

BÁCH LUẬN SỞ

QUYỂN HẠ (Phần 2)

PHẨM THỨ CHÍN: PHÁ THƯỜNG

Phá pháp có bảy phẩm, hai chương , có bốn.

1/ Sáu phẩm trước phá pháp vô thường xong, ở đây kế là chương hai phá pháp thường. Về lý do phá, như trước.

2/ Dựa vào môn chung, riêng, hai phẩm “một”, “khác” phá cả thường và vô thường.

Căn trần, có quả, không quả, phá riêng bốn thứ vô thường. Phẩm này phá riêng năm thứ pháp thường. Hoặc chung, hoặc riêng, tìm thường, vô thường đều không thể được, tức rốt ráo trống không, khiến cho chúng sinh xả bỏ kiến chấp đoạn, thường, ngộ nhập Trung đạo, trong nhân phát quán, được giải thoát.

3/ Từ phẩm có quả, không quả sinh ra. Hai phẩm trên, phá từ nhân sinh ra quả.

Ngoại đạo cho rằng từ nhân sinh ra quả là pháp vô thường, có thể nói là không. Pháp thường không từ nhân sinh, lẽ ra là có.

4/ Kế tiếp sinh nhau. Bốn câu ở cuối phẩm phá nhân không có quả, tìm nhân sinh ra quả không từ đâu mà có . Tiếp theo đây, khởi luận này, quả từ nhân “có”, có thể nói là “không”. Pháp không từ nhân, lẽ ra phải có.

Kế là giải thích sinh khởi: các kinh Phương đẳng phá pháp vô vi, nói pháp vô vi là “không”. ở đây vì muốn giải thích pháp đó, nên nói phẩm này.

Lại như kinh Niết-bàn chính là phân biệt tà thường, chánh thường, nói chấp của ngoại đạo là thuộc về tà thường, Niết-bàn của Như lai gọi là chánh thường. Sở dĩ gọi tà, là vì tìm nghĩa “thường” của ngoại đạo không từ đâu mà có . “không” mà cho là “có”, cho nên gọi là tà, ở đây vì muốn phá tà thường của ngoại đạo để bày tỏ chánh thường không có chỗ sở đắc Phật nên nói phẩm này.

Lại căn tánh khác nhau, được ngộ đều khác. Tự có nghe các phẩm trên, mà không được ngộ. Nghe phá bỏ thường, thì hiểu ngay, nên nói phẩm này. Luận này từ đầu đến cuối, phá bảy thứ nghĩa thường của ngoại đạo. Trước hết là phá thần thường, kế là phá đại hữu thường. Nay phẩm này phá năm thứ thường, đó là thời, phương, hư không, vi trần, Niết-bàn; Trước dù phá hai thứ thường nhưng để thành phá nghĩa thần. Và về nghĩa “một”, “khác” chung, riêng, chẳng phải là chính phá thường. Ở đây, trong phẩm này chánh phá năm thứ thường.

Hỏi: Bốn thứ ngoại đạo chấp thường, thế nào là “đồng” “khác”?

Đáp: Việc này khó rõ. Mười phẩm của luận được tên có bốn:

1/ Phẩm “đồng” mà chấp “khác”, như phẩm Phá Thần đồng là một phẩm, gọi là đồng phẩm, mà vì lập thần không đồng nên gọi là chấp “khác”.

2/ Phẩm khác, chấp khác, như hai phẩm “một” “khác”. Đã có hai phẩm, gọi là khác phẩm, mà sở chấp lại khác tên là chấp khác. Trong nhân có quả, không quả cũng thế.

3/ Phẩm “khác”, chấp đồng: như hai phẩm căn (tình) trần. Đã có hai phẩm, gọi là phẩm khác, mà lập ra Tình trần. Lại vì đồng, nên gọi là chấp đồng.

4/ Phẩm đồng chấp đồng, tức phẩm thường, đúng. Đồng chung một phẩm, chấp thường, lại đồng, nên gọi đồng phẩm, đồng chấp.

Hỏi: Ngoại đạo nói về Thường có khác gì với pháp Phật hay không?

Đáp: Pháp Phật có Đại, Tiểu thừa, gồm có năm thường, Tiểu thừa có ba vô vi, tức là ba thường. Đại thừa lớn có chân đế, vì kể cả quả Phật nên gọi là năm thường.

Nói về phẩm này có hai đồng, ba khác, đó là hư không, Niết-bàn, trong ngoài; Đại Tiểu đồng nói là thường. Thời, phương, vi trần, chỉ là thường mà ngoại đạo chấp. Nội giáo nói ba thứ này đều là vô thường.

Hỏi: Phẩm này phá loại thường nào?

Đáp: Chính là phá năm thứ pháp thường của ngoại đạo, phụ là phá năm thứ nghĩa thường của người nội giáo. Đây là hai trường hợp đầu nhận, đã phá khác nhau.

Năm thường của ngoại đạo, chỉ có phá không có thu nhận, năm thường của nội giáo, có thu, có phá, phá tình “năng mê”, thu nhận giáo “sở hoặc”. Ngay như năm thường của ngoại đạo lại vừa có thu nhận, vừa có phá, đối với thí dụ trộm trâu mà kinh Niết-bàn nói, ngoại đạo trộm được tên thường, mà không rõ nghĩa thường. Vì phá nghĩa thường

đó, để thu nhận tên thường.

Y theo phá, thu lại có hai trường hợp: hư không, Niết-bàn vừa phá, vừa thu nhận. Thời, phương, vi trần chỉ có phá, không có thu nhận.

Hỏi: Nếu phá thường của Niết-bàn thì vì sao kinh Phật nói Niết-bàn?

Đáp: Vì đối trị sinh tử, nên Phật nói là “thường”. Lại, chẳng phải thường, vô thường, khen đẹp là thường, vì muốn dẫn dắt chúng sinh. Lại Niết-bàn có thể, có dụng. Thể chẳng phải thường, vô thường; dụng có đủ thường, vô thường. Người thọ giáo vì không biết nghĩa này cho nên chấp thường, rơi vào thường kiến.

