh:

Vô hữu thiểu pháp sinh
Diệc vô thiểu pháp diệt
Tịnh kiến quán chư pháp
Phi hữu diệc phi vô.
(Không có chút pháp sinh
Cũng không chút pháp diệt
Kiến tịnh quán các pháp
Chẳng có cũng chẳng không).

Ở đây cũng không thể nào chứng minh tánh y tha khởi đó là chẳng phải có, vì sao như vậy? Vì ý tụng này giải thích tự tánh sai biệt của biến kế sở chấp, chủ thể nơi giảng, đối tượng được giảng giải khác thể đều là không, cái thấy thanh tịnh lìa chấp không sinh không diệt, quán sát mọi thế gian, từ nhân duyên sinh ra chẳng phải không chẳng phải có, nên ở đây chẳng chứng minh được y tha khởi là không. Nếu có y tha vì sao kinh nói: "Tánh của tất cả các pháp không có tánh nào không đều là không?". Khế kinh lại nói: "Đức Phật bảo Tôn giả Thiện Hiện: Các pháp sắc không tự tánh đều không có". Lại có kinh nói: "Đức Phật bảo Tôn giả Đại Tuệ: Tánh của tất cả các pháp đều không có sinh, vì trước có hay trước không đều không thể sinh". Ở đây có mật ý. Mật ý như thế nào? Nghĩa là các kinh này chỉ phá trừ biến kế sở chấp nơi tự tánh,

chẳng phải tất cả đều không có. Nếu tất cả không có thì trở thành tà kiến. Tại sao biết có mật ý này? Vì trong Khế kinh khác giải thích biểu lộ rõ nghĩa là "Bạc-già-phạm nói lời như vầy: Ta chỉ nương vào tự tánh tương ưng nói tự tánh của tất cả các pháp đều không. Nếu có ai như lời mà sinh chấp trước, cho tự tánh của các pháp nhiễm tịnh đều là không, kẻ đó ngu tối giữ lấy không, gọi là tà kiến". Tự tánh tương ưng, tức là các thế gian, biến kế sở chấp do tâm chuyển biến, tựa như các trần bên ngoài, nương vào các trần này khởi lên các chấp điên đảo, nhân nơi chấp điên đảo này cho có tự - tha, chủ thể giảng nói đối tượng được giảng nói tương ưng với tự tánh nhiễm tịnh của các pháp, tức là y tha, vì thế biết các kinh có mật ý này. Lại trong kinh Đáo Bỉ Ngạn Bát Nhã: "Đức Phật tự phân minh phán quyết nghĩa có - không, biến kế sở chấp tích tập tăng thêm, giữ lấy pháp thường hằng không biến dịch, như vậy tất cả đều gọi là không, nhân duyên sinh ra đều nói là có". Lại kinh khác nói: "Tự tánh của biến kế sở chấp không sinh, tánh y tha khởi thuộc về các pháp từ nhân duyên sinh ra". Lại kinh Tuệ Độ nói lời như vậy: "Người thực hành tuệ độ khéo biết tánh sắc, khéo biết sắc sinh, khéo biết sắc như cho đến nói rộng". Lại các kinh nói: "Các pháp vô tánh, không sinh không diệt..., đều cần phải phân biệt không thể như đã nói, chấp làm liễu nghĩa chẳng phải thế tục đế, các pháp cũng

không, liền ngu tối giữ lấy không trở thành đại từ kiến". Ở đây nói phi lý. Vì sao? Vì đối với liễu nghĩa kinh phân biệt khác nhau. Đức Thế Tôn tự nói: "Nếu trong các kinh nói không - vô tướng - vô nguyện - vô hạnh - vô sinh - vô diệt, không có tự tánh, không có hữu tình mạng giả, chủ tể, Bổ-đặc-già-la, các môn giải thoát gọi là kinh liễu nghĩa, Ta nói hợp lý". Đối với kinh khác Đức Phật tự phán quyết: "Ta nương vào tự tánh biến kế sở chấp". Ở trong kinh khác nói: "Tất cả các pháp đều không có tự tánh - không sinh - không diệt - tự tánh Niết-bàn vắng lặng xưa nay. Nương vào tự tánh y tha khởi nói: Tâm các hữu tình sinh diệt chuyển biến, cho đến nói rộng". Lại trong kinh khác, Đức Phật bảo với Cụ thọ Xá-lợi-tử: "Tự tánh của sắc là không, vì tự tánh là không nên không sinh không diệt, không sinh không diệt nên không có chuyển dịch, thọ tưởng hành thức cũng lại như vậy". Ở đây nương vào tự tánh biến kế sở chấp, nói tự tánh là không - không sinh không diệt... vì các phàm phu ngu muội tùy theo tự tâm biến chuyển suy lường tất cả các pháp sắc tâm, chấp có tự tánh chân thật sai biệt, Thế Tôn dựa theo đó nói tự tánh của các pháp sắc tâm đều không, tánh y tha khởi không sinh không diệt, vì không có tánh biến kế sở chấp, cũng nói là không, chẳng phải tự tánh không - không sinh không diệt... Như Lai nói ba tự tánh khắp nơi, đều nói tánh biến kế sở chấp là không,

hai tánh y tha - viên thành là có, nên biết không giáo có ý thú riêng biệt, không thể như lời nói bác bỏ không có các pháp, như lời nói giữ lấy nghĩa gọi là bài báng đại thừa. Vì vậy Khế kinh nói: "Nếu có Bồ-tát, như lời nói giữ lấy nghĩa mà không cầu diệu nghĩa Như Lai đã giảng nói, đó gọi là đối với pháp tác ý phi lý, cũng gọi là chẳng phải nơi tin hiểu Đại thừa. Nếu có Bồ-tát không như lời nói đó mà giữ lấy nghĩa lý, suy tư mong cầu như diệu nghĩa Như Lai đã nói, đó gọi là đối với pháp tác ý như lý, cũng gọi là nơi tin hiểu Đại thừa". Nếu như vậy vì sao câu kinh này giải thích: "Đức Phật bảo với Thiên Tử: Các ông nên biết, chư Phật đối với Bồ-đề hoàn toàn không có gì đạt được (không thủ đắc), cũng không một lý pháp nào có thể sinh có thể diệt. Vì sao như vậy? Vì tất cả các pháp đều không sinh không diệt, nên Như Lai xuất hiện ở thế gian". Có nơi giải thích như vầy: Lúc chư Phật chứng đắc đại Bồ-đề, xa lìa tất cả mọi sự hý luận phân biệt, tuy xuất hiện ở thế gian mà không thể nói có những chứng đắc. Lại có nơi giải thích: Chư Phật lấy Bồ-đề làm tự tánh, nên không hề có gì chứng đắc.

Như Khế kinh nói: "Bồ-đề tức là Phật, Phật chính là Bồ-đề, nên không chỗ thủ đắc, vì như pháp tánh đó mà hiểu biết, không sinh trước đó không - không diệt trước đó có, vì tánh các pháp xa lìa hý luận, không sinh không diệt, Bồ-đề vô thượng, vì

hiện ở trước mắt, nên gọi là Như Lai xuất hiện thế gian".

Khế kinh lại nói: "Thiện Hiện nên biết, sắc gọi là tánh của các pháp vô tánh, thọ tưởng hành thức... nói rộng cũng như vậy". Ý kinh này trình bày: Tánh y tha khởi lấy biến kế sở chấp các sắc vô tánh để hiển bày pháp tánh lìa xa ngôn từ làm tự tánh của nó. Nếu tất cả các pháp hoàn toàn không có gì, làm thế nào vô tánh lại nói là tánh? Nếu nói các sắc thế tục là vô tánh, tức là tánh của các sắc thắng nghĩa, so với lý trái ngược nhau, vì sao như vậy? Vì nói đến thắng nghĩa ấy thì tất cả phân biệt hý luận đều không thể nào đạt đến, lẽ nào có thể lấy cái không có để làm tự tánh đó? Nếu lấy vô tánh để làm tự tánh ấy, sẽ tương tự cái không có khác nên không gọi là thắng nghĩa, sẽ không chẳng được Bồ- đề vô thượng, thì trái với tự tông trở thành sai lầm rất lớn. Tánh y tha khởi nếu là thật có, thì trái với kinh nói. Vì vậy Khế kinh nói:

Chư pháp tùng duyên khởi
Duyên pháp lưỡng giai vô
Năng như thị chánh tri
Danh không đạt duyên khởi.
Nhược pháp tùng duyên sinh
Thử pháp đô vô tánh
Nhược pháp đô vô tánh
Thử pháp phi duyên sinh.
(Các pháp theo duyên khởi

Duyên - pháp thảy đều không
Luôn biết đúng như vậy
Là thông suốt duyên khởi.
Nếu pháp từ duyên sinh
Tánh pháp này đều không
Nếu tánh pháp đều không
Pháp này chẳng duyên sinh).

Hai kinh nói về duyên sinh pháp như vậy, tuy không có tự tánh nhưng không trái ngược nhau, vì pháp từ duyên sinh có hai loại: Một là biến kế sở chấp, hai là y tha khởi tánh. Ý trong này trình bày: Tự tánh của biến kế sở chấp chẳng phải có, nên không nói đến y tha, nếu nói y tha hoàn toàn không có tự tánh, liền bác bỏ hai pháp nhiễm tịnh đều không, gọi là thủ ác không, tác hại cả mình và người. Phân biệt hư vọng này người nào lại có thể ngăn cản?

Lúc đạt đạt được chánh kiến tự mình sẽ đủ khả năng ngăn cản. Nay lại sẽ hỏi: Tánh y tha khởi trí nào biết được? Đó là trí không phân biệt dẫn đắt phát sinh trí thanh tịnh của thế gian. Đã không phân biệt, sao gọi là thế gian? Ai nói trí này là không phân biệt, nếu có phân biệt thì sẽ không thể nào thực hiện. Thật tướng của các pháp chỉ cần duyên với biến kế sở chấp kia, tuy có phân biệt nhưng nói có thể thực hiện thật tướng của các pháp, thì phân biệt hư vọng cũng sẽ có thể thực hiện thật tướng của các pháp? Vả lại, nay chưa đạt được trí không

phân biệt sau thật tướng của các pháp, làm thế nào chắc chắn biết có y tha khởi? Y tha khởi này chẳng giống như hiện thấy mà các chấp khác nương vào, làm sao nhất định nói là tánh này thật có? Chỉ có trí không phân biệt dẫn dắt phát sinh trí thanh tịnh của thế gian nên biết là y tha khởi, so với luận kia thì trái ngược nhau, như luận kia nói: "Tánh biến kế chấp là chốn hành của trí nào, là phàm trí hay trí hay là Thánh trí? Điều chẳng phải chốn hành, vì vô tướng. Tánh y tha khởi là chốn hành của trí nào? Đều là chốn hành, nhưng chẳng phải nẻo hành của Thánh trí xuất thế".

Lại nói: "Năm sự - bao nhiêu là đối tượng thủ, bao nhiêu là chủ thể thủ? Ba là đối tượng thủ, phân biệt - chánh trí bao gồm cả chủ thể thủ - đối tượng thủ, danh tướng phân biệt. Phân biệt đối tượng thủ chánh trí có hai: Một là duyên với chân như, hai là vì sự dẫn đắt phát sinh kia". Nay các tướng hãy còn chưa đạt được, lại là tánh y tha khởi, do đó luận kia nói: "Biến kế sở chấp không thuộc về năm sự, Thánh y tha khởi, thuộc về bốn sư". Nếu y tha khởi duyên với thế trí mà nói là chẳng phải không, thì thật đáng giễu cợt. Thật tướng của các pháp chẳng phải là thế gian, nẻo hành của tâm trí như trước đã nhiều lần hiện giải, vì thế không cần nói đến. Thật có y tha luận nói y tha, cũng là cảnh của phàm trí dựa vào sự chứng đạt lãnh thọ của chính mình, nên không trái ngược nhau. Tánh y tha khởi tức là lúc

tâm - tâm pháp tùy theo duyên khởi, biến hiện các loại tương tự danh tướng của các trần, thật sự tự mình chứng đạt lãnh thọ mà tăng thượng mạn. Nghĩa là giữ lấy các trần bên ngoài, nhưng các trần bên ngoài là biến kế sở chấp vì không có thể tướng nên chẳng phải là sở duyên duyên, nên chẳng phải là cảnh nơi chốn hành của trí Thánh - phàm. Tất cả tâm và tâm pháp hữu lậu, chỉ có khả năng chứng đạt lãnh thọ các trần được hiện bày của chính mình, không có khả năng như thật chứng đạt những tâm cảnh khác. Tâm phẩm tương ưng cả thế trí vô lậu, do tánh lìa xa cấu nhiễm nên tự và tha đều chứng đạt, vì vậy nói y tha hiểu rõ trí thanh tịnh. Do với luận kia đã nói thì lý không trái ngược nhau. Ông giễu cợt nói: Tự phơi bày ngu muội chẳng phải hiện rõ lời tôi nói trái ngược nhau so với lý. Nếu tâm và tâm pháp từ duyên mà sinh, đồng với biến kế chấp đều là tự tánh không, thì tựa như hoa đốm đâu có thể ràng buộc hàm hức trong ba cõi vào nơi sinh tử luân hồi? Vì thế y tha chẳng phải không có thể thật, bản ý của luận giả chắc chắn sẽ như vậy. Nếu không như vậy thì vì cớ gì mà nói: Phân biệt hư vọng ràng buộc chứng đạt lý không có thể dẹp trừ? Ai thấy lông rùa mà có thể suy nghĩ có thể ràng buộc, ai gặp sừng thỏ mà có thể chứng đạt có thể đoạn trừ. Do đó nên biết: Có tâm - tâm pháp. Nhưng ngoài các trần đã chấp không có tâm, làm sao chắc chắn biết các pháp duy thức? Kinh nói

khắp mọi nơi, đối với điều này đâu nghi ngờ gì. Cho nên Khế kinh nói: "Đức Phật bảo Tôn giả Thiện Hiện: Không mảy may ngắm nhìn sự vật thực tế có thể nương tựa. Chúng sinh phàm phu ngu tối tạo tác các hạnh nghiệp, chỉ có điên đảo và lấy điên đảo kia làm nơi nương tựa. Điên đảo tức là phân biệt hư vọng, phân biệt hư vọng tức là tâm - tâm pháp". Khế kinh lại nói: "Tự tánh của các pháp không có một chút nào có thể đạt được, chỉ có chủ thể tạo tác, chủ thể tạo tác tức là tâm và pháp". Khế kinh lại nói: "Ba cõi duy tâm". Các kinh như vậy sô nhiều vô lượng, nên các pháp do thức - lý đó thành tựu lẽ nào không phải một mực chấp tất cả các pháp thật sự chỉ có thức cũng trở thành điên đảo sao? Thế thì sẽ như các pháp sắc tâm vì cảnh điên đảo nên thể đó tật sự không có. Vả lại, cảnh đã không thì thức tại sao có? Không thể một thức mà do hai phần hợp thành, đừng nên đánh mất nhất tướng ở tự tâm. Nếu nói thể của thức thật sự không có hai phần, vì hành tướng chủ thể duyên đối tượng duyên là không, chỉ tùy thế tục cùng có những hiểu biết, có tâm là chủ thể duyên nên nói là duy thức, thì cũng sẽ nói cảnh giới chẳng phải không có, vì thế tục cùng biết tâm cảnh là có. Nếu chấp nhận thể của thức thật có một phần bé nhoe, nên nói là thể này, thì tướng đó như thế nào? Đã không thể nói thức chủ thể thức đối tượng, làm sao chắc chắn nói chỉ có thức? Các Khế kinh nói:

"Chỉ có thức là khiến cho quán sát thức xả bỏ các trần bên ngoài, đã xả bỏ các trần bên ngoài thì vọng tâm theo đó bặt dứt, vọng tâm bặt dứt nên chứng hợp trung đạo". Vì thế Khế kinh nói:

Vị đạt cảnh duy tâm
Khởi nhị chủng phân biệt
Đạt cảnh duy tâm dĩ
Phân biệt diệc bất sinh
Tri chư pháp duy tâm
Tiện xả ngoại trần tướng
Do thử tức phân biệt
Ngộ bình đẳng chân không.
(Chưa đạt cảnh do tâm
Khởi hai loại phân biệt
Đạt cảnh do tâm rồi
Phân biệt cũng không sinh
Biết các pháp do tâm
Liền bỏ tướng trần ngoài
Từ đó ngừng phân biệt
Ngộ chân không bình đẳng).

Phàm phu chúng sinh tham đắm cảnh giới ý vị, thọ nhận các sự dục lạc tâm không hề lìa bỏ, sinh tử luân hồi ngập chìm trong biển cả ba cõi, nhận chịu những khổ đau ác liệt mà không có nhân giải thoát. Như Lai từ bi vì phương tiện nói các pháp do thức, khiến xả bỏ ngoại trần, xả bỏ ngoại trần rồi thì vọng thức theo đó trừ diệt, vọng thức trừ diệt

nên liền chứng đạt Niết-bàn. Cho nên Khế kinh nói:

Như thế hữu lương y
Diệu dược cứu chúng bệnh
Chư Phật diệc như thị
Vị vật thuyết duy tâm.
(Như đời có lương y
Thuốc quý cứu nhiều bệnh
Chư Phật cũng như vậy
Vì vật nói duy tâm).

Tuy nói cực vi cũng có thể phân tích, vì dựa vào hương sở, như nhà cửa như bình chậu, ở đây chất vấn cực vi có thể phân thành nhiều phần, là giả chẳng phải thật, không thể hoàn toàn không có. Nếu không như vậy thì tâm và tâm pháp, trong một sát na thuộc về thời phần, như năm tháng ngày giờ do nhiều phần hợp thành, cũng có thể hoàn toàn không có, thành ra sai lầm vô cùng. Những loại như vậy tuy theo cái thấy không đồng, phân cách Thánh ngôn khiến thành ra nhiều phần, cũng khởi lên tranh luận và đều chấp lấy một bên, đã không thể nào trừ diệt ác kiến trần cấu, há có thể khế hợp với diệu chỉ thanh tịnh đại thừa của chư Phật Thế Tôn đã nói sao? Chưa lĩnh hội chân lý, tùy theo tình chấp của mình, cho mình là đúng mà người khác sai, thật đáng sợ hãi! Cần phải xả bỏ chấp trước hai bên có – không, lãnh ngộ Đại thừa trung đạo không hai. Như Khế kinh nói: "Bồ-tát nên biết,

thân kiến là cội rễ sinh ra mọi cái thấy, chiêu cảm đến pháp nghiệp thiếu hụt trói buộc ở thế gian, tà kiến khinh khi bài bác không có các pháp, và ở nơi cái thấy này ca ngợi lưu thông, nhân đó sinh ra cảm thấy thiếu thốn pháp nghiệp, trải qua vô lượng kiếp bị đọa trong địa ngục (Na-lạc-ca) luân hồi nơi đường ác nhận chịu khổ não vô cùng. Thiện lực ngày xưa kém cỏi, nay đến trong loài người, phải chịu ngu si đần độn đui điếc câm ngọng cùng rất nhiều điều khổ đau, thân hình xấu xa, người chẳng muốn nhìn, ngôn từ thô tục nghe đều không vui. Hoặc vốn đã từng gieo trồng thiện căn tăng thượng, sinh đến cõi người thọ nhận phước báo thù thắng. Hoặc do vì ngày xưa thâu nhận nghiệp nhân phỉ báng chánh pháp, chấp trước không giáo, phá bỏ các tướng của Như Lai, phản đối hủy hoại pháp môn hiển thật đã nói, làm cho khắp thế gian lầm lẫn, phi pháp cho là pháp, pháp cho là phi pháp, phi nghĩa cho là nghĩa, nghĩa cho là phi nghĩa, làm hại bản thân hại đến người khác, thật đáng xót thương". Những lời Phật đã nói thảy đều sâu xa, pháp môn nhị đế thật là khó lường. Nay tạm thời tự khuyến khích nương theo kinh liễu nghĩa, sơ lược hiện giải chỉ rõ chỗ quy về, bặt dứt mọi điều tranh luận. Thế tục đế - nghĩa là từ duyên sinh ra các pháp sắc tâm thế gian và xuất thế gian, tự chứng đạt lìa ngôn thuyết lần lượt có thể nói, tự chứng đạt là trước hết sau đó mới phát khởi ngôn

thuyết, thế tục đế này cũng có cũng sinh, giả hợp mà thành giống như mọi sự huyễn, từ phân biệt mà khởi như những việc làm trong mộng, có tướng, có thể nói, gọi là thế tục đế. Thắng nghĩa đế - nghĩa là cái biết của bậc Thánh, phân biệt danh ngôn đều không sánh kịp, sự chứng đạt từ bên trong, vô tướng, tuyệt ngôn không nhờ vào duyên khác, gọi là Thắng nghĩa đế. Sơ lược nói như vậy về pháp môn nhị đế, người cùng tu học chánh pháp không có gì phải tranh cãi, trước nương vào thế tục đế sinh ra các pháp nhiễm tịnh, sau nương vào Thắng nghĩa đế chứng đạt tịch diệt. Vì thế Thánh nhân nói tâm cảnh có ba loại: Một là tâm cảnh có ngôn từ có tướng, hai là tâm cảnh vô ngôn có tướng, ba là tâm cảnh vô ngôn vô tướng. Đối với danh ngôn đầu tiên có thể có giác ngộ cũng có tùy miên, đối với danh ngôn tiếp theo tuy có tùy miên nhưng không giác ngộ, đối với danh ngôn cuối cùng thì tùy miên giác ngộ toàn bộ hoàn toàn không. Hai loại đầu duyên với thế tục, một loại sau duyên với thắng nghĩa. Lại có vĩnh viễn lìa xa ngôn thuyết, tùy miên, về sau đạt được tâm thông duyên cả hai đế. Nếu đối với thế tục khởi lên kiến chấp kiên cố, và đối với thế tục khởi lên kiến giải không thuận, thì cả hai loại này đều gọi là phân biệt hư vọng, là sinh ra tất cả pháp môn không có ý nghĩa lợi ích, ràng buộc hữu tình khiến không thể giải thoát. Thấy không, vô ngã có thể đoạn trừ tất cả, khiến mọi hữu tình lìa

xa sự trói buộc của ba cõi, tự chứng được Niết-bàn cứu cánh tịch diệt, cũng chuyển hóa người khác làm cho được giải thoát, vì trừ diệt đúng cội gốc của tập khí chướng ngại. Nếu đối với thế tục khởi lên kiến giải không thuận, thì ở nơi thắng nghĩa này chắc chắn có trái ngược. Để trình bày cái thấy này, nên nói tụng:

Pháp thành nhất thành vô
Vi chân diệc vi tục
Cố dữ hữu nhất dị
Nhị câu bất khả ngôn.
(Pháp thành một thành không
Trái chân cũng trái tục
Nên cùng có một khác
Cả hai không thể nói).

Luận nói: Nếu chấp các pháp và tánh có đó, chắc chắn là một, thì pháp trở thành một, chắn chắn là khác, thì pháp trở thành không, là trái ngược với chân, lại cũng trái với tục. Vì sao như vậy? Vì nếu tất cả các pháp cùng với tánh có là một, thì sắc sẽ như thanh là thanh chẳng phải sắc, thanh sẽ như sắc là sắc chẳng phải thanh, vì chính là tánh có thì pháp sẽ trở thành một. Nếu tất cả các pháp cùng với tánh có sai khác, thì các sắc thanh... thể đều trở thành không, vì chẳng phải tánh có, như những hoa đốm. Nếu chấp các pháp cùng với tánh là một, chắc chắn một - khác là sai lầm, như thế cần phải biết. Cho nên tánh có cùng với pháp là một - khác, là

hai loại vọng kiến trái với tục và chân. Điều đúng điều sai, hý luận trái ngược, sai lầm đồng với một khác, vì thế không luận bàn riêng biệt. Ở trong thắng nghĩa có - không đều vắng lặng, tất cả vấn nạn đều không thể thành được. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

Hữu phi hữu câu phi
Chư tông giai tịch diệt
Ư trung dục hưng nạn
Tất cánh bất năng thân.
(Có, chẳng có, đều không
Các tông đều tịch diệt
Nạn trong đó muốn khởi
Rốt cuộc không thể nói).

Luận nói: Trong lý thắng nghĩa không mảy may pháp nào có, vì tất cả các pháp bản tánh không sinh, nên chủ trương thấy có ở nơi ấy bặt dứt. Vì nương vào thấy có nên sinh ra cái thấy chẳng phải có, cái thấy này đã mất thì cái thấy kia theo đó diệt. Chân nếu chẳng phải thì có Thánh trí không hiện hành, sở thành của Thánh trí chắc chắn không phải chẳng có, vì vậy thấy chẳng phải có không thể chứng được cái chân đó. Thánh trí quán sát chân mà không quán xét chẳng phải có, chọn lấy tục có nên nói chân chẳng phải có. Nói chân chẳng phải có còn nương vào tục mà nói, chỉ dạy chân chẳng phải có luôn luôn thuận hướng về chân, vì thế các kinh nói nhiều về chẳng phải có. Thấy có chẳng

phải có ở đây đã trừ bỏ, cùng đúng cùng sai đều sẽ tương tự mà gạt ra. Vì những gì có đó đều có thể giải thích trình bày, nhưng chân thì tuyệt dứt trình bày giải thích nên đều chẳng phải có. Tất cả ác kiến nhiễu động tâm đó, ở trong chánh lý khơi dậy nhiều tà nạn, đều nương vào cái thấy sinh ra những gì có như vậy. Cái thấy này đã trừ dẹp thì cái thấy kia cũng theo đó diệt trừ. Tuy muốn khuyến khích luận bàn dũng mãnh chống cự chân không, do không có nơi nào nương cậy, liệu lời nói phó thác vào đâu, như hư không không có đáy thì chân không thể nào nương vào. Những người có đại tâm phát hoằng thệ, muốn lợi lạc hữu tình đến cùng tận đời kiếp vị lai, nên đích thực đoạn trừ vọng kiến trần cấu, nên khéo léo ngộ nhập thiện thệ chân không, để hoàn mãn mong cầu nên siêng năng tu học.

Đã trừ thấy trói buộc
Lại xua chấp không trần
Khéo mở trung đạo diệu
Nguyện thế gian quy tịch.

Bồ-tát Thánh Thiên tạo luận xong, nhắc lại việc diệt tà, tiếp nói tụng:

Ta còn vì lửa tông tà cháy
Đem sữa chánh giáo để rưới vào
Lấy quạt nhân minh gió rộng lớn
Ai dám như bướm lao vào lửa?

Tam tạng Pháp sư, ở đỉnh Bắc Linh Thứu, được nghe luận này, theo chỗ nghe phiên dịch, tự vui mừng thành công, nên nói tụng:

Thánh Thiên - Hộ pháp nương trí bi
Vì phá chấp tà tạo luận ấy
Tứ cú bách phi đều diệt hết
Giống như kiếp hỏa lửa thiêu rụi.
Nên tôi quên mạng tìm chân tông
Mừng gặp cứ nghe là dịch xong
Nguyện tôi và mọi loài mau chóng
Cùng bước lên quả Bồ-đề Phật.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

BÁCH TỰ LUẬN

SỐ 1572

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1572
BÁCH TỰ LUẬN

Tác giả: Bồ-tát Đề Bà. Hán dịch: Đời Nguyên Ngụy,
Tam tạng Pháp sư Bồ Đề Lưu Chi.

Con nay quy y đấng Thông duệ
Danh hiệu Đề Bà bậc đại trí
Hay dùng Bách Tự diễn pháp chân
Trừ các tà kiến hướng thật tướng.

Hỏi: Vì sao tạo luận?

Đáp: Vì nhằm phá trừ tà chấp về ngã kiến... Tất cả các pháp đều có tự tướng.

Phái Tăng Khư (Số Luận) nói: Tướng của tất cả các pháp là một đức, nếu như tôi nói, vì nhân duyên gì thiết lập tất cả các pháp cùng một tướng? Vì tất cả giống nhau cùng có một, ví như các loài bình chậu, áo quần... Thể của vật đều có một. Do nghĩa này, nên biết tất cả các pháp gọi là một tướng, do đó nghĩa một thành tựu.

Nội giáo nói: Chẳng phải một. Vì sao? Nếu như ông nói: Thiết lập nghĩa một tướng, là một hay là hai? Nếu đó là một, chỉ có nếu như không thể có một, vì nhân duyên này, chỗ lập nghĩa một ấy của ông liền bị phá.

Sư Tỳ Xá nói: Ông nói một bị phá, nay tôi thiết lập khác (dị), vì xả bỏ sai lầm của một.

Nội giáo nói: Nếu ông thiết lập khác, tôi trở lại thiết lập một. Vì sao? Nếu ông lìa nhân thiết lập khác, tôi cũng lìa nhân thiết lập một.

Sư Tỳ Xá nói: Tôi cần phải thiết lập khác. Vì sao như vậy? Vì các pháp sai biệt, tướng đều khác nhau. Ví như voi, lạc đà, hươu, ngựa, các loại như vậy, tướng đều khác nhau. Vì lý do này nên tướng của các pháp khác nhau. Tất cả các pháp đều khác biệt, nên nghĩa khác (dị) sẽ thành tựu.

Nội giáo nói: Vì ông lấy tướng này tướng kia không đồng. Nói nghĩa khác (dị) thành tựu, là vì tướng riêng biệt, pháp đều là một, ông đã thiết lập khác, lời nói chính yếu ấy tức bị phá, vì lời nói đó thua, tức biết tướng khác không thể thiết lập.

Ngoại giáo nói: Vì tướng một - khác không thành tựu, nay tôi thiết lập tướng có, vì tướng của các pháp đều có, nên biết nghĩa của tướng có thành tựu. Tướng có thành tựu nên biết một - khác cũng thành tựu.

Nội giáo nói: Nay ông thiết lập có, chắc chắn phải có nhân. Nếu không nhân mà thiết lập có, tôi cũng không nhân mà thiết lập không.

Ngoại giáo nói: Tôi nói chính là lập tất cả các pháp là có. Vì sao? Vì hiện thấy các pháp đều có tướng, ví như hoa trong hư không. Vì không có thể

tướng, nên không thể đạt được công dụng hiện hữu như các vật bình chậu, áo quần. Nên biết tất cả các pháp đều là tướng có, vì nhân duyên này nên nghĩa có được thành lập.

Nội giáo nói: Ông thiết lập có là vì nhân nơi tướng có hay vì có nhân của tướng không? Có hai tướng này đều có sai lầm, nếu do hiện tướng, nên nghĩa có thành tựu, thì hiện tướng là có, có cũng là có, lý của hai có không thể cùng thành tựu. Nếu nói nhân là không, thì lời nói chính thất bại, vì có - không đều chẳng phải nhân, nghĩa có tức bị phá. Ngoại giáo nói: Nếu cái có của tôi bị phá, ông sẽ thiết lập không, nghĩa không được thành tựu, có trở lại được thiết lập. Ví như người thế gian ăn uống, trước hết nhân nơi thô nhám nên có ngon ngọt, vì lý do này, ông phá bỏ cái có của tôi, nên biết là không.

Nội giáo nói: Ông thiết lập không, nhân đâu mà thành tựu? Nếu ông không có nhân mà thành tựu không, tôi cũng không nhân mà thành tựu có.

Ngoại giáo nói: Vì sao mà biết? Vì không có thể tướng, ví như nhiệt độ lúc nóng nực, tự không có thể tướng, huống hồ là có chút nước nào có thể đạt được. Vì nhân duyên này, nên tất cả các pháp không có một mảy tướng nào có thể đạt được. Do đó tôi thiết lập thành tựu nghĩa không.

Nội giáo nói: Ông đã thiết lập không, là có nhân hay là không nhân? Nếu nói không nhân thì không có nếu như. Nếu nói có nhân, thì nếu như sẽ thất bại. Ông nếu nêu không - không cũng không thành.

Ngoại giáo nói: Tất cả các pháp có nhân, ông đánh đổ có - không, nghĩa này tức không đúng. Vì sao? Vì như các thứ bùn lầy lau lách, nên biết tất cả các pháp đều có nhân.

Nội giáo nói: Không nhân mà ông nói có nhân, nên có, có nhân tức là không. Nếu trong bùn trước đó có các vật như bình bùn lau lách v.v... đều chẳng phải là nhân. Vì sao? Vì trong nhân trước đã có. Nếu trong nhân trước đã không có, cũng chẳng phải là nhân, ví như trong cát không có dầu, cát chẳng phải là nhân của dầu. Nếu nói cũng có cũng không có thì nghĩa cũng không thành tựu. Vì sao? Vì có hai sai lầm. Lại nữa, có cũng không sinh, không có cũng không sinh. Nếu từ không nhân sinh, thì nhân lại có tác dụng gì. Nếu từ có nhân sinh, thì nói nếu như tức thất bại. Trước kia ông nói tất cả các pháp đều có nhân sinh ấy, việc này tức không đúng.

Ngoại giáo nói: Vì hiện có tác dụng của các loại bình chậu, áo quần... tức biết tất cả các pháp đều từ nhân sinh, không cùng so sánh.

Nội giáo nói: Ông nói có quả vì có nhân, nghĩa này không thành. Vì sao? Vì cùng so sánh mà có.

Nếu do thấy quả có tác dụng nên nói là có nhân, thì quả cũng là nhân. Nếu quả là nhân, thì không có quả, vì không có quả tức là không có nhân, nên nhân quả đều hỏng. Nếu nói từ ý, thời, phần, phương, vị, tự tại, các nhân như thế sinh ra, thì nhân so sánh với nhau, sẽ là hữu vi, pháp hữu vi thì vô thường, thời phần phương vị tự tại, do so sánh với nhau mà có, tức là nhân không thể thành tựu.

Ngoại giáo nói: Lời tôi nói chân thật, chư Tiên xưa kia nói lời như vầy: Pháp này là quyết định, chung quy không có khác nhau.

Nội giáo nói: Ông nói pháp như thế, đây là chẳng phải chánh thuyết. Như tôi đã nói, so với pháp của ông là khác nhau. Trong pháp của ông là hiện có, trong pháp của tôi thì không. Trong pháp của tôi hiện có, trong pháp của ông thì không. Vì sao? Tại vì ông nói pháp của mình là như vậy. Pháp của ông nếu như vậy, thì chỉ tự mình cho là đúng. Tự mình cho là đúng mà nói, tức không có nghĩa lý sâu xa. Nếu không có nghĩa lý sâu xa, thì không có sự hiểu biết. Nếu có sự hiểu biết, tức nói đến nhân thù thắng. Nếu không có nhân thù thắng, lại nói pháp như vậy, thì không có đạo lý.

Ngoại giáo nói: Đây là gia pháp của tôi.

Nội giáo nói: Ông nói gia pháp của mình, pháp đó sẽ không thành. Pháp của ông không thể tự

thành, làm sao có thể thành pháp? Nếu chấp nhận lìa bỏ nhân ấy thì rốt cuộc không có chỗ thành tựu. Tự cho pháp đó là đúng thì điều ấy trái với chánh lý.

Ngoại giáo nói: Pháp không có chẳng phải nhân sinh ra, như lông rùa sừng thỏ, thạch nữ nhi, hoa giữa hư không... Pháp không có như vậy, cuối cùng không thể đạt được. Do nhân duyên mà sinh, như thấy ép dầu cầu mè, làm bình tìm bùn, chẳng phải lấy một pháp làm nhân, có thể sinh ra nhiều pháp. Nhưng mọi vật đều có nhân, như bùn đất có thể trở thành bình chậu, không phải là nhân của vải bông. Tơ sợi có thể trở thành vải bông, không phải là nhân của bình chậu. Lấy loại này cầu pháp khác cũng như vậy.

Nội giáo nói: Ông nói nhân có thể sinh hay là nhân không thể sinh? Nhân này là có thành tựu hay là có thất bại? Nếu nhân có chỗ thành tựu, thì ông thành tựu, tôi cũng thành tựu. Nếu nhân có chỗ thất bại, thì tôi thất bại, ông cũng thất bại. Lấy gì làm dụ? Như lửa có thể thiêu cháy mọi vật, thiêu cháy ông thì cũng thiêu cháy tôi. Nếu ở nơi kia nóng, ở đây cũng lại như thế. Lại nữa, tiếp tục trình bày về nghĩa này. Nếu nói có nhân mà thành tựu, ông thành thì tôi cũng thành, nhân tuy có chỗ sinh nhưng pháp của nhân thì không thể cùng thành. Ông thiết lập Thanh pháp là thường, nếu như nói: Lấy gì làm nhân, không thân là nhân. Lấy gì làm

dụ? Lấy hư không làm dụ. Hư không ấy là không thân mà thường, vì lý do này gọi Thanh làm thường. Lại có nơi khác nói: Gọi Thanh là vô thường. Vì sao? Vì Thanh là pháp tạo tác nên vô thường. Lấy gì làm dụ? Như bình chậu nhờ vào bùn đất, vòng dây, công thợ, nước lửa... mà thành bình chậu, vì tác nhân sinh ra, nên bình chậu là vô thường, như âm thanh từ môi răng họng lưỡi và nhiều duyên sinh ra, nên âm thanh cũng là vô thường. Chẳng phải hai nhân này có thể có chỗ thành tựu. Ông nói chân thật, nghĩa đó có thành tựu, nhưng vọng nói nhân hư giả, lý tức không thiết lập. Ông nói yếu thệ, có lúc yếu không thệ, có lúc thệ không yếu, hai chữ không thể cùng có thể thì yếu thệ sẽ thất bại. Như nhân pháp chưa sinh thì chẳng phải là nhân, do diệt cũng chẳng phải nhân. Như con chưa sinh không gọi là sinh, do diệt cũng chẳng phải sinh. Vì thế nên không có nhân.

Ngoại giáo nói: Ông tuy phá bỏ nhân quả, vì tôi nói có ngã pháp, nên nhân quả sẽ trở lại thành tựu.

Nội giáo nói: Ông nói có ngã pháp, lấy gì làm thể? Nếu lấy tri thức làm ngã, thì tri thức là vô thường, trí biết bình đã diệt, trí biết vải bông mới sinh. Nếu tri thức chẳng phải là ngã, ngã tức không biết. Nếu ngã không biết, thì không có khổ lạc. Ngã như vậy thì không có thể tướng. Nếu nói ngã và trí hòa hợp nên ngã có cái biết. Cái biết hòa hợp cùng với ngã, cái biết cũng chẳng phải là cái biết.

Ngoại giáo nói: Có ngã. Vì sao? Vì các vật bình chậu, áo quần... là ngã sở, nên biết là có ngã.

Nội giáo nói: Vì có một là sai lầm. Bình và có một, không khác nhau, nên có một. Nếu bình chẳng phải là bình, thì có một cũng sẽ là bình, thế thì sẽ có nhiều bình. Nếu có một chẳng phải là bình, thế thì không có bình.

Ngoại giáo nói: Có một và bình, một nên có sai lầm. Nay tôi thiết lập khác (dị), vì xả bỏ một sai lầm.

Nội giáo nói: Ông nói khác thì sẽ không có bình, không nên không có bình dụ, như Tỳ-kheo khác, Bà-la-môn khác, nên biết không có Tỳ- kheo là Bà-la-môn. Nếu bình khác với có tức là không có, như dao và túi đựng dao, có khác biệt nên có thể thấy, bình có một - khác, nên cũng có thể thấy. Nay có một - khác, vì không có thể thấy nên nghĩa khác biệt không thành.

Ngoại giáo nói: Một - khác tuy thất bại, nhưng hiện thấy có bình. Ví như hoa đốm giữa hư không, không có nên không thể thấy. Vì hiện thấy bình, nên biết là có bình.

Nội giáo nói: Không thấy. Vì sao không thấy? Vì ông nói hiện thấy, là mắt nhìn thấy, là thức nhìn thấy? Nếu mắt nhìn thấy thì người chết có mắt, cũng sẽ nhìn thấy. Nếu thức nhìn thấy thì người có mù có thức, cũng sẽ nhìn thấy. Nếu căn và thức

mỗi mỗi riêng biệt, không thể nhìn thấy, thì hòa hợp cũng không thể nhìn thấy. Ví như một người mù không thể nhìn thấy thì nhiều người mù cũng không nhìn thấy.

Ngoại giáo nói: Có bình, có sắc, nên có bình.

Nội giáo nói: Ông nói có sắc nên có bình, sắc và bình là một hay là khác biệt? Bình và sắc nếu là một, lúc thấy sắc khác, cũng sẽ thấy bình. Nếu sắc khác với bình, thì bình không thể nhìn thấy, tức là không có bình. Nếu cho cái thấy là bình, lúc bình ở nơi che lấp, mắt không nhìn thấy, thì bình sẽ chẳng phải là bình. Nếu sắc và bình là một, lúc bình tan hoại thì sắc cũng sẽ tan hoại.

Ngoại giáo nói: Ngã pháp không sinh không diệt, thấy cũng không hoại diệt, không thấy cũng không hoại diệt. Vì sao? Vì ngã pháp thường có. Trong nhân có quả, vi tế không hiện rõ, vì trước đã có, về sau được thành lớn. Vì lý do đó nên biết có nhân quả.

Nội giáo nói: Trước có không cần phải tạo tác, như bùn đất có bình không cần đến thợ gốm. Như sợi tơ có vải bông không cần đến thợ dệt. Vì bình và vải bông cần đến công thợ mới thành, nên biết trong nhân không có quả. Nếu trong nhân đã có quả thì không có pháp vị lai. Nếu không có pháp vị lai thì không có sinh diệt, không có sinh diệt thì cũng không có thiện ác, không có thiện ác thì cũng

không có tác nghiệp, tội phước quả báo. Như thế thì không có tất cả các pháp. Lại nữa, nếu trong nhân trước đã có quả vi tế, nhưng không có quả thô thiển, thì quả thô thiển này trước không mà sau có, thế tức là sinh diệt, trái với lời ông đã nói trước kia. Vả lại, nếu quả vi tế trước đã có, thì chẳng phải pháp sinh, vì chẳng phải pháp sinh thì sẽ hủy hoại ba đời. Ba đời nếu không có, nên biết tất cả pháp cũng không có. Nếu trong nhân trước đã có quả thì trong sữa đã có bơ. Nếu nói trước không mà sau có, nên biết đó là pháp tạo tác, vì thế nên tất cả các pháp đã có trước trong nhân, càng không cần phải tạo tác.

Ngoại giáo nói: Nếu trong nhân trước đã có quả là sai lầm thì nay nói trong nhân trước không có quả, về sau quả sinh ra, lìa xa không có sinh diệt, cho nên không sai lầm, vì có sinh diệt, là cũng có cũng không.

Nội giáo nói: Không sinh, có sinh chẳng phải là một thời. Nếu bình đã có trong bùn đất, thì thành tựu không cần đến vòng dây, công thợ... Nếu không có như lông rùa không thể nào kéo dệt khiến có công dụng, vì thế nên có cũng không sinh, không có cũng không sinh. Vả lại, thọ thân là tự sinh hay từ người khác sinh, cả hai đều có sai lầm. Nếu tự sinh thì sinh có dụng gì? Vì thế nên tự sinh không có thân. Nếu không từ tự sinh tại sao lại từ người khác sinh? Nếu nói tự - tha sinh, thì cũng

đều có sai lầm, vì thế nên tất cả các pháp không sinh.

Ngoại giáo nói: Nếu không có thân, thì không thể có ba tướng hữu vi là sinh trụ diệt. Nếu có hữu vi thì có vô vi, vì hữu vi, vô vi thành tựu, nên tất cả các pháp cũng thành tựu.

Nội giáo nói: Không có pháp hữu vi. Ông nói ba tướng là lần lượt mà sinh hay là cùng lúc sinh? Lần lượt cũng có sai lầm, cùng lúc cũng có sai lầm. Nếu lần lượt sinh, thì lúc sinh không có trụ diệt, lúc trụ không có sinh diệt, lúc diệt không có sinh - trụ. Vì thế nên không thể nào lần lượt sinh. Vả lại, nếu sinh có trụ, sinh tự không có thể, trụ an trú chỗ nào? Thể của sinh tự nó không có, trụ tại sao có? Không sinh không trụ, như thạch nữ nhi, thế thì không có pháp. Nếu có sinh - trụ là chỗ diệt của diệt, sinh trụ đã không có thì chủ thể diệt diệt cái gì? Giống như hủy hoại sừng thỏ tức không có tên gọi hủy hoại.

Ngoại giáo nói: Ông nói sinh trụ diệt lần lượt không thể được. Tướng hữu vi như hai đầu, ba tay, không thể được, ba tướng cũng không thể được. Hoặc ba tướng cùng lúc cũng không thể được. Vì sao? Nếu trong sinh có diệt, thì sinh chẳng phải là sinh. Nếu trong diệt có sinh, thì diệt chẳng phải là diệt. Trong trụ có sinh diệt, phá bỏ cũng như vậy. Sinh diệt trái ngược nhau, làm sao cùng lúc được? Vì thế, nên ba tướng lần lượt sinh không thể được,

cùng lúc sinh cũng không thể được. Lại nữa, ông nói ba tướng, là cùng làm tướng hữu vi, hay là cùng làm tướng vô vi? Nếu cùng làm tướng hữu vi thì sinh là hữu vi, sẽ có ba tướng, trụ diệt cũng vậy, tướng như thế là không cùng tận. Nếu tướng không cùng tận thì ông không thể nói pháp hữu vi chỉ có ba tướng, yếu thệ liền hủy hoại. Nếu tướng là vô vi, tại sao tướng hữu vi lại có thể là tướng vô vi?

Ngoại giáo nói: Nếu ông không muốn khiến cho trở thành tướng hữu vi thì sẽ trở thành tướng vô vi. Vì sao? Vì vô vi có khắp tất cả mọi nơi, vì không có phương sở, nên sẽ cùng làm tướng vô vi.

Nội giáo nói: Vô vi có phương sở. Nay tôi hỏi ông: Hư không là có phương sở hay là không có phương sở? Hư không nếu có phương sở thì sẽ ở bên thân ông, cũng ở bên thân người khác, nếu vậy là có phần vị, có phần vị thì có biên giới. Nếu nói hư không không có phương sở, là thân ông khắp hư không hay hư không khắp thân ông? Nếu hư không khắp thân ông, thân ông khắp hư không, thế thì có biên giới hạn cuộc, như các loại bình chậu, áo quần, vải vóc, có biên giới nên vô thường, hư không như thế cũng là vô thường. Lại nữa, nhân thường luôn sinh ra quả thường, nhân nếu vô thường thì quả tại sao thường? Như nhân bùn đất sinh ra bình, vì bùn đất vô thường nên bình cũng vô thường. Vì có phương sở nên gọi là vô thường. Lại nữa, ông đã nói thường là có nhân nên thường,

hay không có nhân nên thường, tức cả hai đều sai lầm. Nếu nói từ nhân sinh ra là thường, như các vật bình chậu áo quần.. vì từ nhân sinh ra, cũng đều là vô thường. Nếu ông lấy lìa nhân sinh ra pháp là thường, tôi cũng lấy lìa nhân sinh ra pháp là vô thường. Nếu chắc chắn có lìa nhân sinh ra pháp là thường ấy, là xứng lý mà nói hay là theo riêng phần mà nói? Nay sẽ làm cho phân minh tức lại nói về nhân đó.

Ngoại giáo nói: Nhân có hai loại là tác nhân và liễu nhân. Từ tác nhân sinh là vô thường, như các vật bình chậu, áo quần từ tác nhân sinh ra nên vô thường. Từ liễu nhân sinh ra pháp là thường, như đèn có thể chiếu soi các vật trong bóng tối, bóng tối không còn thì các vật hiện bày, chẳng phải là tác pháp cho nên là thường. Vì ý do đó, từ tác nhân mà sinh ra là vô thường, từ liễu nhân mà sinh ra là thường.

Nội giáo nói: Các vật như bình chậu... vì hiện thấy nên là có, vô vi chẳng phải hiện thấy nên là không có. Vì sao? Vì vô vi không có thể tướng nên không có pháp, xả bỏ có, xả bỏ không, cả hai đều xả bỏ thường đoạn, trừ ngã kiến và ngã sở kiến, thì đạt đến Niết-bàn. Như trong kinh nói: "Như trí thấy cảnh thì tất cả pháp đều không, vì thức không có chỗ giữ lấy nên tâm thức diệt, chủng tử diệt".

Ngoại giáo nói: Nếu pháp hữu vi không có thể tướng, tại sao lại có thật?

Nội giáo nói: Như mộng. Pháp thế tục đế đều như giấc mộng, mộng chẳng phải thật có. Vả lại, chẳng phải là không có, cũng chẳng phải không có nhân. Như pháp thế tục đế, chẳng phải có tướng, chẳng phải không có tướng, chẳng phải không có nhân, tựa như nhà cửa. Nếu có thể tướng, lúc chưa tạo tác sẽ nhìn thấy, nếu nói không có thì không thể nhìn thấy được. Giả như xà nhà và đòn tay - nền móng tường vách, mà có thành tựu công dụng, chẳng phải là không có nhân. Vì thế nên tất cả các pháp chẳng phải là có, chẳng phải là không có, cũng chẳng phải là không có nhân, do đó như mộng.

Ngoại giáo nói: Nếu tất cả các pháp như mộng, thì lúc già trẻ, trung niên giữ lấy bình, tại sao không giữ lấy các loại vải vóc, áo quần..., lúc giữ lấy các loại vải vóc, áo quần sao cũng không giữ lấy các vật như bình chậu....? Nay thấy giữ lấy bình mà không giữ lấy vật khác, vì tên gọi có nhất định, nên biết tất cả các pháp không như mộng.

Nội giáo nói: Tên gọi chẳng phải là thể, nếu tên gọi là thể, như có tên gọi là bình, lập tức liền có công dụng chứa đựng bơ sữa. Như người trí ở thế gian chỉ nói bình, tên gọi trống không đã có dụng, thì không thể trở lại cần đến thợ gốm tạo tác. Đưa ra giá cả về bình, như thân có ba tên gọi, hoặc nam hoặc nữ, phi nam phi nữ, vì thân giữ lấy nên gọi, tức là bao quát cả ba. Nếu lấy tên gọi mà cầu tên

gọi, thì cả ba không thâu tóm lẫn nhau, nên tên gọi và thể có khác biệt. Lại nữa, như bình có âm thanh có thể nghe, có màu sắc có thể thấy, ngửi và xúc chạm bình cũng được như vậy, thì sẽ có nhiều bình. Vả lại, bình có miệng - cổ - đáy - bụng, thì tên gọi chẳng phải là một, lại sẽ có nhiều bình. Từ đó quán sát tên gọi là hư giả, nên biết không thật, như kệ Đức Phật đã nói:

Thế gian có giả danh
Tướng như nhiệt lúc nóng
Âm thanh như tiếng vang
Tướng thế gian như mộng.

Ngoại giáo nói: Tuy ông phá bỏ các loại pháp là có, nếu nói có pháp thì lời ông nói sẽ hủy hoại, nếu nói là không thì không có gì để phá bỏ.

Nội giáo nói: Pháp của ông có thể tướng, thì tôi có những cái để phá bỏ. Nếu pháp vốn không có thể tướng, thì tôi không có gì để phá bỏ. Nói:

Tướng đại nhân bình đẳng
Tâm chẳng có nhiễm chấp
Cũng không có không nhiễm
Đều không có dừng lại.
Thể tướng của mọi người
Có dục và đoạn dục
Thành tựu tin không hoại
Mà bỏ các tà kiến.
Trừ sạch lưới tà kiến
Cấu uế thảy diệt hết

Thường bỏ ba gai độc
Siêng năng tu chánh đạo.
Khéo quán pháp như vậy
Sinh tâm tín kính sâu
Tâm tín cầu pháp thật
Không hướng về ba cõi.
Không giữ lấy có – không
Chứng được đạo tịch diệt
Tất cả pháp không – một
Pháp như vậy không khác.
Vì sao là tướng có
Nhân pháp không có thể
Chẳng cùng so mà có
Tự cho pháp không đúng.
Pháp ông không thành tựu
Như thế không dụng nhân
Ông sẽ nói thể tướng
Một tức là sai lầm.
Nếu vậy thì không thể
Năm tình không giữ trần
Sắc pháp có tên gọi
Chỗ thấy cũng không thể.
Vì có không cần tạo
Pháp kia không có sinh
Pháp hữu vi không thể
Như vậy cũng có phương.
Đều như mộng không khác
Tướng cũng không có khác

Đây chính Luận Bách Tự Bồ-tát Đề Bà nói.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

LUẬN NHẤT LUÂN LƯ CA

SỐ 1573

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1573
LUẬN NHẤT LUÂN LƯ CA

Tác giả: Bồ-tát Long Thọ. Hán dịch: Đời Nguyên Ngụy,
Đại sư Cù Đàm Bát Nhã Lưu Chi.

Tự thể tánh vô thường
Như vậy thể vô thể
Tự thể tánh vô thể
Nên nói không, vô thường.

Hỏi: Vì nghĩa gì tạo một kệ luận này, nói về những nghĩa gì và phá dẹp những người nào?

Đáp: Vì người đọc tụng, nơi tâm phần lớn sinh ra lười nhác uể oải. Lại vì người thông tuệ trước đó đã tu tập rộng vô lượng các luận, ở trong biển cả nghĩa lý nơi các pháp của Như Lai thường xuyên tư duy, sinh ra biếng trễ, đối với tự thể không - vô thường trong nghĩa không khác, sinh ra khác biệt, nghi ngờ lẫn nhau. Vì nhằm đoạn trừ nghi ấy nên tạo ra luận này. Nói về nghĩa lý gì, nay sẽ nêu rõ: Nghĩa là tất cả các pháp vô thường, tự thể đều không, tự thể đều không, chẳng lìa vô thường. Tự tánh của tất cả các pháp đều không có tự thể, nên không có thường. Hết thảy chư Phật và các bậc Duyên giác, Thanh văn, ở trong pháp không mà

được xuất ly, chẳng phải ở trong các hành của pháp thường, đoạn mà được giải thoát. Kệ nói:

Diệt không trụ có thể
Thì trở thành thường kiến
Nếu cho về sau diệt
Tức trở thành đoạn kiến.

Do nghĩa ấy, nên nói tự thể của tất cả các pháp đều không. Hết thảy chư Phật, Duyên giác, Thanh văn, La-hán, ở trong nghĩa này đạt được lợi ích. Phá dẹp những hạng người nào, nay sẽ nói đến. Nếu người có chỗ thủ đắc lìa bỏ các hành, nói có vô thường tức chẳng phải chánh kiến. Nếu vô thường, lìa bỏ hữu vi, vô thường sẽ thường giống như hư không. Nếu như vậy thì thể của hữu vi, vô vi không hề sai biệt. Nếu hữu vi hòa hợp cùng với vô vi, vì vô vi hòa hợp tức là bình không thể phá bỏ. Nếu vô vi hòa hợp cùng với hữu vi, vì hữu vi hòa hợp thì Niết-bàn có thể hoại diệt. Nếu không khác nhau, thì tất cả các pháp không thể phá hủy, như Niết-bàn thường vì chẳng phải duyên sinh. Nếu các hành chẳng phải nhân duyên sinh ra, thì Niết-bàn không khác hư không tức pháp hữu vi không gọi là vô thường. Nếu các hành chẳng phải nhân duyên sinh ra là vô thường, thì hư không, Niết-bàn không gọi là thường. Nếu như vậy, thì pháp hữu vi, vô vi không có thù thắng. Nếu vô thường lìa xa hữu vi cũng gọi là vô thường, thì hữu vi lìa xa thường, nên gọi là thường. Nhưng việc

này không đúng. Nếu là như vậy, vì sao trong các kinh (Tu-đa-la) nói như vầy: "Vì nghĩa gì mà nói? Chỗ nói của ông nay là vì nghĩa gì mà nêu bày?". Nghĩa ông đã nói bây giờ không thích hợp, chẳng phải là những gì có thể suy lường nơi tà tư của ông, nên ông nói chẳng phải là chánh kiến. Nếu người có chỗ thủ đắc, cho pháp quá khứ, hiện tại, vị lai thành tựu tự thể, nên biết người ấy chẳng phải là chánh kiến. Vì sao? Vì không có nhân mà sinh kiến giải. Nếu nói thể vị lai chẳng phải nhân duyên sinh mà thành tựu tự thể, thì pháp hiện tại cũng chẳng phải nhân duyên sinh mà tự thể thành tựu, vì tự tánh của hiện tại, vị lai là bình đẳng không hề sai biệt. Nếu tánh bình đẳng thì pháp hiện tại có đều từ duyên sinh, pháp vị lai vì sao chẳng phải là duyên sinh? Nay ông nói nghĩa này là vì kinh nói hay là dựa theo nghĩa mà nói? Nói không phù hợp thì không có ý nghĩa. Nếu không có nghĩa lý thì không đáng tin. Nếu pháp vị lai không từ nhân duyên sinh mà thành tựu tự thể, thì pháp vị lai giống như hư không, chẳng có nhân duyên, vì lìa nhân duyên nên chẳng phải nhân duyên sinh ra nên thể của vị lai không có thật. Vì không có vị lai, nên hiện tại, quá khứ cũng không có. Vì hiện tại, quá khứ không có nên thể của ba đời không có. Nếu thể ấy có tức là thường kiến vì không có nhân sinh ra. Nếu đệ tử của Phật có chỗ thủ đắc về cái thấy, thì cùng với các ngoại đạo Ca-tỳ-la không có gì khác

nhau. Luận này chẳng phải vì các hạng ngoại đạo như Ca-tỳ-la, Ưu- lâu-ca... mà vì hạng người như các ông đồng kiến giải với họ nên tạo ra luận ấy. Vừa nêu nhằm phá dẹp những hạng người nào tức khiến những hạng người có chỗ thủ đắc như các ông đoạn trừ tà kiến, vì thế tạo ra luận ấy. Câu nghĩa của kệ Nhất Thâu Lô Ca nay sẽ giải thích.

Kệ nói:

Tự thể tánh vô thường.

Tự thể gọi là hữu sinh, có pháp nên gọi là thể. Người có chỗ thủ đắc ở trong pháp này sinh tâm giữ lấy làm thể. Pháp này ở trong ấm giới nhập có thanh duyên chuyển biến. Như nói một thể, hai thể, hay nhiều thể, như người này người nọ hoặc một, hai, hay rất nhiều đều có tự thể, nên gọi là tự thể. Như đất, nước, lửa, gió, cứng, ướt, nóng, động, đều có tự tánh. Tất cả mọi cái đều có tự tướng, tự thể như vậy nên nói là tự thể. Người có chỗ thủ đắc cho sinh trụ diệt đồng với tướng ấy, nghĩa này không đúng. Vì tánh của tự thể là vô thường, tên gọi của thể đó do người có chỗ thủ đắc phân biệt nên sinh ra, do đấy lìa các pháp, không có thể vô thường, vì tự tướng là vô thường. Như Đức Phật bảo với các Tỳ-kheo: "Tất cả các hành đều là vô thường". Theo đấy mà nói, lìa pháp có tự tướng vô thường, điều ấy không đúng. Nếu ông không hiểu rõ tại sao vô thường, nay tôi sẽ giải thích.

Kệ nói:

Như vậy thể vô thể.

Thể, vô thể ấy là sự phân biệt của ông đối với vô thường, vô thường kia không có thể, nên thể tức không có thể. Tự tánh không có thể nên nói là không có thể.

Kệ nói:

Tự thể tánh vô thể.

Vì lìa không có thể, lại không có thể riêng biệt, nên nói tự thể không có thể. Nếu ý ông cho lìa không có thể mà có thể, thì nghĩa này không đúng, vì ông lấy pháp này chẳng phải là kinh nói. Nếu cho không thể là tự thể, thì nghĩa này cũng không đúng, vì kinh vốn không nói: "Thưa Thế Tôn! Ở trong các loại kinh nào nói pháp như vậy?". Ở trong kinh điển cả chư Phật Thế Tôn, hoàn toàn không có nghĩa ấy. Vì không phải kinh nói nên không thể thành tựu, không phải nghĩa lý đã nói trong kinh của bậc Đại Thánh, tức không nên tin, do đó không chỉ có ngôn thuyết mà có thể giữ lấy sự chứng đắc.

Kệ nói:

Nên nói không, vô thường.

Như trong kinh Điều Phục Tam Mật Đề nói: "Đức Phật bảo với Tam-mật-đề: Mắt là không, vô thường, không gì không lay động, không gì không hoại diệt, không gì không chuyển biến. Vì sao? Vì tánh như vậy. Tai, mũi, lưỡi, thân và ý lại cũng như

vậy. Thưa Thế Tôn! Ở trong kinh này nói không, nói vô thường, vì nghĩa này nên biết các pháp là không, là vô thường". Vô thường không có thể, nên tánh của các pháp tự nó không có thể, tức nghĩa không có thể thành tựu. Nếu có thể hội nhập nơi nghĩa của kinh như vậy, thì nghĩa đó thành tựu. Nếu không hội nhập nơi nghĩa của kinh, thì nghĩa đó liền hủy hoại. Vì tôi đã nói, hội nhập nơi nghĩa của kinh, thì nghĩa đó thành tựu, cho nên tánh tự nó không có thể, nghĩa lý đó được thành tựu. Luận Nhất Thâu Lô Ca chỉ có một quyển, bao gồm thể tánh của các pháp, pháp, vật, sự, có tên gọi khác biệt, nhưng nghĩa lại đồng. Vì thế hoặc nói thể, hoặc nói tánh, hoặc nói pháp, hoặc nói có, hoặc nói vật..., không gì không đều là sai biệt mà có. Chánh âm gọi là Tư Bà Bà, hoặc dịch là Thể của tự thể, hoặc dịch là Vô pháp hữu pháp, hoặc dịch là Tánh của vô tự tánh.

□

SỐ 1574
LUẬN ĐẠI THỪA PHÁ HỮU

Tác giả: Bồ-tát Long Thọ. Hán dịch:
Đời Triệu Tống, Đại sư Thi Hộ.

Quy mạng hết thảy chư Phật và các bậc trí tuệ. Cần phải hiểu biết đúng như thật về các pháp. Ở đây nhằm nói gì? Nghĩa là tất cả tánh từ vô tánh sinh ra hay chẳng phải vô tánh sinh ra? Tất cả các tánh nếu có sinh, thì tánh kia là thường, là tánh không thật có, giống như hoa đốm. Nên biết các pháp cùng với hư không bình đẳng. Các pháp kia sinh cũng giống như hư không. Tất cả pháp duyên đều như hư không, vì những điều kia không thật, nên thế nào là có? Các pháp không nhân mà lại không quả, cũng không tự tánh của các nghiệp có thể đạt được. Ở đây, tất cả nhưng không có thật, nên không có thế gian, cũng không có xuất thế gian, tất cả không sinh, cũng không có tánh. Vì sao các pháp lại có đối tượng sinh? Cha con, quyến thuộc, thân yêu ở thế gian, tuy có chỗ sinh nhưng không chân thật, vì không từ đời trước sinh ra, cũng chẳng phải kiếp này có tướng đó, như vậy đối với thế gian không có nghĩa có thể chuyển giao, giống như trong mặt trăng nhìn thấy các hình ảnh.

Thế gian không có thật, vì từ phân biệt khởi, vì phân biệt này nên tâm phân biệt sinh ra, do tâm này làm nhân liền có thân sinh khởi, vì thế có thân hiện hành ở thế gian. Tạo thành do uẩn nên gọi đó là thân, các uẩn đều không, chẳng có tự tánh. Uẩn không có tự tánh mà cũng không có tâm, vì không có tâm tức không có thân, nên biết tự tánh lìa các các phân biệt. Nếu không có tâm đó thì cũng không có pháp. Nếu không có thân đó thì cũng không có giới. Trong này đã nói là không có hai đường, nói như vậy là nói chân thật, tất cả ở đây đều lìa các các đối tượng duyên. Đối tượng nói nêu ở đây lìa các đối tượng duyên. Chỗ tạo tác ở đây đã lìa các đối tượng duyên. Đối tượng đạt được ở đây đã lìa các đối tượng duyên. Tất cả các pháp bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến, thiền định, trí tuệ hiện có thường thực hành như vậy, trong thời gian không lâu tức có thể chứng đắc Bồ-đề vô thượng. Dùng tuệ phương tiện an trú nơi thực tế, khởi hạnh bi mẫn, rộng độ chúng sinh, dù trở lại có tướng thủ đắc như vậy, nhưng tất cả trí tánh lại không thể nói là đạt được. Vì tất cả pháp kia chỉ có tên gọi, tất cả chỉ trụ ở trong tưởng có, hiện tiền không thật có chỗ sinh sai biệt, sai biệt sinh ra pháp nhưng không được có? Tất cả pháp kia vốn không có tên gọi, chỉ do giả danh mà biểu hiện rõ, nên biết các pháp là không có thể thật, tất cả đều từ phân biệt sinh ra. Trong ấy nếu không có phân biệt, tức đồng với hư

không lìa mọi phân biệt. Như nói mắt là có thể nhìn thấy đối với sắc, lời nói như vậy là lời chân thật. Thế gian có những tâm tà chấp, chấp lời đã nói này như thật nên chuyển đổi. Tất cả pháp kia tụ hợp tựa như hiện có. Nên biết lời nói này là lời Đức Phật đã nói, do đó cần phải biết, nghĩa trong này là mắt không thấy sắc, cho đến ý không biết nơi pháp, nếu biết như vậy đây là người trí, tức có thể thông suốt. Đệ nhất nghĩa đế, như thế mới gọi là chân thật tối thượng. Tôi nay dựa theo kinh nói tóm lược như vậy.

□

SỐ 1575

LUẬN LỤC THẬP TỤNG NHƯ LÝ

Tác giả: Bồ-tát Long Thọ. Hán dịch:
Đời Triệu Tống, Đại sư Thi Hộ.

Quy mạng ba đời đấng Tịch Mặc
Lời chánh pháp diễn nói duyên sinh
Nếu hiểu các pháp lìa duyên sinh
Pháp hành đã tạo lìa như thế.
Lìa hai bên có - không
Người trí có chỗ dựa
Sâu xa không chốn duyên
Nghĩa duyên sinh thành lập.
Nếu nói pháp vô tánh
Tức sinh các sai lầm
Người trí nên như lý
Quán sát pháp hữu tánh.
Nếu thật đạt hữu tánh
Như người ngu phân biệt
Vô tánh thì không nhân
Nghĩa giải thoát nào lập?
Không thể nói hữu tánh
Không thể nói vô tánh
Biết rõ tánh vô tánh
Đại trí như lý nói.

Niết-bàn và sinh tử
Chớ quán tánh sai khác
Chẳng Niết-bàn sinh tử
Hai tánh có sai biệt.
Sinh tử và Niết-bàn
Cả hai không thực có
Nếu hiểu rõ sinh tử
Đây chính là Niết-bàn.
Phá hữu tánh sinh kia
Phân biệt diệt cũng vậy
Việc được tạo như huyễn
Hiện tiền diệt không thật.
Nếu diệt có chỗ hoại
Biết kia là hữu vi
Pháp hiện còn không đạt
Pháp hoại sao lại biết?
Các uẩn kia không diệt
Hết nhiễm tức Niết-bàn
Nếu hiểu rõ tánh diệt
Sẽ đạt đến giải thoát.
Nếu pháp sinh pháp diệt
Cả hai không thể đạt
Dùng chánh trí quán xét
Từ vô minh duyên sinh.
Nếu thấy pháp tịch tĩnh
Các tạo tác cũng vậy
Biết pháp này tối thắng
Đạt pháp trí vô biên.

Tánh duyên sinh thấy được
Không thấy nghĩa này sai
Tánh vi diệu trong này
Chẳng duyên sinh phân biệt.
Chánh giác Phật đã nói
Có nói chẳng không nhân
Nếu sạch nguồn phiền não
Tướng luân hồi sẽ tan.
Các pháp hành nhất định
Thấy có tạo có giữ
Tại sao lúc trước sau
Từ duyên mà an lập?
Vì sao trước đã sinh
Sau đó lại chuyển khác
Nên giới hạn trước sau
Nhìn thấy như sự huyễn.
Vì sao huyễn được sinh
Vì sao có chấp trước
Si mê ở trong huyễn
Cầu huyễn cho là thật.
Trước chẳng phải là sau
Chấp thấy nên không xả
Trí quán tánh vô tánh
Như hình ảnh huyễn ảo.
Nếu nói sinh chẳng diệt
Là phân biệt hữu vi
Nên vòng duyên sinh kia
Xoay theo không chỗ hiện.

Nếu đã sinh chưa sinh
Tự tánh kia không sinh
Nếu tự tánh không sinh
Gọi sinh thế nào được?
Nhân lặng thì pháp tận
Tận này không thể đạt
Nếu tự tánh không tận
Tên tận làm sao lập?
Không pháp nào được sinh
Không pháp nào được diệt
Hai đường sinh diệt kia
Tùy sự tùy nghĩa hiện.
Biết sinh thì biết diệt
Biết diệt biết vô thường
Tánh vô thường nếu biết
Không đạt gốc các pháp.
Các pháp từ duyên sinh
Tuy sinh tức lìa diệt
Như người đến bờ kia
Liền thấy việc biển lớn.
Nếu tự tâm không hiểu
Phàm phu chấp tánh ngã
Tánh không, tánh điên đảo
Liền sinh các lỗi lầm.
Các pháp là vô thường
Khổ, không và vô ngã
Trong ấy thấy lìa pháp
Trí quán tánh, không tánh.

Không trụ, không chỗ duyên
Không căn cũng chẳng lập
Từ chủng vô minh sinh
Lìa phần trước, giữa, sau.
Thành đại ác si ám
Như cây chuối không thật
Như thành Càn-thát-ba
Đều hiện bày huyễn ảo.
Cõi này đầu Phạm vương
Phật chánh thuyết như thật
Sau các Thánh không vọng
Nói cũng không sai khác.
Thế gian bị si ám
Ái lưu chuyển không dứt
Người trí biết các ái
Nên bình đẳng khéo nói.
Trước nói các pháp có
Cầu tánh thật nơi có
Sau tánh cầu cũng không
Liền lìa tánh không chấp.
Nếu không biết nghĩa lìa
Nghe xong liền có chấp
Nên phước nghiệp đã tạo
Hạng phàm ngu tự phá.
Như trước nói bình đẳng
Pháp nghiệp kia chân thật
Nếu hiểu rõ tự tánh
Nói vậy tức không sinh.

Tôi đã nói như thế
Đều y theo lời Phật
Như chỗ tuyên dương đó
Tức pháp uẩn xứ giới.
Đại chủng và các thức
Đã nói đều bình đẳng
Lúc trí ấy hiện chứng
Không còn vọng phân biệt.
Một này nếu như thật
Phật nói là Niết-bàn
Tối thắng này không vọng
Là trí không phân biệt.
Nếu tâm có tán loạn
Cùng các ma tạo tác
Nếu như thật lìa lỗi
Tức không có sinh này.
Vô minh duyên như vậy
Phật vì thế gian nói
Nếu đời không phân biệt
Tại sao đây không sinh?
Nếu vô minh bị diệt
Diệt rồi tức chẳng sinh
Tên sinh, diệt trái ngược
Vô trí sinh phân biệt.
Có nhân thì có sinh
Không duyên tức chẳng trụ
Lìa duyên nếu có tánh
Có này cũng đâu được?

Nếu có tánh đáng giữ
Tức nói có sinh – trụ
Trong này nghi lại nhiều
Nói có pháp được trụ.
Nếu Bồ-đề được chứng
Tức khắp nơi thường nói
Nếu tánh trụ giữ được
Đây nói lại có sinh.
Nếu nói pháp thật có
Vô trí nói như vậy
Nếu nói pháp có xứ
Giữ cũng không thể được.
Pháp không sinh không ngã
Trí ngộ nhận thật tánh
Các tướng thường - vô thường
Đều do tâm hiện khởi.
Nếu thành lập nhiều tánh
Tức muốn thành thật tánh
Kia tại sao khác đây
Thường - vô thường sai lầm.
Nếu thành lập một tánh
Chỗ muốn như trăng – nước
Chẳng thật chẳng không thật
Đều do tâm khởi hiện.
Pháp tham sân rất nặng
Do đó sinh kiến chấp
Nên tranh luận an lập
Lìa tánh mà chấp thật.

Nên nhân khởi các kiến
Kiến nên sinh phiền não
Nếu biết đúng điều ấy
Thấy phiền não đều sạch.
Nên biết pháp vô thường
Từ duyên sinh nên hiện
Duyên sinh cũng không sinh
Đây thật ngữ tối thượng.
Trí chúng sinh tà vọng
Không thật tưởng cho thật
Tranh luận với người khác
Tự hành chuyển điên đảo.
Tự phần không thể lập
Phần khác làm sao có
Tự - tha đều không phần
Trí hiểu không tranh luận.
Có pháp nào đáng nương
Phiền não như rắn độc
Nếu không tịch không động
Tâm liền không chỗ dựa.
Phiền não như rắn độc
Sinh sai lầm rất nặng
Độc phiền não che lấp
Làm sao thấy các tâm?
Như ngu thấy hình ảnh
Liền vọng sinh tưởng thật
Đời ràng buộc cũng vậy
Tuệ bị ngu si trùm.

Tánh dụ như hình ảnh
Chẳng phải cảnh mắt trí
Đại trí vốn không sinh
Cảnh giới tưởng vi tế.
Chấp sắc gọi phàm phu
Lìa tham là tiểu Thánh
Biết rõ tự tánh sắc
Đó là trí tối thượng.
Nếu chấp các pháp thiện
Như lìa tham, điên đảo
Như đã thấy người huyễn
Lìa tạo tác cầu thể.
Biết nghĩa này là sai
Không quán tánh - vô tánh
Phiền não không thể đạt
Tánh sáng phá trí tà.
Trí lìa nhiễm, thanh tịnh
Cũng không nương vào tịnh
Có nương tức có nhiễm
Tịnh kia lại sinh lỗi.
Pháp phiền não cực ác
Nếu thấy lìa tự tánh
Thì tâm chẳng loạn động
Vượt qua biển sinh tử.
Pháp thiện cam lồ này
Từ Đại bi sinh ra
Theo lời Như Lai nói
Không phần hạn, phân biệt.

Như vậy trong này khó nói được
Tùy người trí thấy liền thành tựu
Người trí tùy quán thuận theo pháp
Như vậy đều từ Đại bi chuyển.
Tánh chân thật trong tất cả pháp
Người trí theo đó quán như lý
Chỗ hướng do đấy tín được sinh
Cứu chúng sinh kia lìa các khổ.
Nghĩa này sâu xa lại rộng lớn
Tôi vì lợi ích nên ngợi ca
Như lời đại trí nay đã nêu
Si ám tự – tha đều phá trừ.
Phá hết phiền não si ám rồi
Như như chỗ tạo lìa ma chướng
Do đó thường mở cửa đường thiện
Các sự giải thoát lại đâu sai.
Người trì tịnh giới được sinh thiên
Câu này là chắc chắn chân thật
Ví như phá giới trụ chánh tâm
Tuy hoại giới nhưng không hoại kiến.
Chủng tử lớn lên chẳng vô nghĩa
Thấy nghĩa lợi ích rộng thực hành
Không lấy Đại bi làm nhân chánh
Người trí đâu thể muốn sinh pháp.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

LUẬN ĐẠI THỪA NHỊ THẬP TỤNG

SỐ 1576

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1576

LUẬN ĐẠI THỪA NHỊ THẬP TỤNG

Tác giả: Bồ-tát Long Thọ. Hán dịch: Đời Triệu Tống,
Đại sư Thi Hộ.