Hỏi: Cựu Thập địa sư cho rằng thể chẳng phải thường, vô thường; dụng có đủ thường, vô thường, có khác gì với thể dụng ở đây không?

Đáp: Ở đây nói hai “phi”, hai “thị” đều là dụng của phương tiện. Như phẩm pháp nói bốn trường hợp thật, không thật, đều là môn của nhà thật tướng. Bốn trường hợp thường, vô thường, cũng là môn Niết-bàn, mà trên lấy hai “phi” làm thể, hai “thị” làm dụng, đó là vì đối với bịnh chấp nghiêng lệch mà nói lời này thế thôi. Phẩm này có hai:

1/ Phá chung thường.

2/ Phá riêng thường.

Ngoại đạo nói rằng nên có các pháp, vì pháp không có nhân không phá. Trước y cứ có nhân, để bào chữa có nhân. Nay chỉ nêu pháp không có nhân để chứng minh có nhân. Nêu ra vô nhân, để giải thích thành nghĩa thường. Pháp có nhân có thể phá, pháp vô nhân là thường không thể phá, bởi đã có thường, thì phải có vô thường.

Lại, diệt vô thường mà được thường. Nghĩa trong, ngoài, Đại, Tiểu đều đồng. Nhưng nếu vô thường không có, thì biết có thường, “Có”, “không” này đối đãi nhau.

Nội giáo cho rằng nếu miễn cưỡng cho là thường, vô thường đồng nhau. Thì gồm có ba nghĩa:

1/ Vốn có vô thường, có thể nói là thường. Đã không có vô thường, cũng không có thường, mà ông cho rằng có thường, nên gọi là nói miễn cưỡng (nói bừa, nói đại). Nếu miễn cưỡng nói là thường, thì là vô thường.

2/ Ông vốn lập vô thường, mà trước đã tìm không từ đâu mà có, ở đây ông lại lập có thường, cũng đồng với không thể được, mà ông cho là “có” gọi là miễn cưỡng nói là thường, cho nên đồng với vô thường.

3/ Vì có lý do nên nói thường, vì không có lý do nên tha hồ nói là thường ư? Cả hai trường hợp này đều phá thường. Nếu có lý do thì là có

nhân. Ông nói vô nhân là pháp thường. Ở đây đã có nhân thì vô thường. Nếu không có lý do mà nói tản mạn là thường, đã là nói tản mạn thì là vô thường rồi.

Hỏi: Ở đầu phẩm, người ngoài đã nói rằng, vì pháp không có nhân nên không phá. Nay sao lại hỏi nhân, vô nhân?

Đáp: Ở trên là nói thẳng không có nhân, còn ở đây là hỏi cái nhân có lý do và nhân không có lý do, cho nên khác với ở trên. Ngoại đạo cho rằng vì liễu nhân nên không có lỗi, để bào chữa vặn hỏi đồng với vô thường ở trên. Nhân có hai thứ:

1/ Sinh nhân.

2/ Liễu nhân.

Pháp thường không có nhân sinh, cho nên là thường. Vì có liễu nhân, nên chẳng phải miễn cưỡng nói thường, chỉ liễu nhân có hai: riêng, chung.

Hư không lấy diệt sắc làm nhân, thời gian lấy hoa thật làm nhân. Phương, lấy mặt trời hợp làm nhân. Vi trần lấy quả thô làm nhân, Niết-bàn lấy không hệ lụy làm nhân. Nhờ năm pháp này mà biết có năm thường, cho nên dùng năm pháp làm nhân cho năm thường. Đây là liễu nhân riêng.

Liễu nhân chung có hai:

1/ Dùng lời nói biểu thị rõ pháp trước để cho mọi người được biết, nên dùng lời nói để làm liễu nhân của thường.

2/ Nhân pháp vô thường, vì đối nhau nên biết có thường. Vì vậy, nên lấy pháp vô thường làm liễu nhân của thường.

Nội giáo nói rằng nhân này không đúng, gồm có bốn nghĩa. 1/ Nói về có thường, không ngoài nhân pháp. Nhân tức là thân; pháp nghĩa là đại hữu, là thường. Ở trên dùng lời nói để lập ra hai thường này mà tìm đã không từ đâu mà có, ở đây lấy lời nói để chứng minh có năm thường. Vì so sánh đồng với cách phá ở trước, nên nói là nhân này không đúng.

2/ Không có lời nói này, thì lấy gì để chứng minh là thường. Lời nói không ra ngoài nhân pháp. Nếu lời nói có từ con người, thì tìm con người, không từ đâu mà có? Nếu nhân pháp có xem xét, vì pháp không thật có nên không thể chứng thường.

3/ Xét về hiện sự của ông còn chẳng từ hư không mà có từ lời nói, thì làm sao có pháp.

4/ Tìm pháp thường đã nói, thật sự không thể được. Ở sau, sẽ nói cụ thể, ông dùng lời nói để chứng minh cho cái gì?

Ngoại đạo cho rằng lẽ ra có pháp thường tạo ra pháp vô thường, là

ở trên đã dùng lời nói để chứng minh cho pháp, nội giáo đã không nhận, không thừa nhận lời nói, ở đây mặc nhiên không cần nói nữa.

Nay, người ngoài chỉ ngay vào chiếc bình vỡ để chứng tỏ rằng không vỡ là thường. Do thấy pháp hữu vi sanh khởi tác dụng là ở vô thường thì biết pháp chẳng sanh khởi tác, dụng gọi là Thường. Đây là đối với hữu vi nói vô vi. Các pháp sinh tử, Niết-bàn, chân vọng, v.v... đều được lập một cách đối nhau.

Nội giáo nói rằng “không” cũng cộng hữu, có sư Bách luận cho rằng văn này là đối với một vấn đề. Ở đây nói rõ là không đúng, gồm có hai vấn đề: nói “không” là một trong hai vấn đề này.

1/ Ông lấy vô thường để chứng minh có thường việc này không đúng. Vì ở sáu phẩm trên đã tìm pháp vô thường rồi, không từ đâu mà có, thì lấy gì để chứng minh là thường, cho nên nói là không.