Quy mạng tánh bất khả tư nghị
Chư Phật trí chân thật không chấp
Các pháp phi ngôn, phi vô ngôn
Phật xót thương nên khéo diễn nói.
Không sinh nghĩa đệ nhất
Tùy chuyển mà vô tánh
Phật - chúng sinh một tướng
Bình đẳng như hư không.
Bờ đây - kia không sinh
Tự tánh duyên nơi sinh
Các hành kia đều không
Trí hành Nhất thiết trí.
Tánh chân như không nhiễm
Tịch tĩnh không hai loại
Tự tánh tánh các pháp
Như hình ảnh không khác.
Tâm phàm phu phân biệt
Ngã không thật chấp ngã
Nên khởi các phiền não
Cùng những khổ lạc xả.

Thế gian già bệnh chết
Là khổ chẳng đáng yêu
Theo các nghiệp đọa vào
Đây thật không có vui.
Cõi trời vui thắng diệu
Địa ngục khổ vô cùng
Cảnh giới đều không thật
Thường xoay vòng sáu nẻo.
Chúng sinh vọng phân biệt
Lửa phiền não đốt cháy
Đọa vào cõi địa ngục
Như lửa dữ cháy rừng.
Chúng sinh vốn như huyễn
Lại chấp cảnh giới huyễn
Lấy huyễn tạo nên đạo
Không biết từ duyên sinh.
Như họa sư thế gian
Họa thành tướng Dạ-xoa
Tự họa mình tự sợ
Đây gọi người không trí.
Chúng sinh tự khởi nhiễm
Tạo nhân luân hồi kia
Tạo rồi sợ đọa lạc
Không trí, không giải thoát.
Chúng sinh tâm hư vọng
Khởi nghi hoặc cấu nhiễm
Không tánh chấp có tánh
Chịu khổ trong cực khổ.

Phật thấy không người cứu
Liền khởi ý xót thương
Nên phát tâm Bồ-đề
Rộng tu hạnh Bồ-đề.
Đạt quả trí vô thượng
Liền quán sát thế gian
Bị phân biệt ràng buộc
Nên theo mọi lợi ích.
Từ sinh và đã sinh
Đều nêu nghĩa chân chánh
Sau quán thế gian không
Lìa phần đầu - giữa - cuối.
Quán sinh tử Niết-bàn
Cả hai đều vô ngã
Không nhiễm cũng không hoại
Vốn thanh tịnh vắng lặng.
Các cảnh giới trong mộng
Tỉnh rồi đều không thấy
Người trí tỉnh giấc si
Cũng không thấy sinh tử.
Người ngu bị che lấp
Rơi vào biển sinh tử
Không sinh nói có sinh
Khởi phân biệt thế gian.
Nếu phân biệt có sinh
Chúng sinh không như lý
Ở trong pháp sinh tử
Khởi tưởng ngã thường lạc.

Tất cả đấy do tâm
An lập tướng huyễn hóa
Tạo nghiệp thiện, bất thiện
Cảm sinh thiện bất thiện.
Khổ diệt nơi cõi tâm
Liền diệt tất cả pháp
Là các pháp vô ngã
Các pháp đều thành tịnh.
Phật diễn nói rộng pháp thế gian
Khéo biết chính là vô minh duyên
Nếu thường không khởi tâm phân biệt
Tất cả chúng sinh chốn nào sinh.
Ở trong pháp tánh của các pháp
Thật cầu chút pháp không thể được
Như đời huyễn sư tạo sự huyễn
Người trí cần phải biết như vậy.
Trong biển cả sinh tử luân hồi
Nước phiền não tràn ngập chúng sinh
Nếu không nhờ Đại thừa chuyển vận
Cuối cùng làm sao đến bờ kia.

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

LUẬN ĐẠI TRƯỢNG PHU

SỐ 1577

(QUYỂN THƯỢNG → HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1577

LUẬN ĐẠI TRƯỢNG PHU

Tác giả: Bồ-tát Đề Bà La. Hán dịch: Đời Bắc Lương, Sa-môn Đạo Thái.

QUYỂN THƯỢNG

Phẩm 1: THÍ THẮNG

Kính lạy Đẳng Chánh Giác
Thế Tôn đại từ bi
Nhân đấy khởi chánh pháp
Chân tế trong ba cõi.
Chúng trung tôn đệ nhất
Chứa công đức vô lượng
Vốn hành hạnh Bồ-tát
Con sẽ nói phần ít.
Nay con thương chúng sinh
Mở bày môn thí diệu
Tất cả các hiền sĩ
Cần hoan hỷ lắng nghe.
Lúc Bồ-tát hành thí
Đại địa thảy chấn động
Biển lớn trào các báu
Mây tuệ mưa hoa diệu.
Vô tâm còn như vậy

Huống hồ loài tình thức?
Bồ-tát thí rộng lớn
Như cảnh giới hư không.
Giả sử Tiên năm thông
Đầy khắp mười phương cõi
Lắng nghe hãy còn khó
Huống lại phân biệt nói.
Không có địa phương nào
Mà không dùng nước thí
Nước sạch ngấm vào đất
Không nơi nào không khắp.
Không có một vật gì
Bồ-tát chưa từng thí
Không có một chúng sinh
Chưa từng thọ cúng thí.
Luận nói về đại địa
Tất cả nên lễ ông
Vì sao lễ đại địa
Nơi Bồ-tát hành thí.
Bồ-tát một ngày thí
Vô số các tạp vật
Phật-bích-chi trăm kiếp
Không thể biết biên vực.
Sở dĩ không thể biết
Đại bi là thể thí
Thường thành quả chủng trí
Vì nhân thí rộng lớn.
Đây là người trí nói

Bố thí đến bờ kia
Nếu khi đến bờ kia
Các độ thảy đầy đủ.
Nghĩa Ba-la-mật ấy
Gọi là hòa tập thanh
Giống như nơi nhiều người
Gọi đó là đại chúng.
Chủng tử của Bồ-đề
Hay thành quả đại trí
Tất cả các việc đủ
Thành thảy đều do thí.
Bố thí sinh cõi trời
Bào thai của xuất thế
Thí vô tướng là tuyệt
Bình đẳng là tối thắng.
Thân và vật đều thí
Không hề có tiếc nuối
Tất cả nơi bố thí
Không một nơi nào không.
Tất cả thời đều thí
Không lúc nào không thí
Ở trong bốn bố thí
Tâm trí luôn bất động.
Người hành thí như vậy
Gọi thí bất tư nghị
Nếu thí một chúng sinh
Tất cả đều được vui.
Nếu thí không như vậy

Đó gọi là khi dối
Tuy gọi thí một người
Là bố thí hết thảy.
Sở dĩ gọi tất cả
Vì tâm đại bi phủ
Đại bi sở dĩ trùm
Vì cầu quả chủng trí.
Cúng dường Phật, La-hán
Ruộng phước tốt thế gian
Không thương, thí bình đẳng
Là bố thí tối thắng.
Thí vô lượng của báu
Không bằng tạm thời dừng
Tâm bi thí một người
Công đức như đại địa.
Vì mình thí tất cả
Phước báo bằng hạt cải
Cứu người khỏi ách nạn
Hơn hẳn mọi điều thí.
Các sao tuy ánh sáng
Không bằng một vầng trăng
Tâm chúng sinh thô trược
Bố thí luôn vì mình.
Bồ-tát tâm bi thí
Như tro trừ sạch cấu
Từ bi thí cứu giúp
Khắp vì mọi chúng sinh.
Từ bi thí như vậy

Công đức không cùng tận
Thí vi diệu như thế
Chúng sinh đều an vui.
Dốc cầu trí tuệ Phật
Tâm không hề chán đủ
Tâm bi thí như vậy
Thường diệt chướng vô minh.
Mở dẫn dắt người ngu
Khiến đạt mắt trí tuệ
Thường diệt các kiết – sử
Trừ bỏ già bệnh chết
Thí cùng với tâm bi
Cam lồ của chúng sinh.

Phẩm 2: THÍ THẮNG VỊ

Đại bi phát khởi thí
Ý nguyện thành Bồ-đề
Người thấy biết như thế
Thành tựu mọi bố thí.
Thí tất cả như thế
Trọn thành trí nhất vị
Tâm đại bi là thể
Thường khởi vô số thí.
Vô số cứu chúng sinh
Đến được nơi trí tuệ
Thường diệt mọi ái kiết

Cùng cấu bẩn vô minh.
Luôn khiến mọi chúng sinh
Thảy đều được an lạc
Tâm bi thí như vậy
Ai không sinh yêu thích.
Tâm đại bi đã khởi
Công đức nơi thí lớn
Không thể sinh yêu thích
Quay lưng lìa cứu giúp.
Người này vì ái buộc
Thật khó đạt Bồ-đề
Người muốn cầu quả Phật
Vui thích thí cam lồ.
Người trí vui bố thí
Vui pháp vị Bồ-đề
Thấy rõ lỗi ba cõi
Niết-bàn pháp vị vui.
Muốn nhanh chóng xa lìa
Trong một niệm không trụ
Lại thấy vui thích thí
Lại hơn hẳn Niết-bàn.
Vui thích thí tự tại
Tâm liền quên Bồ-đề
Tâm đã quên Bồ-đề
Là Bồ-đề khó đạt.
Tự quán tâm vui thí
Vì thương xót chúng sinh
Không hiểu vị lạc thí

Thí có ba vị vui.

Một là vị bố thí cầu phước báo. Hai là vị bố thí cầu giải thoát. Ba là vị bố thí cầu tâm đại bi.

Ba loại vị này là ý vị bố thí làm tăng trưởng an lạc.

Phẩm 3: CHỦ THỂ THÍ

Người thọ nhận được vô lượng châu báu nên tâm vô cùng hoan hỷ. Người ban thí, lúc thực hiện một phần bố thí nhỏ, tâm cũng hết sức hoan hỷ, hơn hẳn người thọ nhận gấp trăm ngàn vạn lần. Nếu hành thí có thể như vậy thì đó là hạnh bậc nhất.

Thành tựu hạnh cứu giúp
Uống cam lồ đại bi
Bồ-tát hành hạnh này
Trừ hẳn xan - bệnh - già.

Tâm bi của Bồ-tát lấy bố thí làm thể. Chúng sinh ở thế gian lấy kiết sử làm thể, chỉ thuần lấy các khổ cho là một vị, để được yên vui nên thực hành tâm bi bố thí. Mặt trời lấy chiếu sáng làm dụng. Mặt trăng lấy trong lành làm tánh. Bồ-tát lấy tâm bi làm thể, trí tuệ và của cải đem bố thí để làm cho tất cả được yên vui. Như từ Ca-la-la (Thời kỳ thai kết sau bảy ngày) cho đến lúc già là mười giai đoạn sai biệt, tuy đến khi già nhưng không xả bỏ

tướng trẻ thơ. Bồ-tát đem hết tâm bố thí cứu giúp chúng sinh cũng không lìa bỏ phàm phu. Lìa cõi Dục đến cõi Phi tưởng, không rời xa tướng của phàm phu. Bồ-tát không xả bỏ tâm bố thí sự cứu giúp chúng sinh, lại cũng như vậy. Muốn trừ cơn khát bố thí cần phải uống nước đại bố thí, cơn khát bố thí tạm thời ngưng lại, nhưng các thứ khát khác vẫn còn mãi không thôi, vì yêu thích bố thí. Tất cả chúng sinh dựa nơi ăn uống mà sống, còn đại bi cũng vậy, dựa nơi bố thí mà tồn tại. Pháp của thân Bồ-tát không nương vào ăn uống mà được tồn tại. Đại bi là thức ăn giữ gìn thân của Bồ-tát. Tâm bi như lửa, mong muốn bố thí giống như đói, bố thí như thức ăn, Bồ-tát vui thích ban bố không bao giờ có sự chán đủ. Tâm bi như biển cả, bố thí như đá ốc tiêu (Núi đá hút nước nơi đáy biển lớn), tâm cứu tế là nước, như đá ốc tiêu nuốt chửng dòng nước. Mong muốn hướng đến Bồ-đề lấy chúng sinh làm bạn, tâm bi làm thể, bố thí không hề thấy đủ như biển cả, gồm thâu mọi dòng nước mà không bao giờ ngừng lại.

Tất cả chúng sinh đến
Mỗi mỗi mong vật khác
Bồ-tát đều ban phát
Tâm không có mỏi mệt.
Mọi chúng sinh khổ não
Thảy đều được diệt trừ
Giả như chưa dứt trừ

Tâm chẳng hề chán đủ.

Phẩm 4: THÍ CHỦ KHẤT GIẢ TĂNG TRƯỞNG

Người có đại bi tức có khả năng ở nơi sinh tử bố thí tất cả để diệt trừ đau khổ cho chúng sinh. Nếu đạt được như vậy thì khéo an trụ trong sinh tử.

Phước đức trượng phu thiện
Tâm Bi thí cùng tuệ
Vượt bùn lầy bần cùng
Cứu người không tự thoát.

Tâm bi làm thể nên có khả năng thực hành đại bố thí diệt trừ đau khổ cho chúng sinh. Như vào lúc nóng nực, mây mưa ầm ào nổi lên, mây đại bi phát khởi trút xuống cơn mưa lớn bố thí, phá trừ sự bần cùng, như hủy hoại núi đá, cứu giúp kẻ bần cùng nên bố thí không hề giới hạn, khiến kẻ nghèo khổ kia mãi mãi lìa xa đói khó khổ cực. Dùng mưa đại bố thí rưới khắp, tạo lợi ích cho tất cả, chúng sinh bần cùng vĩnh viễn không còn ở nơi đau khổ. Bồ-tát vì cứu giúp chúng sinh nên lúc tu hạnh bố thí, ma cùng đám quyến thuộc đều sinh tâm đố kỵ buồn lo khổ não. Lúc Bồ-tát tu tập hành thí vô lượng của cải và giáo pháp, thì các thứ tham lam keo kiệt đố kỵ thảy đều hoảng sợ, gào khóc, không thứ gì là không lo lắng, kinh hãi.

Tâm Bi trang nghiêm thân

Tâm Bi là ngàn mắt
Thí là chày kim cang
Bồ-tát như Đế Thích.
Tất cả đều đánh bại
A-tu-la bần cùng
Cùng tâm Bi Bồ-tát
Đủ loại thí làm tên.
Phá giặc oán nghèo khổ
Mãi không còn chỗ trụ
Tâm Bi gốc kiên cố
Ái ngữ dùng làm thân.
Nhẫn nhục làm cành, nhánh
Bố thí dùng làm quả
Người cầu là chim, nai
Người xin như gió lớn.
Thổi rụng quả bố thí
Người nghèo được đầy đủ
Bồ-tát hiện giữa đêm
Tâm Từ như trăng tròn.
Tịnh thí làm ánh sáng
Người cầu như sen trắng
Nhờ ánh sáng tịnh thí
Khiến đều được nở rộ.

Người xin đã được đầy đủ nên vui vẻ sung sướng, chuyển sang ban bố cũng như Bồ-tát. Người cho người cầu xin kia lần lượt cùng nghe cũng như Bồ-tát. Bồ-tát bố thí tất cả đều nghe biết, những người bần cùng đều đến quy phục, như cây

to lớn giữa cánh đồng rộng lúc người đi đường nóng nực đều tụ đến nghỉ ngơi. Mến mộ, yêu thích tên gọi thù thắng của Bồ-tát nên đạt được nơi chốn tốt đẹp. Vì sao? Vì khiến cho người cầu xin tìm tới, làm cho mình đạt được phước bố thí, vì phước bố thí nên gọi là đạt được nơi chốn tốt đẹp, tất cả chúng sinh đều đến quy tụ. Đại sĩ như thế thảy nên kính lễ. Tâm Bồ-tát hoan hỷ tức biết thân nhẹ nhàng, vì tướng này nên biết chắc chắn có người đến cầu xin. Nếu có người đến thưa với Bồ-tát: Có người cầu xin tới, Bồ-tát hoan hỷ liền lấy của cải ban thưởng cho sứ giả. Bồ-tát liền lấy vật khác ban cho người xin. Thấy người cầu xin đến thì hoan hỷ ái kính. Người cầu xin nói xin ăn, lúc nói lời này trong tâm Bồ-tát hiện rõ sự thương xót. Nếu có người cầu xin không biết thể tánh của Bồ-tát là vui thích bố thí, Bồ- tát cầm tay hoan hỷ chuyện trò, giống như bạn thân. Lòng dạ người kia không biết, khiến sinh khởi tướng biết. Người cầu xin kia có được của cải nên rất vui vẻ, người bên cạnh nhìn thấy cũng lại vui vẻ, nguyện cho mình và người cứu giúp này trường tồn ở thế gian. Đây chính là cứu giúp chân thật cho người cầu xin. Lúc Bồ-tát thấy người cầu xin thì thân tâm vui vẻ, khuôn mặt tựa trăng tròn, khiến cho tâm người cầu xin kia cũng vui sướng như được cam lồ rưới nơi tâm. Bồ-tát vui vẻ hòa nhã, đem tâm từ bi nhìn người trước mắt như uống vị cam lồ. Giống như có người ăn

trộm đồ vật của người khác, mang đến chợ bán, nếu bán được mau thì tâm rất vui mừng. Lúc Bồ-tát được bố thí đồ vật cho người cầu xin, tâm vô cùng hoan hỷ vượt hơn điều ấy. Như người rất giàu có, của cải châu báu nhiều vô cùng, ngàn con đầy đủ tùy ý ban cho, lòng càng thương yêu vui sướng, không bằng tâm cùng cực hoan hỷ ban cho của Bồ-tát đối với người cầu xin. Bồ-tát khi thấy người cầu xin, tâm vô cùng hoan hỷ, hơn hẳn người giàu có kia thấy những người thân của họ. Hoặc thấy người trước được nhiều của cải châu báu, tùy tâm mặc ý tự chuộng giữ. Bồ-tát thấy vậy càng sinh tâm hoan hỷ. Nếu lúc nhìn thấy người cầu xin cất lời: Tâm khao khát bố thí của Bồ-tát thật sâu rộng, tai nghe lời nói của người cầu xin như uống vị cam lồ. Hoặc nghe lời nói của người cầu xin mà tâm sinh ái kính, thì không ai có thể hủy hoại được. Hoặc nghe đầy đủ thì hủy hoại tâm tham ái. Bồ-tát đối với người cầu xin thường sinh ý niệm yêu thương. Hoặc nghe đầy đủ âm thanh thì lòng dạ tràn đầy ý vị yêu thương ấy. Bồ-tát quán xét phước điền thọ thí trước, chỉ có người cùng như chúng ta nhân đó thấy tham ái, chúng sinh tức giống như chúng ta. Vì sao như vậy? Vì tâm tham kia không được đầy đủ thì tâm thí của mình không chán lìa. Tâm tham kia là yêu thích đại thí chủ.

Bồ-tát thấy nhiều người cầu xin cũng sinh tâm ái kính sâu xa. Người tham cầu thường cầu người

bố thí, muốn cầu người bố thí luôn ban cho những gì người cầu xin mong muốn. Bồ-tát thường cùng với người cầu xin ở thế gian, đều đến nơi người bố thí để cầu xin. Bồ- tát chính vì người cầu xin mà bố thí. Người cầu xin nghe người bố thí hết sạch của cải châu báu thì sinh ra khổ não vô cùng. Lúc người cầu xin không được, tâm Bồ-tát sinh ưu não còn vượt quá người kia trăm ngàn vạn lần. Đối với người cầu xin, Bồ-tát suy nghĩ: Đức Phật dạy cầu không được thì khổ, thật đúng như vậy. Bồ-tát đối với người cầu xin sinh ra ý tưởng khó gặp. Vì sao? Vì nếu không có người cầu xin thì bố thí Ba-la-mật không đầy đủ, Bồ-đề vô thượng tức không thể đạt được, nên đối với người cầu xin sinh ra bi não lớn. Nếu có người cầu xin thì Bồ-đề vô thượng mới có thể đạt được không khó. Bồ-tát nghe người cầu xin nói "Ban cho tôi, ban cho tôi" thì tâm sinh hoan hỷ, người này sẽ ban cho mình quả vị Bồ-đề vô thượng. Chúng sinh ngu tối ở thế gian nếu nghe cầu xin của cải thì sinh ra khinh thường, không hề ái kính. Bồ-tát nghĩ sở dĩ gọi là người cầu xin, vì chúng sinh phần lớn là ngu tối, do tâm tiếc lẫn nên tạo ra tên gọi xấu ác. Những người như vậy mới đáng gọi là người bố thí, là tuy có của cải nhưng lại không có tâm bố thí, tuy có tâm bố thí của cải nhưng lại không có người thọ nhận. Nếu đầy đủ ba việc ấy thì người này là đại phước đức. Như có người nghèo khổ gặp được kho báu lớn, cũng sinh

tâm sợ hãi. Hoặc do vua quan, trộm cướp, lửa nước ập đến bất ngờ thấy mà chiếm đoạt, gặp người bạn thân bèn nói: Tôi nay vì ông tạo các phương cách khiến không mất mát, nên lập tức vui mừng vô cùng. Bồ-tát gặp được người cầu xin lấy làm bạn tốt, tâm vô cùng hoan hỷ cũng lại như vậy. Tâm bi của Bồ-tát bao trùm tất cả mọi nơi chốn, đối với người cầu xin kia sinh lòng thương xót đặc biệt. Tâm bi của Bồ-tát thấy người cầu xin luôn vui vẻ hòa nhã, khiến người cầu xin kia phát sinh ý tưởng tất sẽ đạt được. Lúc người cầu xin nhìn thấy nét mặt vui vẻ, hòa nhã của Bồ-tát, liền phát sinh ý tưởng nhất định đạt được. Bồ-tát khi nhìn thấy người cầu xin, nói: Ông nay muốn những gì, cứ tùy ý mà lấy! Rồi nói lời an ủi: Hãy đến đây Hiền giả, đừng sinh lòng sợ hãi, ta sẽ làm nơi nương tựa cho ông! An ủi người cầu xin với vô số lời như thế, thường dùng ái ngữ làm cho tâm người cầu xin cảm thấy mát mẻ. Bao nhiêu của cải châu báu tùy ý ban cho. Những người cầu xin luôn đầy dẫy lửa tham, Bồ-tát thường dùng sữa bố thí để diệt trừ lửa tham cầu. Nếu người có thể bố thí những loại như vậy, gọi là người sống, nếu không thể hành trì như thế gọi là người chết. Người thọ nhận bố thí được của cải vật dụng nhiều, những người khác thấy hoan hỷ khen ngợi. Bấy giờ Bồ-tát đối với quả Bồ-đề chắc chắn có thể đạt được. tâm bi tịnh tức bố thí thanh tịnh, nếu không có tâm bi mà bố thí thì không thể

thanh tịnh. Bồ-tát suy nghĩ như vầy: Người khéo điều phục thuận theo ý ấy là cung kính, tâm bi thù thắng thường khiến cho bố thí được thanh tịnh. Bồ-tát nhìn thấy người bần cùng thì tâm bi hiện bày vô cùng sâu nặng, chúng sinh nghèo khốn cùng cực được Bồ- tát bố thí khiến trở thành giàu có, giống như có người được ngọc báu Như ý, mong muốn gì đều đạt được. Những người bần cùng được gặp Bồ-tát thì tất cả sự nghèo khó khốn khổ thảy đều trừ diệt. Bồ-tát trước thực hành tài thí, tiếp theo là xả bỏ người thân của mình, sau đó xả bỏ tay chân, tiếp tục là xả bỏ thân mạng, như thế dần dần theo thứ tự mà xả bỏ. Bồ-tát hướng về người cầu xin ban cho những của cải, kêu gọi người cầu xin ban cho những gì thân thiết của mình. Hoặc người cầu xin tự đến trước mặt Bồ-tát cầu xin ban cho tay chân, hoặc cất tiếng cầu xin nên xả bỏ thân mạng, hoặc người không đến mà Bồ-tát tự hướng về để bố thí. Có người tới cầu xin, hãy còn xả bỏ thân mạng huống hồ là của cải mà không ban cho. Bồ-tát thành tựu tâm bi giống như thể của chính mình chưa hề xa lìa. Thấy người đến cầu xin, đối với tự thân đã sinh ra ý tưởng là của người khác, trong thân Bồ-tát sinh ra sự buồn bực khổ sở. Tại sao ngu si là ở nơi thân ta sinh ra ý tưởng nơi người khác? Nên nói với người cầu xin: Tất cả của cải trước đó đều ban cho ông, đều là của ông, nay ông chỉ việc lấy, tại sao nói là xin? Những người cầu xin nói:

Thấy cho lúc nào? Bồ-tát trả lời: Trước đây ta ở trước Đức Tôn quý trong ba cõi thệ nguyện rộng lớn, lúc này ban cho ông, nay ông tại sao còn cầu xin nơi ta?

Bồ-tát phát tâm nguyện cho tất cả chúng sinh đối với của cải của mình sinh khởi ý tưởng là chính của họ có, như sông Tân-đầu, chim chóc muông thú hướng đến nơi đó tùy ý mà uống, không có gì ngăn trở giữ gìn. Ban cho hay không ban cho, trước kia đã lìa bỏ tất cả, nên không thể nói là ban cho, lại cũng không sinh tâm hoan hỷ. Vì sao? Vì trước kia đã ban cho tất cả, đã xả bỏ tất cả, khiến mọi chúng sinh đều được an vui. Bồ-tát đối với tất cả chúng sinh chỉ là người đi sứ, tất cả chúng sinh đều là người bố thí. Lúc tâm những người bần cùng đầy đủ thì bấy giờ bố thí Ba-la-mật của Bồ-tát thảy đều được đầy đủ. Lúc bố thí Ba-la-mật đầy đủ thì biết công đức đầy đủ.

Khi người tham lam bỏn xẻn nhìn thấy người cầu xin thì quay mặt đi. Lúc người tu tập công đức nhìn thấy người cầu xin thì hoan hỷ chiêm ngưỡng, thân cận, người cầu xin liền đạt được. Bồ-tát khi bố thí nhìn thấy người thọ nhận bố thí lần lượt bố thí lẫn nhau, càng sinh hoan hỷ, tất cả chúng sinh cùng vui vẻ ca ngợi, Bồ-tát nghe sự ca ngợi đó thì tâm vui sướng, hơn hẳn niềm vui được giải thoát. Lúc tâm bi của Bồ-tát hành bố thí, nhìn thấy tất cả chúng sinh được nhiều của cải vật báu tràn đầy vui

sướng, những chúng sinh đều được vui sướng rồi, lại phát nguyện: Con sẽ mãi ở nơi sinh tử tu tập các công đức, không cầu mong giải thoát. Bồ-tát nhìn thấy chúng sinh có thể ở lâu dài nơi sinh tử thì tâm vô cùng hoan hỷ, mình nay đạt được quả báo hiện tại, giả như không đạt được Bồ-đề cũng đã là đầy đủ.

Phẩm 5: GIẢI THOÁT THÙ THẮNG

Bồ-tát suy nghĩ: Người luôn luôn thích bậc giải thoát thù thắng đi đến giác ngộ cho mình, người kia đến không vì của cải châu báu, mà vì muốn thành tựu đại sự của mình mà đến. Bồ-tát hoặc làm vương cõi người, người tu tập các công đức tới thưa với nhà vua: Có người xin ăn đến. Nhà vua liền nghĩ: Nói người ăn xin này, chính là sự giải thoát thù thắng đến, ta nay đạt được điều đó. Nhà vua tự nghĩ: Ta nay không tham đắm vương vị, vì muốn tạo lợi ích cho tất cả chúng sinh, không nên an nhàn ngồi ở ngôi vua, cần phải tu tập đầy đủ quả bố thí, sứ giả kia chính là người giác ngộ cho ta. Đã là người xin ăn thì dung mạo rất khó coi, lòng dạ hổ thẹn, lời nói sắc mặt biến đổi khác lạ. Bồ-tát liền biết ý nghĩ đó nên an ủi: Nếu có cần gì cứ tùy ý cầu xin! Người xin ăn đã được của cải thì tâm vui mừng vô cùng. Người bố thí, người thọ nhận, cả

hai cùng vui vẻ, giống như niềm vui của Niết-bàn an lạc. Sinh tử nơi ba cõi luôn thiêu đốt tạo khổ lớn, Bồ-tát ở đấy xem như là Niết-bàn an lạc. Vì sao? Vì muốn cứu giúp cho tất cả chúng sinh, Bồ-tát suy nghĩ: Thương xót chúng sinh, chính là sự giải thoát của mình, đem ân đức bố thí to lớn cứu tế chúng sinh, chúng sinh được vui sướng tức là mình được giải thoát. Tuy tiếp tục bố thí rộng lớn mà không có tâm bi thì không gọi là bố thí, nếu đem tâm bi bố thí rộng lớn tức là giải thoát. Bồ-tát nghĩ: Ngày xưa mình ở trước Đức Tôn quý nơi ba cõi nghe pháp giải thoát cực lạc, nay mình đã chứng được. Vì sao? Vì hợp ý bố thí tức là giải thoát. Nếu giải thoát an lạc của A-la-hán tương tự với sự an lạc của bố thí từ tâm bi phát khởi thì mình sẽ ái mộ, nếu không tương tự thì mình không thể ái mộ, chỉ ái mộ sự an lạc của bố thí để được giải thoát. Tâm bi phát khởi bố thí đạt được an lạc không gì có thể so sánh. Niềm vui giải thoát của sự bố thí không có tâm bi trăm ngàn vạn phần không thể làm ví dụ được, so với sự an lạc đạt được do tâm bi bố thí, nếu có thể dùng dụ để ví dụ, thì thật là vô cùng to lớn, cho nên không thể ví dụ.

Phẩm 6: THÍ CHỦ TĂNG TRƯỞNG

Tâm bi phát khởi bố thí, có thể ban chúng sinh sự an lạc lớn, như vậy người bố thí ban cho chúng sinh sự an lạc ấy là thù thắng, hơn sự giải thoát nên gọi là tối thắng. Người bố thí trở thành niềm an lạc cho người, vì người tu tập tâm bi đối với tất cả chúng sinh, tâm đều được bình đẳng, người như vậy gọi là Đàn-việt, người không thể bố thí như thế gọi là Khất giả (người xin ăn). Nếu lúc thực hành bố thí, khiến cho người nghe thương cảm xót xa, đó gọi là thiện thí, nếu không như vậy thì không gọi là thiện thí thủ. Nếu hành bố thí, có thể làm cho con cháu người thọ nhận tùy ý thọ dụng, vui vẻ ngợi ca, gọi là kiện thí chủ (người bố thí dũng mãnh). Nếu cầu xin mà bố thí thì không gọi là thí chủ, tự hướng đến mà bố thí mới gọi là thí chủ. Nếu xả bỏ tất cả của cải, tâm còn ái luyến mà bố thí không gọi là thí chủ. Người có tâm bi tuy không cho vật dụng, cũng gọi là đại thí chủ. Những người đến cầu xin mong muốn, đều khiến tùy ý xứng hợp với hy vọng ban đầu của họ gọi là thiện thí chủ, không thể xứng hợp với hy vọng ban đầu của họ, cho dù rất giàu có vẫn gọi là bần cùng. Người giàu có tuy cấp cho nhưng không có tâm thương xót, gọi là ban cho, không gọi là thí chủ. Tâm thương xót bố thí mới gọi là thí chủ. Nếu không tạo sự ăn uống không có quả báo, thì bố thí tuy là ban cho nhưng không gọi là bố thí. Bố thí không có tâm bi

thì tuy là ban bố nhưng không gọi là bố thí. Người có tâm bi dù không bố thí nhưng vẫn gọi là bố thí. Nếu người cầu phước báo mà bố thí được gọi là người bố thí, thì người buôn bán cũng có thể gọi là bố thí. Nếu bố thí cầu phước báo thì quả báo hãy còn vô lượng, huống hồ là có tâm bi, bố thí không cầu báo thì phước báo sao có thể lường tính được. Nếu bố thí cầu phước báo chỉ có thể tự mình vui sướng, thì không thể nào cứu tế vì chỉ có riêng mình mỏi mệt. Người đem tâm bi bố thí thì hay có sự cứu tế, về sau đạt được quả có thể tạo lợi ích to lớn. Người bần cùng không giống như người có của cải. Người có của cải không giống như người có thể ăn uống. Người có thể ăn uống không giống như người có thể bố thí. Người đem tâm bi bố thí là người tốt nhất đối với tất cả chúng sinh. Người giàu có cần phải bố thí, người bố thí cần phải từ bi. Người giàu có thường bố thí thì sự giàu có được bền vững. Người bố thí thường từ bi thì bố thí được chắc chắn. Người tu hạnh bố thí được giàu có, người tu hạnh thiền định được giải thoát, người tu tập tâm bi đạt được Bồ-đề vô thượng thù thắng nhất trong các quả.

Phẩm 7: CUNG KÍNH NGƯỜI XIN

Bồ-tát suy nghĩ: Nhờ người xin ăn kia mà đạt được Bồ-đề, ta nên đem quả vị Bồ-đề này hướng về ban cho tất cả chúng sinh, vì để báo ân, nay ta nhờ bố thí cho chúng sinh mà đạt được niềm an lạc không gì sánh kịp, nhờ niềm an lạc này nên thành tựu được Bồ-đề, như vậy quả vị Bồ-đề ta sẽ ban bố cho người xin ăn. Ta nay nhờ bố thí cho người xin ăn mà đạt được sự vui sướng hơn hẳn niềm an lạc giải thoát. Sự an lạc nhờ vào bố thí thành tựu hãy còn như thế, huống hồ là Bồ-đề vô thượng, ta nên xả bỏ để bố thí cho những người xin ăn. Như vậy, ân đó rất sâu nặng, không thể nào báo đền được đối với người xin ăn. Như thế, người xin ăn chính là nhân tố có thể ban cho ta sự an lạc to lớn. Nếu dùng của cải châu báu để báo ân thì không đủ, nên đem quả Bồ-đề vô thượng đã đạt được mà ban bố cho họ. Nhờ vào phước của ta, nguyện cho người xin ăn ở đời kiếp vị lai cũng như ta bây giờ, trở thành một vị đại thí chủ. Trong tâm Bồ-tát tự suy nghĩ: Nhờ vào người xin ăn mà được niềm vui sướng bố thí, làm cho người xin ăn đạt được Bồ-đề vô thượng, là pháp thí nơi đàn-việt. Những người cầu xin thấy Bồ-tát bố thí rộng lớn, bèn hỏi Bồ-tát: Vì cầu những gì mà cùng thực hành bố thí rộng lớn? Bồ-tát trả lời cho tất cả: Ta nay không cầu quả báo nơi cõi trời người, hay Niết-bàn của hàng Thanh văn, mà nguyện đạt được Bồ-đề vô thượng để cứu

độ tất cả chúng sinh. Những người tham lam keo kiệt lại suy nghĩ, hỏi: Bồ-tát làm thế nào có thể thực hành bố thí rộng lớn mà tâm không hề chán mệt?

Bồ-tát trả lời: Thầy ta là Đấng Tôn quý trong ba cõi luôn thương xót nghĩ đến tất cả chúng sinh. Ta nay không lấy gì để báo đền ân đức của thầy, cho nên bố thí không hề chán mệt. Tất cả sự vui sướng không gì hơn được niềm an vui giải thoát. Ta yêu thương chúng sinh hơn yêu thích giải thoát, ta vì yêu thương nghĩ đến chúng sinh, muốn khiến họ được giải thoát nên tu tập các hạnh bố thí. Nếu sinh tử ấy không đau khổ cùng cực, thì ta bố thí suốt đời, không mong cầu Bồ-đề. Do sinh tử khổ nên ta bố thí để cầu đạt Bồ-đề. Dứt trừ sinh tử khổ đau ấy thì ai là người thực hành? Phiền não do những nghiệp đã tạo tác, khiến tất cả chúng sinh lấy tâm bi làm thể để luôn luôn vui thích bố thí.

Phẩm 8: THÍ CHO KẺ BỎN XẺN

Người không nghĩ đến ân đức không có tâm bi, nếu không có tâm bi thì không thể thực hành bố thí. Nếu người không bố thí thì không thể cứu độ sinh tử cho chúng sinh. Người không có tâm bi lại không hề có thân hữu, người có tâm bi luôn luôn có thân hữu. Kẻ chấp ngã là lấy ái làm thể. Người

cứu tế lấy bi làm thể. Tâm có nặng về ái không có ai biết. Người nặng về tâm bi cũng không thể nào biết. Nếu không thực hành bố thí thì tâm bi bị che lấp, như đem khắc vào đá mới biết rõ thật giả. Nếu người gặp khổ ách có thể thực hành đại thí thì biết là có tâm bi. Người nhiều tâm bỏn xẻn giả như người thân của mình đến cầu xin, tức trở thành oán ghét. Người nhiều tâm bi giả sử gặp oan gia cũng xem như thân hữu. Người tâm nhiều keo kiệt tuy bố thí bùn đất mà coi nặng như vàng ngọc. Người nhiều tâm bi tuy bố thí vàng ngọc mà xem nhẹ tựa cỏ cây. Người nhiều tâm keo kiệt mất mát của cải châu báu thì tâm vô cùng sầu não. Người nhiều tâm bi tuy có của cải châu báu nhưng không có nơi bố thí thì tâm u hoài đau khổ, còn hơn xa kẻ kia. Người xả bỏ của cải, đại khái có hai loại: Một là lúc mạng chung thì xả bỏ. Hai là lúc bố thí thì xả bỏ. Người xả bỏ lúc chết, tất cả đều xả bỏ, không có mảy may nào còn lại cho đời sau. Người xả bỏ khi bố thí, thì bố thí một ít của cải, đạt được quả báo to lớn. Ai đâu có biết, gặp phải tai họa này không thực hành bố thí? Nếu lúc thực hành bố thí, khiến cho người thọ nhận vui sướng, thì tự mình cũng vui sướng, nếu người không thể sinh niềm vui sướng sâu xa thì tự mình cũng vui sướng, nếu người không thể sinh niềm vui sướng sâu xa thì tự mình khinh dối. Nếu người xin ăn có sự cầu xin, vì cầu mong có, nên ban bố cho chút ít của cải, tâm

họ liền vui vẻ. Lại có người bố thí tự mình hướng đến ban cho, không cầu mong quả báo mà thực hành bố thí rộng lớn, có còn lại chút ít, trong tâm vui sướng không thể ví dụ được. Nếu có thức ăn ngon, mà không bố thí, chỉ để ăn thì không thể lấy làm ngọn được. Giả như làm thức ăn dở mà thực hành bố thí, sau đó mới ăn, trong lòng vui thích thì lấy làm rất ngon. Nếu thực hành bố thí xong, có còn thừa lại, tự mình ăn, bậc trượng phu thiện sinh tâm hoan hỷ, như đạt được Niết-bàn, người không có tâm tín thì ai tin nổi lời này? Giả như người có thức ăn ngon, người đói đang ở trước mặt, không thể ban cho họ, người này thức ăn hãy còn không thể ban cho, huống gì là sự giải thoát thù thắng mà có thể ban bố cho người hay sao? Giả sử khiến có nhiều của cải, có người đến xin ăn, hãy còn không có tâm bố thí, huống gì có chút ít tài sản. Không thấy người này có chút gì vui sướng ở trong sinh tử, chỉ có thể trụ ở Niết-bàn. Như người ở bên bờ sông lớn mà không thể lấy chút nước ban cho, trong khổ não vô lượng của sinh tử, ông đừng trụ trong đó, chỉ có thể mau chóng đi vào Niết-bàn. Như có dòng nước lớn muốn bố thí nước cho người không lấy gì làm khó. Như có tâm bi muốn giữ lấy Niết-bàn cũng không gọi là khó. Rác rưởi nơi thế gian dễ đạt được hơn nước, người tham lam bủn xỉn, nghe xin rác rưởi hãy còn ôm lòng tiếc muối, huống là của cải.

Phẩm 9: TÀI VẬT THÍ

Như có hai người, một thì rất giàu có, một thì thật nghèo khổ. Có người xin ăn đến, hai người như vậy đều ôm lòng khổ não, người có của cải sợ sự cầu xin, người không có tài sản thì nghĩ mình phải làm sao có được chút ít của cải để ban bố. Như thế sầu khổ của hai người tuy giống nhau, nhưng quả báo lại khác biệt. Người suy nghĩ xót thương sầu não, sinh trong cõi trời người, thọ nhận vô lượng niềm vui sướng. Người tham lam bủn xỉn sinh trong ngạ quỷ, nhận chịu vô lượng khổ đau. Nếu Bồ-tát có tâm thương xót, ở trước chúng sinh đã là đầy đủ, huống hồ lại ban cho đôi chút tài sản. Như người giàu có đủ mọi thứ của cải châu báu, tùy ý sử dụng, tâm sinh vui sướng. Tâm bi của Bồ-tát nghĩ đến bố thí mà xót thương sầu não, vượt quá người này trăm ngàn vạn lần. Người có tâm bi không có tài sản, lúc gặp người xin ăn trong lòng không nỡ nói không thương xót, rơi lệ. Người thấy khổ não không thể rơi lệ, sao có thể gọi là người tu hạnh bi? Người chiến thắng giả như nghe người khác khổ đau hãy còn không thể nào chịu đựng nổi, huống hồ mắt nhìn thấy người khác khổ não mà lại không cứu giúp? Không thể có điều ấy. Người có tâm bi thấy chúng sinh bần cùng khổ sở, không có

tài sản có thể chu cấp, xót thương than thở không thể nào ví dụ. Người cứu chúng sinh, thấy chúng sinh nhận chịu khổ đau, thương xót rơi lệ, vì rơi lệ nên biết tâm của người đó mềm mỏng, thể thanh tịnh của Bồ-tát thảy đều hiển hiện. Vì sao? Vì biết sự hiển hiện đó, nơi mắt rơi lệ khi nhìn thấy nỗi đau khổ của chúng sinh, do đấy nên biết được thể thanh tịnh mềm mỏng của Bồ-tát. Tâm bi của Bồ-tát giống như tuyết tụ, tuyết tụ gặp mặt trời thì đều tan ra. Tâm bi của Bồ-tát có ba lúc: Một là thấy người tu tập công đức, vì ái kính nên vì thế mà lệ trào. Hai là thấy chúng sinh khổ não, không có công đức, vì thương xót nên lệ trào. Ba là lúc tu tập đại thí, vui buồn phấn khích lại cũng rơi lệ. Nghĩ là lệ của Bồ-tát tuôn rơi từ xưa đến nay nhiều hơn nước nơi bốn biển lớn. Chúng sinh ở thế gian xa lìa quyến thuộc buồn đau than khóc lệ rơi, không sánh bằng lệ buồn xót thương của Bồ-tát khi nhìn thấy chúng sinh nghèo khốn khổ sở mà không có của cải để bố thí. Bồ-tát nhập thiền định cứu chúng sinh, tâm hết sức vui thích tương ưng với kho báu vô tận tự nhiên hiển xuất, tất cả người cầu xin tự nhiên tìm đến. Bậc trượng phu thiện có thể đem tài sản bố thí rộng lớn cho người cầu xin, người cầu xin có được tài sản rồi cũng thực hành bố thí rộng rãi. Bồ-tát có thể đem của cải bố thí cho chúng sinh, khiến tất cả được đầy đủ sung túc, đem những tâm bi, nghe âm thanh của người cầu xin mà rơi

nước mắt. Người cầu xin nhìn thấy Bồ-tát rơi nước mắt, dù không nói ban cho, nhưng nên biết là chắc chắn được, Bồ-tát không thấy người cầu xin đến, sinh lòng bi khổ vô cùng, lúc người cầu xin có được của cải sinh tâm vui mừng nên bi khổ được trừ diệt. Lúc Bồ-tát nghe người cầu xin nói, nên thương xót rơi lệ, không thể nào tự ngăn lại được, người cầu xin nói đã xong, bấy giờ mới nén lại. Bồ-tát tu hành các hạnh bố thí đầy đủ cho chúng sinh rồi, liền đi vào rừng núi tu hành thiền định. Làm thế nào để diệt trừ các tai họa khổ đau của ba độc cho chúng sinh. Tài vật của Bồ-tát nhiều vô cùng mà không có người cầu xin để bố thí, ta nay vì sao giữ lấy điều đó được, nay nên xả bỏ mà xuất gia.

Phẩm 10: XẢ NHẤT THIẾT

Bồ-tát có rất nhiều tài sản mà không có người cầu xin, gọi họ không đến, nên Bồ-tát suy nghĩ: Vì đoạn trừ các kiết sử nên không có người đến. Tâm bi của Bồ-tát ràng buộc do các khổ đau của tất cả chúng sinh, nên phát nguyện cứu độ các chúng sinh, những gì chúng sinh tìm cầu, Bồ-tát đều xả bỏ tất cả, không vật gì là không ban cho, muốn cầu trí Phật tối thượng để cứu giúp tất cả chúng sinh, tôn trọng người có tâm bi thù thắng, muốn thực

hành cứu giúp thì vật gì không xả bỏ. Người có tâm bi, vì người khác nên Niết-bàn hãy còn xả, huống hồ là xả thân. Xả bỏ thân mạng, tài sản có những khó gì? Người xả bỏ tài sản không bằng xả bỏ thân mạng, người xả bỏ thân mạng không bằng xả bỏ Niết-bàn. Niết-bàn hãy còn xả bỏ, thì có gì không xả bỏ? Tâm bi thấu triệt tận xương tuỷ tức đạt được bi tự tại. Người thực hiện cứu tế là Bồ-tát thì bố thí rộng lớn hoàn toàn không có gì khó khăn. Là người thân thiết nhất của tất cả chúng sinh, làm nhân hướng đến nơi an lạc cho mọi người. Bi là xả bỏ tất cả, lìa xa mọi sự chán mệt, đích thực cứu giúp tất cả chúng sinh, oán thân bình đẳng, thân mạng hãy còn ban cho thì có vật gì không xả bỏ được. Tất cả chúng sinh rất chú trọng đến của cải lợi lộc, yêu quý thân mạng nặng hơn tài sản. Tất cả chúng sinh xả bỏ tài sản thì dễ, xả bỏ thân mạng là khó. Bồ-tát xả bỏ tất cả của cải, hoan hỷ không bằng sự hoan hỷ thù thắng đạt được khi xả bỏ thân mạng. Bao nhiêu ý vị bố thí thảy đều biết rõ, vì bố thí là thức ăn, nhờ đó mà được tồn tại. Người ban cho người khác niềm vui, muốn biết mùi vị bố thí thân mạng, nên bố thí thân mạng, gặp người khác cầu xin tay chân, thân thể, trong tâm hoan hỷ hơn hẳn sự hoan hỷ xả bỏ tài sản. Như người vui thích bố thí, đạt được niềm vui hoan hỷ, không bằng sự hoan hỷ thù thắng của Bồ-tát đạt được khi xả bỏ thân mạng. Con người nơi cõi Diêm-phù-đề cầu

xin tài sản, vì phước đức vô ngã nên được người cầu xin thân mạng tới. Người xả bỏ tài sản thì tài sản theo người khác hoặc không hợp ý. Người xả bỏ thân mạng thì chính mình được tự tại, tùy ý ban cho không vì người khác. Thân này là vật không vững bền, không cố định, mau chóng suy yếu. Người có thể yêu thích, có thể mau chóng giữ lấy. Những người ăn thịt nói với Bồ-tát: Nay ông đem máu thịt nóng bố thí cho tôi, tôi nên lấy gì để báo ân? Bồ-tát trả lời: Nếu muốn báo ân thì lại nói với người khác: Người có tâm bi có thể bố thí thân máu thịt, nên đến đó nhận lấy, nếu có thể như thế thì chính là báo ân. Nói với người cầu xin: Nay ông vì tôi giữ lấy thân không bền chắc, khiến tôi đạt được thân bền chắc, ân của ông thật sâu nặng, lấy gì đền đáp được. Quả xả thân trong đời vị lai, tức là công dụng bố thí cho ông. Tôi vì cứu giúp cho tất cả chúng sinh, do đó xả bỏ thân mạng. Người xả bỏ thân mạng đạt được pháp thân. Người đạt được pháp thân thì đạt được Nhất thiết chủng trí, khiến cho tất cả chúng sinh đều đạt được quả này. Người xả bỏ thân mạng này đạt được pháp thân, pháp thân ấy luôn luôn ban bố lợi ích cho tất cả chúng sinh. Có thể suy nghĩ như vậy, tại sao không sinh vui mừng mà mau chóng xả bỏ thân mạng này? Lúc Bồ- tát xả bỏ thân mạng, tư duy như vầy: Ta vì chúng sinh làm người thân hữu, ta đã vượt qua sinh

tử, cần phải cứu độ tất cả chúng sinh thoát khỏi sinh tử. Vì thế nên nay ta xả bỏ thân mạng.

Bồ-tát tư duy như vầy: Ta xả bỏ thân mạng này, công đức không thuộc về mình, cũng chẳng phải cho nhiều chúng sinh, mà còn vì nuôi dưỡng công đức pháp thân cho mình. Nếu lúc tâm quyết định như vậy, thì ý tưởng xả bỏ thân mạng không có gì khó khăn. Sở dĩ Bồ-tát xả bỏ thân mạng không khó khăn, vì sẽ thành tựu pháp thân, cho nên hoan hỷ. Người tham ái sâu nặng phần lớn khi đạt được tài sản thì vui mừng vô cùng, không sánh bằng sự hoan hỷ xả bỏ thân mạng của Bồ-tát hơn trước trăm ngàn vạn lần. Bồ-tát lấy trí tuệ, tâm bi làm thể, vì chúng sinh nên cầu mong pháp thân. Bồ-tát xả bỏ thân mạng thì vui mừng, vượt xa người thế gian, đạt được mọi diệu lạc tự tại của bậc Chuyển luân Thánh vương. Như giòng Sát đế lợi, nếu phá tan trận địa của quân địch, có thể xả thân mạng, được sinh lên cõi trời, lúc xả thân mạng thì vui mừng vô cùng. Bồ-tát dùng trí tuệ tâm bi xả bỏ thân mạng thì sự hoan hỷ vô cùng thù thắng, càng vượt quá đối với những người kia. Chúng sinh phàm ngu vì tài lợi nên xả bỏ thân mạng ở nơi trận địa của quân địch, trở thành giải thoát, lao vào đá, nhảy vào lửa, bỏ mạng vô số, huống hồ là Bồ-tát dùng trí tuệ, tâm bi, vì tất cả chúng sinh mà lại không xả bỏ thân mạng? Chúng sinh ngu si, lấy tâm ái chấp làm quốc độ nên xả bỏ thân mạng. Bồ-tát lấy trí tuệ tâm bi,

vì muôn vật mà xả bỏ thân mạng, đâu đủ để gọi là khó. Lúc Bồ-tát phát thệ nguyện, thì tất cả đều xả bỏ, tuy có nói tất cả chúng sinh quả thật chưa được lợi ích, nên tu hạnh bố thí, lúc ấy tất cả chúng sinh đạt được lợi ích thọ dụng. Bồ-tát xả bỏ thân mạng không đủ cho là khó. Biết thân vô thường - khổ - không - bất tịnh, vì chúng sinh nên không xả bỏ thân mạng đấy tức là khó. Bồ-tát tâm bi vì chúng sinh xả bỏ thân mạng không đủ là khó, vui thích xả bỏ, không hề có sự chán đủ, vậy mới là khó. Giả sử khiến một phàm phu làm xoay chuyển đại địa, sức lực không thể nào làm được nên sinh lòng buồn khổ vô cùng.

Lúc Bồ-tát thấy chúng sinh đau khổ mà chưa được độ thoát, lòng dạ xót thương sầu não lại vượt quá như thế. Vì tâm bi, Bồ-tát quán thân nhẹ như hàng cỏ cây, đất đá, vì chúng sinh mà xả bỏ thân mạng đâu đáng lấy làm khó. Như người vì bản thân mình nên trong một ý niệm thọ giới bất sát, người này mạng chung chắc chắn sinh lên cõi trời. Bồ-tát vì chúng sinh mà xả bỏ thân mạng, tất cả công đức trong cõi sinh tử không có thọ nhận điều gì, chỉ đến Bồ-đề mới có thể nhận lãnh. Nếu lúc Bồ- tát nghe có người đến cầu xin thân mạng, tức thời sinh khởi ý niệm: Đã từ lâu, ta xả bỏ thân mạng này sao lại không tự mình giữ lấy, còn theo ta nài xin chắc chắc sẽ cho ta có tâm tiếc muối mà thử ta thôi.

Phẩm 11: XẢ ẤM THỌ ẤM

A-la-hán xả bỏ thân cuối cùng đạt được Niết-bàn an lạc, không sánh bằng sự an lạc lúc Bồ-tát vì chúng sinh mà xả bỏ thân mạng. A-la- hán đạt được giải thoát, không bằng sự an lạc lúc Bồ-tát vì chúng sinh mà thọ thân. Bồ-tát sinh khởi ý niệm: Ta đã không giữ lấy Niết-bàn, vì chúng sinh nên thọ thân này, là sự vi diệu vô cùng. Bồ-tát nghĩ: Ta xả bỏ thân mạng dùng để bố thí, lại tiếp tục thọ thân, không vào giải thoát, thật là vô cùng thù thắng. Ta vui mừng nghe công đức cứu độ chúng sinh của Như Lai, ta đạt được pháp vị của tâm bi cứu giúp chúng sinh, không giữ lấy Niết-bàn, việc này thật là vui sướng. Lúc Bồ-tát vì chúng sinh xả bỏ thân mạng để bố thí, tuy không chứng Niết-bàn, nhưng hơn hẳn người đạt được Niết-bàn, vì vị ấy không có được pháp vị vì chúng sinh mà xả bỏ thân mạng. Bồ-tát thọ nhận thân ấm này thật là cùng cực đau khổ, giống như những sự vui thích lúc xả bỏ thân mạng cho chúng sinh, không có gì khác biệt. Phàm phu thế gian vì sự ràng buộc bức bách của bần cùng, bệnh khổ, không thể xả bỏ thân mạng để xa lìa vui thú dục lạc. Chúng sinh chán ghét, lo lắng thân ấm không ai có thể cứu giúp, nên mong muốn mau chóng vào Niết-bàn.

Bồ-tát tư duy: Niết-bàn thật an lạc, thân ấm sinh tử thật là cùng cực khổ đau, ta nên thay thế cho tất cả chúng sinh nhận chịu sự khổ đau của thân ấm này, khiến họ được giải thoát. Thân A-la-hán tận thì thân Phật cũng tận, thân tận tuy đồng, nhưng không thể cứu giúp, vì thân Phật diệt độ là thiện.

Phẩm 12: XẢ THÂN MẠNG

Bồ-tát vì cầu đạt Nhất thiết chủng trí nên tâm đại bi vì tất cả chúng sinh, xả thân xả mạng đạt được quả báo "chẳng không". Nếu tất cả sự xả thân không đạt được quả báo gọi là không xả thân. Bồ-tát xả thân vì muốn khiến cho chúng sinh tất cả đang tham đắm của cải sinh tâm hổ thẹn . Bồ-tát vì chúng sinh mà xả bỏ thân mạng, dễ dàng hơn người tham tiếc xả bỏ một nắm cơm. Bồ-tát xả bỏ thân mạng vì nhằm khiến cho kẻ tham lam keo kiệt sinh tâm xấu hổ. Bồ-tát xả bỏ thân mạng là bảo vệ mạng sống của người khác. Vì sao? Vì mạng của người khác tức là mạng của mình. Bồ-tát tuy xả bỏ thân mạng nhưng không cứu được người khác, ấy là xả vì quán xét lỗi lầm của thân ấm, vì lợi ích cho chúng sinh nên lại tiếp tục thọ thân. Nếu chẳng phải đại bi sao người có trí mà lại vui thích thân ấm? Nếu không có đại bi, thì ý vị bố thí ấy không

thể nào vui thích nơi sinh tử. Bồ-tát thường vui thích thực hành bố thí, đại bi tự tại, tùy ý thọ thân sinh tử giống như niềm vui nơi Niết-bàn.

Phẩm 13: HIỆN BI

Tâm bi vô cùng rộng lớn của Bồ-tát ở trong thân nhưng không có người nào biết được. Lúc Bồ-tát xả bỏ thân mạng thì tất cả trời người vì thế mà được biết. Tâm bi của Bồ-tát sâu rộng cùng cực, khắp nơi tất cả chúng sinh không có người nào thấy được, nhờ vào tài thí - pháp thí

- vô úy thí mới thảy đều thấy biết. Thân của tất cả chúng sinh không đâu không phải là bệnh, không có người nào biết được. Do ba điều nên biết là có bệnh. Những gì là ba? Đó là ăn uống, áo quần, thuốc thang? Tâm bi của Bồ-tát do ba sự nên được hiển bày. Những gì là ba? Tức là tài thí - pháp thí - vô úy thí. Bồ-tát ban cho tất cả chúng sinh làm niềm vui, vì diệt trừ khổ đau cho tất cả chúng sinh, nên xả thân cứu giúp, Bồ- tát không cầu quả báo mà xem nhẹ thân như cỏ rơm. Đại bi của Bồ-tát thực hiện vô số phương tiện, giống như sữa kết tụ - lấy máu bố thí cho người dễ hơn người thế gian lấy nước dùng để bố thí. Như Bồ-tát xưa kia lấy máu nơi năm chỗ bố thí cho các quỷ Dạ-xoa, tự phấn đấu hoan hỷ, không gì có thể ví dụ, vì muốn

cứu giúp cho tất cả các chúng sinh. Có người khác hỏi Bồ-tát: Đại bi ấy có ý vị gì, có thể khiến xả bỏ máu huyết dễ dàng hơn xả bỏ nước lã? Tâm đại bi Bồ-tát trả lời: Vì không cầu quả báo mà làm cho người khác được vui sướng, nên xả bỏ thân mạng. Vì sao? Vì niềm an vui vô tướng là điều đầu tiên đi vào niềm an lạc của tâm bi. Có người thấy đại bi của Bồ-tát nghi ngờ về điều ấy là thể của bi, dùng đại thí nên biết là thể của bi. Người thế gian sinh nghi, cho bi đi vào trong thân Bồ-tát, nên Bồ-tát hướng vào tâm bi. Bồ-tát xả thân, tất cả chúng sinh không thể nào giống được, chỉ có đại bi là có thể, lúc đạt được Nhất thiết chủng trí thì tất cả chúng sinh đều không thể nào sánh bằng. Có tâm đại bi làm lợi ích cho chúng sinh thì mọi mong muốn đều đạt được. Không có khó khăn ấy, thì quyết định đạt được là không. Tâm đại bi muốn đem lại lợi ích cho chúng sinh nên thường ở nơi tâm ấy, thì Bồ-đề vô thượng như ở trong tay không khác. Được trụ nơi nhẫn vô sinh, nên có thể hiển hiện Đà-la-ni, được an trụ nơi thập địa, nên biết tự tại giống như Phật.

Phẩm 14: PHÁP THÍ

Người bố thí của cải, trong cõi người có trăm ngàn vạn, quả báo của bố thí của cải là có thể đạt

được pháp thí. Chỉ có đại bi mới có thể đạt được quả báo của bố thí của cải và pháp thí, thân đời sau đạt được vô lượng an lạc. Bi là pháp thí hiện chứng đạt Niết-bàn. Vui thích bố thí, đầy đủ mùi vị cam lồ hoan hỷ, đồng nhất vị tâm bi của Bồ-tát. Vì nhân duyên này nên không một sát na muốn hướng về giải thoát. Các loại pháp thí hoàn tất, thỉnh cầu những người nghe pháp: Lúc tôi đạt được quả pháp thí, chắc chắn thọ nhận lời tôi thỉnh cầu. Lúc Bồ-tát bố thí gọi là dục thí không phải là căn bản thí. Lúc thành Phật bố thí, gọi là pháp thí căn bản.

Trí Phật ở hư không
Đại bi là mây lớn
Pháp thí như mưa ngọt
Tràn đầy ao ấm giới.
Bốn nhiếp làm phương tiện
Nhân giải thoát an lạc
Tu tập tám chánh đạo
Thường đạt quả Niết-bàn.

Tài thí diệt trừ khổ đau nơi thân chúng sinh, pháp thí diệt trừ khổ đau nơi tâm chúng sinh. Trải qua vô lượng đời kiếp tài thí, để đạt được quả pháp thí, pháp thí luôn ban bố vô úy thí cho chúng sinh. Người trí rất chán ngán sinh tử, nên mong cầu Niết-bàn, người thương xót cứu giúp chúng sinh cầu mong nơi pháp thí. Bồ-tát thọ dụng tiền tài vì tu bố thí, lúc tu hạnh bố thí là vì đạt được pháp thí, thấy chúng sinh có hai loại là tham ái - ngu si. Người

nhiều tham ái thì bố thí cho của cải châu báu. Người nhiều ngu si thì ban cho pháp thí. Người bố thí tài sản làm cho tiền tài không bao giờ hết. Người bố thí chánh pháp khiến đạt được trí vô tận. Người bố thí tài sản đạt được an lạc nơi thân. Người bố thí chánh pháp đạt được an lạc nơi tâm. Tùy theo chúng sinh nơi chỗ giáo hóa, mong muốn đạt được nghĩa lý phù hợp với tâm ý, đầy đủ phù hợp, không có ý chán mệt, đạt được công đức to lớn, đạt được pháp thí hoan hỷ, tăng thêm sự đoan nghiêm như vầng trăng tròn mùa thu, thường khiến cho tâm mắt của chúng sinh không rời xa. Người bố thí tài sản được chúng sinh yêu quý, người bố thí chánh pháp thường được thế gian cung kính tôn trọng. Người bố thí tài sản được người ngu yêu mến, người bố thí chánh pháp được người trí quý kính. Bố thí tài sản phá tan nỗi bần cùng về của cải, bố thí chánh pháp phá tan sự bần cùng về công đức, hai loại bố thí này có ai không kính trọng? Người bố thí tài sản có thể ban cho niềm an lạc hiện tại, người bố thí chánh pháp có thể ban cho sự an lạc nơi cõi trời Niết-bàn. Người vui thích yêu quý tâm bi luôn luôn yêu mến tất cả chúng sinh, yêu mến tất cả chúng sinh tức là yêu thương chính bản thân mình. A-la-hán xa rời chúng sinh đau khổ, thì ai sẽ yêu mến vui thích? Thường thực hành bố thí xa lìa mười điều ác, cung kính với cha mẹ, nếu người luôn như thế tức là báo ân cho ta. Nếu người muốn

tiếp nối Phật chủng, nên lấy tâm bi làm đầu, để tạo lợi ích cho người khác. Đức Phật thường nhớ nghĩ đến mà thành tựu sự nghiệp hóa độ chúng sinh.

□

LUẬN ĐẠI TRƯỢNG PHU

QUYỂN HẠ

Phẩm 15: PHÁT TÂM BỒ ĐỀ

Sự nghiệp bố thí đã đầy đủ, làm người gần gũi với tất cả chúng sinh, chưa hề có một niệm tương ưng với tâm bi. Tâm bi của Bồ-tát trùm khắp, duyên với tất cả, không chỗ nào là không duyên. Do tâm bi trùm khắp mọi nơi, nên sau khi thành Phật đạt được Nhất thiết chủng trí không có gì chướng ngại. Vì tâm bi nên xả bỏ sự giải thoát của Thanh văn mà phát tâm Bồ-đề. Tâm của một niệm đầu tiên này, chỉ có Phật mới biết được dung lượng đó, huống hồ là sự an lạc giải thoát của hạnh Bồ-đề? Phát tâm Bồ-đề, đang còn ở một niệm ban đầu, giống như mặt đất vàng ròng, mặt đất cát đá, không thể ví dụ với nhau. Lúc mới phát tâm, vì có thể làm thanh tịnh các kiết sử khiến tất cả công đức đều quy tụ. Bồ-đề là quả của phát tâm, vì tất cả chúng sinh nên cầu an lạc. Bồ- tát phát tâm Bồ-đề xong, người chưa phát nguyện hỏi: Giải thoát như thế nào? Vì nhân duyên gì mà hỏi? Vì người phát tâm giống như từ trong giải thoát đến, nên hỏi: Như thế

nào là tướng giải thoát? Vì hướng đến giải thoát nên biết là đến từ giải thoát. Người đã phát nguyện trả lời: Lúc phát tâm Bồ-đề, hoan hỷ vui sướng giống như giải thoát, nên có thể biết rõ. Người muốn cúng dường hết thảy chư Phật cần phải phát tâm Bồ-đề, người muốn báo đền ân Phật cần phải phát tâm Bồ-đề kiên cố, ngoài phát tâm Bồ-đề ra, lại không có pháp nào có thể đến được Bồ-đề. Nếu không có tâm Bồ-đề thì không đạt được quả Phật, nếu không đạt được quả Phật thì không thể cứu độ chúng sinh. Muốn ban cho tất cả chúng sinh vô lượng sự an lạc to lớn, cần phải phát tâm Bồ- đề. Vì sao? Vì tâm Bồ-đề ấy là nhân an lạc cho tất cả chúng sinh. Tất cả các sắc không lìa bốn đại, tất cả sự an lạc không xa rời tâm Bồ-đề. Lạ lùng thay! Vì sao không sợ khổ đau của sinh tử mà lại sợ tâm Bồ-đề vô úy? Nếu người muốn khổ đau của tất cả chúng sinh dừng lại, không có gì hơn là phát tâm Bồ-đề. Người phát tâm Bồ-đề là nhân đình chỉ đầu tiên, đình chỉ đầu tiên sẽ đạt được đình chỉ vô thượng. Đạt được lợi ích về tài sản vật báu không bằng đạt được lợi ích về công đức. Đạt được lợi ích về công đức không bằng đạt được lợi ích về trí tuệ. Đạt được lợi ích về trí tuệ không bằng đạt được lợi ích của tâm Bồ-đề. Nếu người buông lung, bỏ quên không nhớ đến tâm-Bồ-đề, giống như loài cầm thú không khác. Ông nay vì sao không phát tâm bi, nên biết tâm bi ấy chính là đại Bồ-đề, muốn hướng đến

trí Phật cần phải phát tâm Bồ-đề, vì kiết sử làm chướng ngại thì không thể nào phát tâm giải thoát, vì nghiệp báo làm chướng ngại thì không thể nào phát tâm Bồ-đề. Thế nào là đường tà, thế nào là nẻo chánh? Vì có ái dẫn dắt, lấy bốn không làm giải thoát, gọi là hướng về tà. Phát tâm Bồ-đề, tu tập tám chánh đạo, gọi là hướng về chánh. Để được quả báo giàu có thì tu tập thực hành bố thí, để được quả báo an lạc thì tu tập thực hành tâm bi, vì muốn cứu giúp tạo an lạc cho chúng sinh cần phải phát tâm Bồ-đề kiên cố. Người không tu tập phước đức có ba điều khó đạt được: Một là không được thân cận với các thiện hữu. Hai là chán ngán xa lìa sự phát tâm Bồ-đề. Ba là không thể kính trọng người phát tâm Bồ-đề, đạt được Nhất thiết chủng trí.

Phẩm 16: CÔNG ĐỨC THÙ THẮNG

Có những người dùng tài sản bố thí cùng một phước điền, tâm không đồng nên quả báo đạt được có nhiều loại. Có người đạt được niềm an lạc trong ba cõi, có người đạt được niềm an lạc tịch diệt, có người đạt được niềm an lạc lợi tha. Tư duy và nguyện khác hẳn nên quả báo đạt được không đồng. Người dùng tâm ái làm phước khi thọ nhận quả báo thì ngu si tối tăm. Người dùng tâm bi tu phước khi thọ nhận quả báo thì được trí tuệ. Người

không làm tổn hại tâm Bồ-đề, vì lợi ích cho chúng sinh mà làm phước, nên biết phước này là thù thắng nhất trong mọi phước, những phước tu còn lại là phước tương tự không phải là phước bậc nhất. Nhất vị trí tuệ của Phật, nên biết phước này này là bậc nhất, vì đem lại lợi ích cho thế gian nên chủng tử Tam bảo không đứt đoạn. Biết nghiệp biết quả biết quy y Phật từ bi, như chấp ngã khi thực hành phước, giống như người làm điều ác, thật đáng hổ thẹn. Bậc trượng phu thiện thấy trời, người nơi thế gian không ai cứu giúp, suốt đời không vì bản thân mình mà tu phước, khổ đau trong sinh tử, hãy còn không nghe, huống hồ là mắt thấy. Chúng sinh thọ thân thật đáng sầu lo chán ngán, tại sao tu phước tạo nghiệp bi ấy là vì ngã mà không thể thực hành? Trong một sát na không lìa xa tâm bi, vì chúng sinh làm thân hữu, tại sao tạo phước cho ngã? Người thưởng thức ý vị công đức tu phước được tự tại, được mùi vị hơn hẳn người khác báo ân, trong mộng còn không tu phước cho bản thân mình, huống hồ là lúc tỉnh. Dùng trí nên có thể thấy được lỗi lầm cuối cùng không cầu hữu để tạo phước. Tâm bi ấy cuối cùng không vì giải thoát mà tu phước. Người trí vì xả bỏ cầu nghiệp hữu (thọ thân), người bi xả bỏ nghiệp giải thoát. Vì sao? Vì người bi làm lợi ích cho mọi người, không có trí tuệ thù thắng mà tạo tác bình đẳng, nhân của phước là một, mà quả của phước không có ai sánh bằng.

Từ mười lực đạt được trí, làm cho chính mình được an lạc mà xả bỏ sự an lạc lợi tha gọi là người bội ân, chỉ có mình luôn luôn biết. Từ Phật được biết, vì tất cả chúng sinh là bạn tu phước của mình. Giả sử đạt được quả mà một mình ta thọ dụng thì gọi là người bội ân. Đạt được an lạc vô cùng, lẽ nào đạt được rồi chỉ mình ta thọ nhận? Như vậy bậc trượng phu đó vì xả bỏ tất cả, giả như đạt được sự an lạc của ngàn Niết-bàn mà không làm lợi ích, thì không bằng cứu giúp một chúng sinh đau khổ, còn hơn xa việc đạt được sự an lạc của ngàn Niết-bàn. An lạc giải thoát còn không thọ nhận một mình. Vì sao? Vì thấy chúng sinh nơi thế gian không có lối về, không ai cứu giúp, nên an lạc giải thoát hãy còn không thọ nhận một mình, huống hồ là Bồ-đề vô thượng?

Phẩm 17: THẮNG GIẢI THOÁT

Hơn nữa, có những cảnh giới Tam-muội định tuệ, chúng sinh thảy đều làm Phật, vì có Tam-muội này nên không muốn giữ lấy giải thoát. Hạnh đầu đà trừ bỏ tất cả lỗi lầm xấu ác đạt vắng lặng tĩnh mịch như ở trong miệng, người cứu tế chân thật vì chúng sinh đau khổ nên không chứng mà thôi.

Định tuệ bi tự tại
Thấy các khổ thế gian
Người chân thật cứu đời
Trọn không vượt qua bờ.

Như sóng biển suốt mùa không vượt qua giới hạn, người tu hành bi, trăm kiếp khổ hạnh, nếu có thể cứu độ một người cũng trọn không gắng sức thoát khỏi sinh tử, có thể được giải thoát nhưng vì chúng sinh nên ở lại nơi sinh tử. Đối với ba loại thí trong tất cả mọi lúc, thường giống như lễ hội. Người không vui với niềm vui của mình mà tạo niềm vui cho người khác, ngày đêm ở trong sinh tử nhưng là không ở, mà hoan hỷ an lạc như ở Niết-bàn. Bồ-tát thường vì chúng sinh tạo nghiệp lợi ích thấu hiểu được ý vị an lạc hoan hỷ. Bồ-tát ngay cả trong mộng, luôn được hoan hỷ an lạc còn hơn hẳn giải thoát. Bồ-tát được pháp vị tạo an lạc cho người. Hết thảy chúng sinh không đạt được ý vị chứng đạt giải thoát. Người trí nếu được giải thoát biết đến ý vị hoan hỷ an lạc của sự lợi tha, nhất định sẽ trở lại làm lợi ích cho chúng sinh. Người sợ hãi sinh tử vì lợi ích cho chính mình, mong cầu giải thoát cho là an lạc vô cùng, không bằng Bồ-tát lúc thọ nhận thân ấm thì hoan hỷ vui sướng, vì sẽ tạo lợi ích cho mọi người. Nếu người tự một mình đã nhận chịu đau khổ bức bách, mới đáng đi vào Niết-bàn, thì tất cả chúng sinh đang nhận chịu đau khổ bức bách, tại sao xả bỏ họ mà đi vào Niết-bàn? Người thấy tự bản thân mình đau khổ bức bách mới đáng đi vào Niết-bàn. Người có tâm bi thấy tất cả chúng sinh đau khổ đều trụ nơi tâm mình, tại sao xả bỏ họ mà đi vào Niết-bàn? Nếu có thể đem lại

hoan hỷ tạo an lạc cho người khác đó chính là Niết-bàn, nếu không như thế tức là sinh tử. Người có tâm bi bình đẳng đối với chúng sinh, hoan hỷ tạo an lạc cho họ tức là Niết-bàn. Chư Phật đã khen ngợi: Nếu người giải thoát hoan hỷ, an lạc giống như tạo lợi ích cho một người, thì được người trí yêu mến. Nếu người ban cho người khác sự an lạc sâu xa không suy tính công lao đó tức là giải thoát. Người có tâm bi làm cho người khác an lạc mà không mong cầu quả báo, nếu có thể như thế tức là giải thoát, nếu không được như thế tức là sinh tử. Nếu người vì bản thân mình cầu mong an lạc đó tức là đau khổ. Xả bỏ là sự an lạc của mình, vì người khác cầu an lạc tức là Niết-bàn. Chúng sinh ở thế gian vì nhằm phá trừ đau khổ nên gọi là giải thoát. Người tu bi, có thể phá trừ khổ của kẻ khác tức là giải thoát thù thắng. Người phá trừ đau khổ cho người khác thì cả hai đều được an lạc. Có người trí nào xả bỏ hai giải thoát để giữ lấy một giải thoát? Người thế gian nói: Người có trí đạt được giải thoát. Bồ-tát tư duy như vầy: Ta không tin lời nói ấy. Có người trí nào xả bỏ việc cứu giúp người khác mà an lạc giữ lấy giải thoát? Tự bản thân mình được an lạc lại có thể tạo sự an lạc cho người khác, thì sự an lạc trong ba cõi hơn hẳn an lạc giải thoát. Bồ-tát nhận chịu đau khổ cho chúng sinh, hơn hẳn người khác vì bản thân mình đạt được giải thoát an lạc.