2/ Dựa vào vấn đề vấn đề: người ngoài đã lập đối nhau. Nội giáo lại đối nhau mà phá:

- Ông nói tác pháp vì vô thường, nên pháp không tác là thường, lẽ ra cũng “có” “không” đối nhau. Pháp tác đã “có” thì “vô tác” lẽ ra “không”, cho nên tôi nói là “không”.

Nói cộng hữu, nghĩa là trước kia y cứ hai môn để phá tác khác với vô tác, thì “có” “không” cũng khác nhau. Pháp tác đã có, thì vô tác lẽ ra không. Ở đây y cứ vào môn đồng để phá.

- Ông nói pháp thường không có sắc, hương, vị, xúc. Đã là thường: Thì tâm pháp cũng đồng với không có sắc, hương, vị, xúc. Vậy thì pháp không tác đồng với pháp tác. Ông vốn cho rằng vì khác với pháp tác, nên gọi là vô vi thường, ở đây đã đồng với pháp tác thì đồng, với đều vô thường.

Ở trước là mượn “khác” để phá “khác”, ở đây là mượn đồng để phá “khác”. Văn chính là như. Không chấp nhận giải thích khác.

Thế phá ở đây, là trước, y cứ vào môn “khác” để phá, ở đây pháp tác đã có, vô tác lẽ ra không. Lẽ tất nhiên, người ngoài không chấp nhận vấn đề này.

“Tác” “vô tác” là “khác” mà đồng, “Có” này tự có, Pháp tác có thì pháp vô tác cũng có. Như Nhất thiết hữu bộ có ba hữu vi, có ba vô vi. Không thể nghe là vô vi khác, rồi cho rằng “có” “không” cũng khác, cho nên ở đây phá rằng:

- Nếu hữu vi, vô vi đều là “có” thì đồng lẽ ra vô thường. Cho nên Trung luận nói nếu Niết-bàn là có, có là tướng già chết. Nếu Niết-bàn là “có” thì lẽ ra là hữu vi. Lại, tác, không tác đồng có, thì đều là

thường.

Lại, đồng là “có” mà pháp tác vô thường, không tác là thường, lẽ ra cũng pháp tác là thường, không tác là vô thường. Phần chú thích hai:

1/ Giải thích bốn kệ

2/ Từ như thế... trở xuống, là kết trước, phát sau giải thích là Bốn kệ phá “đồng” “khác” là hai.

Trước giải thích phá “khác”, lại nữa... trở xuống, là giải thích phá “đồng”.

Khấp thường, không khấp thường như thế, đều đã phá chung. Khấp, không khấp là “khác”, nghĩa thường là đồng. Đã phá thường, thì phá khấp, không khấp. Ngoại đạo nói rằng nhất định có hư không. Chương hai, phá riêng năm thường. Trước chung, sau riêng. Thứ lớp quán môn, cũng là cách lập nghĩa.

Lại là trước, phá chung tất cả các thường của nội ngoại, ở đây, lược phá riêng năm thường, tức năm:

1/ Phá chấp thường về không.

2/ Phá chấp thường về thời.

3/ Phá chấp thường về phương.

4/ Phá chấp thường về vi trần. 5/

Phá chấp thường về Niết-bàn.

Trước là phá hư không, nghĩa là thế gian, ngoại đạo, Tiểu thừa, Đại thừa đều biết hư không là thường. Vì nghĩa ấy thật rõ ràng, nên lập trước nhất.

Kinh Niết-bàn nói như hư không là bậc nhất trong các thường. Đức Như lai cũng vậy, cho nên trước lập hư không là thường. Y cứ phá hư không có ba:

1/ Phá thể không.

2/ Phá trụ xứ không.

3/ Phá tướng “không”.

Ba phá không này, là lược tận. Ở đây trước lập thể của “không”, chỉ giải thích thể của “không” là khác nhau:

1/ Người Tỳ-đàm cho rằng có hữu vi hư không, vô vi hư không. Thành thế giới bên ngoài và thành thân bên trong. Hữu vi hư không tức là sắc pháp.

2/ Vô vi hư không, như “không” của Thiên hán v.v...

Hỏi: Vì sao người Số luận lập hư không là hữu vi?

Đáp: Bà Sa nêu rằng vì có đi, đến nên có thể chấp nhận “có”.

Hỏi: Hữu vi không có khác Vô vi không hay chăng?

Đáp: Hữu vi không là sắc, cho nên “không” là một sắc trong hai mươi một sắc. Vô vi không chẳng phải sắc. Hữu vi không có thể thấy, còn vô vi không thì chẳng thể thấy.

Hữu dị bộ nói rằng: Hư không chẳng phải sắc, chẳng phải phi sắc, chỉ vì tùy theo hế tục, nên nói gọi là hư không. Kế là người Luận Thành Thật nói hư không hoàn toàn là pháp không.

3/ Ngoại đạo lập không, tức như văn này đã nói.

Y cứ bốn kệ, có hai:

- Nêu chương môn.

- Giải thích chương môn.

Nêu chương môn có ba:

1/ Nói hư không là “có”, phân biệt khác với Thành thật. Lại, phân biệt khác với nhà chấp chẳng có hư không.

2/ Về thường thứ hai là nêu chương môn Thường, phân biệt khác với hữu vi hư không của Tỳ-đàm.

3/ Nói khắp, là thứ ba nêu chương môn khắp, phân biệt khác với không khắp thường khác. Lại, phân biệt khác với chấp hư không là không khắp. Không có phân biệt rõ thể không là “một”, không thể chia làm nhiều phần. Phân biệt khác với người chấp có nhiều hư không.

Tất cả chỗ... trở xuống, là thứ hai, giải thích ba môn:

1/ Tất cả chỗ theo gần, là giải thích nghĩa khắp, nghĩa không phân chia.

2/ Tất cả thời, giải thích về nghĩa thường ở trước.

3/ Vì tin “có” nên giải thích trước là quyết định có pháp hư không.

Lại, “có” nghĩa là giải thích chung thường, khắp đáng tin. Nội giáo nói rằng phần giữa, phần hợp vì phần không khác pháp hư không ở trên là thường, khắp.