Phẩm 18: TẠO LỢI ÍCH CHO NGƯỜI KHÁC

Chúng sinh nơi thế gian vì sự an lạc của chính mình nên ở trong sinh tử thân tâm mỏi mệt. Tâm Bồ-tát được nghỉ ngơi nên tâm bi luôn tạo nhiều lợi ích. Người khác ở trong sinh tử, ngoại trừ pháp đối trị ra, càng không có gì an lạc. Bồ-tát ngoài đem lại lợi ích cho người khác ra, càng không có gì an lạc hơn. Bồ-tát được hoan hỷ an lạc khi thực hành lợi tha. Người biết lợi tha tức là tự lợi, xả bỏ lợi ích của chính mình, quý trọng sự lợi ích an lạc của người khác, biết lợi ích an lạc của người khác tức là sự lợi ích an lạc của mình. Lúc biết lợi ích an lạc của người khác tức là vì sự an lạc của chính bản thân mình. Người có thượng, trung, hạ. Kẻ ngu thấy người khác có được an lạc thì sinh tâm khổ não. Hạng người trung bình, khi mình đau khổ thì biết được đau khổ của người khác. Hạng người trên hết lúc thấy người khác an lạc thì tâm sinh hoan hỷ, thấy người khác đau khổ thì như đau khổ của bản thân mình. Trong bốn nhiếp pháp, Bồ-tát cùng người khác tạo lợi ích cho nhau. Thế nào là cùng tạo lợi ích như nhau? Nghĩa là người khác đau khổ thì mình đau khổ, người khác an lạc thì mình an lạc. Đó gọi là cùng lợi ích như nhau (đồng lợi).

Tâm bi bình đẳng không có ý tưởng về cái khác. Bồ-tát và chúng sinh cùng chung đau khổ, cùng chung an lạc. Tự bản thân mình, Bồ-tát đặc biệt sinh lòng khổ não. Vì sao? Vì không thể cứu giúp khổ đau cho chúng sinh, không quán sát quá khứ, không quán xét vị lai, tùy ý của chúng sinh, thực hiện pháp đối trị diệt khổ, tự ý của Bồ-tát cũng như ý của người khác. Chúng sinh ở thế gian ban cho người khác sự lợi lạc còn hy vọng đền đáp, Bồ-tát ban cho người khác sự lợi lạc không cầu được đền đáp. Tuy Bồ-tát với tâm bi bình đẳng yêu thương tất cả chúng sinh, nhưng đối với chúng sinh trong chỗ bị oán ghét lại ban cho sự lợi lạc gấp bội. Lúc ở bên cạnh chúng sinh bị oán ghét ban cho sự lợi lạc, trong tâm Bồ-tát vô cùng hoan hỷ, như lúc xả bỏ thân mạng có được sự hoan hỷ, gọi là bình đẳng, nếu không như thế gọi là bất bình đẳng. Ở trong oán ghét ban cho sự lợi lạc gấp bội thì gọi là thực hiện xứng hợp với tâm bi. Nhưng đối với chúng sinh hành ác sinh lòng xót thương gấp bội, giống như trưởng giả giàu lớn chỉ có một người con, nên tâm thương nhớ tận cùng trong xương tủy. Bồ-tát thương nhớ tất cả chúng sinh cũng lại như vậy. Như có người con xấu ác không muốn cha mình có được sự nghiệp hơn mình, đó gọi là bội ơn. Tất cả chúng sinh bị oán ghét, đối với Bồ-tát đồng một vị xấu ác. Bồ-tát đối với chúng sinh bị oán ghét đồng một vị tâm bi. Chúng sinh ở thế gian được báo ân

thì sinh tâm vui mừng. Nếu Bồ-tát ban cho những người bị oán ghét sự lợi lạc, thì trong tâm sinh ra hoan hỷ bội phần, vượt quá các chúng sinh kia. Chúng sinh ở thế gian nếu lúc mắng chửi người khác mà họ không trở lại báo thù thì vui mừng vô cùng. Lúc Bồ-tát bị người khác mắng nhiếc thì tâm vô cùng hoan hỷ. Người có tâm ái ở trong ba cõi thảy đều hiện bày khắp. Tâm bi của Bồ-tát cũng hiện hữu khắp trong ba cõi. Bồ-tát thương xót chúng sinh trong địa ngục không như xót thương chúng sinh ngu si tham đắm nơi ba cõi. Chúng sinh ưa thích nơi sự dục lạc của chính mình, bị sự trói buộc của vô lượng khổ đau, Bồ-tát vì an lạc nơi lợi tha nên bị vô lượng khổ đau trói buộc. Tất cả chúng sinh đều đồng một sự, đều muốn xa lìa đau khổ đạt được an vui. Ban cho người khác lợi lạc là pháp hữu vi thù thắng. Tạo lợi lạc hướng về bản thân, cũng là nhân của bi và hỷ. Tạo lợi lạc hướng về người khác là hiện bày chỗ sinh khởi bi, hỷ. Tự làm cho bản thân lợi lạc nên sinh khởi tâm bi. Thấy đạt được lợi lạc đó cho nên hoan hỷ. Bốn tâm vô lượng là duyên muốn tu tập của nội tâm. Bốn nhiếp pháp là làm lợi lạc cho chúng sinh, gọi là tối thắng. Người tu bốn tâm vô lượng luôn kết hợp với pháp thế gian và pháp xuất thế gian, vì pháp thế gian, pháp xuất thế gian và bốn tâm vô lượng chính là đồng một cảnh giới. Vì sao? Vì đồng một việc tạo lợi ích cho chúng sinh, đạt được đồng một quả Bồ-

đề vô thượng. Người có tâm bi luôn luôn lợi tha, người trí luôn luôn xả bỏ, không sinh tâm cho là hiếm có, không sinh tâm cao thấp.

Phẩm 19: THÍ THÙ THẮNG ĐỐI VỚI KHỔ CỦA KẺ KHÁC

Bồ-tát thấy người khác khổ đau thì chính là Bồ-tát vô cùng đau khổ. Lúc thấy người khác an lạc thì chính là sự an lạc cùng cực của Bồ-tát. Vì thế nên Bồ-tát luôn tạo lợi ích cho người khác. Chúng sinh phàm ngu lúc thấy người khác đau khổ thì tự bản thân mình lấy làm vui thích, thấy người khác đau khổ không cho là đau khổ. Bậc hiền nhân tự lấy đau khổ của mình làm an lạc, đem an lạc cho người khác, không do sự đau khổ của chính mình. Chúng sinh phàm ngu vì chút ít an lạc của mình mà gây đau khổ cùng cực cho người khác. Bậc hiền nhân vì ban cho người khác chút an lạc mà tự mình nhận chịu nhiều khổ đau. Người thực hành điều ác tu tập chút nhân an lạc, đạt được sự an lạc to lớn tuy sinh tâm vui mừng, không sánh bằng Bồ-tát đem chút an lạc làm lợi ích cho người khác, thì tâm vô cùng hoan hỷ hơn người kia gấp bội. Bồ-tát thấy người khác nhận chịu đau khổ thì đem thân mình chịu thay, thân tuy thọ khổ nhưng không lấy làm khổ, trong tâm vui sướng, sinh niềm hoan hỷ tột bậc.

Tâm bi của Bồ-tát được an lạc tự tại, không bị sầu não bức bách do các khổ trong ba cõi. Bồ-tát uống cam lồ đại bi nên không bị các khổ làm khổ sở, không bị khổ làm khổ sở nên có thể nhận chịu khổ đau của người khác. Chúng sinh phàm ngu lúc thấy người khác khổ đau thì trong tâm sinh ra vui thích, lúc thấy người khác an vui thì trong tâm sinh ra khổ sở. Bồ-tát lúc thấy người khác khổ đau thì mình khổ sở, lúc thấy người khác an vui thì mình an lạc. Người không có tâm bi lúc thấy người khác khổ đau thì giống mặt trăng thật lạnh lùng. Người có tâm bi lúc thấy người khác nhận chịu khổ đau thì giống như mặt trời sáng rực nơi mùa hạ, không hỏi ngu trí khi thấy người khác đau khổ, đều sinh lòng chán lìa sinh nhân ưu não. Người có tâm bi vô cùng thương xót, trong lòng liền quyết định, tất cả chúng sinh đau khổ chính là mình đau khổ. Bồ-tát nghĩ: Nếu không thể phát khởi đại tinh tiến, thì do đâu có thể phá tan sự khổ đau lớn lao này? Bồ-tát và tất cả chúng sinh cùng chung lợi ích, khổ đau an lạc đều đồng, nên cần phải siêng năng chịu khó để được thành tựu Bồ-đề. Bồ-tát suy nghĩ: Ta đạt được Bồ-đề rồi thì đem ban cho tất cả chúng sinh, trở lại trong chốn sinh tử, từ mới phát tâm trở lại đạt đến Bồ-đề, lại xả bỏ để ban cho chúng sinh, nhưng không hề thủ đắc. Bồ-tát vì lợi tha, nên thực hành bốn nhiếp pháp suốt đời không chán mệt, giống như mặt đất luôn giữ gìn hết thảy các vật mà

mãi mãi không chán mệt. Người vì bản thân mình, tự thọ nhận sự vui sướng hãy còn sinh lòng chán ngán. Bồ-tát vì người khác tạo sự an lạc không hề sinh tâm chán mệt. Bồ-tát tạo sự an lạc cho người, thấy A tỳ đau khổ giống như Niết-bàn an lạc, ở bên cạnh các khổ đau khác đâu có gì chán mệt. Nếu vì tất cả chúng sinh thọ nhận sự an lạc, thì tự mình có thể đón nhận vô lượng khổ nơi địa ngục, nên thường thực hành dũng mãnh ban cho người khác sự an lạc, không hề sinh tâm chán mệt. Do nhân duyên gì vì người khác tạo an lạc không hề chán mệt? Vì Bồ- tát quán xét tất cả chúng sinh, đều không thấy ý tưởng nào khác, tất cả giống như chính bản thân mình. Chúng sinh vì bị kiết sử trói buộc, ở tất cả mọi nơi đều muốn làm hại người khác. Người được tâm bi giữ gìn, đối với tất cả các khổ, không khổ nào là không muốn nhận chịu. Bồ-tát vì người khác nhận chịu sự bức bách của khổ đau, giống như người khổ đau vui thích sự an lạc giải thoát. Bồ-tát lúc vui mừng thay thế người khác nhận chịu sự bức bách của khổ đau chính là tâm đại bi thanh tịnh. Trí tuệ quán xét người khác nhận chịu đau khổ thì tâm bi liền trụ trong đó, nơi tâm bi an trụ thì khổ đau không thể an trụ, cho dù tâm bi lại bị khổ đau của tất cả chúng sinh ràng buộc. Như vậy làm cho người khác lợi lạc thì tâm sinh hoan hỷ hơn hẳn sự giải thoát an lạc. Bồ-tát thấy người khác nhận chịu đau khổ giống như chính bản

thân mình đau khổ. Bản thân mình được an lạc thì luôn muốn ban cho người khác, tự cảm thấy hơn hẳn ở nơi Niết-bàn. Người có tâm bi thường muốn tự mình thọ nhận đau khổ để ban cho người khác an lạc. Bi cùng với khổ không thể trong một sát na có thể cùng an trụ. Người làm điều ác thấy người khác khổ đau thì muốn được tránh xa, thấy người khác được an vui thì tâm không vui mừng. Bồ-tát thấy người khác khổ đau thì không muốn xa lìa. Người không ái nhiễm thì không có tất cả mọi nghiệp khổ. Vì sao? Vì trừ diệt khổ đau cho người khác nên sinh tâm đại hoan hỷ. Bồ-tát ban cho người khác niềm an lạc lớn lao tất phải hoan hỷ. Thấy người khác ban cho người khác chút an lạc thì tâm hoan hỷ vô cùng. Vì sao? Vì thể tánh là như vậy. Bồ-tát thấy người khác an lạc thì bản thân mình cũng an lạc, Bồ-tát thấy người ban cho người khác chút ít an lạc, thì sao lại không sinh tâm hoan hỷ.

Phẩm 20: ÁI BI

Nếu người không biết thân tâm thường bị đau khổ cùng cực vây buộc, thì không thể nào biết được khổ đau trong tâm người khác. Người không có tâm bi thì không việc ác nào không làm. Nếu thấy người khác suy vi họa hoạn mà tâm không dịu dàng

an ủi, người này gọi là kẻ có hạnh ác tột bậc. Nếu người có ân nặng thì lúc nào cũng luôn luôn nghĩ đến. Người sắp mạng chung tuy có thuốc ngon cũng cho là cực khổ, vì đã hành các nghiệp xấu ác. Kẻ không phước đức thì tuy được cam lồ từ bi cũng khởi ý tưởng rất đắng cay. Nếu người giàu có vô cùng của cải châu báu đầy ắp, chỉ riêng mình ăn uống không ban cho người khác, nên bị người khác trách mắng, tuy có trí tuệ đa văn, nếu không có tâm bi, cũng bị người khác mỉa mai chê trách. Nếu thấy chúng sinh khổ não mà tâm bi khó có được thì chẳng phải là công đức khí, giống như đồ vật bể không thể tùy ý chứa nước. Người có tâm bi thấy chúng sinh khổ, tuy không thể cứu giúp, nhưng không thể không than thở: Khổ thay chúng sinh! Thấy chúng sinh bị tham dục sân giận ngu si làm tổn hại, nỗi khổ về sinh già bệnh chết luôn là sự bức bách của các khổ, thì than: Lạ thay! Chúng sinh rơi vào đại khổ này! Chúng sinh nơi thế gian khổ đau về thân, về tâm thường bị sự hủy hoại của nghiệp kiết. Hỡi ôi! Lạ thay! Khổ đau bức bách mọi chúng sinh ở thế gian, có Bồ-tát nào lại không sinh tâm thương xót? Thân trụ nơi dòng chảy cuồn cuộn chìm trong biển cả sinh tử vô cùng, khổ đau thật đáng sợ hãi! Chúng sinh thường bị nỗi khổ của khổ khổ, nỗi khổ của hành khổ, nỗi khổ của hoại khổ làm cho đau khổ, nếu thấy một nỗi khổ là đủ để sinh nhân bi, huống gì là thấy đủ ba khổ. Chúng

sinh ngu si thường bị trăm ngàn nỗi khổ làm cho đau khổ. Nếu thấy một nỗi khổ cần phải phát sinh tâm bi, huống chi là trăm ngàn các nỗi khổ. Nên phải biết rõ, các nỗi khổ của thế gian, ở trong mỗi mỗi nỗi khổ, người chưa sinh khởi tâm bi cần phải sinh khởi tâm bi, đã sinh khởi tâm bi cần được làm cho tăng trưởng, huống hồ lại là vô lượng nỗi khổ. Nếu nghe nơi thế gian có vô lượng các loại khổ đau, đá hãy còn mềm, huống hồ là người có tâm mà lại không sinh thương xót? Nếu nghe âm thanh kêu gào đau thương của thế gian, cây khô hãy còn sinh khởi xót thương, huống hồ là người có tâm mà lại không sinh thương xót? Khổ đau của thế gian cùng một vị, người có tâm hòa dịu dễ dàng sinh khởi tâm bi, người có tâm bi thì quả Bồ-đề sẽ ở trong tay.

Phẩm 21: HÀNG TRƯỢNG PHU GIÁC NGỘ

Tâm bi rất phong phú
Lợi tha đã sinh vui
Người tâm bi nghèo cùng
Không thể tham vui này.
Ngu buộc, ái tự tại
Tâm bi liền rời xa
Tâm bi đã bỏ đi
Các khổ cùng đến tụ.

Ái tự tại là ở trong sinh tử muốn phân chia khổ đau cho người khác để cùng xoay trở lại sinh tử. Tâm bi là đối với chúng sinh nơi thế gian phân chia niềm an lạc tịch diệt để cùng nhau rời bỏ. Người có tâm ái thích ở nơi ba cõi. Người biết ái là sai lầm thì vui thích Niết-bàn. Người tạo lợi ích cho người khác thì vui thích tâm bi. Người ái tự tại thường vui thích thế gian, nên thọ thân là niềm vui của chính họ. Người bi tự tại thường vui thích thọ thân, làm cho người khác an vui. Người ái tự tại thường vui thích với niềm vui của bản thân để tự ràng buộc lấy mình. Người có tâm bi luôn luôn vì mong muốn ban niềm vui cho người khác nên tự ràng buộc lấy mình. Người ái tự tại thường vì niềm vui của bản thân nên không có sự chán mệt. Người có tâm bi vì ban niềm vui cho người khác nên không hề chán mệt. Người ít ngu ái, không yêu thích mình cũng không yêu thương người khác. Bồ-tát cũng yêu chính mình. Chúng sinh ngu si thường vì mình, thật ra là vì người khác.

Phẩm 22: ĐẠI TRƯỢNG PHU

Tâm bi của Bồ-tát chỉ có một việc làm cho bức bách, đó là việc người khác luôn bị khổ đau bức bách, ngoài ra không có việc gì khác. Đó gọi là thành tựu bi tụ. Rời bỏ Niết-bàn như từ bỏ khổ đau,

nhận chịu có thân như giữ lấy giải thoát, ban lợi lạc cho thế gian gọi là bi. Biết công đức của Niết-bàn, tội lỗi nơi sinh tử nhưng không xả bỏ pháp hữu vi, như thế tất cả đều là công đức của đại bi. Tất cả xứ xa lìa dục, lấy Niết-bàn làm thể mà không giữ lấy Niết-bàn, ấy gọi là người dũng mãnh. Vì nhân duyên đại bi nên có thể vào ra sinh tử, xoay vòng tới lui, quán xét các cõi tận diệt, biết rõ chúng sinh là đau khổ nên cứu giúp, nên vì họ làm nơi nương tựa. Tâm giữ lấy đại bi, chán ghét thân mình, cầu thân mười lực, ở nơi đại bi đạt được công đức xứ phi xứ. Như Chuyển luân Thánh vương, tuy có ngàn người con, nhưng yêu quý người đầy đủ tướng tốt. Đức Phật cũng như vậy, đối với tất cả chúng sinh chỉ yêu thương người có tâm bi. Chỉ luôn làm phước mà không có trí, không có bi, gọi là trượng phu. Có phước có trí gọi là trượng phu thiện. Nếu tu phước, tu trí, tu bi thì gọi là Đại trượng phu. Người cần phải có tâm bi. Người có tâm bi thích ứng cùng với mọi thứ nói năng. Người kính lễ bi là hành đầy đủ tất cả công đức.

Phẩm 23: NÓI VỀ BI

Các hàng trời, người, A-tu-la... trong thế gian, thọ thân với muôn vàn đau khổ, chỉ có Bồ-tát thấu suốt tận cùng bi ấy, biết rõ tất cả pháp thiện đều lấy

bi làm đầu. Người trí nên biết, giống như tất cả các chữ, Tất đàn làm đầu, tất cả pháp thiện đều đi vào trong bi. Tựa như một nhà, các sắc đều hội nhập. Nếu thấy hư không thanh tịnh thì thấy đại bi thanh tịnh, thấy hư không vô biên thì đại bi cũng vô biên. Đức Phật dạy: Nếu muốn hiện tiền thấy Ta, cần phải cung kính đại bi. Nếu muốn thấy Ta cần phải quán xét ba cõi đều nhận chịu khổ đau. Khổ đau vô biên nên đại bi cũng vô biên. Khổ đau an trụ nên đại bi cũng an trụ. Đại bi đang an trụ tại nơi nào? Ở trong muôn vàn khổ đau nơi tham dục, sân hận, ngu si, sinh lão bệnh tử của tất cả chúng sinh và các quyến thuộc mà an trụ. Có tâm đại bi nên có thể biết rõ sự khổ đau của người khác. Đây gọi là cùng Phật an trụ. Có tất cả công đức của ba loại thí nuôi dưỡng thân, giống như sữa mẹ, đó gọi là đại bi.

Phẩm 24: THÍ BI TỊNH

Giống như núi Tuyết sản sinh tất cả loại thuốc, núi Tuyết đại bi sản sinh ba loại thí, tất cả công đức, ngoại trừ bi ra càng không có pháp nào có thể tạo niềm vui cho thế gian. Thí làm thể của bi có thể tạo ra muôn vàn niềm vui cho thế gian. Quả báo vô thượng được thành tựu nhờ vào ba loại thí. Bi là nhân của ba loại thí. Tổ mẫu của chúng sinh có thể

sinh ra Như Lai, tất cả chúng sinh đều quy y nơi bậc tối thắng vô thượng có ai là không cung kính, có thể sinh ra ba loại thí đó gọi là đại bi. Công đức đại bi của Bồ-tát vô cùng nhiều, an trụ ở trong tâm. Chỉ có một việc không thể xa rời, không có nhiễm chấp, đó là việc thường làm lợi ích cho mọi người không hề có tâm chán mệt, nên niềm vui thế gian, xuất thế gian và niềm vui lợi tha đều sinh ra từ tâm bi. Vì thế tôi nay cung kính đối với bi. Đại bi là luôn tạo lợi ích cho thế gian, nên tôi cũng cung kính muôn vàn công đức. Thật sự như đã nói, có hai loại công đức tối thắng, đó là luôn tạo lợi ích cho người khác và tự làm thanh tịnh tâm bi. Bi luôn làm thanh tịnh bố thí, vì thế tôi nay ái kính bố thí, luôn trang nghiêm nơi bi, tôi cũng ái kính bi, cùng những người có chung ý bi, lại cũng ái kính bi, luôn làm thanh tịnh của thể tâm. Thí luôn làm thanh tịnh nghiệp đạo. Có thể làm thanh tịnh thể tâm, có thể làm thanh tịnh nghiệp đạo, tức là có thể làm thanh tịnh đạo Niết-bàn, có thể làm thanh tịnh đạo Bồ-đề vô thượng. Bi luôn làm thanh tịnh sự xả bỏ. Không có bi là nhiễm cấu nơi xả bỏ. Thí luôn làm thanh tịnh bi, bi luôn làm thanh tịnh thí, đó gọi là làm đoan nghiêm thế gian. Đại bi lại cũng như thế. Chúng sinh ở thế gian bị mặt trời phiền não thiêu đốt bức bách. Người đạt được tâm bi đều sinh ra mát mẻ vui tươi, giống như lúc mùa hạ nóng bức

có được làn gió mát lành thì mọi sự nóng bức đều dừng dứt.

Phẩm 25: ÁI BI THẮNG

Thí duyên thủ, thủ duyên ái, có ái thì có thủ, không có ái thì không có thủ. Có bi nhất định có xả, không có bi cũng không có xả. Vì ái nên thủ lớn mạnh, vì xả nên bi tăng trưởng. Do tham ái nên sinh thọ. Ghét oán lỗi lầm ấy nên sinh trưởng tâm bi. Ái tăng trưởng làm cho bản thân mình vui sướng thì hại đến người khác. Bi tăng trưởng có thể ban cho người khác vui sướng còn bản thân mình thì khổ. Ái tăng trưởng mà hại đến người khác, điều đó chẳng phải là hiếm có. Người có tâm bi, xả bỏ thân mạng của mình ban vui cho người khác, đó là điều hiếm có. Người tham ái gọi là hạng người ngu si, hèn kém, thường ở nơi bần cùng, nhận chịu mọi khổ não. Người có công đức của bi thường ở nơi giàu sang. Người tham ái không thể đoạn dứt, có lúc dừng chân đạt được trí tuệ thì có thể dừng bước để đoạn tuyệt. Người được tâm bi không có dừng chân, vì thường bố thí cho mọi người. Người có tâm ái có thể chiêu tập tất cả các khổ, trở thành nỗi khổ đau to lớn. Người có tâm bi có thể sinh ra tất cả công đức. Nếu bi không xả bỏ, không làm thanh tịnh nghiệp là điều mình không

mong muốn. Giả sử bi không thể cứu giúp thì mình cũng không mong muốn. Nếu bi không vui mừng cầu quả Bồ-đề thì cũng chẳng phải sự mong muốn của mình. Người có tâm ái luôn luôn sinh ra tất cả khổ đau. Người có tâm bi luôn luôn sinh ra tất cả an lạc. Từ nơi tâm bi phát khởi nghiệp thân khẩu, gọi là nghiệp thù thắng. Người có tâm bi luôn có thể tạo sự an vui vô tận cho tất cả chúng sinh.

Phẩm 26: TRÍ BI GIẢI THOÁT

Hai việc trí - bi, việc nào là tốt hơn? Người trí chỉ có thể tự mình quy y, người bi luôn luôn khiến cho người khác quy y đạo vô thượng. Có bi không có trí, chẳng phải là sự mến mộ của người trí. Có trí không có bi cũng không phải là sự yêu thích của người trí. Có thể gây chướng ngại nơi đạo vô thượng, nếu trí không tương ưng với tâm bi. Cũng có thể gây chướng ngại cho trí nơi đạo vô thượng. Bồ-tát do vì có trí, nên một niệm không vui thích nơi sinh tử, do vì bi nên không ham muốn giải thoát, vì giải thoát như cam lồ, người bi cho là không ý vị. Như thức ăn ngon không có muối, cho là không ý vị. Giải thoát tuy ngọt ngào nếu không có tâm bi thì Bồ-tát cho là không ý vị. Nếu đại bi cùng với giải thoát, biệt giải thoát, đều nên kính lễ, vì đại bi là mẹ của chư Phật. Giải thoát gọi là mãi

mãi diệt trừ tất cả sự việc không còn gì khác. Tâm bi như câu chú thiện, có thể chú nguyện cho người chết sống lại. Nếu thọ thân sinh tử liên tục không dứt, thì đó là lỗi về thường. Nếu chấp giữ lấy giải thoát đó là lỗi về đoạn. Lìa bỏ cả hai bên nên gọi là Phật cứu độ tất cả chúng sinh. Nếu không có Đức Phật thì không có giải thoát, nếu không có tâm bi thì cũng không có Phật. Bi có thể phát sinh giải thoát, do điều này nên Bồ-tát giữ lấy bi. Thể của bi là một nhưng có thể thực hiện hai việc: Một là có thể cứu giúp chúng sinh. Hai là có thể phát sinh chủng trí của Phật.

Phẩm 27: PHÁT NGUYỆN

Bồ-tát tư duy: Tất cả chúng sinh cùng có vô lượng loại khổ đau, ta nên phát khởi tâm bi, thành tựu Nhất thiết chủng trí, diệt trừ vô số thứ khổ đau mà tất cả chúng sinh cùng có. Bồ-tát thấy hết thảy các loài chìm đắm trong biển khổ sinh tử vô lượng vô biên, nên có được tâm bi bình đẳng. Người ngu si ràng buộc không biết nẻo giải thoát vui thích nên sinh tâm buông bỏ. Nỗi đau khổ to lớn của thế gian sinh ra tâm bi thù thắng của ta.

Bồ-tát lại suy nghĩ: Có tâm bi quán xét chúng sinh đau khổ chưa đạt được đạo quả Bồ-đề, ta làm sao khiến cho chúng sinh đạt được đạo giải thoát?

Bồ-tát tư duy: Phước của ta thật ít ỏi so với tất cả thế gian, nên nay ta không thể nào cứu giúp chúng sinh.

Bồ-tát tư duy: Ta nên làm đại thân hữu đối với chúng sinh trong ba cõi, chúng sinh luôn luôn bị bức bách do thân khổ tâm khổ, nên nay ta gọi là người sống không gây tạo ác.

Bồ-tát tư duy: Thân ta sống không thể phá tan đau khổ của thế gian, không thể đem lại lợi ích cho chúng sinh thì ta thọ dụng thân này làm gì?

Bồ-tát tư duy: Ta là thân hữu của tất cả chúng sinh, ta nên nuôi dạy, đối với hàng oan gia nên thực hành lợi ích lớn.

Bồ-tát tư duy: Tất cả chúng sinh có thể vì ta tạo nghiệp đúng đắn, thiện, không khiến cho một chúng sinh nào tác ý không đúng đắn.

Bồ-tát tư duy như vầy: Gọi là lợi tha, ấy là cầu tướng của người khác, đều không thể thủ đắc hoàn toàn như bản thân mình. Tại sao? Do vì người khác tức là lợi mình.

Bồ-tát tư duy: Nếu có thể có chốn nguyện khiến cho đau khổ nơi thân tâm của tất cả chúng sinh, trong một lúc cùng tụ tập đến nơi thân ta, ta luôn vì họ thọ nhận, khiến họ được an vui không lấy gì làm đau khổ.

Bồ-tát tư duy: Ta ở trong đạo Bồ-đề an trụ nơi tất cả các khổ hiện có, ta đều có thể nhẫn chịu. Vì

sao? Vì chúng sinh đắm chìm trong biển khổ sinh tử nhưng ta không thể độ thoát.

Bồ-tát tư duy: Tuy có kiết sử nặng nề khiến đạo quả Bồ-đề khó có được, như vậy chỉ có hai việc Bi - Trí làm bạn với tâm suốt đời không hề chán mệt.

Bồ-tát tư duy: Đấng Thiện Thệ vốn hành đạo, nay ta nên thuận theo đó mà đi. Nay ta ở nơi thế gian đem tâm bi ban phát cho chúng sinh, nên suy nghĩ, ta như chúng sinh không khác.

Bồ-tát tư duy: Ta nay vì thế gian làm chỗ nương tựa, cứu giúp nên phát thệ nguyện rộng lớn: Nguyện tu đại trang nghiêm, trí tuệ làm bạn tốt, con nay mầm trí tuệ của Phật sắp phát sinh.

Bồ-tát tư duy: Ta muốn diệt trừ đau khổ của chúng sinh, khiến cho hết thảy đều được an vui, muốn làm tất cả các công việc, thường đem tâm bi chỉ dạy cho muôn loài.

Bồ-tát tư duy: Khổ đau của sinh tử nghe hãy còn chán ngán, người có tâm bi có thể nhẫn chịu được khổ đau của thế gian, vì tâm bi hướng về cửa không còn sinh tử.

Bồ-tát tư duy: Khổ đau của sinh tử thật đáng chán ghét, mong muốn đi vào Niết-bàn, những lời đại bi nói: Chúng sinh khổ não chưa độ, làm thế nào từ bỏ mà đi?

Bồ-tát tư duy: Hữu vi gồm đủ mọi thứ khổ đau, Niết-bàn là sự an lạc xuất thế gian. Nay ta biết rõ

sinh tử là hữu vi đau khổ - Niết-bàn là vô vi an lạc, nhưng tâm bi thường vui thích với ba loại thí.

Bồ-tát tư duy: Ta rất sợ các cõi, vì tâm bi cứu giúp chúng sinh nên vui vẻ ở nơi các cõi. Tâm bi nói với Bồ-tát: Ta luôn khiến ông ở mãi nơi sinh tử không rời xa ông. Vì sao? Là vì báo ân.

Bồ-tát tư duy: An lạc của giải thoát là thức ăn để độ chúng sinh hãy còn không muốn, tâm bi ngăn ta khiến không được ăn, huống là niềm vui không bền chắc nơi sinh tử.

Bồ-tát tư duy: Bậc nhất trong tất cả mọi thứ an lạc được Đức Phật giảng nói là Niết-bàn. Niết-bàn này tuy an lạc nhưng trí ta không muốn đi đến. Sở dĩ trí không muốn đi đến là vì có bi hòa hợp.

Bồ-tát tư duy: Ta nay cung kính hướng đến Niết-bàn. Vì sao như vậy? Vì trong Niết-bàn không còn sinh lão bệnh tử. Niết-bàn tuy an lạc nhưng tâm bi luôn dẫn dắt, vì chúng sinh không thể đi đến. Tâm bi là mẹ của chư Phật, vì thế không thể xả bỏ mà hướng tới Niết-bàn. Nếu Niết-bàn ở ngay đây ta hãy còn không chứng, huống là xả bỏ chúng sinh để hướng về Niết-bàn.

Bồ-tát tư duy: Ta muốn hướng đến Niết-bàn, bi là mẹ của chư Phật ở cạnh ta, ban cho dòng sữa. Làm thế nào xa rời để đi đến Bồ-đề vô thượng? Giả như không ban lợi lạc cho chúng sinh thì ta cũng không mong cầu, huống lại là Niết-bàn.

Bồ-tát tư duy: Không nên hướng đến Niết-bàn mà xả bỏ chúng sinh không nơi nương dựa. Vì tâm bi nên khiến cho ta không chứng Niết-bàn. Niết-bàn là tận cùng nơi biên vực sinh, nếu người không sinh sao có thể cứu vớt chúng sinh?

Bồ-tát tư duy: Người thọ sinh có hai thứ an vui: Một là an vui do cứu giúp chúng sinh. Hai là vui sướng được giải thoát. Ta làm sao xả bỏ hai thứ an vui để giữ lấy một điều an vui?

Bồ-tát tư duy: Tất cả phàm phu thảy đều có tánh Nhất thiết chủng trí, nên đối với Nhất thiết chủng trí thì phàm phu dễ dàng đạt được. Vì thế nên ta yêu quý phàm phu mà không quý trọng giải thoát.

Bồ-tát tư duy: Tùy theo nơi nào có chúng sinh đau khổ thì ở đó có tâm bi được sinh ra và lớn mạnh, vì thế nên ta vui thích ở trong đó. Bồ- tát nói với tâm bi: Ngươi khiến cho ta được thanh tịnh tăng trưởng, làm cho tất cả chúng sinh đều được thanh tịnh, đều được tăng trưởng. Bồ-tát nói với tâm bi: Chúng sinh còn đau khổ, vì sự bức bách của trăm ngàn điều khổ não. Hôm nay nên khiến cho chúng sinh nhất định đạt được an lạc, nên cùng với ta lo liệu xong việc này. Bồ-tát nói với tâm bi: Chúng sinh bị tham ái ràng buộc, bị cái chết thâu tóm, thấy chúng sinh ở thế gian không nơi quay về, không chốn nương cậy, vì cứu độ chúng sinh nên nhận chịu muôn vàn đau khổ.

Bồ-tát tư duy: Ta quý kính bậc đại trượng phu, thấy có chúng sinh rơi vào trong đau khổ, liền xả bỏ sự an lạc của Niết-bàn, vì nhằm đem lại an vui cho chúng sinh nên tự mình cố gắng thực hành việc này.

Bồ-tát tư duy: Dốc cứu độ chúng sinh đạt được nhẫn vô sinh, trí quyết định nên được thọ ký. Người được thọ ký đó ta nay phải cung kính cúng dường.

Bồ-tát tư duy: Đức Phật đạt đến mắt thanh tịnh, thấy khắp, khiến con hiện tiền chắp tay thỉnh cầu Đức Phật, nguyện xin thọ ký cho con!

Phẩm 28: ĐẲNG ĐỒNG PHÁT NGUYỆN

Hiện tại đối trước mười phương chư Phật, vì sự nghiệp cứu độ chúng sinh, con nay xin phát nguyện Bồ-đề: Tất cả việc làm của chúng sinh con đều có thể cố gắng thực hiện. Chư Phật đại bi đều khen ngợi chúng con: Lành thay!

Con hiện có, hoặc trí hoặc phước, khiến con làm cho tất cả những ai không nơi chốn quy y đều được giải thoát. Thế Tôn khiến cho con luôn không ưa thích tâm của hàng tiểu trí. Thế Tôn khiến cho con đạt đầy đủ mười lực như Thế Tôn. Nếu lửa dữ kiết sử thiêu đốt tâm của chúng sinh, xin khiến con dùng nước pháp dập tắt ngay lửa dữ ấy, phá trừ ma

oán, đạt được trí tuệ của bậc Hiền Thánh, được chuyển pháp luân, dẹp tan phiền não cho tất cả muôn loài. Tùy thuận nơi hết thảy chúng sinh, con đều cùng một lúc vì họ chuyển pháp luân, tất cả phước đã tạo đều dùng làm việc này. Nhờ phước đức ấy, khiến con đạt được Pháp thân tối thắng, giống như hư không hiện bày khắp mọi nơi, đạt được hai loại thân để giáo hóa thế gian. Con nhờ phước này để hòa hợp với chư Phật, khiến cho các chúng sinh không người cứu giúp đều được giải thoát. Vô số các loại phiền não có tướng sai khác có thể làm nhân của khổ, do phước hiện có của con, dùng diệu lực của trí tuệ diệt trừ mọi khổ nạn cho chúng sinh, xin khiến con đem phước này tạo nên ý vị an lạc cho tất cả muôn loài khắp cõi hư không. Xin khiến cho con thường được viên mãn sở nguyện, là đối với đám giặc cướp ấm, cái (những thứ ngăn che trí tuệ), thường cướp đoạt công đức của thế gian, đều phải khiếp sợ. Xin khiến cho con nhờ vào phước ấy để cứu giúp thâu giữ tất cả chúng sinh. Tùy theo thế gian an trụ bao nhiêu thời gian thì pháp thiện của con cũng an trụ bấy nhiêu. Nhờ vào pháp thiện của con nên tất cả thế gian và xuất thế gian thảy đều xa lìa khổ đau đạt được yên vui, thường trong một lúc hòa hợp với tất cả chúng sinh.

Bồ-tát tư duy: Từ nay trở đi, con thường thuận theo lời thỉnh cầu của người xin - nhận lãnh sự sai

khiến, chỉ dạy. Từ nay trở đi con thường đối với thân mình phát sinh tin hiểu sâu xa không sinh ý tưởng khác, bao nhiêu mong muốn theo đó ban cho khiến được đầy đủ.

Bồ-tát tư duy: Xin khiến cho con từ nay cho đến lúc đạt đạo quả Bồ-đề không có một lúc nào thân không gặp Phật.

Bồ-tát tư duy: Khiến cho con từ nay, mãi mãi rời xa sinh tử, giả như lúc con không gặp Phật, không có một sát na nào lìa bỏ tâm bi.

Bồ-tát tư duy: Xin khiến con mau chóng đạt đến đạo quả Phật đà thấy rõ những khổ đau cùng cực mà chúng sinh nhận chịu đã từng bức não thân con, con đều thay họ để thọ nhận. Xin khiến cho thân con đạt được tâm bi gắn bó tận cùng. Xin khiến cho thân con đạt được thân thọ nhận trí Phật giải thoát. Xin khiến cho tâm bi của con giống như hư không, tất cả núi sông, cây cỏ, chim chóc, thú vật, đều nương vào hư không an trụ. Tất cả chúng sinh nơi hết thảy mọi lúc, đều đi vào tâm bi của con, thiện căn của con nương vào tất cả chúng sinh mà được an lập. Dùng những phước thiện của con trở lại ban cho hết thảy chúng sinh, đạt được quả giải thoát. Tất cả đường sá, cầu cống, ghe thuyền, phương sở, đều là của chúng sinh cùng có. Xin khiến cho tất cả các phước thiện của con cũng là của tất cả chúng sinh cùng có.

Bồ-tát tư duy: Đất nước gió lửa mà tất cả chúng sinh cùng có, khiến cho các phước thiện vốn tu tập của con cũng là của tất cả chúng sinh cùng có. Thiện căn con đạt được, nhờ vào tất cả chúng sinh, hồi hướng ban cho tất cả chúng sinh đạt được trí vô ngại.

Bồ-tát tư duy: Các phước thiện con đã tạo xin khiến cho tất cả chúng sinh được xa rời cảnh giới của quân ma, đi vào cảnh giới của chư Phật. Xin khiến cho con đạt được trí tuệ hiện tiền luôn gồm đủ mười Ba-la-mật như trí Phật, khiến cho tất cả chúng sinh luôn được an lạc ổn định, đạt được tâm bất động, hết thảy khổ não hiện có của tất cả chúng sinh đều khiến cứu giúp lẫn nhau. Bồ-tát nói với phước đức: Tất cả chúng sinh bị vô minh che lấp, không biết mình đau khổ, người khác đau khổ., ông nên mở bày chỉ dẫn.

Lúc Bồ-tát hành bố thí tịnh thủy, luôn khiến cho tất cả chúng sinh trừ hết cơn khát ái của kiết sử, đạt được tâm bi nơi đạo vô thượng. Khi con ban cho nước, nguyện cho tất cả chúng sinh tránh khỏi nẻo tham ái vây buộc, luôn luôn được tự tại, được dồi dào pháp tài, khiến phước thiện của con như sông biển. Hoa tâm từ không cấu nhiễm, trì giới làm cội rễ, bố thí giống như dòng nước cuồn cuộn, trừ hết cơn khát khổ đau của chúng sinh, xin khiến cho tâm bi của con luôn như sông lớn.

Bồ-tát tư duy: Tâm bi của con như biển rộng. Giới tịnh như hải triều, nhẫn nhục như sóng dậy, trí tuệ như biển động, tâm từ như nước cùng một vị. Tất cả những người con đã bố thí khiến cho họ thành tựu tâm từ như biển, khiến cho phước bố thí được vị cam lồ của tâm bi, trừ hết sinh già bệnh chết của chúng sinh.

Phẩm 29: PHÁT NGUYỆN THÙ THẮNG

Nếu lúc con ở nơi tất cả chúng sinh, phát khởi tâm bi ban cho lợi lạc, nguyện làm cho đại bi thêm kiên cố, dùng tâm bi diệt trừ đau khổ của chúng sinh, đều khiến họ cùng đến vây quanh nơi con. Nay con đem phước của vô úy thí này, khiến cho tất cả chúng sinh đều đạt được đại bi. Nay con với những công đức nhẫn nhục hiện có, ở đời vị lai khi kiếp nạn đao binh dấy khởi, xin đem tâm bi của con diệt trừ tâm sân hận của tất cả chúng sinh. Do công đức bố thí thức ăn, khi kiếp nạn đói khát xảy ra, xin khiến cho tất cả chúng sinh được ăn uống đầy đủ. Nhờ công đức bố thí nước uống cho chúng sinh, xin khiến cho tâm bi thành tựu, an trụ trong tâm của tất cả chúng sinh. Do công đức bố thí y phục cho chúng sinh xin khiến mọi chúng sinh có được tâm hổ thẹn. Nhờ công đức của nhân duyên bố thí đèn sáng cho Phật, khiến cho con ở đời vị lai

đạt được mặt trời của Phật trừ diệt tất cả tối tăm. Nhờ công đức bố thí mắt xin khiến cho con ở đời vị lai, mong cho tất cả chúng sinh mau chóng đạt được mắt Phật. Nhờ công đức của con từng xả bỏ đầu óc tay chân v.v… xin khiến cho tất cả chúng sinh đều hướng về tâm Bồ-đề. Do công đức của nhân duyên bố thí thuốc thang của con, xin khiến cho tất cả chúng sinh trừ sạch mọi thứ khổ của sinh già bệnh chết. Nhờ nhân duyên của công đức con chỉ dạy người khác cung cấp cho chúng sinh, xin khiến cho tất cả chúng sinh thành tựu được đạo Bồ-đề vô lậu vô thượng. Do công đức của nhân duyên con dùng cờ hoa, lọng báu cúng dường nơi tháp Phật, xin khiến cho hết thảy chúng sinh đạt được phước đức cao xa thù thắng. Nhờ công đức của nhân duyên con dùng cờ phướn cúng dường xá-lợi, xin khiến cho mọi chúng sinh diệt trừ tối tăm, có được ánh sáng. Do nhân duyên con cúng dường tiếng linh, xin khiến cho tất cả có được âm thanh của Phạm thiên. Nhờ công đức của nhân duyên cúng dường hương hoa, anh lạc, xin khiến cho tất cả chúng sinh trừ sạch các thứ kiết sử cấu nhiễm và mọi phiền não xú uế. Nhờ công đức của nhân duyên cúng dường Tam bảo, xin khiến cho tất cả chúng sinh thường xuyên gặp Tam bảo, không hề thiếu sót. Nhờ công đức của nhân duyên con ở trong đường hiểm trở, vì các thương nhân trừ hết nỗi sợ hãi, xin khiến cho hết thảy chúng sinh ra

khỏi sự sợ hãi sinh tử. Nhờ nhân duyên là công đức con cứu chúng sinh thoát nạn nơi biển cả, xin khiến cho tất cả chúng sinh vượt qua biển cả sinh tử. Nhờ nhân duyên là công đức của thiện căn thanh tịnh nơi con hiện có, xin khiến cho tất cả chúng sinh dẹp tan bốn loại ma, thành tựu được chánh giác, con sẽ đạt được tam Bồ-đề. Con ở nơi chúng sinh tuy nói lời như vậy, là vì muốn an ủi họ nên nói lời như vầy: Nhờ công đức này xin khiến cho tất cả chúng sinh đạt được Bồ-đề vô thượng. Bồ-đề của tất cả chúng sinh tức là Bồ-đề của con. Tất cả chúng sinh bị ngu si che lấp đều khiến đạt được Bồ-đề vô thượng. Nhờ công đức của nhân duyên này xin khiến cho tất cả chúng sinh thành tựu quả Phật trước và con thành tựu quả Phật cuối cùng. Nhờ công đức của nhân duyên con luôn qua lại trong cõi sinh tử, xin khiến cho hết thảy chúng sinh đều được thành Phật. Nhờ công đức của nhân duyên con phát khởi tâm thiện, xin khiến cho tất cả chúng sinh đều đạt được trí Phật. Nếu có người nào thấy nghe, thọ trì, đọc tụng, đều là nhân của việc thực hiện đạt đến Bồ-đề vô thượng. Con mong muốn làm viên mãn tất cả ý nguyện của chúng sinh. Vì nguyện con chưa mãn, nếu con thấy chúng sinh đau khổ và nghe tiếng than khóc của họ, nhờ công đức này xin khiến cho tất cả chúng sinh đều được làm Phật, mọi người đều hoan hỷ khi nhìn ngắm. Giả như con tu các hạnh thiện không thể

khiến cho tất cả chúng sinh làm Phật, con hãy còn không vui lắng nghe, huống hồ là lại thực hành. Bồ-tát nói với công đức: Ông nếu không thể ủng hộ chúng sinh làm nơi nương dựa cho họ, ta cũng không muốn nơi ông có được quả báo. Vì sao? Vì chúng sinh tu phước là không phải vì chính bản thân mình. Nếu chúng sinh không còn, thì tâm thiện của ta giống như hư không, ở trong ba thời ban phát an lạc cho chúng sinh, bố thí nhờ tâm Bồ-đề, được bậc trượng phu thù thắng xót thương phát nguyện, đây gọi là nói về tâm bi, cũng gọi là năm loại nêu giảng, cũng gọi là cứu độ chúng sinh, gọi chung là Đại trượng phu hành hiền. Có năm trăm kệ, cổ thư có tám trăm kệ. Đại Bồ-tát Đề Bà La là vị A-xà-lê nơi Độc Tử Bộ, sinh tại phương Nam, đã làm xong luận này.

□

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 103

LUẬN ĐẠI THỪA CHƯỞNG TRÂN

SỐ 1578

(QUYỂN THƯỢNG → HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1578
LUẬN ĐẠI THỪA CHƯỞNG TRÂN

Tác giả: Bồ-tát Thanh Biện. Hán dịch: Đời Đường, Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang.

QUYỂN THƯỢNG

(Thanh Biện tôi) vì lợi ích khắp tất cả hữu tình mà thật sự phát đại nguyện Bồ-đề vô thượng. Cùng xét thấy thế gian, thường là những hạng tầm tứ bất chánh, tâm nhiễu loạn tương tục, như gió thổi mịt mù, bị lưới tà kiến vây mắc, bị lồng sinh tử bủa chụp, bị tên độc của vô lượng sầu khổ bắn trúng, các tạo tác hiện có đều xa lìa trí tuệ sáng suốt. Vì thế tôi nương dừng ở nơi chốn như bầu hư không trong sạch để dứt trừ mọi hý luận, được tịch tĩnh, an lạc, lý thắng nghĩa đế. Nhưng bi nguyện cứ canh cánh trong lòng, không nỡ thấy họ bị mọi khổ đau hội tụ, và nhằm muốn giải thoát các thứ phiền não liên tục của mình và người nên cố giữ vững buộc nên trú nơi không thoái, mất và tiến xa hơn bằng bánh xe kim cang kiên cố, tăng trưởng ý vui thích, thệ nguyện vô biên, chẳng thấy hãi sợ trong biển lớn sinh tử – nơi nhận chịu tai họa của vô lượng các khổ mà phát khởi tinh tấn bất hoại dụ như Kim

Cang. Để thật sự khai tỏ, hiểu rõ sự quán xét như vậy, là cần phải chứng được trí không phân biệt của thế gian thì, mới có thể nhận biết đúng những gì trước kia chưa hiểu. Như là: Tụ căn, thắng giải, cảnh giới hành của tất cả hữu tình đều sai biệt cho đến có thể phá tan tất cả như : lưới phiền não – gốc rễ mọi khổ, tập quán chấp có, chấp không mà mình và người xưa nay thường dấy khởi. Lại cũng có thể vì người khác mà phát khởi thệ nguyện chân chánh, kiên cố thọ trì giới hạnh Đại sĩ. Nhưng muốn chứng trí không phân biệt của đạo xuất thế thì cần phải tích lũy tu tập khả năng phá trừ tất cả màn che trong mắt tà kiến bằng vị thuốc An thiện na, quán "không" không điên đảo. Tích lũy, tu tập bằng vị thuốc An thiện na, quán "không" không điên đảo như thế, cần phải dựa vào Văn tuệ mới có thể trừ bỏ tự tánh của tất cả sở duyên. Do đó, hoặc có người nương vào văn nghĩa rộng lớn, làm môn Quyết trạch chính thức. Đã thể nhập pháp tánh, lại còn siêng tu thắng tấn gia hạnh, thì đối với văn nghĩa rộng lớn sự quyết trạch sẽ hiện tiền. Như thế thật là khó nhọc nên tâm sinh mệt mỏi, biếng nhác. Hoặc có người tuy chưa thể nhập pháp tánh mà do là lợi căn; vì muốn khiến cho họ dễ chứng Chân không, mau chóng thể nhập pháp tánh, nên Tôi lược bày Luận Chưởng Trân này.

Chân tánh hữu vi không
Vì duyên sinh như huyễn

Vô vi không thật có
Không khởi như không hoa.

Đối với tự, tha tông có sự xét lường đều sai biệt. Tuy có rất nhiều biến kế sở chấp, nhưng cảnh của đối tượng nhận biết tóm lược có hai loại: một là hữu vi, hai là vô vi. Vì mọi phàm phu không biết rõ một cách chân chánh về lý Thắng nghĩa đế, hữu vi, vô vi, tánh không điên đảo mà vọng chấp tự tánh của các pháp sai biệt, càng làm tăng thêm đủ loại mạng lưới tà kiến. Như ở đời có một họa sĩ vô trí vẽ hình quỷ Dạ xoa rất đáng sợ, hoặc vẽ hình người nữ, mắt nhìn loạn ý cho là thật có. Vì chấp là thật có nên tự sinh khởi sợ hãi, hoặc sinh khởi tham nhiễm. Đối với cảnh giới ấy có rất nhiều sự suy lường, làm tăng trưởng mạng lưới các kiến phân biệt. Nếu biết rõ một cách chân chánh về lý Thắng nghĩa đế, hữu vi, vô vi, tánh không điên đảo lúc ấy như có một họa sĩ trí tuệ ở đời, không chấp vào các hình ảnh kia có tự tánh chân thật. Chẳng phải như trước nói tức: cảnh giới hữu vi, vô vi có sai biệt, lưới tà kiến tự quấn lấy mình như tơ quấn quanh chỗ tằm. Vì cảnh giới ấy chẳng thật có nên trí tuệ không phân biệt thể nhập hạnh thành tựu.

Vì để hiển bày về nghĩa này nên trước biện luận về hữu vi. Vì các thế gian phần nhiều đối với cảnh giới này thường khởi phân biệt nên nói lời này. Chân tánh hữu vi là không, vì duyên sinh như huyễn. Trong đó, thế gian đều cho là có, nghĩa là

vì tự mình cũng cho thế tục là có, nên hiện lượng thế tục sinh khởi nhân duyên cũng cho là có. Mắt v.v... thuộc thế tục đế hữu vi, kẻ chăn trâu… cũng đều biết rõ. Vì pháp hữu vi: mắt… là thật có nên chớ làm trái với quan niệm của tự tông như vậy. Vì hiện lượng cũng biết rõ nên lấy chân tánh để giản lược thành một tông biệt lập. Vì tự thể của chân nghĩa nên nói là chân tánh, tức Thắng nghĩa đế. dựa Thắng nghĩa đế lập hữu vi không, chẳng phải dựa các duyên thế tục hợp thành. Vì có sự tạo tác nên gọi là hữu vi tức mười hai xứ, chỉ trừ một phần pháp xứ hư không, trạch, phi trạch diệt và tánh chân như. Ở đây lại loại trừ tha tông cho là hư vọng để hiển hiện hữu vi là huyễn. Nếu lập hữu vi là không thì lập xong trở thành lỗi. Nếu chỗ khác biến kế sở chấp về hữu vi dựa trên tự tánh thật có của Thắng nghĩa đế thì nay lập đó là không. Ví như nhãn xứ một loại hữu vi, căn cứ ở Thắng nghĩa đế biện minh về thể của nó là không. Sự sai biệt của các môn Không và vô tánh, hư vọng hiển hiện, đó gọi là lập tông. Các: nam, nữ, dê, nai, do mọi duyên dấy khởi là các sự huyễn … tự tánh thật ra không có mà hiển hiện, tợ như có. Pháp sở lập (đối tượng lập) và năng lập (chủ thể lập) đều là dung thông với cái có, vì đồng với pháp dụ nên nói là như huyễn. Tùy theo chỗ thích ứng mà tạm nói pháp năng lập, sở lập là đồng. Vì tạm nói đồng nên tất cả pháp trong đồng ví dụ, đều khó khiến cho thật

có. Như nói khuôn mặt người nữ đoan trang như mặt trăng không thể khiến cho tất cả pháp mặt trăng đều có trên khuôn mặt. Tùy theo pháp kết tụng mà nói đây đồng với ví dụ. Do nửa bài tụng ấy lần lượt như vậy, vì sơ lược về bản xứ nên không có quên mất. Pháp "có" được thiết lập đều từ duyên sinh, vì lập pháp này nhân đó nói duyên sinh. Đối tượng được sinh do nhân và duyên cùng hiện có nên nói là duyên sinh, tức là nghĩa đối tượng được khởi của duyên, đối tượng được hiện bày của duyên. Vì nhằm ngăn chận phẩm dị lập dụ của pháp dị, phẩm dị không có nên nghĩa ngăn chận đã thành. Vì thế không nói nơi phần giải thích, biện minh.

Giả nói phẩm Dị kiến lập tỷ lượng cũng không có lỗi.

Thế nào là trong đây kiến lập tỷ lượng? Nghĩa là dựa vào chân tánh thì tánh của nhãn xứ là không, vì do các duyên sinh. Các duyên sinh nghĩa là đều căn cứ ở chân tánh, thì tự tánh của nó là không. Như người chăn trâu, người nữ… còn cùng biết rõ nếu như có chú thuật, oai thần, sức thuốc gia bị vào, các vật, cây cỏ, gạch đá v.v… các duyên hiển hiện các tướng: nam nữ, voi ngựa, cung điện, vườn rừng, nước lửa… vô số huyễn sự của kẻ cuồng ngu. Nếu tự tánh ấy ít có thật thì nên chẳng phải điên đảo.

Cho nên, Đức Thế Tôn nói: Tất cả pháp tánh chẳng phải là chỗ thấy của mắt. Các pháp duyên sinh đều không có tự tánh. Các người có trí tuệ nếu biết duyên sinh tức biết pháp tánh, nếu biết pháp tánh tức biết tánh "không", nếu biết tánh không tức là người thấy trí. Lại nói như vầy: Các duyên sinh đều là không sinh, do vậy nên tự tánh đều không sinh. Nếu nói duyên sinh tức là nói tánh "không", người biết được tánh "không" tức không phóng dật. Ở trong đó tất cả luận giả "Bất không" đều nêu bày vấn nạn: Nếu lập tất cả hữu vi đều "Không", liền trở thành như duyên nơi sừng thỏ, vô sắc… Trí hiện lượng sinh, lý không thành tựu; với sắc tương tợ v.v… duyên các hiện lượng thì giác cũng nên không sinh. Nhưng sự thật có ấy, mỗi một đều có nội chứng riêng, cho nên tông của ông chống trái với pháp tánh, liền có lỗi trái với hiện lượng và có lỗi lầm trái hại với cùng biết; tức bác bỏ không có tất cả kẻ chăn trâu cùng đồng biết rõ và thể của mắt…. Cho nên, nay các người có trí tuệ phải trừ bỏ bè nhóm, cố chấp, độc hại, đứng ở giữa, trí tuệ phải cùng nghĩ suy: Tông của tôi lập ra là sẽ trái hại với hiện lượng vốn sinh ra trong sự tương tục của tự tông hay là sẽ trái hại hiện lượng vốn sinh ra trong sự tương tục của tha tông. Nếu nói trái hại hiện lượng vốn sinh ra trong sự tương tục của tự tông, là nói cái biết (giác) về hiện lượng dựa trên Thắng nghĩa đế thì tự tánh của nó đều không, vì

các duyên sinh; như trong giấc mộng cái biết về hiện lượng chẳng phải là hiện lượng thật. Thế thì tông của tôi không trái hại với hiện lượng vốn sinh ra trong sự tương tục của tự tông. Nếu nói trái hại với hiện lượng vốn sinh ra trong sự tương tục của tha tông, chẳng phải mắt sáng là hiển bày rất nhiều việc kia, vật thấy của người mắt mờ là không thật, búi tóc mặt trăng đều là hư vọng hiện ra thì trái hại với hiện lượng ấy, cũng phải nên là đạo lý đúng. Cho nên, tông của tôi cũng không trái hại với hiện lượng vốn sinh ra trong sự tương tục của tha tông. Nếu theo tổng tướng mà nói như hiện lượng của tất cả thế tục ngu phu đã sinh khởi thì nay đây không ngăn cản thế tục cho là có nên không hề có sự trái hại. Nói có lỗi trái hại với cùng biết, điều đó cũng không đúng. Nếu nói trái hại với tự luận cùng biết thì không hợp lý, vì tự luận chấp nhận. Giả thiết trái với tự luận là trái với tự tông thì chẳng phải lỗi trái hại cũng biết. Nếu nói trái hại với tha luận cùng biết cũng không hợp lý. Tất cả việc hưng tạo luận đều vì sự phá bỏ sự cùng biết của thuyết khác. Nếu nói trái hại với kẻ chăn trâu… cùng biết cũng không hợp lý. Các đệ tử của Phật lập tất cả hành đều là sát na diệt, các pháp vô ngã, hữu tình cũng vô ngã. Các người của Thắng luận cho là có sắc khác là thật, có cái khác là thật…. Các người của Số luận nói: Thể của giác chẳng phải tư duy dù đã diệt, chưa sinh đều là thật có. Như thế, các loại đều

hiển bày cái đạo lý vốn có của riêng tông mình, đều nên gọi đó là trái hại với cùng biết, rõ ràng không nên chấp nhận. Do trong tông của tôi là căn cứ ở Thắng nghĩa đế, mà quán sát các pháp chẳng liên quan đến sự cùng biết của kẻ chăn trâu v.v… lại trong sự lập tông, dùng Thắng nghĩa đế chọn lọc phân biệt đối tượng được lập nên nhất định không dung nạp. Như nói sự trái hại là do đây thì cũng không trái với lỗi của tự tông.

Có chỗ khác lại nói: Luận giả tánh "không" căn cứ ở Thắng nghĩa đế cho nhãn xứ… là không, trở thành có lỗi về pháp "có" không thành tông, cũng có lỗi về chỗ nương tựa, không thành nhân. Điều này nói không hợp lý. Chỗ cùng biết rõ của kẻ chăn trâu v.v… chỗ rất thành tựu về mắt v.v… chung lấy làm tông, tức nói pháp ấy được dùng làm nhân. Cho nên đây giống như lỗi về pháp "có" không thành tông, cũng tựa như là lỗi về chỗ nương dựa không thành của nhân.

Có các Luận giả chánh lý bất thiện, nói lời vấn nạn này: Nếu dựa vào chân tánh thì mắt… đều không, do các duyên sinh; mắt … đã không thì làm sao duyên sinh? Nếu duyên sinh thì tại sao thể là không? Tông, Nhân như vậy lại trái ngược nhau, liền trở thành lỗi lầm trái nhau với tông. Đây hoặc là giả nêu lên lỗi lầm sự lập tông để phương tiện hiển bày Nhân không đồng pháp dụ. Hoặc là lỗi ở không thành lập như nói âm thanh là thường, tất cả

là vô thường. Đây là phương tiện hiển bày chẳng phải tất cả. Không nói rõ về nhân tức có lỗi không thể thành lập được. Vì âm thanh được thâu gồm ở trong tất cả. Lại cũng không có đồng dụ thì như thế nào là thường mà chẳng phải tất cả? Điều này không hợp lý. Vì duyên sinh nên Nhân và dụ như huyễn đều cùng được biết nên nhân, dụ đều thành. Cho nên, ông vấn nạn trọn không thể làm cho người trí vui thích.

Luận giả hữu tánh lại nói: Ông phải tin nhận nhãn căn là có tánh vì có chỗ tạo tác. Các luận giả vô tánh cho là không có chỗ tạo tác, như thạch nữ. Mắt có chỗ tạo tác, nghĩa là sinh nhãn thức. Như đã nói về mắt vì có lực dụng nên mắt nhất định có tánh. Đây nếu căn cứ theo luận giả kia (vô tánh) thì tự tánh của trí tuệ vốn biết nơi kẻ chăn trâu là không phải học mà thành tựu. Căn cứ thế tục mà nói thì thành lập pháp hữu vi như: mắt v.v… là có tánh, rất thuận tiện thiết lập đã thành. Nếu dựa theo thắng nghĩa thì không có đồng pháp dụ, chỉ có ngăn chặn nghĩa yêu thích được thành trong phẩm dị là không đúng đạo lý. Như luận giả cho, âm thanh thường trú, nói âm thanh là thường vì tánh của đối tượng được nghe . Bình… là vô thường, vì không phải tánh của đối tượng được nghe. Âm thanh đã là đối tượng của sự nghe nên tánh thường. Lại dựa vào thế gian cùng biết, đồng dụ cho có chỗ tạo tác nên thành nhân trái nhau. Cũng có thể thành lập

như mắt… đều là thuộc về ngôn thuyết của thế tục, cho tự tánh là có.

Ngoài ra lại vấn nạn: Hữu vi không, nghĩa là hoặc nhân hoặc dụ đều thâu gồm ở trong đó, do cùng chủng loại nên có lỗi khuyết về tỷ lượng. Nay trong tụng đây nêu chung về lượng quả, trong lúc quán sát và lúc lập lượng thì mỗi mỗi thứ như mắt v.v… biệt lập làm tông nên không có lỗi này. Tổng lập tất cả hữu vi làm tông cũng không có lỗi này. Do duyên sinh nên nhân đó hai tông đều chấp nhận nên chẳng phải không thành. Nếu nói nhãn không, vì tánh của nó không thì Nhân nói ở đây có thể có lỗi này, cũng chẳng phải không có dụ như là có huyễn v.v… Nếu thiết lập huyễn như trong dụ đã nói, lấy làm tông thì liền có trùng lập, tức lỗi đã thành lập. Có người trí kém vấn nạn: Nếu lập tánh của tất cả pháp hữu vi là không, nhân nơi hữu vi nên tánh của nó cũng không, thế thì nhân này có lỗi không thành lập được. đây là tương tợ không thể thành lập, chẳng phải thật sự không thành lập được. Như đệ tử Phật lập tất cả hành đều không có ngã, vì do nhân "có" nên có vấn nạn: nhân này thuộc trong các hành, cũng là vô ngã nên có lỗi không thành lập được. lại người Số luận lập các việc bày rõ, cho khổ, lạc, si làm tự tánh của nó, cùng với tư duy phân biệt nên có vấn nạn: nhân này thuộc trong việc hiển hiện cũng dùng lạc… làm tánh nên có lỗi không thành lập được. lại người

Thắng luận lập âm thanh vô thường, vì tánh đã tạo ra, nên có vấn nạn: nhân này dùng âm thanh làm thể cũng vô thường nên có lỗi không thành được. như vậy các luận giả đối địch, tuy gắng tìm rộng về lỗi của luận giả đã lập, như vừa nói trên, thì về lý cuối cùng cũng chẳng thể phá hoại được luận khác. Nếu có lý này thì chỗ nào, ai có thể kiến lập tỷ lượng, phá hoại được đạo lý mà tôi đã ưa thích đã nói?

Lại có người hỏi: do duyên sinh nên Nhân rốt cuộc không thể xác lập; nghĩa của Nhân cần lập vì là tánh Không, như âm thanh được phát ra từ Thạch nữ. Nhân này tự có tức là lỗi không thành lập được. Nếu nói đó là tông khác đã chấp nhận thì cũng không hợp lý. Vì dựa theo tông khác nói tánh không cho nên nghĩa ấy chưa rõ. Nếu nghĩa "chẳng phải có" là nghĩa Nhân thì nhân này không thành tựu được "Chẳng phải, chẳng phải có". Nếu là nghĩa có mà hư vọng hiển hiện, tức là nghĩa Nhân thì âm thanh nơi thạch nữ hoàn toàn không có, thí dụ này là pháp không thể xác lập. Lại do âm thanh biến hóa, tức có lỗi về bất định, nó có thể thành tựu vô lượng hữu tình, vì việc lợi lạc. Lại chẳng phải một mình tông khác chấp thuận là Nhân, vì năng lập và sở lập không thành một. Lại cũng như chỗ tông khác không thành lập Nhân vì trái nhau với tỷ lượng đã tổn hại, nên có lỗi lầm theo đuổi thái quá, như lập tuệ… chẳng phải tâm tương ưng. Vì thuộc

hành uẩn nên như lập danh thân v.v… lập hư không v.v… đều chẳng phải là thường. Vì chỗ nương tựa của đức, nên cũng như địa… lập ngã, chẳng phải tư duy. Vì chẳng phải việc hiển bày, nên cũng như tối thắng. Như thế những loại phá hoại những lỗi lầm theo đuổi của tất cả tông nên nhất định phải tin cái mà hai tông cùng chấp nhận mới trở thành gọi là Nhân, do đạo lý này như lỗi đã nêu thì không dung chứa được có.

Có Luận giả chánh lý bất thiện khác vì hiển bày lỗi của Tông nên lại nói: Nếu tự tánh là không thì sở lập và năng lập đều không thành tựu. Như âm thanh phát ra của thạch nữ thì năng lập thuộc trong hữu vi nên đồng với sở lập kia, tánh ấy cũng không. Vì đều là không, nên sở lập, năng lập đều không thành tựu. Nếu kia bỏ sở lập thì thể của pháp năng lập cũng tức là bỏ tự tướng của pháp "có" hiển bày lỗi của tông đã lập. Nhân nơi tự tha kia hổ tương không thành, vì không quyết định, nên lỗi dụ về có và như thứ tự trước đã nói cũng không hợp lý. Tuy có bày đặt các nguyên nhân khác thì cũng không thể che lấp lỗi lầm của tự tông. Có chỗ khác lại bày ra phương tiện khác để che lấp lỗi của tự tông nên nói như vầy: Đã nói về chân tánh hữu vi là không thì đây lập tông ngôn nghĩa ấy chưa rõ. Nếu căn cứ chân tánh của tất cả hữu vi đều không có thật, là lập nghĩa của tông thì ngôn thuyết được nói cũng lại thuộc trong pháp hữu vi nên đồng với các hữu

vi cũng phải không thật. Nếu ngôn thuyết được nói chẳng phải không thật thì hữu vi cũng đều chẳng phải không thật, và ngôn thuyết này phá nghĩa đã lập của mình. Cho nên, gọi là trái với ngôn thuyết của tự tông là lỗi về tông đã lập. Như lập tất cả ngôn thuyết đều là vọng. Nếu căn cứ chân tánh của tất cả hữu vi không hề có, là lập nghĩa của tông, tức bài báng tất cả đều không có gì cả. Chỗ lập như vậy liền rơi vào tà kiến. Trong đây như có người nói: ngã nhất định nương vào ngã, ai nói cái khác là chỗ nương tựa, người trí khéo điều phục ngã, nên được vui cõi trời. Kia căn cứ thế tục nói tâm là ngã, căn cứ Thắng nghĩa đế lập là phi ngã thì không trái với ngôn, thuyết của tự tông, không có lỗi của tông đã lập. Cũng như vậy, căn cứ tánh thế tục nói có mắt… thì Thắng nghĩa đế đều lập mắt… ấy là không, nên không có lỗi. Lại có thuyết nói: "Tất cả pháp sinh đều quy về tử". Lời của Đức Thế Tôn nhất định không có hư vọng, tự thân đã sinh thì cũng phải quay về tử, chúng không hề rời nhau. Chỗ lập tông kia tuy có thể chứng minh tự nó cũng quay về tử mà vì được chấp nhận nên không trái với ngôn thuyết của tự tông. Không có lỗi của tông đã lập. Cũng nói như vậy, căn cứ vào chân tánh hữu vi đều là không, vì các duyên sinh là ngôn thuyết của tông đã lập. Vậy đã là các duyên sinh cũng nên phải là tánh Không, vì không rời nhau. Đây lập ngôn thuyết của tông tuy có thể chứng tánh

Không của ngôn thuyết chính mình, nhưng vì được chấp nhận nên không có lỗi tự phá nghĩa đã lập. Như Phạm chí nói Thế Tôn: Tất cả ngã đều không nhẫn. Phật nói: Phạm chí nhẫn việc này được không? Trong đó Phạm chí nhẫn việc này một cách vững chắc mà nói: tất cả ngã đều không nhẫn. Lời nói kia do trái với cái của chính mình vốn chấp nhận, nên đáng có lỗi trái với ngôn thuyết của tự mình. Nhưng chẳng phải tất cả xứ đều có lỗi này, như chỗ khác đức Thế Tôn nói: Tất cả hành đều không có ngã. Lại nói ở chỗ khác: các hành vô thường, là pháp có sinh diệt. Nếu không vậy, Phật đã nói các hành vô ngã, vô thường thì Phật cũng có nói lỗi như chỗ đã nói. Nhưng thật ra không có lỗi ấy. Như để ngăn chặn tánh ngã tánh thường của các hành nên ngôn thuyết của tông đã lập đây cũng chấp nhận giống như nói vô ngã, vô thường kia vậy. Đây cũng như vậy. Nói hữu vi là không thì ngôn thuyết của tông đã lập cũng chấp nhận tánh nó là không, đó là thuận theo xác lập nghĩa của chính mình vốn chấp nhận rồi. Vì thế, ông nói tôi phá nghĩa đã lập của chính mình thì nhân này không thành. Lại như Số luận lập các sự hiển bày lấy lạc… làm tánh, tuy có vấn nạn. Nếu sự hiển bày lấy lạc… làm tánh thì ngôn thuyết của tông đã lập cũng phải dùng lạc… kia làm tánh. Nếu ngôn thuyết của tông đã lập chẳng phải lạc v.v… kia làm tánh thì sự hiển bày cũng chẳng phải lạc … kia làm

tánh. Nhưng tông đã lập không có lỗi như vậy. Như lập hữu vi, vô thường, vô ngã, cũng không phải như kia đã nêu về lỗi của tông, thì đây cũng không có lỗi đã nêu như vậy, vì ý vốn chấp nhận. Lại luận giả kia không thể bào chữa quan điểm đã lập, mà trái lại vặn hỏi: Nếu căn cứ chân tánh thì hữu vi là không thật tức ngôn thuyết về hữu vi không thật đã nói ấy cũng phải không thật. Sự vặn hỏi này không thể cứu khỏi lỗi của tông mình mà còn vọng càn nói tông khác giống như lỗi mình có. Như ở đời có giặc ngu dốt, đã bị bêu xấu không thể thanh minh mình là trong sạch trái lại còn lập ngôn thuyết đạo lý vu khống người khác. Ông cũng là giặc. Đây rõ ràng chẳng phải ngôn từ phát xuất từ sự quán xét kỹ càng. Lại có chỗ kia nói: Nếu như chân tánh của tất cả hữu vi đều là vô sở hữu, đó là lập nghĩa của tông, tức là bài báng tất cả đều không có gì; chỗ lập như vậy là rơi vào tà kiến. Trong đây, nghĩa của tông như trước đã nói rộng, nghĩa là sai biệt của các môn không, vô tánh, hư vọng hiển hiện, chứ chẳng phải tất cả loại đều bài báng là không có. Cho nên, ông không nên vấn nạn như vậy.

Lại nữa, có Sư khác như Hoài Thông, Duệ Mạn vấn nạn: Nếu các hữu vi căn cứ Thắng nghĩa đế thì cũng như không của như huyễn v.v… là không có tự tánh tức là chẳng phải có; chấp chẳng phải có nên trở thành kiến chấp "không". Sự kia muốn che lấp lỗi của tông mình mà vấn nạn, bịa đặt bài báng

nói, chứ đâu có thể đây cùng có lỗi. Chớ vì chỗ lập của luận giả không, suy lường thành bài báng Thắng nghĩa đế thì lỗi lầm rất lớn. Đây nói "chẳng phải có" là nghĩa già, thuyên (ngăn chặn và diễn giải) . Ông chấp vào lời này lấy sự tiêu biểu diễn giải làm hơn, tôi nói lời này lấy sự ngăn chặn làm hơn. Đây nói "chẳng phải" chỉ là: ngăn chặn công năng của tánh có, chúng hoàn toàn không có năng lực lại diễn giải nghĩa khác, như thế gian nói: chẳng phải là lụa trắng, tức không thể liền chấp. Lời này diễn giải về lụa đen, tức cho người năng thuyết có lỗi lập tông. Nói chẳng phải lụa trắng, chỉ là ngăn chặn công năng tấm lụa là trắng, chúng hoàn toàn không có lực nào khác, để diễn giải chúng là lụa đen, lụa đỏ, lụa vàng v.v... Nay trong luận này căn cứ ở Thắng nghĩa đế là đối với cảnh hữu vi, làm cho thoát khỏi thiên lệch kiến chấp Thường, tạm thời ngăn chặn tánh có. Như thế, ở chỗ khác làm cho thoát khỏi kiến chấp Đoạn thì ngăn chặn tánh không; cùng làm thoát khỏi kiến chấp nhị biên thì ngăn chặn tánh có, không. Lại để thoát khỏi lỗi lầm vọng chấp khác cho đến sở hành của tất cả tâm thì thảy đều ngăn chặn sở hành, nếu diệt thì tâm chính là theo diệt. Lại ở chỗ khác, Phật nói với A-nan-đà: Nếu chấp tánh có, tức đọa vào một bên là thường kiến, nếu chấp vào tánh không tức rơi vào một bên là đoạn kiến. Chỗ khác lại nói với Ca-diếp-ba như vầy: Có là một bên thì không

có là bên thứ hai. Vì do những A-cấp-ma như vậy và tương đương các đạo lý đã nói, nên chỗ lập tông của tôi không tiếp xúc, như phân, không thấy lỗi lầm.