Hỏi: Vì sao phá “không”?

Đáp:

1/ Vì phá bịnh, Đại, Tiểu, trong, ngoài, người có sở đắc, nghĩa là bình, v.v... là có, hư không là “không”. Vì “có” “không” này mà sinh ra phiền não, nghiệp, khổ.

Cho nên, luận này phá, nói chẳng có “hữu vô” này.

2/ Vì muốn giải thích kinh, các kinh Phương đẳng mượn “không” làm dụ. Nếu như “không” của ngoại đạo thì pháp cũng đồng với ngoại đạo. Ở đây, phá trừ “tà không” của ngoại đạo, vì bày tỏ nghĩa “không”

nên phá “không”.

Phần giữa, là hư “không” trong bình. Vì phần kết hợp, nghĩa là “không” trong chiếc bình này là một phần của nhà “không” có phần, kết hợp với bình. Phân chia không khác: là hai câu trên, nhắc lại nghĩa của ngoại đạo, đây là phá.

“Hư không” trong bình là “phần có”, một phần hư không từ ngoài đến kết hợp với bình, thì “không” có thể phân chia, tức là không khác với các phần. Nếu vậy, thì không nên nói là không có phần, cũng không nên nói là khắp thường, ba nghĩa này đều hoại.

Trong Chú thích được có bốn:

1/ Nhắc lại cả hai.

2/ Quyết định cả hai.

3/ Vặn hỏi cả hai.

4/ Kết thúc cả hai. Nếu trong bình hướng về hư không ở giữa, đây là nhắc lại cả hai, bình hướng về hai hư không tức giải thích hai chữ “phần trung” của bốn kệ.

Hư không trong đây... trở xuống, thứ hai, quyết định cả hai. Quyết định cả hai là y cứ “hư không” trong bình để quyết định bên ngoài.

Đại ý quyết định rằng “hư không” trong bình đều là hư “không” trong mười phương, là có một phần “không”.

Nếu đều có... trở xuống, là thứ ba, phá cả hai, có hai nghĩa:

1/ Nếu trong bình đều có “hư không” mười phương thì “hư không” mười phương đều ở trong bình, bên ngoài bình, lẽ ra chẳng có “hư không” thì “hư không” không khắp, không thường.

2/ Nếu là vì khắp... trở xuống, nếu “hư không” trong bình là khắp, thì bình lẽ ra cũng khắp. “Hư không” đã thường, bình lẽ ra cũng thường. Câu trước được bình không khắp, mà “không” rơi vào “không khắp”. Giờ đây được “hư không” khắp, mà bình mất đi “không khắp”.

Nếu có phần... trở xuống, là thứ hai, phá hợp phần, là chính là nhắc lại hai chữ “phần hợp” trong bốn kệ.

Hư không chỉ là phần... trở xuống, là giải thích về phần của bốn kệ không khác.

Cho nên, hư không... trở xuống, là thứ tư, kết thúc cả hai chẳng phải khắp, chẳng phải thường. Trích ra văn chính là như, ở đây lại phá nghĩa.

Hỏi: Hư “Không” trong bình và hư “không” bên ngoài bình là “một”, hay “khác”. Nếu là “một” thì tất cả hư “không” đều ở trong một bình, hóa ra “không” chẳng khắp. Nếu hư “không” ở khắp thì bình cũng

khấp. Nếu hư “không” trong bình khác với hư “không” ở ngoài bình, thì có hai hư “không”, sẽ rơi vào hữu phần. Vì hữu phần nên vô thường. Lại hỏi: hư “không” và “bình” là “một” hay “khác”. Nếu hư “không” và “bình” là “một” thì hư không “thường”, “bình” cũng “thường”. “Bình” vô thường, thì hư “không” cũng vô thường. Nếu “bình” khác với hư “không” thì hư “không” “thường”, bình là “vô thường” bình lẽ ra cũng thường, hư “không” là “vô thường”. Khấp, không khấp cũng.

Hư “Không” và bình là “một”, thì đều khấp, đều không khấp. Nếu hư không là thì “bình” không khấp, lẽ ra bình khấp thì hư không chẳng khấp. Nếu bình và hư “không” khác nhau, thì chỗ bình chẳng có hư “không”, thì hư “không” chẳng khấp. Không khấp thì không thường, phá chân tục một thể, hai thể, đều áp dụng theo cách nói này để trách cứ.

Luận Thành Thật nói rằng hư không là pháp vô (pháp không thật có) nhưng lại có hư “không” này, là vì pháp trần khác với sừng thỏ. Nếu bác bỏ chẳng có hư không thì thành tà kiến. Nay hỏi nếu hư “không” là pháp không có, thì lẽ ra chẳng phải pháp trần, mà đã là pháp trần, tức là pháp “có”. Lại bốn cũ rằng hư không chẳng có trượng, thước, Trượng, thước, là y theo hư không, hư không gọi trượng, thước. Nếu vậy, hư không chẳng phải không có dụng thường. Vô thường y cứ hư không rồi ghi nhận hư không tạo ra vô thường, Kết luận cách ẩn khuất có thể biết.

Lại hỏi hư “không” trong cây cột và “không” bên ngoài cột là “một” hư “không” hay “hai” hư “không”? Nếu là một, thì hư “không” ở ngoài cột đã dung nạp cột, hư “không” ở trong cột sao không dung nạp cột? Người kia giải thích rằng cột tự ngăn cách cột, chứ chẳng phải hư “không” làm ngăn cách. Nay xin hỏi tôi không đặt đặt cây cột trong cây cột. Về lý, chỉ để yên cột trong hư “không” của cây cột. Vậy thì tại sao trong hư “không” của cây cột lại không dung nạp cột ư? Nếu nói là vì cột ngăn ngại, nên không dung nạp, thì chỗ trở ngại lẽ ra chẳng có hư “không”. Nếu chỗ trở ngại có hư “không” tức lẽ ra dung nạp cột. Lại chỗ trở ngại có trở ngại lại còn có hư “không”, thì không trở ngại, vừa có trở ngại vừa không trở ngại, lẽ ra vừa dung nạp, vừa không dung nạp.