Có sư không nỡ thấy lỗi lầm vướng mắc tích tập trong đạo lý nơi tông của mình, vì muốn giấu kín, lại nói như vầy: Luận giả tánh "không" tuy thường vui cầu tuệ không phân biệt, nhưng thường phân biệt tánh Không của tất cả hữu vi, vô vi. Tức là thành lập biến kế sở chấp phân biệt hư vọng, mất đi tông tự vui với chính mình, như vậy cũng là ngăn chặn nên không có lỗi này. Có chỗ khác lại nói : Nếu nhân không đã nói căn cứ thế tục, hoặc căn cứ thắng nghĩa, thì nghĩa nhân chỉ đối với mình, còn đối với người khác không thành, hai tông cùng chấp nhận thì không bày rõ sự sai biệt. Nói về pháp môn tổng tướng làm rõ chánh lý, thì cho là nhân, nhưng chỗ lập của ông lại là vướng mắc giống như lỗi không thể thành lập nhưng chẳng phải sự thật không thể thành lập. Như người Thắng luận lập âm thanh là vô thường, vì tánh có tạo tác. Luận giả âm thanh là thường thì nói kia có lỗi tức phận biệt nghĩa nhân là tánh tạo tác của yết hầu hoặc của gậy v.v… Phân biệt như vậy thì nghĩa nhân không thành. Như người của số luận lập năm căn hữu tình như: năng văn (chủ thể của sự nghe)… chẳng phải do sắc tạo ra mà là tánh của căn; năm căn:, mắt… cũng như ý căn. Người luận

chủ trương do sắc tạo ra thì nói kia có lỗi. Vì tánh căn là nhân. Như nói tánh bốn đại tạo, hoặc tánh lạc thì chỉ đối với mình còn với người khác, nghĩa nhân phân biệt như vậy tức không thể thành lập. Hai loại thuyết kia, tợ như lỗi không thể thành lập, nhưng chẳng phải thật sự không thể thành lập. Cho nên không hợp lý. Đây cũng như vậy. Lại có sự khác do thông minh, kiêu mạn, tham muốn tông mình, bị ái mê hoặc làm loạn mắt tuệ không thể quán sát khéo nói sự sai biệt được, mất xấu xa của luận của mình đã quý trọng, nên vọng căn bày, nói về lỗi của chỗ lập thí dụ: chú thuật, sức thuốc gia bị cho các vật: hoa quả, đất đá… làm cho các loại sắc tượng: voi, ngựa, thỏ… đều hiển hiện. Tông tôi không chấp nhận tự tánh của chúng là không thì đồng dụ liền khuyết, vì chỗ lập là không. Nếu nói tướng voi, ngựa… như huyễn, không có tánh thật khác của voi, ngựa… nên nói là không thì mắt v.v… cũng như vậy, không có tánh khác, lập làm Không là liền có lỗi của tông, vì đã lập thành nên vấn nạn kia không đúng. Chú thuật, dược lực gia bị các vật: hoa quả, đất đá… các duyên sinh ra tướng: voi, ngựa…, tánh voi, ngựa là tánh Không vì nói là dụ nên nghĩa đã lập được thành tựu. Nếu ông cho: việc voi, ngựa… do huyễn thuật làm ra, thì tuy tánh voi, ngựa… không có sự thật khác nhưng không thể nói vì tánh kia Không nên tánh đây cũng không. Chẳng lẽ không như tướng trạng

kia hiển hiện, tức có tự tánh các vật như vậy, như chỗ nói của ông về các vật: hoa quả? Nếu vậy, tức lẽ ra các việc: voi, ngựa do huyễn thuật làm ra thuật làm ra thật có tánh voi ngựa như vậy, nhưng thật không có. Cho nên, biết tự tánh của tất cả các việc voi ngựa… do huyễn thuật: làm ra đều là không, cho nên thật có. Như chỗ nói về dụ thì nghĩa đã lập thành, cũng không có thành lập rồi, trở thành lỗi lầm. Tức căn cứ tự tánh không thành lập mắt… hữu vi không.

Lại có các người có trí tuệ không dị biệt hiển bày riêng về lỗi lầm của dụ. Tuy các huyễn sĩ vì chẳng phải thật sĩ nên nói là không, nhưng các huyễn sĩ kia tự tánh chẳng phải không, vì có hư vọng hiện ra thể tướng sĩ. Do đạo lý này nên như cú nghĩa đã lập trước không thành, vì dụ không thành. Nay phải cật vấn người kia: hư vọng hiện tướng thể huyễn sĩ này là từ duyên sinh phải không? Người kia đáp: Từ duyên sinh. Nếu vậy thì vì sao gọi là hư vọng? Vì như chỗ hiển hiện chẳng phải có như vậy. Chẳng lẽ mắt cũng không từ duyên sinh hay sao? Như chỗ hiển hiện không phải có như vậy, vì đồng dụ thành nên nghĩa tánh Không thành. Ông nên tin nhận. Người kia nói: không nên tin nhận là vì các huyễn sĩ chẳng phải như thật sĩ. Tức có thể quán sát kỹ đây đối đãi với thật sĩ kia, thì đây hư vọng nên gọi là không. Chẳng phải lập luận của các ông là lìa chỗ nêu ở trước về

hữu vi: mắt mà riêng có: mắt… có thể quán sát kỹ cái đối đãi với kia để nói, tánh không của mắt v.v… đây có thể làm cho tin nhận. Tuy không xa lìa chỗ đã nói về mắt.. riêng có mắt… này nhưng có tánh không duyên sinh như vậy. Hai pháp: Sở lập và năng lập thành tựu, nhưng do dụ này đầy đủ có thể chứng thành nghĩa đã dụ. Nay vì ông phân biệt riêng về pháp dụ nên bèn thành loại lỗi phân biệt tương tự, phô bày cái trí tuệ nhỏ yếu của mình đối với luận giả đối nghịch. Như người Thắng luận nói âm thanh vô thường, vì tánh có tạo tác, ví như: bình… Không nên vặn hỏi: Chỗ thành của bình… đất sét vào khuôn… có thể nung đất, có thể thấy dùng cây gậy đập phá, có thể là vô thường. Âm thanh không như vậy, nên chẳng phải là vô thường. Ở đây vì cũng phân biệt pháp dụ riêng, vì cũng thành loại lỗi phân biệt tương tự nên phải tin nhận. Tánh của mắt… là không, vì tánh "Không" không lìa nhân duyên sinh. Lại như tướng hiện tức có, trước vì tự tánh đã phá trừ nên điều này cũng phải vậy. Cho nên các ông nói: không thể xóa sạch lỗi lầm của tông mình.

Có sư Số luận vấn nạn: Tôi lập các tụ chuyển biến của đại v.v… là chỗ vì hiển bày tánh duyên sinh nên Nhân có lỗi chẳng thể thành lập. Vì tất cả đều có, là thể của tất cả vì các căn hiện bày khắp tất cả xứ, nên trong huyễn sĩ ấy cũng có "thể" này. Lập tánh Không này không đồng pháp dụ. Trong

đây tạm nương vào sắc mà quán sát, giác (biết rõ) nghĩa là biết rõ các sắc chẳng phải là chỗ hiển bày duyên, vì tùy theo duyên riêng biệt kia mà có sự chuyển biến khác. Như tùy theo đất trong khuôn của thợ gốm có các duyên của tâm vui muốn… khác nhau mà có bình, chậu… hoặc lớn, hoặc nhỏ. Như vậy, do các duyên sai biệt của mắt v.v…mà biết rõ sắc kia theo đó đủ loại chuyển đổi khác. Tùy theo mắt sáng, tối, mà biết rõ sắc nhanh, chậm; tùy theo cảnh giới khác nhau như: xanh… mà biết rõ tương tợ sắc xanh, hiển hiện khác nhau. Thế gian hiện thấy là vật vốn hiển bày, không tùy theo duyên chuyển biến sai khác kia. Cũng như đèn sáng dược châu… ban ngày, hiển bày ra nhiều vật như: hoàn xuyến… biết rõ về sắc thì không vậy. Như quán xét về biết rõ sắc, mắt v.v… cũng vậy. Nghĩa này thành sự thật mà thế gian cùng biết, nên nhân đã nêu không có lỗi không thể thành lập. Lại như chỗ nói của ông: tất cả đều có, là thể của tất cả… là căn cứ vào sự hiển bày hay y cứ vào dụng ẩn kín. Nếu y cứ vào sự hiển bày, chấp tất cả có, là thể của tất cả thì như ở nơi chỗ bình có sự hiển bày là bình, ở nơi chỗ chậu… cũng phải khắp có, vì sự hiển bày của bình này có "thể" hiện bày khắp. Một bình như vậy tức phải biến đầy khắp vô lượng trăm ngàn du thiện na, ở nơi chỗ bình… cũng phải có đủ. Sự hiển bày của chậu… chẳng phải sự hiển bày của bình…, vì bị che bóng, sự hiển bày của chậu… cũng bị che

bóng, vì hình lượng lớn. Vật hình lượng lớn càng che bóng hình lượng lớn, thì sự hiển bày của bình chậu đều bị che bóng nên tất cả xứ, thời không thể có được. Cho nên tông của ông y cứ vào sự hiển bày ấy, chấp vào tất cả đều có, là thể của tất cả thì không hợp đạo lý. Nếu y cứ vào dụng ẩn kín chấp tất cả có, thể của tất cả thì chỗ chấp như vậy cần phải quán sát rộng mới có thể biết đúng là thật hay chẳng phải thật. Sợ văn quá nhiều, nên không quán sát rộng. Tông ông cũng chấp nhận chỗ hiển bày của huyễn sĩ là chỗ hiển không của thật sĩ nên chỗ lập dụ của tôi không có lỗi không thể thành lập thế nên, nghĩa tánh "không" đã lập được thành tựu. Số luận sư và ông, chẳng phải là xứ để các căn gửi vào tức cũng chẳng phải các căn biến khắp tất cả xứ, vì có sở nhân, như là chỗ nương tựa của căn. Như vậy, có thể làm sinh nhân cho lạc, khổ, si, giác nên nhiều loại chứng minh nhân cũng phải nói rộng. Vì do phá các căn biến khắp tất cả xứ nên trong huyễn sĩ không có "thể" của các căn, chẳng phải "không" đã lập là không có đồng pháp dụ. vì vậy, ông trở thành phân biệt hư vọng, là mê muội quỷ võng lượng mới chấp như thế.

Luận sư Tương ưng có nói: Ông dựa vào chân tánh lập hữu vi không, vì là duyên sinh. Nếu nói nghĩa này thì các pháp hữu vi từ các duyên sinh, chẳng phải là tự nhiên có, tức dựa trên tánh "không" của sinh lập nên hữu vi kia là không. Thế

thì đây xác lập trở thành nghĩa của các luận sư Tương ưng lại phù hợp chánh lý. Lại nói như vậy: do nương vào kia nên là không, thật kia là không, do nương vào đây nên là không, thật đây là có. Tánh không như vậy là lời như thật của bậc Thiên nhân sư. Lời dạy này ý nói: Biến kế sở chấp dựa trên y tha khởi, tự tánh vốn không, vì chẳng phải tánh kia. Vì chẳng phải như chủ thể giảng giải có tánh đối tượng giảng giải, cũng chẳng phải như đối tượng giảng giải có tánh nơi chủ thể giảng giải. Trên tự tánh có của y tha khởi nên tự tánh biến kế sở chấp vốn không. Do dựa vào kia nên nói là không, tức là việc vọng chấp suy lường, tự tánh kia không có. Do dựa vào đây nên nói là không, tức là việc duyên sinh, tự tánh đây có. Nếu tự tánh đây không có tức là đoạn diệt thì ở trên việc gì để nói cái gì là không? Việc duyên sinh này tức là gọi là tánh y tha khởi. Nương vào đây mà có được giả lập tánh chuyển tự tánh sai khác của sắc, thọ, tưởng,… Nếu tánh đây không có thì pháp giả lập cũng không có trở thành kiến chấp "không có". Người như thế, không nên cùng nói, không nên cùng trú, tự sẽ rơi vào đường ác, cũng làm cho kẻ khác đọa lạc vào đó. Như vậy, thành lập biến kế sở chấp với tự tánh là không và tự tánh y tha khởi là có, thì khế hợp với chánh lý. Nếu nghĩa này nói tánh y tha khởi cũng không hề có nên lập là không thì ông liền đọa lạc hầm sâu lỗi lầm như đã nêu trên, cũng lại tạo

thành lỗi lầm phỉ báng Thánh giáo của Thế Tôn. Trong vấn đề này còn phải rộng tranh luận với những người hướng đến Thừa khác, và các ngoại đạo, người lìa bỏ đố kỵ, bủn xỉn thích cầu thuyết hay, huống gì các thầy cùng hướng một thừa hợp thời luận bàn. Cho nên ít cùng quyết trạch việc này. Rộng thì như người nếm vị cam lồ thật sự đã tự đủ phân biệt. Vì vậy, không có biện minh tiếp khiến người sợ văn rộng, sẽ không hoan lạc. Nói pháp hữu vi từ các duyên sinh chẳng phải tự nhiên có; căn cứ tánh không của sinh nên nói hữu vi kia là "Không", đây có nghĩa gì? Nếu theo nghĩa này mà nói: hữu vi: mắt… dựa trên y tha khởi, không từ nhân sinh, thường không hoại diệt, vì tự tánh mắt… rốt ráo là không nên nói là không, liền lập đã thành, đồng tông với Loại Số luận, Thắng luận… vì đều cùng chấp nhận. Nhưng nói mắt… chẳng phải là "không" đã tạo tác ra, mà là tự tánh không thì phải nói là không sinh, không tánh nên là "Không"; không nên nói dựa vào tánh không của sinh mà nói hữu vi kia là không. Nếu lúc hữu vi kia khởi dựa trên Thắng nghĩa đế là có tự tánh sinh, thì sao nói là sinh không có tự tánh? Nếu thật không có sinh vì thể nó không có thì không nên nói có thật tánh Duy thức. Nếu vậy thì có lỗi trái với tự tông. Nếu y tha khởi tự nhiên sinh tánh không thì không có cớ gì nói đó là không, thế thì trở lại xác lập "Có", tức thành lỗi với quan điểm đã lập ban

đầu. Trước đã chấp nhận nương vào các duyên khác mà sinh, vì thật chẳng là không, nên phải không gọi là "không". Tôi thì không vậy, thì làm sao mê mờ thành nghĩa của luận sư tương ưng. Lại như đã thuyết : "Do nương vào kia nên là không, thật kia là không; do nương vào đây nên không, thật đây là có"… Nếu mắt v.v… do sức nhân duyên sinh ra tất cả thế gian cùng cho là thật có thì đó là chỗ hiện hành trong trí tuệ, hiểu biết của các phàm phu, ngu si. Cái mà hiển hiện ở thế tục dường như là có tự tánh ấy nếu dùng Thắng nghĩa để tìm cầu thì giống như huyễn sĩ kia đều không có tánh thật. Cho nên nói: " Do nương vào kia nên không, thật kia là không". Vì muốn ngăn chặn lỗi rơi vào biên kiến thường cũng như vì muốn xả bỏ lỗi rơi vào thường kiến nên nói "kia là không". Cũng vì xả bỏ lỗi rơi vào đoạn kiến nên nói "đây là có". Nghĩa là mắt v.v… do nhân duyên sinh ra là thuộc thế tục đế, vì tự tánh là có, không đồng với không hoa, hoàn toàn không có vật. Nhưng căn cứ vào chân tánh thì xác lập đó là không. Cho nên nói: "Nương vào đây nên không, thật đây là có". Tánh không như vậy là lời như thật của bậc Thiên Nhân Sư. Nếu dựa theo nghĩa này nói tự tánh của y tha khởi là có tức là khéo thuyết! Tự tánh như vậy, tôi cũng chấp nhận nên tùy thuận ngôn thuyết thế gian mà gồm thâu hai thứ tư lương là phước đức và trí tuệ. Chỗ nương tựa giả lập của thế tục là có, thì pháp

giả cũng phải có. Nhưng lại nói: Nếu đây không thì pháp giả cũng không, liền thành chấp kiến "không" không nên cùng nói… Những lỗi như vậy đều không thể tạo thành. Nếu kiến lập tánh y tha khởi thì thế tục nên có, liền lập đã thành. Nếu lập tánh này theo Thắng nghĩa đế là có, thì không đồng pháp dụ. Như đã ngăn chặn chấp tánh "có" nhất định thì cũng nên ngăn chặn chấp tánh "không" nhất định. Vì thế, không nên phỉ báng nói thêm bớt về tánh y tha khởi như đã nói. Nếu nói tông tôi xác lập có huyễn cùng tánh ly ngôn thì đồng dụ không có nên chẳng phải chủ thể lập, tức đạo lý tánh thật ly ngôn kia không thành nên không có lỗi. Nếu vậy thì tánh thật ly ngôn của ngoại đạo, đã chấp là ngã v.v… ai có thể ngăn phá? Họ cũng nói có tánh, thật là Ngã v.v… chẳng phải sở hành của trí tuệ, ngôn thuyết. Cho nên, nếu sức các duyên sinh ra tất cả tánh y tha khởi, dựa trên Thắng nghĩa đế là có tự tánh thì huyễn sĩ phải có tự tánh của thật sĩ. Nếu có tánh khác cũng không hợp lý, vì trong con trâu không thể có tánh con lừa. Cho nên, tánh tác, phi tác, thật có, thật không, hữu tánh và vô tánh đều gồm thâu trong đó. Như chỗ lập này không đồng pháp dụ, hoặc mới lập đã thành, vì cả hai lỗi đều nhiễm nên không hợp lý. Lại các pháp hữu vi từ duyên sinh, dựa theo Thắng nghĩa đế nếu cho là tánh có thì chỗ tạo tác làm nhân, chứng tánh không kia sẽ trừ đi tánh kia là có, nên là lỗi tông đã lập

trái với tỷ lượng. Các pháp từ duyên sinh đều cùng biết rõ. Tánh có của thế tục như là chấp có nhất định. Có của Thắng nghĩa đế thì nên dùng lý này để ngăn phá tông kia. Lại nữa, tông kia không nên tâu nhận luận này. Căn cứ Thắng nghĩa đế phân biệt thành hai loại là không hợp lý. Lại như đã thuyết: "chẳng phải như chủ thể giảng giải có tánh đối tượng giảng giải, chẳng phải như đối tượng giảng giải có tánh nơi chủ thể giảng giải". Các luận giả đối địch không nghi ngờ vấn đề này nên nói ngăn chặn lỗi xác lập đã thành. Lại như đã thuyết: " Trên tự tánh có của y tha khởi, tự tánh của biến kế sở chấp vốn là không", đây cũng là luận khác. Bởi không nghi ngờ, nên nói ngăn chặn lỗi xác lập đã thành. Nếu nói vì do chấp, chủ thể giảng giải, đối tượng giảng giải tự tánh biến kế sở chấp có lực sinh phiền não nên cần phải ngăn chặn thì điều này cũng không đúng. Các cầm thú… không rõ về sự tương ưng của chủ thể giảng giải và đối tượng giảng giải, cũng vì ở nơi cảnh giới, chấp không như lý nên sinh phiền não. Có đầy đủ chủng loại có thể làm cho ý vui, cũng có nhiều loại Thánh ngôn vi diệu. Giáo lý về tự tánh biến kế sở chấp là không chỉ ích lợi cho thiểu số mà không khắp tất cả. Tôi không riêng lập đó là không, nên tạm dừng lại sự luận bàn quanh co, mà hãy nên đi vào biện giải chánh luận.

Như vậy, các đạo lý như trước nói cũng đã đủ thành lập tự tánh: của mắt là không rồi. Lại có sư khác vấn nạn: Đây là ngăn phá nói có tự tánh. Nếu là có thật thì mất đi nhân của tông đã lập, trở thành bất định. Nếu chẳng phải có thật tức không có tự tánh thì không thành năng phá. Điều này cũng không đúng. Như Thế Tôn nói: "Phạm chí phải biết! Tất cả lời Như Lai nói là thật chẳng phải thật. Như Lai đều nói là chẳng phải thật, chẳng phải vọng". Do Thánh giáo này và các đạo lý đã nói, sẽ nói dựa theo Thắng nghĩa đế thì thật và không thật đều không kiến lập. Cho nên, không có lỗi như chỗ đã nêu. Lại như ý ông, thì đạo lý đã nói là đối tượng ngăn là không nên chủ thể ngăn cũng không, chẳng phải chủ thể ngăn dừng là không mà đối tượng ngăn dừng là có. Nhưng do bản tánh của đối tượng ngăn dừng là không nên chủ thể ngăn dừng cũng không. Chỉ có chủ thể ngăn dừng mới có thể biện luận biết rõ đối tượng ngăn dừng là vốn không có tự tánh. Chẳng phải chủ thể phá hoại là tự tánh của đối tượng ngăn phá. Như nói: Bồ-tát không thể dùng "Không", không tất cả pháp, nhưng bản tánh của tất cả pháp tự nó là không, cho đến nói rộng. Lại như lúc chủ thể chiếu chiếu đối tượng chiếu, không nên nói, vì đối tượng chiếu là các vật: bình, áo… là không, nên chủ thể chiếu cũng không, cũng không nên nói: tánh của vật đối tượng chiếu, xưa không nay có. Chỗ lập của tôi là chủ thể ngăn

dừng, đối tượng ngăn dừng, chủ thể lập, chủ thể phá, hữu đảo, vô đảo đều là thế tục có. Nếu ông ngăn phá đối tượng lập, chủ thể lập, tức là trái với tự tông. Đây là dựa chủ thể ngăn dừng mà nói tương ưng, chẳng phải là chủ thể lập, vì chẳng phải thật. Như chỗ phát âm thanh của thạch nữ, ông đã cho là có chủ thể lập tỷ lượng, tôi cũng phải vậy, vì thế tục có. Như trước đã nói, chỉ dừng sự tranh luận rộng. Vì các người có chán sợ văn nghĩa rộng sẽ khó thọ trì. Như vậy, như tỉ lượng đã nói không có các chướng nạn nên tông đã xác lập. Nghĩa là dựa vào chân tánh thì nhãn xứ tánh ấy là không, đạo lý đó thành tựu. Lại nữa, vì nhân duyên sinh đã lập nên lược nêu danh tướng, để ngăn chặn nói tự tánh của mắt, hoặc lại có nhân khác. Nghĩa là, vì có thể hoại, vì tùy duyên riêng khác, vì có thể sinh khởi nên có lúc có thể khởi trí chánh, tà. Do những nhân này như chỗ thích ứng ấy, tùy theo nó mà đối trị tương ưng, chính thức ngăn phá. Lại có thuyết nói: mắt tánh thật là có, vì tướng nhân quả của nó đều hiện hữu, nên chẳng phải tánh thật là không vì hiện có tướng… mắt… hiện thấy tướng… hiện có. Vì thế, mắt… chẳng phải tánh thật là Không.

Đây căn cứ ở thắng nghĩa thì không đồng dụ nên tánh có không thành. Nếu dựa theo thế tục cùng biết thì tánh thật, liền lập đã thành. Lại dựa vào nhân đồng dụ thì trở thành trái nhau, vì đồng

dụ chỉ có tánh thế tục. Như căn cứ chân tánh thì tánh của nhãn xứ là không. Nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý, sắc, hương, vị, xúc xứ và pháp xứ cũng có tánh không như vậy. Hành giả tu quán cũng nên ngộ nhập tánh Không như vậy. Lại nên từ tổng, biệt tướng dựa theo chân tánh của nó thành lập uẩn, giới, duyên khởi niệm trú, chánh đoạn, thần túc, căn lực, giác chi, Ba-la-mật- đa, các Tam-ma-địa, môn Đà-la-ni, các vô ngại giải, mười lực vô úy, pháp bất cộng, trí Nhất thiết trí… thảy đều tự tánh là "Không". Hành giả tu quán cũng nên ngộ nhập tánh không như vậy. Lại nữa, các ngoại đạo biến kế sở chấp về đại và chấp Ngã chỉ là suy lường căn, đại, thật ra có đức nghiệp để làm cú nghĩa đều thuộc trong mười hai xứ là vì tướng kia. Hành giả tu quán cũng nên ngộ nhập về tánh không như vậy.

Như vậy, tuy do sức suy tư, chọn lựa nên ngộ nhập tánh không, mà thiếu sót lực tu tập thì ví như cánh của các chim mới sinh chưa có tác dụng. Cho nên phải siêng năng huân tập sức tu tập. Như người mắt mờ, nhờ thuốc hay mà có thể trừ được sự mờ tối của mắt nên mắt được sáng ra, ngoài các vật to, cảnh giới các vật rất nhỏ của ruồi muỗi cũng thấy rất rõ. Nhờ sức siêng năng tu tập như vậy nên có thể trừ bỏ được sự chấp giữ tướng hữu vi nghi hoặc, tà trí. Tu hành quán thật sự lúc mới hiện tiền, không nhờ duyên khác mà thọ nhận sự hỷ lạc vi diệu. Không thủ giữ tất cả tướng hữu vi, không

chấp giữ tất cả vật bố thí, người bố thí, người thọ thí, không chấp giữ tất cả người bố thí, người nhận bố thí và quả bố thí nên hai loại ba luân đều được thanh tịnh. Như vậy mới có thể chánh cần thâu tóm vô lượng tư lương phước trí. Hai loại gánh nặng không hề tham cầu, quả hiện tại chẳng phải hiện tại cũng không hề vui thích. Việc hiện tại, quả vị lai được thân cận cúng dường, được những thiên thần có đức yêu mến, cũng không vọng chấp: đức là tác giả, ngã là tác giả. Đại tự tại thiên và cực vi tánh là bình đẳng nên thường tu đại xả. Những việc như vậy đều do đã nói, sẽ nói về chánh lý chứng đắc tất cả đối tượng phá, chủ thể phá, hữu vi, vô vi, vì pháp tánh không. Như Thế Tôn nói: Bồ-tát không nên an trú các việc mà hành bố thí, phải đều không có gì an trụ mà hành bố thí, cho đến nói rộng. Đức Thế Tôn lại nói: Nếu các Bồ-tát chuyển tưởng hữu tình thì không nên gọi là Bồ-tát chân thật. Thế Tôn lại nói: Không có một ít pháp gọi là có thể phát khởi hướng thừa Bồ-tát. Các Bồ-tát này còn không mong cầu Bát Niết bàn nên siêng tu phạm hạnh, huống gì là vui thích sinh tử nơi ba cõi. Như vậy chánh tu quán tánh không của tất cả pháp hữu vi rồi lại nên chánh quán; nếu tự tánh Không, tức là không có sinh, nếu không có sinh tức là không có quá khứ, vị lai, hiện tại, ở nơi ba đời ấy không hề có chướng ngại. Chánh quán ba đời đều là tướng thanh tịnh, nương vào lý không điên đảo

như trước đã nói thì ba luân thanh tịnh hướng đến Đại Bồ-đề. Như có người hỏi: Mạn-thù-thất-lợi: Vì sao Bồ-tát hướng đến Đại Bồ- đề? Đáp: Phạm chí! Phải như Bồ-đề. Lại hỏi: Vì sao gọi là Bồ-đề? Đáp: Phạm chí! Đây chẳng phải là quá khứ, cũng chẳng phải vị lai và hiện tại, cho nên Bồ-tát nên quán tướng ba đời đều là thanh tịnh, ba luân thanh tịnh hướng đến Đại Bồ-đề.

□

LUẬN ĐẠI THỪA CHƯỞNG TRÂN

QUYỂN HẠ

Như vậy, đã nói về người tu hạnh quán là ngộ nhập về tổng tướng tánh không của hữu vi mà chưa ngộ nhập tánh không của vô vi. Nếu không khai thị thì không do đâu ngộ nhập, nếu không ngộ nhập tuệ không phân biệt, mà có thể hướng vào tu hành thì rốt cuộc không được thành tựu. Vì khai thị nên lại nói lời này: vô vi không có thật, không khởi giống như hoa đốm giữa hư không. Trong đây ngôn từ lập tông đã rút gọn tức ý chân tánh trên đã nói nên cần rút gọn, như trước nên biết. Vì căn cứ chân tánh nên lập vô vi không, chẳng phải dựa theo thế tục. Chẳng phải hữu vi nên gọi là vô vi. Đối ngược với hữu vi là nghĩa vô vi. Tức là hư không trạch, phi trạch diệt và tánh chân như. Nghĩa là dùng một phần pháp xứ đã trừ ở trước để làm rõ chỗ ngộ nhập. Tánh không của hư không dễ khai thị nên chỉ dựa vào nghĩa không là vật không có chất trở ngại, mà thế gian cùng gọi tên là hư không. Do đây là chỗ vô vi tánh không khác làm cửa ngộ nhập, tức đây là hư không mà thế gian đã biết. Căn

cứ ở chân tánh nên "Không" không có thật, đó gọi là lập tông. Tức chỗ lập này dựa vào chân tánh nên không có hư không thật. Vì hai tông đều cho là không khởi, hoặc giả lập là pháp không khởi nên gọi là nhân. Vì hoa đốm giữa hư không không thật, cũng không khởi nên lập làm đồng dụ. Không nói ngăn chặn phẩm dị lập là không đồng pháp dụ. Như trước nên biết. Thế nào là trong đây kiến lập tỷ lượng? Nghĩa là căn cứ chân tánh thì hư không không thật, vì không khởi. Các sự không khởi kẻ ngu, người trí cùng biết, tánh ấy không thật giống như hoa đốm giữa hư không. Vì nhân đã lập này không khởi nên lược nêu danh tướng. Lại có nhân khác, như chẳng phải chỗ tạo tác, chẳng phải năng tác, không có hoại diệt. Các nhân như vậy có thể ngăn chặn chỗ thuyết giảng về tự tánh của vô vi, cho nên như sự thích ứng đều được làm nhân. Như nói ông phải giữ bơ này trong tay, chớ cho chim chóc đến gần, khiến cho chỗ giữ gìn không bị hao tổn, cũng phải che giữ các loại mèo, chuột…

Sư Tỳ-bà-sa đều hỏi: Nếu chỗ lập tông vô vi không thật, là nghĩa không, có thì định đẳng chí, không xứ, tức là không có đối tượng duyên vậy sao được có? Nhưng sự không chướng ngại là tướng hư không. Nếu đây phương tiện tỷ lượng nói: định đẳng chí, không xứ thật có đối tượng duyên, hoặc cảnh thật có. Vì đẳng chí này, hoặc cảnh nơi đối tượng duyên của đẳng chí này, như đẳng chí khác,

hoặc như duyên kia. Đẳng chí khác ấy và đối tượng duyên kia là hữu vi. Đã biện luận rõ tánh không thì không có đồng dụ, đó chính là căn cứ ở thắng nghĩa biện minh về tướng hư không. Nếu dựa theo chỗ lập của thế tục thì hư không cũng chẳng thật có, vì là không khởi, giống như hoa đốm giữa hư không. Do đây mà tỷ lượng với chỗ kiến lập thật có kia thì không thành tựu. Lại cũng do nhân mà tôi nói ở đây. Ông nói là cảnh nơi đối tượng duyên của Đẳng chí nên nhân có, quyết định thành lỗi lầm trái nhau. Vì vậy, nghĩa mà tôi đã lập trước thành tựu, vì không chướng ngại.

Tự bộ, Tha bộ nói như vầy: Nếu căn cứ ở chân tánh hư không thì không thật, vì không khởi. Nếu chuẩn theo nghĩa câu này thì cái gì khởi đều là thật. Nếu nói cái khởi cũng không có thật đó là nhân này không khắp, thì tánh nhân đồng phẩm sẽ không thành tựu. Nếu chuẩn theo nghĩa này tức là loại lỗi tương tự lỗi về tương tợ chẳng thể thành lập. Đây xác định lại câu nói: các thứ không khởi đều là không có thật, chứ không phải xác định nói các thứ không thật thảy đều không khởi. Tuy siêng năng dõng mãnh phát khởi không gián đoạn. Không khắp mà đồng phẩm cũng chấp nhận là nhân nên không có lỗi này.

Có chỗ khác vấn nạn: Hư không có tánh, ở đời cùng biết, hoa cũng có tánh, Ốt -bát-la… cũng hiện thấy ở đời. Hoa đốm giữa hư không có hai loại tuy

không tương ưng nhưng chẳng phải không có tự tánh nên dụ hoa đốm giữa hư không vốn đã lập không thể thành. Vấn nạn này không đúng. Dụ hoa đốm ở hư không là căn cứ bậc chuyển y thứ sáu đã giảng dạy. Vì hoa đốm ở giữa hư không nên gọi là Không hoa. Dây vốn đã chẳng phải có cho nên làm thí dụ, chứ chẳng phải không có.

Do đạo lý này nên hành giả tu quán phải ngộ nhập tánh không của hư không một cách đúng đắn, đối với đạo lý tánh không của ba loại vô vi: trạch diệt… cũng phải ngộ nhập.

Các thầy Tỳ-bà-sa chẳng chịu việc ngăn phá trạch diệt vô vi. Họ lại nói: Phật thuyết trạch diệt để đối trị hữu vi nên gọi là xuất ly. Nếu bài báng cho là không thì các ông liền có lỗi trái nghịch với tông. Lại nữa, Thế Tôn nói: Hỷ và tham cùng hành, các thọ tận diệt gọi là Niết-bàn tịch tĩnh vi diệu, vì sao lại nói là không? Phải biết đây là, Thế Tôn muốn khiến cho người được giáo hóa ở nơi cảnh hữu vi siêng tu xa lìa, ở nơi cảnh vô vi tùy thuận an lạc. Dựa theo Thế tục nói có trạch diệt xuất ly Niết-bàn tịch tĩnh vi diệu. Như Phật nói có hữu tình hóa sinh, nói có Niết-bàn vô vi cũng vậy. Chấp nhận điều này là có nên không có lỗi trái với tông. Nhưng căn cứ ở chân tánh để ngăn phá trạch diệt, nên đức Thế Tôn nói: người có tìm cầu Niết-bàn là tánh có. Như Lai nói họ là người si mê, đệ tử ngoại đạo, cho đến nói rộng. Lại nói: Như Lai không thấy

sinh tử cho đến Niết-bàn. Nói Niết-bàn là Như Lai giả lập, trong đó đều không có tự tánh Niết-bàn, cho đến nói rộng. vì thế, cũng không có lỗi bài báng Thánh đế. Vì căn cứ Thế tục nói: Có ái khổ thì rốt cuộc không sinh, Niết-bàn xuất ly tịch tĩnh vi diệu, không điên đảo. Chẳng phải căn cứ Thắng nghĩa nói: có ái khổ rốt cuộc không sinh bản tánh tịch diệt, gọi là diệt đế. Do Thánh giáo này và đạo lý đã nói trên căn cứ ở chân tánh nên nói không trạch diệt thì không có lỗi này.

Có Luận giả chánh lý bất thiện vấn nạn: Chỗ lập tông nói vô vi không thật, vô vi đã không thì chỗ lập cũng không thành, chỗ dựa cũng không thành, vì hoa đốm hư không là không nên pháp có không thành. Nhân dụ lập tông đều có lỗi. Vấn nạn này không đúng. Muốn thiết lập lực ở nơi chỉ là không có vật có chất ngại, nên lập làm hư không. Do tuệ giản trạch ở nơi chỉ không có phiền não sinh khởi, nên lập làm trạch diệt. Do khuyết các duyên ở nơi chỉ không có các pháp sinh khởi nên lập phi trạch diệt. Ở nơi chỉ không có tất cả sở chấp nên lập làm chân như. Muốn thiết lập lực, chấp nhận có giả lập hư không là đồng đẳng nên không hiển bày sai biệt. Do sức cùng chấp nhận tổng lập có sai biệt của pháp, nên ngăn chặn trừ bỏ những thứ không cùng biết mà lập làm pháp của tông. Cùng biết rõ thứ không khởi…. kia lập làm pháp của nhân. Cho nên không có lỗi lập nhân của tông.

Không hoa nói ấy, tuy không có sự, mà là pháp có của pháp không khởi, không có tự tánh là tánh, do đó nghĩa chủ thể thành, đối tượng thành được xác lập nên không có lỗi ở pháp không thể thành lập.

Các Sư Tỳ-bà-sa lại nói: Điều này cũng không đúng, trạch diệt thật có vì là đối tượng duyên của đạo, vì trái với phiền não nên chẳng phải không có pháp thật. Việc này đáng có. Câu này chỉ có tác dụng ngăn chặn phẩm dị như ngăn chấp hư không là tánh thật có. Ở trên đã phá đầy đủ, không nên chấp nữa!

Các Sư Kinh Bộ đều nói: Lập hư không v.v… đều chẳng phải thật có. Tỉ lượng (so sánh) như vậy đã thành thái quá! Nếu với nghĩa này mà nói thì không có tánh của sắc có trở ngại làm thể, chứ không phải đã lập xong thì kia mới là không. Vả lại, chỗ lập tông nói vô vi không thật. Lời này chính để loại bỏ sự chấp trước về tánh có thật, cũng như bên cạnh còn chấp trước về tánh "không" là thật.

Sư Đồng Diệp bộ lại nói: "Các sắc trong khe cửa hở gọi là hư không. Tông tôi lập đó là hữu vi". Ông loại bỏ vô vi mà lập đã thành thái quá. Tự tánh hữu vi như trước đã loại bỏ nên cũng không đúng. Các sư Tỳ-bà-sa và Độc Tử Bộ phần nhiều giống với chấp đây, nên như kia mà phá.