Nếu trong cây cột chẳng có hư “không”, thì hư “không” sẽ không khấp. Ngoại đạo cho rằng nhất định có hư không, tướng khấp cũng thường, vì có tạo tác. Ở trên, một phen phá thể của hư không đã xong. Ở đây là thứ hai, phá dụng của hư không, trong thành lập có hai.

1/ Ba câu đầu, là nhắc lại thể, một hư không là có khắp. Là thường.

2/ Vì là hữu tác... trở xuống, là thứ hai, nêu dụng để chứng minh cho thể. Hư “không” vì hư không có công dụng dung nạp nên được có nêu... trở xuống, là qua lại, thi vi, tạo tác. Nếu không có công dụng nạp thì sẽ khiến cho không được có chỗ tạo tác.

Nội giáo cho rằng không đúng. Vì chỗ hư không (vị trí hư không) trong hư không có hai cách phá, đều trách cứ ở trú xứ của hư không.

Sở dĩ trách cứ trú xứ là vì người ngoài nói rằng có pháp trụ trong hư không được tạo tác, thì “không” là trú xứ có vật.

Nhưng kể đây, là hỏi về hư không, hư không đã là một pháp, thì lẽ ra cũng có chỗ ở. Nếu hư không không có chỗ ở thì pháp có cũng không ở trong hư “không”. Lại có hai thứ pháp:

1/ Pháp ngại.

2/ Pháp vô ngại.

Pháp ngại còn ở trong pháp vô ngại, thì pháp lẽ ra cũng có chỗ của nó. Cho nên vẫn ở đây trách về chỗ ở.

Y theo trách cứ chỗ ở, chia làm hai khác nhau. Ở trước trách cứ hư “không”, trở lại trụ trong hư “không”, tức là có hai “không”: một “không” là “năng trụ”, một “không” là “sở trụ”, đã có hai “không” thì có phần. Vì có phần, nên vô thường, không khắp.

Hỏi: Vì sao ở trước trách hư “không” trụ ở trong hư “không”?

Đáp: Người ngoài cho rằng hư “không” chẳng có ngăn ngại, có thể dung nạp “có”, thì biết hư “không” cũng chẳng ngăn ngại, lại có thể dung nạp hư “không”. Vì vậy trước hết y cứ chỗ “không” để trách cứ “không”.

Cũng trụ trong không thật... trở xuống, là thứ hai, phá. Thật trụ ở trong thật kia, thì sự đầy lấp chẳng dung nạp hư “không”. Vì vậy, hư “không” chẳng dừng lại trong thật. Ở trước nói hư “không” được dung nạp hư “không”, mà rơi vào hai “không”. Giờ đây tránh khỏi hai “không”, lại rơi vào chỗ vô trụ, cho nên phạm phải lỗi tiến lùi.

Lại, chẳng có “không” trong thật, thì “không” sẽ không khắp có “không” trong thật, thì lẽ ra dung nạp “không”, nếu thật dung nạp không thì chẳng gọi là thật.

Lại nữa... trở xuống, nghĩa của ngài Thiên Thân phá ở trên nêu lên chỗ ở để chứng minh “không”. Trong hư “không” được có sở tạo tác, có thể được có “không”. Vô tác trong thật, lẽ ra chẳng có hư “không”. Vì ông lấy hữu tác, cho nên có hư “không” vì vô tác cho nên lẽ ra chẳng

có hư “không”.

Lại nữa, vì không có tướng... trở xuống, là thứ ba, phá tướng hư không, vẫn, có ba:

1/ Phá.

2/ Bào chữa.

3/ Phá bào chữa.

Phá rằng: Hữu vi, vô vi đều có tướng, cho nên có pháp. Nếu hư “không” chẳng có tướng, tức lẽ ra không có pháp. Lại năm thứ là “có”, có pháp, có tướng. Nếu hư không chẳng có thì lẽ ra chẳng có tướng, tức chẳng có “không”.

Ngoại đạo nói rằng thứ hai, là bào chữa: Hai tướng “vô không” “vô hữu”.

- Nêu tướng.

- Thể tướng.

1/ Nhờ có năm thứ, nên biết “không” chẳng là chẳng. có Nhân hữu vi là “có”, biết vô vi là “không”, gọi là nêu tướng.

2/ Diệt “có”, được “không” là thể tướng của nhà chấp “không”. Hư “Không” có hai tướng, mà ông không biết, cho là chẳng có tướng.

Nội giáo nói rằng... trở xuống, là thứ ba, phá bào chữa, chỉ phá thể, tướng, tức thành ba khác nhau:

1/ Lập ra vô thể để phá, vô sắc, là nói về sắc chẳng có, chẳng phải lại có pháp. Vì tự lập là “không”, nên không có vật thể này, lấy gì để làm thể tướng của “không” ư?

2/ Lại nữa... trở xuống, là thứ hai, nói về chẳng có tướng, vốn lấy diệt sắc làm tướng “không”. Nếu sắc chưa sinh, thì chẳng có thể diệt, cho nên chẳng có tướng.

3/ Lại nữa, “sắc vô thường...” trở xuống, là thứ ba, y cứ thường để phá: sắc là vô thường thì mới sinh, hư “Không” là pháp thường, xưa nay đã có. Đã có thì biết xưa nay là vô tướng.

Hỏi: Thứ ba phá có khác gì với thứ hai hay không?

Đáp: Trước nói tướng chưa có, cho nên vô tướng. Nay đây nói “có thể tướng” (có thể biểu hiện) vì xưa nay “có”, cho nên xưa nay vô tướng, qua lại thành lẫn nhau.

Hỏi: Phá “không” có ba. Vì sao hai phá trước thì có bốn kệ, còn phá tướng sau lại không có bốn kệ ư?

Đáp: Vì lẽ phá tướng sau, đều là thể hiện theo nghĩa của ngài Thiên Thân, cho nên không có bốn kệ.

Hỏi: Vì sao ngài Đề-bà không phá tướng?