Các sư phái Tương ưng Luận lại nói: Ở trên thắng nghĩa lại không có thắng nghĩa, chân như tức là thắng nghĩa của các pháp, nên căn cứ thắng nghĩa mà nói chân như không. Lời này xứng hợp lý. Nhưng nói chân như chẳng phải thật có, cho là điều này không xứng hợp lý thì làm sao trí không phân biệt xuất thế cùng với thế trí thanh tịnh hậu đắc này, duyên với cảnh vô vi là thích ứng chánh lý? Nếu quả thật là không hợp lý như nói trí này duyên với cảnh vô vi là không hợp chánh lý, như vậy trí này duyên với cảnh hữu vi cũng không thích ứng chánh lý. Chẳng phải chấp chân như thật có mới là ứng hợp với lý! Tánh thật có này vì khó thành lập nên trí duyên chân như, chẳng phải là trí xuất thế, không phân biệt. Vì có đối tượng duyên và vì cùng với hữu vi trí duyên này. Cho nên kinh nói: Này Mạn-thù-thất-lợi! Tuệ nhãn thấy gì? Đáp: Tuệ nhãn đều không có chỗ thấy. Lại nói: thế nào gọi là Thắng nghĩa đế? Đáp: Ở trong đó trí còn không hành, huống là các danh tự. Lại nói: Phạm chí! Bồ-đề Như Lai chẳng phải có thể hiện quán. Khế kinh lại nói: Này Mạn-thù-thất-lợi! Thế nào là kiến đế? Đáp: Trong đó không có một pháp có thể nhớ giữ. Các Khế kinh này đều không thuận cho, trí không phân biệt này là có thể hiện quán và duyên chân như. Lại nữa, chân như kia chẳng phải là chân thắng nghĩa, vì là đối tượng duyên cũng như sắc… Như ông nói ở trên thắng nghĩa lại

không có thắng nghĩa. Những lời như vậy nghĩa là như trên vật này là "không" lại không có vật này nữa nên gọi là Không. Trên các áo lụa lại không có áo lụa, người chăn trâu cũng cùng biết rõ. Người kia cũng phải gọi là người thấy chân lý. Lại vì để đối trị các ác kiến nên nói về lý "Không" như vậy. Ở trên thắng nghĩa lại có thắng nghĩa, vì loại ác kiến này chưa từng có nên không cần ngăn trở người kia thuyết về lý Không như vậy. Lại nữa, chân như kia chẳng phải là tánh thật có, trái với thuyết như trước đã nói, là vì lý tỷ lượng. Như nói Như Lai không thấy sinh tử cho đến Niết-bàn, đã chánh biết rõ, chẳng có chỗ khởi phiền não của điên đảo, bản tánh rốt ráo là tự tánh không sinh. bản tánh rốt ráo chánh tri như vậy chẳng phải là chánh tri, chẳng phải là không chánh tri. Do Thánh giáo này nên phải biết chân như chỉ là sự diệt sạch hẳn tất cả phân biệt, chẳng phải là tánh thật có, chẳng phải là xa lìa chẳng phải có tánh thật. Chân như lấy chuyển y làm tướng, Pháp thân là thành tựu. Do được đạo đối trị chân thật của quán không, nên tất cả các chủng tử phân biệt, chủng tử biến kế sở chấp của tất cả sự phân biệt, chủng tử phân biệt trong thức dị thục đã nương tựa vĩnh viễn đoạn trừ không còn. Nhân duyên không nên rốt ráo không sinh, bản tánh không sinh, bản tánh thường trú, đó gọi là Như Lai chuyển y thành tựu pháp thân. Như Khế kinh nói: Mạn-thù-thất-lợi! Nói Như Lai tức

là câu nói bản tánh không sinh rốt ráo, pháp thường không sinh gọi là Như Lai, cho đến nói rộng. Nếu nói chân như tuy lìa ngôn thuyết nhưng là thật có, tức như ngoại đạo nói ngã danh tưởng sai biệt, thuyết là chân như. Như chân như ấy tuy là thật có nhưng căn cứ ở thắng nghĩa thì phân biệt là có, chẳng phải có đều không thành. Tôi cũng như kia cũng cho là ngã; tuy là thật có hiện bày khắp, thường trú tác giả, thọ giả mà lìa phân biệt. Vì chẳng phải chỗ hành xứ của ngữ ngôn, vì giác tuệ phân biệt không thể duyên nên gọi là lìa phân biệt. Trong giáo kia nói: Vì ngôn thuyết không hành, tâm ý không chứng nên gọi là ngã. Tướng ngã đã vậy mà lại nói: Trí duyên chân như có thể đắc giải thoát, chứ chẳng phải trí duyên ngã. Điều này có khác biệt gì! Đều là không có ngôn thuyết, chấp có thật tánh chì là chấp giữ bè phái mà nói như thế. Vì vậy, tôi không thể tin nhận tương tợ như thế. Chân như của tôi nói là thật có mà chẳng phải có. Thôi tạm dừng tranh luận rộng. các người chán sợ văn nghĩa rộng sẽ khó thọ trì. Người thật sự nếm vị cam lồ sẽ tự đủ phân biệt thôi! Lại có người thuộc thừa yếu kém, thừa đồng loại nói như vậy: Mười hai xứ thâu gồm hữu vi, vô vi nhất định có tự tánh. Vì có mười sáu Thánh hạnh, quán bốn Thánh đế: khổ; hai đạo kiến, tu siêng năng tu tập, có thể dứt trừ tất cả lửa phiền não thiêu đốt thuộc kiến tu đạo và làm cho các khổ ba cõi chấm dứt. Nếu không khai mở

tánh không các pháp thì ai sẽ có thể xả bỏ lỗi lầm như vậy, ai lại có thể tu công đức như vậy. Ba thừa tuy có tư lương về căn tánh giải thoát sai khác nhưng hiện quán Thánh đạo phải không sai khác. Tất cả như vậy tôi đều tin nhận, vì muốn đoạn trừ phiền não chướng. Dựa vào lý thế tục thì đạo kia sai biệt. Nếu lìa chứng nhập tánh vô ngã của pháp thì không thể đoạn dứt vĩnh viễn sở tri chướng. Đại sư phải nên thành tựu ít phần giải thoát để không nói giải thoát là giải thoát không sai biệt chăng chăng? Thật có thuyết này, vì đều đồng giải thoát phiền não chướng nên nói như vầy: Chẳng phải là tất cả chủng loại. Ví như lỗ chân lông và tánh thái hư tuy đồng nhưng chẳng phải không sai khác. Nếu không như vậy, thì nên không phát tác dụng thắng quả như ý thần thông, làm gì và quả chứng đắc chẳng phải là rốt ráo chân thật. Thôi tạm dừng bàn luận rộng, nên đi vào chánh luận!

Hành giả tu quán như đã ngộ nhập tánh không của hư không mà tông của mình đã nhận định; cũng phải ngộ nhập các cú nghĩa "không" về tự tánh, sĩ phu, cực vi, tự tại, thời, phương, mang v.v… của tông khác đã nhận định.

Trong đó, luận giả Tự tánh sĩ phu vấn nạn như vầy: Tông tôi cho tất cả trong ba cõi đều như hoa đốm hư không chuyển biến, chẳng phải không có hoa đốm ở hư không. Do kia là có đồng dụ, không trái với chỗ lập. Nay phải hỏi lại: Ông nói tất cả ba

cõi đều tợ như hoa đốm giữa hư không chuyển biến. Như vậy, ba cõi là hoa đốm hư không hay không phải hoa đốm hư không? Nếu nói ba cõi đều là hoa đốm hư không thì trái với tự tông và mọi người cùng biết nên không hợp với đạo lý. Nếu nói ba cõi chẳng phải là hoa đốm hư không thì đó là không có đồng dụ thành tựu làm mất bản tông của ông. Nếu nói để không mất hoa đốm hư không, không có âm thanh và tánh có của ba cõi như đã nói nên là vậy thì nên quán sát kỹ: Ông cho tôi nói hoa đốm hư không không có là đồng pháp dụ hay nói hoa đốm hư không là đồng pháp dụ. Nếu ông cho tôi nói hoa đốm hư không không có là đồng pháp dụ thì tức là nhận xét ác. Vì tôi nói hoa đốm hư không là đồng pháp dụ. Nếu nói hoa đốm hư không là đồng pháp dụ tức là chẳng phải ba cõi. Không nên nói: vì ba cõi là có nên hoa đốm hư không cũng là có. Lời này hiển bày trí tuệ nhỏ yếu của chính ông. Lại theo nghĩa ngăn chặn, diễn giải mà nói (già và thuyên), thì nghĩa ngăn chặn là hơn. Ngăn chặn cái đối tượng được ngăn rồi, công năng liền hết không thể còn biểu đạt sự sai biệt của cái đối tượng được ngăn. Những ngôn từ vấn nạn như vậy đã giải thích đầy đủ ở trước nên chẳng phải người có trí để tâm tin nhận. Các sư Số luận lại nói như vầy: Tuy ngã không thể đích thân hiện hữu, thành lập sĩ phu tối thắng, nhưng dựa vào sự cùng biết về các tụ biến dị, mà phương tiện thành lập thể

của nó là có thật. Nghĩa là các sự hiển bày tức tánh có làm nhân, vì chủng loại có các chủng loại có tất cả đều thấy, tánh có làm nhân, như đàn phiến…. Sự hiển bày đã là chủng loại có nên tánh có làm nhân. Như vậy, sự hiển bày là có chủ thể thọ dụng và đối tượng thọ dụng. Với các đối tượng thọ dụng thì tất cả đều thấy có chủ thể thọ dụng. Như loại ăn uống của Bà la môn thọ dụng. Sự hiển bày đã là đối tượng thọ dụng nên có chủ thể thọ nhận. Tỷ lượng như nói ở trước liền trở thành chỗ trái hại của suy lường đối nghịch. Đây căn cứ thế tục nói, nếu dùng tổng tướng lập các sự hiển bày, với tánh có làm nhân thì không cần biện luận sai biệt, liền lập đã thành. Nếu lập sự hiển bày với lạc v.v… làm nhân, tức không có, nhân đồng dụ cũng không thành. Chủng loại: lạc… chẳng phải mọi người cùng biết. Nếu dùng tỷ lượng thành lập nhân mà nói thì bốn uẩn đều là tánh: vui, khổ, si, vì tánh uẩn này. Cũng như thọ uẩn tức là tánh si vừa nói chứ không phải thuộc về thọ uẩn, tức đồng dụ không thành. Lại nữa, sĩ phu và ông có nhiều thể tướng hiện bày khắp, có nghĩa tích tụ, tức là nghĩa uẩn. Do đó, nhân của sĩ phu trở thành bất định. Lại nữa, lạc… của ông mỗi mỗi khác biệt, mỗi một không thể lập tông, vì tánh uẩn này nên nghĩa nhân không thành. Nếu dựa trên thắng nghĩa thì có thật đàn phiến, tánh có làm nhân, nhưng chẳng phải cùng chấp nhận nên đồng dụ không thành. Lại căn cứ

Thế tục nói, nếu dùng tổng tướng lập các sự hiển bày, có chủ thể thọ nhận, không luận sự sai biệt, liền lập đã thành, vì thế gian cùng biết, người thọ nhận là có. Nhưng nếu lập sự hiển bày, với người thọ nhận có thật thường trú hiện bày khắp lấy tư duy làm tự tánh thì đồng dụ không thành. Thể tướng như vậy, các Bà la môn chẳng phải cùng biết. Nếu căn cứ Thắng nghĩa với đồng dụ không thành, người thọ nhận và vật ăn, uống đều là tánh thật có, nhưng chẳng phải cùng biết. Cho nên tỷ lượng như trước nói không có suy lường đối nghịch có thể làm trái hại.

Các sư Thắng luận nói như vầy: Các hơi thở ra vào, nhắm mắt, mở mắt đều làm cho ý hành động. Tướng trạng của các căn biến động v.v… nhất định có tướng, của đối tượng là tướng của chủ thể. Như thấy khói… đây dựa Thế tục nói, nếu dùng tổng tướng lập các tướng kia thì nhất định có tướng của đối tượng, không luận sai biệt, liền lập đã thành, vì thế tục cùng biết ngã chẳng phải là không có. Nếu lập tướng ấy có tướng của đối tượng nơi ngã thường trú hiện bày khắp. Thì những đối tượng nương theo như lạc v.v… trở thành không có, và đồng dụ, trái với chỗ lập. Nếu căn cứ thắng nghĩa cũng có như vậy tức lỗi dụ không thành lập. Thời, phương, không v.v… do đạo lý này nên cũng phải ngăn phá.

Các sư Thắng luận lại nói như vầy: Cực vi cùng với ý ngã lập vô vi, thành lập nhân "Không" vì không khởi, nghĩa là tự nó chẳng thành nhân. Nếu cho hai việc ấy là thuộc hữu vi thành lập nhân Không vì duyên sinh, thì cái khác chẳng thành nhân, nên thành một ít phần về sự ngộ nhập tánh Không. Nếu ý và cực vi, thế tục cũng chấp nhận là vô vi thì có thể có vấn nạn này. Nhưng ý đã lập chẳng phải là sinh nhân của trí vô vi, giống như sắc… như là cú nghĩa với tánh đồng, dị là sanh nhân của ý niệm. Ngoài nên những thứ này, nhân tương ưng cũng nên nói. Lại nữa, các cực vi cũng chẳng phải vô vi, là chủ thể thành nhân, giống như tơ… như vậy, ngoài ra còn có nhân hợp, ly, đồng, dị v.v… tùy theo tương ưng cũng phải nói. Hoặc có vật thô do hai cực vi tạo thành, nó chẳng thường làm nhân, mà là đối tượng được tạo thành giống như bình… Như vậy, ngoài ra còn là đối tượng được tạo tác, có thể hoại diệt, vì là nhân có, những nhân này tùy theo tương ưng cũng nên nói. Do đạo lý này nên có chỗ vọng chấp vào cái khác, ý và cực vi đều là tự tánh không, cho nên không có lỗi như đã nêu.

Như đã nêu trên sẽ ngăn phá nhiều loại đạo lý, cú nghĩa của Số luận, Thắng luận. Chỗ chấp cú nghĩa của những luận vô y… cũng tùy theo chỗ thích ứng mà sẽ lập làm Không.

Trừ bỏ các lỗi như vậy xong, người tu quán hành nhờ sức chánh tỷ lượng, ngộ nhập tánh không vô vi của hai tông tự tha đã chấp nhận, tuy có lực nền tảng của trí tuệ do nghe hiểu (văn tuệ) đã bước vào lý tánh không nhưng khuyết thiếu sức tu thù thắng, chưa có thể đoạn trừ vĩnh viễn chướng ngại cần phải trừ nên lại tinh cần huân tập sức tu thù thắng. Nếu ở trong đây tùy có một loại là tướng vô vi còn hiện hành có gián đoạn, không gián đoạn, thì lúc ấy liền phải như lý quán tánh không ấy để trừ bỏ tướng kia, khiến không hiển hiện; ngộ nhập các pháp, xa lìa tự tánh nên tánh ấy vốn Không. Do tánh Không nên tướng không thành thật, tức là vô tướng. Do vô tướng nên không có gì để nguyện cầu, tức là vô nguyện, do lìa tướng cấu nên thành sự xa lìa. Do tánh xa lìa nên duyên phiền não kia rốt ráo không sinh nên thành tựu sự tịch tĩnh. Vì tự tánh không khởi nên thành không sinh, do không sinh nên không có vô thường, cũng không có khổ, cũng không vô ngã. Lại nữa, vì không sinh nên không có tướng, do vô tướng nên có thể dùng sự tu hành một tướng vô tướng quán tất cả pháp ngộ nhập không hai. Do hành tướng này nên siêng năng huân tập tu hành thù thắng, tăng trưởng sức tu thù thắng như vậy nên trừ bỏ được tướng thô, khiến cho không còn hiển hiện. Do đó nên làm cho tướng hành không có gì để hành, nghĩa là nắm giữ hành tướng hữu vi, vô vi. Như người bị hoa mắt, nếu lìa

được sự hoa mắt thì mắt được sáng trở lại bình thường, nhưng không thấy được chỗ nắm giữ các tướng từ trước cho đến về sau. Tuy ở trong đó đã được vô trú nhưng do sự phân biệt: "Không"… hiện hành, tâm có công dụng vẫn còn trú liên tục. Nên chưa đạt được sự biết rõ không dao động về phân biệt "không" hiện hành, chướng ngại trí tuệ không phân biệt của đạo xuất thế. Vì muốn xả bỏ thì phải dũng mãnh thật sự siêng năng quán sát như thế. Dựa vào thắng nghĩa nên phân biệt Không… trên cảnh tánh Không, cũng chẳng phải có thật, vì từ duyên sinh, giống như huyễn… Siêng tu như vậy có thể trừ bỏ được sự phân biệt: Không…, nhờ trừ bỏ được vậy nên xa lìa nhị biên: Không và Bất không…, không dùng hành tướng không ấy để quán sát các pháp nữa. Như thuyết Bát nhã Ba-la-mật-đa, lúc chánh hiện hành, ở trên sắc ấy không quán là thường, không là vô thường, không quán là vui, cũng không là khổ, không quán là ngã cũng chẳng phải vô ngã, không quán tịch tĩnh cũng chẳng phải không tịch tĩnh, không quán là Không cũng chẳng phải Bất không, không quán là tướng cũng chẳng phải vô tướng, không quán là nguyện cũng chẳng phải vô nguyện, không quán xa lìa cũng chẳng phải không xa lìa. Cũng như vậy, đối với trong thọ, tưởng, hành, thức, tất cả sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, tất cả nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, tĩnh lự,

Bát nhã Ba-la-mật-đa, niệm trú, chánh đoạn, thần túc, căn lực, giác chi, đạo chi, tĩnh lự vô sắc đẳng chí thần thông, mười lực vô úy, các vô ngại giải, pháp bất cộng Phật, các Tam-ma-địa, môn Đà-la-ni, Nhất thiết trí đều không quán là thường cũng chẳng phải vô thường, cho đến nói rộng.

Đã có thể xa lìa nhị biên như vậy, tức có thể sinh trưởng diệu hạnh ở giữa (trung đạo). Chỗ lìa nhị biên này tức lý trung đạo. Do hai loại tỉ lượng như trên nói, thì sắc của hữu vi, vô vi giống như không có cho nên gọi là vô sắc. Do vô sắc nên cũng không có cùng các phân biệt tức không có một chút pháp có thể là tướng để biểu thị. Nói kia đã vậy, đây cũng như vậy nên gọi là không có biểu thị. Vì do vô tánh nên đối tượng nương tựa và chủ thể nương tựa đều không thành tựu. Vì không có trụ giữ nên gọi là vô trú. Hoặc tướng hữu vi, hoặc tướng vô vi, hoặc đối tượng phân biệt chẳng phải đối tượng phân biệt, hoặc chủ thể phân biệt chẳng phải chủ thể phân biệt, các tướng như vậy, tuệ giác biết không hiện hành nên gọi là vô hiện, xa lìa. Tất cả tướng có, tướng không các cảnh giới này thức đều không sinh nên gọi là không liễu biệt. Do vô sắc nên vô hình chất. Cờ hiệu các phương đều không có nên gọi là không cờ hiệu. Như Đức Thế Tôn bảo Ca-diếp-ba: Thường là một bên, vô thường là bên thứ hai. Ở giữa hai bên này là không sắc, không biểu thị, không trú, không hiện, không

có gì liễu biệt, không có cờ hiệu, đó gọi là diệu hạnh ở giữa quán sát như thật tánh của tất cả pháp. Nói rộng cho đến hữu vi là một bên, vô vi là bên thứ hai… cho đến nói rộng. Lại như Phật bảo Ca-diếp-ba: Minh và vô minh đều không có hai, không có hai sai biệt. Chánh trí trong đó thì gọi là diệu hạnh ở giữa. Đã có thể xa lìa nhị biên như vậy, thì ở trong tưởng không hai có thể an trụ, và cái tưởng không hai vốn khởi phân biệt ấy cũng có thể biết rõ đó là chướng ngại sự an trú tịch tĩnh và trí không phân biệt của đạo xuất thế. Như nhân đã nói có thể mau chóng dứt trừ vĩnh viễn, vì dứt trừ vĩnh viễn nhân ấy nên không có phân biệt ngữ ý như vậy, như vậy, cả hai ngôn thuyết đều cùng bặt dứt, chứng đắc vô động, vô hiện, vô tướng, lìa các hý luận, tánh thật của các pháp. Đối với các sở duyên kia không động mà chứng nhập, tự tướng diệu trí an trú tương tục. Tuy siêng tu tập quán "không" không có điên đảo nhưng đối với tánh Không trọn không tác chứng, như vậy gọi là tĩnh lự thắng nghĩa. Như đức Thế Tôn nói: Tuy tu tĩnh lự nhưng không nương sắc mà tu tĩnh lự. Như vậy, không nương thọ, tưởng, hành, thức mà tu tĩnh lự. Không nương nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý mà tu tĩnh lự. Không nương sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp mà tu tĩnh lự. Không nương nơi thân phân biệt an trú mà tu tĩnh lự. Không nương nơi tâm phân biệt an trú mà tu tĩnh lự. Không nương nơi đất, nước, lửa

và gió mà tu tĩnh lự. Không nương nơi hư không, mặt trăng, mặt trời, tinh tú mà tu tĩnh lự. Không nương nơi Đế thích, Phạm vương Thế Chủ mà tu tĩnh lự. Không nương nơi Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới mà tu tĩnh lự. Không nương nơi đời này và đời khác mà tu tĩnh lự. Không cao không thấp, chứng trú vô động mà tu tĩnh lự. Không nương vào ngã kiến mà tu tĩnh lự. Như vậy không nương nơi hữu tình, mạng giả, dưỡng dục, sĩ phu, Bổ-đặc-già-la ý sinh, Ma-nạp-bà, kiến giải mà tu tĩnh lự. Không nương đoạn, thường kiến, kiến hữu, vô mà tu tĩnh lự. Không vì lậu tận mà tu tĩnh lự. Không vì thể nhập chánh tính ly sinh mà tu tĩnh lự. Không vì chứng quả mà tu tĩnh lự. Không vì rốt ráo không chỗ tạo tác mà tu tĩnh lự. Tuy vì tu tập quán "không" không có điên đảo mà tu tĩnh lự nhưng đối với tánh "Không", không vì tác chứng mà tu tĩnh lự.

Luận giả Tương Ưng có định chấp nói: Tất cả phân biệt đối tượng được chấp giữ và chủ thể chấp giữ thảy đều xa lìa là trí không phân biệt xuất thế gian, tức ở trong đó khởi tưởng chắc thật, siêng năng tu tập. Có sự khác đối với nghĩa này suy xét kỹ mà nói: Trí sinh như vậy, tuy không phân biệt như đã nói ở trên nhưng vì tùy theo tướng nơi cảnh vô tướng mà dấy khởi, nên cái mà phân biệt theo đuổi của tự tánh ấy là hữu vi. Giống như một hiện lượng khác có giác biết phân biệt, không thành trí

không phân biệt của đạo xuất thế. Lại cái đối tượng kia cho là ly tướng, ly ngôn, chân như thắng nghĩa, cũng chính là đối tượng duyên. Cho nên giống như một đối tượng duyên khác, không thành thắng nghĩa, tức do nhân đây đều có chứ chẳng phải tối thắng. Như Khế kinh nói: Thế nào ở trong đó gọi là Thắng nghĩa đế? Nghĩa là ở trong đó, trí cũng không hành. Lại như hỏi Mạn-thù-thất-lợi: Tuệ nhãn là phải quán chỗ nào? Đáp: Nếu có một ít đối tượng quán thì tức chẳng phải tuệ nhãn. Do tuệ nhãn đây không phân biệt nên không quán hữu vi, cũng lại không thể quán nơi vô vi, vì các vô vi chẳng phải là chỗ nên hành của tuệ nhãn này. Do giáo lý này, Luận giả tương ưng kia cũng nên đoạn trừ định chấp ấy. Lại suy xét kỹ nói: Dựa theo Thắng nghĩa đế thì trí không phân biệt của đạo xuất thế như vậy cũng chẳng phải có thật, là từ duyên sinh nên cũng như huyễn sĩ. Đối với đối tượng nơi có, có lỗi lầm vướng mắc, và xem thấy như lý phải chính thức trừ bỏ. Nếu trí có thể dứt trừ định chấp như vậy, ở đây cũng như kia, đều có lỗi lầm nên không siêng năng xét kỹ, khai thị nữa, những chấp trước như vậy vốn đã diệt rồi thì đối với tánh nơi cảnh vô tướng của chỗ nên nhận biết cũng không hành giải, vì khuyết thiếu nhân duyên nên trí khác không sinh. Do không hành giải, cho nên gọi là hành giải chân thật. Như Thế Tôn nói: Thế nào gọi là hành giải chân thật? Nghĩa là đối với các pháp

đều không hành giải thì đó gọi là hành giải chân thật? Lại như kinh nói: Bồ-đề Như Lai đều không hiện quán. Lại như Đức Phật hỏi Mạn-thù-thất-lợi: Các người kiến đế phải thấy chỗ nào? Đáp: Không có chút pháp có thể thấy. Vì sao? Vì hễ có đối tượng nhận biết là đều có hư vọng. Nếu không có đối tượng nhận biết mới gọi là kiến đế. Lại hỏi: Thế nào là siêng năng ứng tu hiện quán? Đáp: Nếu biết không có một ít pháp tư duy phân biệt thì như vậy là siêng năng ứng tu hiện quán. Lại hỏi: Thế nào là đã chứng hiện quán? Đáp: Nếu có thể quán tất cả pháp đều là tánh bình đẳng. Lại hỏi: Có chủ thể thấy tánh bình đẳng của tất cả pháp chăng? Đáp: Không có chủ thể thể thấy tánh bình đẳng. Nếu có đối tượng thấy thì sẽ thành thấy không bình đẳng. Hiện quán kiến đế, hành giải chân thật đều đồng một nghĩa. Người tu quán hành thì tâm, ý, thức, trí lúc ấy không hành, đó gọi là tuệ chánh hành không phân biệt. Nếu có thể hành mà không có gì là hành như vậy thì được Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác chân thật thọ ký. Như Khế kinh nói: Bạch Thế Tôn! Bồ tát tu hành thế nào nơi Chánh đẳng Bồ đề Vô thượng ấy để được Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác chân thật thọ ký? Này Phạm chí! Bồ-tát nếu ở lúc này không hành nơi sinh, không hành nơi diệt, không hành nơi thiện, không hành nơi bất thiện, không hành thế gian, không hành xuất thế gian, không hành hữu lậu, không hành vô lậu, không

hành có tội, không hành vô tội, không hành hữu vi, không hành vô vi, không hành tương ưng, không hành bất tương ưng, không hành nơi đoạn, không hành nơi bất đoạn, không hành sinh tử và Niết-bàn, không hành nơi kiến, văn, giác, tri, không hành nơi thí và xả bỏ, không hành nơi giới và luật nghi, không hành nơi nhẫn, không hành tinh tấn, không hành tĩnh lự, không hành đẳng trì, không hành nơi tuệ, không hành nơi giải, không hành nơi trí, không hành nơi chứng. Bồ-tát hành mà không có gì là hành như vậy, nơi Chánh đẳng Bồ đề Vô thượng ấy được chư Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác chân thật thọ ký.

Tuệ hành như vậy gọi là Thánh mặc nhiên. Như Khế kinh nói: Nơi ba mươi bảy pháp phần Bồ-đề, như lời phật dạy mà khai thị như thật, đó gọi là thuyết pháp. Lại đối với pháp này, tuy dùng thân chứng nhưng không quán sát có pháp lìa thân, cũng không quán sát có thân lìa pháp. Quán sát như vậy, nghĩa là quán không hai, cũng chẳng phải không hai. Lúc quán như vậy không tùy theo sự quán sát của tri kiến hiện lượng, vì không quán sát nên gọi là Thánh mặc nhiên. Nhờ giáo lý này nên lúc quán sát kỹ tự tánh của tất cả pháp hữu vi, vô vi thì không có gì có thể là tự tánh của cảnh giới: hoặc tâm, hoặc tuệ, hoặc có phân biệt, hoặc không phân biệt. Biết như vậy rồi thì ánh sáng mặt trời minh tuệ có thể chiếu trừ tất cả sự tối tăm ngu si.

Cảnh hiện các tâm, tuệ
Người trí do không thủ
Tuệ hành không phân biệt
Không gì hành mà hành.

Trong đó có thể hội tụ chủng tử các hành, hoặc vì chỗ tập hợp của chủng tử các hành gọi là tâm. Có thể nắm giữ thắng đức, hoặc nhờ sự nắm giữ ấy mà làm cho không tan mất, cho nên gọi là tuệ. Đối tượng hành của tâm tuệ gọi là cảnh của tâm tuệ. Đối tượng hành của cảnh địa gọi là sai biệt ở tâm, cảnh tức là tất cả các tướng hữu vi, vô vi, tuệ cảnh tức là tất cả tánh không hữu vi, vô vi. Như Khế kinh nói: "Tuệ" vô tướng phân biệt không hề chuyển, "Hiện" là hiển hiện, tức là nghĩa hiện ra tương tợ tánh tướng của cảnh giới đối tượng hành nơi tâm tuệ… "chư" nghĩa là các là địa, tùy theo một loại của nó hoặc tổng, hoặc biệt. Mắt… và sắc… như vậy tùy theo một loại của nó hoặc tổng, hoặc biệt. Sắc, thọ, tưởng, hành, thức như vậy, tùy theo một loại của nó hoặc tổng, hoặc biệt. Niệm trú, chánh đoạn, thần túc, căn lực, giác chi, đạo chi, Ba-la-mật-đa, tất cả thần thông, mười lực vô úy, pháp Phật bất cộng, các Tam-ma-địa, môn Đà-la-ni, Dự lưu, Nhất lai và Bất hoàn, hoặc tất cả đạo quả A-la-hán, tùy theo một loại của nó hoặc tổng, hoặc biệt, nói rộng cho đến Nhất thiết trí tri. Đối với tất cả pháp có thể nhận biết rõ tánh không điên đảo nên gọi là "Người trí". "Do" nghĩa là nhân

duyên xả tướng. Nói "không thủ" nghĩa là không chấp, không thấy, tức là nghĩa giác tuệ không lường xét. Do nhân không giữ lấy (thủ) nghĩa là không chấp, không thấy, tức là nghĩa giác tuệ không lường xét. Do nhân không giữ lấy là chứng đắc gì? Câu " Tuệ hành không phân biệt, không gì hành mà hành": Tuệ tức là trí không phân biệt. Tuy xa lìa vĩnh viễn tất cả phân biệt, mà tăng ích giác tuệ, tạm gọi là trí. Giống như cảnh giới không ảnh tượng, vô tưởng, vô ngôn, khởi tướng tự tánh phân biệt, cũng không có nên gọi là không phân biệt. Tuy là vô trú nhưng dựa ở vị trí khác nên tên gọi tạm được kiến lập. Như nói đèn diệt, A-la-hán diệt. Giác tuệ tăng ích là dựa vào thế tục mà nói. Nói nơi sự tương tục này gọi là không phân biệt. Như trí phân biệt gọi là có phân biệt. Trong đó ý thủ, trí không sinh hành, đó gọi là hành. Do trí này hành tất cả chủng tướng, pháp tánh tự, tha, chẳng phải đối tượng nhận thức nên không gọi là chủ thể nhận thức, tức chẳng phải chủ thể nhận thức gọi là chân kiến, như chỗ chứng đắc. Chẳng phải chẳng phải là đối tượng nhận thức làm tướng nơi đối tượng nhận thức, hoặc có phân biệt hoặc không phân biệt, chân kiến được thành. Nếu chân như là tánh của đối tượng nhận thức thì không nên nói là chẳng phải tánh có thể thấy biết. Tuy nương vào thế tục có nhận thức bình đẳng nói là chân kiến nhưng không nên chấp vào nhận thức không bình đẳng

này gọi là chân kiến. Các thứ có thể nhận thức đều là không chân thật, vì là nhân dấy khơi sự hiểu biết. Như như bóng nước trên mặt đường giữa trưa nắng gắt (dương diệm), tất cả có thể thấy mà đều chẳng phải chân thật. Nếu chân như là tánh có thể thấy biết thì nắm giữ tướng có thể thấy biết không thành chân kiến. Nếu chẳng phải có thể thấy biết thì không nên nói là chứng thấy chân như. Thấy và không phải có thể thấy há gọi là bình đẳng. Lại nữa, trí hữu vi, tánh chân như vô vi không bình đẳng. Nếu là thấy thì phải thành thấy không bình đẳng. Lại tánh các pháp đều chẳng phải chủ thể thấy, thấy cũng phải vậy, vì cùng lấy không sinh làm tự tánh. Chẳng phải thấy như vậy tạm gọi là thấy, chẳng phải không bình đẳng. Lại nữa, một sát na chứng tất cả pháp đều không hiện quán gọi là chân hiện quán. Không nên vấn nạn: Vì tự thể phản chiếu khó thành lập nên trí phải không chứng thật tánh của trí. Cả hai loại đều chẳng phải tánh nơi cảnh có thể nhận thấy, vì không sai biệt nên đồng thời cùng chứng. Nếu căn cứ thắng nghĩa thì giống như trí nơi cảnh tướng, vì bản tánh không sinh nên không hiện quán, cũng không chứng đắc. Như Khế kinh nói: Ông không nên dùng hiện quán mà chứng đắc, quán thể Như Lai là vô vi, vì vượt trên tất cả đối tượng hành của mắt. Như thể, Phạm chí! lúc Như Lai an tọa nơi tòa Bồ-đề chứng tất cả pháp đều không có gì là đạt được, vĩnh viễn dứt trừ tất

cả phiền não do hư vọng điên đảo dấy khởi. Những kinh như vậy thảy đều tùy thuận. Thôi tạm dừng bàn rộng, nên bàn chánh luận. Du hóa gọi là hành, không du hóa gọi là không có gì hành, là nghĩa không hành giải, không sinh dấy khởi. Tuệ không phân biệt do không hành tướng mà là hành tức không có gì là hành gọi là hành. Đây là lược thuyết, còn lại như phần trước nói về thành lập quả do chánh cần.

Người tu quán hành tức là tuệ hành không phân biệt như vậy, không hành mà hành, hành tức là không hành, xa lìa tất cả sở duyên tác ý. Đối với tất cả pháp đều không có gì chấp trụ, giống như hư không. Xả bỏ tất cả biến kế phân biệt, vắng lặng thuần nhất như nhập diệt định quán tánh các pháp. Pháp thân chư Phật không thể nghĩ bàn, không thể liễu biệt, không nhị, không tàng, không tướng, không kiến. Không thể biểu thị, không sinh, không diệt, không có khởi tận, vắng lặng đạm bạc không có sai biệt, không tướng không ảnh, lìa các vết nhơ, vượt trên tất cả nẻo đường cảnh giới của giác tuệ, ngữ ngôn. Tuy quán như vậy mà không có gì là thấy, không thấy mà thấy, thấy tức không thấy. Tiếp nhận những thứ thuộc về cái thấy vi diệu như vậy, nên có thể tăng trưởng vô lượng tụ phước chân chánh, có thể cảm nhận vô biên quả lạc vi diệu, một vị thanh tịnh có thể diệt trừ khổ cho mọi người. Như Dược thọ vương tạo lợi ích cho tất cả chỗ

mong cầu chính đáng. Chánh quán Pháp thân Như Lai như vậy, là không thấy tướng có, tướng không của các pháp nên gọi là chánh kiến. Vì dứt bặt tất cả biến kế phân biệt gọi là chánh tư duy. Do chứng các pháp, lìa các hý luận, tất cả ngữ ngôn đều lặng dừng gọi là chánh ngữ. Do tất cả pháp chẳng phải là tánh tạo tác nên chẳng tạo cho chúng nhân nơi nghiệp thân, ngữ, ý gọi là chánh nghiệp. Vì tất cả pháp đều là pháp tánh không tăng không giảm, tất cả sự tăng giảm vĩnh viễn đều không sinh gọi là chánh mạng. Vì dùng tất cả pháp đều làm phương tiện dõng mãnh không có tạo tác, không chỗ phát khởi gọi là chánh tinh tấn. Vì đối với các pháp rốt ráo không chứng tánh nơi cảnh có, không, không nhớ nghĩ, không có gì là tư duy gọi là chánh niệm. Vì tất cả chủng tử không chấp giữ, các pháp, không có gì là nương trú gọi là chánh định. Chánh quán như vậy là có thể tu như tám Thánh đạo này. Nghĩa này rộng như khắp chỗ trong tạng Bồ-tát đã tuyên nói.

Chánh quán như vậy chẳng những có thể tu tám chi Thánh đạo, mà cũng có thể lược thuyết viên mãn sáu loại Ba-la-mật-đa. Tuy không có gia hạnh nhưng có việc này. Nghĩa ấy là sao? Nghĩa là có thể xả bỏ tất cả chủng tướng và có thể xả bỏ tất cả phiền não, đó gọi là Thí Ba- la-mật-đa, có thể ngưng nghỉ tất cả đối tượng duyên tác ý, tu không thủ đắc, đó gọi là Giới Ba-la-mật-đa. Đối với mọi

đối tượng duyên, có thể không nhẫn thọ, đó gọi là Nhẫn Ba-la-mật-đa. Không thủ không xả, lìa tất cả hành, đó gọi là Tinh tấn Ba-la-mật-đa. Tất cả tác ý đều không hiện hành, đều không hề chấp trụ, đó gọi là Tĩnh lự Ba-la-mật-đa. Đối với tất cả pháp, không khởi hý luận, xa lìa hai tướng, đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật-đa. Nghĩa này tuyên thuyết rộng nhiều chỗ trong kinh Phạm Vấn. Sự an trú vi diệu có vô lượng môn như thế, trong vô lượng kinh, Đức Thế Tôn đã nói rộng, có nghĩa lợi lớn, nhiều lợi ích. Các bậc có trí nên biết như thật, lìa các phóng dật, phải siêng năng tu học.

-OOO-