Đáp: Vì sao hai luận chủ chế tác lại khai mở, lẫn nhau. Phẩm Lục chủng của Trung luận đã rộng phá về tướng. Cho nên ngài Đề-bà không phá nữa. Chỉ có ngài Thiên Thân muốn phá ba nghĩa hư không là thể, dụng, tướng.

Vì đối với phá hai nghĩa trước, nên phá tướng của nghĩa sinh. Ngoại đạo cho rằng có tướng thường của pháp thời gian. Vì có, cho nên thứ hai kế là phá thời gian là thường, tiếp theo hư không là phá thời gian. Tình gồm của ngoại đạo với người đời, đồng đã thấy, thường có bốn thời, rồi cho là thời thường. Đây cũng vì thô thiển nên tiếp theo là phá hư “không”. Giải thích thời gian có hai: Trong, ngoài.

Trong, ngoài đều có hai, trong ngoài có hai:

1/ Chấp thời gian là thường, vì là liễu nhân của muôn vật, nên luận Trí Độ rằng thời gian là nhân không biến đổi. Thể của thời gian vì là thường nên gọi là không biến đổi. Vì liễu xuất muôn vật nên gọi là nhân.

Lại gọi không biến đổi, nghĩa là vật tự đi đến, mà thời gian không thay đổi, nên gọi là bất biến. Thời gian trong chín pháp của Vệ-thế sư là một trong các pháp của chủ đế.

2/ Chấp thời gian là nhân của sinh, có công năng sinh ra muôn vật, cũng gọi là nhân của sinh sát, nghĩa là vì thời gian nên muôn vật diệt.

Nội pháp có hai:

1/ Số luận nói rằng, nhân pháp giả gọi là thời gian. Là pháp không có thời gian riêng.

2/ Thí dụ bộ có thể của thời gian riêng là phi sắc, phi tâm. Như loại ba tướng, dựa vào luận Trí Độ có hai thời gian giả, thật:

Thời gian Ca-la, nghĩa là thời gian của pháp thật, phần nhiều được áp dụng trong luật Tiểu thừa, vì thời gian chế giới, thời gian ăn, mặc tất nhiên cần phải nói thời gian thật sự có, thì nghĩa kiết giới mới thành tựu pháp Phật được tồn tại lâu ở thế gian.

Tam-ma-da là thời gian giả gọi, được dùng trong kinh, kinh đã giáo hóa chung đạo, tục (xuất gia, tại gia). Nếu nói là thời gian thật có, thì ngoại đạo khi nghe nói đến thời gian sẽ nấy sinh tà kiến. Vì vậy, nên nói giả gọi thời gian. Nghĩa này khó sáng tỏ, nếu vì kiết giới, nên nói thời gian có thật, vì kiết giới sát, lẽ ra phải nói chúng sinh thật có, vì kiết xứ giới, lẽ ra thật sự có phương hướng. Bốn kệ của ngoại đạo có lập ba:

1/ Nói về thời gian thật có, nghĩa là khác với thời gian của Số luận, nhà không có tự thể riêng. Thường nghĩa là dị chấp thời gian là

vô thường. Vì tướng có, nghĩa là thời gian vi tế, không thể trông thấy, vì tướng giả ngụy, nên biết được tức là ngăn ngừa đối với vận hỏi của người.

2/ Lại, ở trên lập thể của thời gian, ở đây lập tướng của thời gian. Trong giải thích trước là theo gôn để giải thích vì tướng có. Từ chẳng phải không có thời gian” kể là giải thích về thường.

Phần đầu lại chia làm hai: Trước, y cứ thời gian nêu tướng để chứng minh có thời gian. Pháp có dù không thể hiện trông, nhưng dùng tướng chung so sánh mà biết: nói người, mặt trời cũng có tướng đi, thấy người đi từ hướng đông sang Tây, đã có pháp đi. Dù không thấy mặt trời đi, nhưng nếu đem con người để so sánh với mặt trời thì mặt trời cũng có đi. Cũng vậy, thời gian dù vi tế, không thể thấy, nhưng kết hợp với mặt trời đi, do thời tiết, khí hậu v.v... kết hợp với người đi.

3/ Lại nữa, một thời, không một thời, là nêu thể, tướng để chứng minh rằng, có thời gian. Một sát-na là một thời. Sát-na thứ hai, do đi, đến vô lượng kiếp, chẳng phải một thời. Một ngày là gôn, một kiếp là lâu xa.

Nội giáo cho rằng trong quá khứ, vị lai không có, cho nên không có vị lai. Bốn kệ này phá thời gian ba đời là thường, mà chính là nắm cả quá khứ của ngoại đạo là thường, nhằm phá không có vị lai. Thời gian quá khứ đã thường, thì quá khứ nhất định dừng lại ở quá khứ, vì không trở thành vị lai, cho nên trong vị lai không có quá khứ. Vì vậy, mới nói trong quá khứ, vị lai không có. Do quá khứ dừng lại ở quá khứ, không chuyển biến thành vị lai, cho nên không có vị lai, đoạn văn này còn thiếu hai câu:

- Cũng nên nói trong quá khứ, hiện tại không có, cho nên không có hiện tại.

- Nên nói rằng trong hiện tại, vị lai không có, cho nên không có vị lai.

Đây là nêu lên cùng tột thủy, đầu tột cuối để làm đầu mối cho lời nói. Chú thích có hai:

1/ Nắm quá khứ để phá vị lai.

2/ So sánh phá hiện tại.

Trong phá vị lai, có hai:

1/ Trong quả không có nhân để phá vị lai.

2/ Trong nhân không có quả để phá về vị lai.

Trong quả không có nhân để phá lại có hai:

1/ Cứ theo môn vô tác để phá.

2/ Cứ theo môn tác để phá.

- Phần đầu lại có hai:

1/ Nói quá khứ không tạo thành vị lai.

2/ Nói quá khứ không tạo thành hiện tại.

Phần đầu lại có hai:

1/ Chính là phá.

2/ Gạn kinh để phá.

Vấn đầu, trước là nêu tướng của thời gian ba đời. Đây là vì tướng thời gian thường, nghĩa là ngoại đạo nói thể thời gian là thường. Nhưng thể không là tướng, tướng được thể chế ra, nên thể thường thì tướng cũng thường.

Lại, tướng là tướng của nhà chấp thường. Vì thể là thường, nên tướng cũng thường. Cho nên nói rằng vì tướng của thời gian là thường.

Thời quá khứ không tạo ra thời vị lai, nghĩa là chính thức phá. Thể của thời quá khứ đã thường, không chuyển thành vị lai, tướng là tướng của thời gian. Tướng cũng không chuyển thành vị lai. Kinh của ông nói thời gian là một pháp, nghĩa là phần thứ hai, gạn kinh để phá. Sở dĩ phải gạn kinh để phá là vì muốn nói hai nghĩa:

1/ Y cứ kinh thì có lỗi không bất tác.

2/ Nếu nói tác thì có lỗi trái với kinh.

Là một pháp là một pháp thường. Dù bốn thời và ba đời khác nhau, nhưng về thể của thời gian chỉ là một pháp thường. Lại, quá khứ chỉ quá khứ, không xen lẫn đương lai, hiện tại, nên gọi là một pháp.

Cũng không trở thành thời gian hiện tại, nghĩa là trên nắm quá khứ thường, không tạo thành vị lai, nghĩa là trên y cứ tông nghĩa kia thì có lỗi bất tác. Ở đây, nơi lỏng gút, cứ theo sự tạo thành để phá.

Nếu quá khứ tạo thành hai thời đương lai, hiện tại, thì sẽ có lỗi lẫn lộn. Trước kia được tông thì mất hai thời, nay được hai thời, thì mất tông.

Lại, trên được tông và ba đời không lẫn lộn mà mất hai thời đương lai, hiện tại. Giờ đây được hai thời đương lai, hiện tại thì ba đời hóa ra lẫn lộn. Lại, trong quá khứ không có thời vị lai. Ở trên dựa vào trong vị lai không có quá khứ, là vì trong quả không có nhân, nên không có vị lai. Ở đây, y cứ trong quá khứ không có vị lai. Trong nhân không có quả, cũng không có vị lai.

Hiện tại cũng phá như vậy, nghĩa là Pháp sư Phùng nói rằng văn này rườm rà. Ở trên đã nói không tạo thành hiện tại. Nay lại phá hiện tại, cho nên là rườm rà. Ở đây cho rằng không đúng, vì luận Trí Độ cũng

có cách hành văn này, cho nên không phải rườm rà.

Ở đây nói rằng, từ trên đến đây, nắm quá khứ làm đầu mối, để phá vị lai có hai cặp:

1/ Trong đương lai không có quá khứ, trong quá khứ không có đương lai. So với đây lẽ ra cũng tại trong đương lai không có hiện, trong hiện tại không có đương lai.

2/ Ở trên nói rằng quá khứ không tạo thành đương lai và quá khứ tạo thành đương lai. Nay cũng nói hiện tại tạo thành đương lai, hiện tại không tạo nên đương lai, cho nên nói rằng hiện tại cũng phá như vậy, chẳng phải là rườm rà hay sao?

Ngoại đạo cho rằng vì tiếp nhận quá khứ, nên có thời gian. Trước kia nội giáo nói rằng, quá khứ trụ ở quá khứ, vì quá khứ không tạo nên đương lai, nên trong đương lai không có quá khứ, vì vậy không có đương lai.

Ở đây người ngoài nắm phá làm lập. Ông chỉ không thừa nhận có đương lai, chấp nhận có quá khứ, đã có quá khứ, thì sẽ có vị lai.

Nội giáo cho rằng không phải quá khứ của tướng vị lai. Có người nói chẳng phải, nghĩa là không có. Đã không có vị lai, làm sao có quá khứ, cho nên nói rằng không phải quá khứ của tướng vị lai.

Có người nói trước tôi nói chẳng phải tướng vị lai rồi. “Không phải” là chấp nhận quá khứ của ông, cho nên nói rằng không phải quá khứ của tướng vị lai. Nay, nói đây là hai cách phá. Các sư Bách luận kết hợp thành một phá để giải thích, gây ra sự sai trái về văn.

Nói hai cách phá, nghĩa là không phải tướng vị lai, đây là một phá. Nghĩa là cõi nước quá khứ trụ quá khứ, không tạo thành vị lai. Cho nên, không có vị lai.

Quá khứ, đây là phá thứ hai: Dù quá khứ của ông trở thành vị lai, thì sẽ mất quá khứ.

Sở dĩ lập ra hai cách phá này là vì ở trước nói quá khứ không tạo nên đương lai sẽ không có đương lai. Ở đây nói nếu quá khứ tạo thành đương lai, thì sẽ không có quá khứ. Trước đã được quá khứ, mất đương lai. Nay được đương lai thì mất quá khứ. Cho nên cả ba đời đều phá.

Lại trước kia là trụ tông để phá. Nay thả gút để phá. Trụ tông để nói rằng không tạo thành nhau thì mất vị lai. Nếu ngoại đạo kia cho rằng tạo thành nhau thì mất quá khứ.

Hỏi: Làm sao biết văn này là văn lập ra hai cách phá?

Đáp: Ở đây, không dám tự suy luận mà chuyên xem xét luận Trí độ và Thiên Thân. Mà văn này biết được có hai cách phá.

Ngài Thiên Thân giải thích hai phá tức là hai:

- Ông không nghe ở trước tôi nói là đất của quá khứ không tạo thành bình vị lai. Đây là giải thích bốn kệ, chứ không phải tướng vị lai, vì tướng của đất quá khứ tự bám trụ ở quá khứ, không tạo thành tướng của bình vị lai.

Nếu rơi vào tướng vị lai: là giải thích chữ “quá khứ” trong bốn kệ: Trước nói quá khứ vì không tạo thành bình vị lai, nên chẳng phải tướng vị lai. Giờ đây, nói quá khứ tạo ra vị lai, thì vì là tướng vị lai, nên không có quá khứ.

Ngoại đạo nói rằng lẽ ra có thời gian, vì tự tướng riêng. Từ trên đến đây là hai lần hỏi đáp: hỏi đáp đầu, là phá vị lai. Hỏi đáp tiếp theo, phá quá khứ, thì ba đời đều phá hết vậy, mà người ngoài không có lời lẽ nào có thể bào chữa.

Nói thẳng hiện thấy có tướng của ba đời khác nhau. Lại, hỏi đáp lần đầu là y cứ môn bất tác để phá ba đời, lần hỏi đáp tiếp theo, dựa vào môn tác để phá ba đời.

Hai lần hỏi đáp này đã cùng tột thì chủ ba đời đều hư hoại. Giờ đây họ không biết phải bào chữa bằng cách nào, chỉ đành hỏi ngài Luận chủ nên có thời gian.

Sở dĩ biết có thời gian là vì hiện thấy tướng ba đời khác nhau. Nếu không có ba đời, thì sẽ không có nhân quả. Lại, nếu không có ba đời, thì sẽ không có ba đạt trí.

Lại nữa, từ trên đến đây là phá riêng thời gian của ngoại đạo là nghĩa thường. Từ đây trở xuống là phá chung trong, ngoài. Nói ba đời có, bốn thứ nghĩa : sự khác, tướng khác v.v... của Tát bà đa, đều nói rằng “ba đời có tướng”, hơi giống với ngoại đạo.

Sư Luận Thành Thật nói nếu Thái hư không có, thì sẽ không nói qua lại, dùng nghĩa từng này để nói qua lại, là vì từng sẽ có, cho nên khác với thái hư, thì biết được ba đời đều có tướng kia.

Nội giáo nói rằng nếu vậy, thì tất cả đều là hiện tại.

Ở trên, nói ba đời tác và bất tác (tạo tác và không tạo tác) có lỗi mất lẫn nhau. Nếu không tạo tác thì được quá khứ, mất đương lai. Ngược lại, nếu tạo tác thì sẽ được đương lai, mất quá khứ. Cho nên có lỗi lẫn nhau. Giờ đây, nếu ông lập ba đời đều có tự tướng, thì ba đời đều ở hiện tại, tức là mất qua lại. Đã mất qua lại, cũng mất hiện tại. Đây là chính phá nghĩa của Số luận. Người Số luận cho rằng ba đời đều có. Nếu ba đời đều có, thì ba đời đều hiện. Có hiện, không hiện có hữu, không có hữu. Được tông hữu thì rơi vào ba đời đều hiện. Được ba đời

không hiện thì mất đi tông hữu.

Luận sư luận Thành Thật cho rằng nếu ba đời đều có, thì lẽ ra đều hiện. Nếu qua lại là không thì sẽ chẳng khác với thái hư, tức là mất qua lại, cũng phạm lỗi tiến lui.

Ngoại đạo nói rằng quá khứ, vị lai vì là tự tướng của hành, nên không có lỗi, nhằm bào chữa cho vận hỏi “tất cả hiện tại” ở trên.

Ở trước, tôi nói tự tướng có, nghĩa là không nói quá khứ, vị lai đồng có tướng hiện tại. Nhưng quá khứ tự hành quá khứ, vị lai tự hành vị lai, vì hai đời không đồng hành hiện tại.

Như Số luận nói rằng hiện tại vận hành đối với tướng của sự có, quá khứ, vị lai, vận hành đối với tướng của tánh có. Như Luận Thành Thật chép: quá khứ, vị lai vận hành tướng “từng” “sẽ”, hiện tại vận hành tướng hiện khởi. Cho nên không được ba đời đều hiện tại. Nội giáo nói rằng quá khứ chẳng phải quá khứ.

Ở trên nắm cả có tướng để nói ba đời đều hiện. Giờ đây nắm cả hành tướng, nói quá khứ chẳng phải quá khứ.

Nếu pháp ở quá khứ, vẫn không bỏ tự tướng, tự tướng không bỏ, lẽ ra gọi là hiện tại, không gọi quá khứ. Cho nên nói rằng quá khứ chẳng phải quá khứ. Nếu quá khứ, hiện tại mà bỏ đi tự tướng, thì sẽ không có tự thể. Đã không có pháp, thì không được gọi là quá khứ, đây cũng là quá khứ chẳng phải quá khứ, vẫn trước là đúng.

Lại, đây là hai nạn, quá khứ là một nạn. Ông bèn nói quá khứ, hiện tại mà đi, như đất dứt, diệt thì sẽ không còn quá khứ.

“Chẳng phải quá khứ” là vận hỏi thứ hai: Nếu đất không đi, thì là hiện tại không gọi quá khứ. Văn chú thích “hiện” tại nói phần nhiều sư Bách luận đều lập ra một vận hỏi, nên không đích xác.

Chú thích có hai:

1/ Giải thích riêng bốn kệ. Cho nên, pháp thời gian.... trở xuống là tổng kết không có thời gian. Phần đầu lại có hai:

- Mở ra hai gút để phá quá khứ.
- So sánh với vị lai.

Hai môn phá quá khứ tức là hai: môn đầu có bốn:

- Nhắc lại.
- Vận hỏi.
- Giải thích.
- Nêu thí dụ để làm rõ.

Nếu quá khứ quá khứ: là nhắc lại. Đất là quá khứ, là một quá khứ. Đất này lại lui diệt, không còn tướng đất nữa, lại là một quá khứ, nên

nói rằng quá khứ quá khứ.

2/ “Không gọi là quá khứ”: là vận hỏi thứ hai. Đất đã dứt diệt, không còn có đất, cho nên không gọi là quá khứ, vì sao lia tự tướng: là giải thích thứ ba. Đất đã dứt diệt, cho nên lia tự tướng của đất, thì không còn quá khứ.

Như lửa bỏ nóng... trở xuống, là thứ tư, nêu thí dụ để hiển bày rất dễ hiểu.

Nếu quá khứ không quá khứ, nghĩa là cửa thứ hai, chính giải thích bốn kệ. Lại có hai: nêu và phá.

Nhắc lại rằng quá khứ không quá khứ: là nói đất quá khứ trụ đất quá khứ, vì không dứt diệt, nên nói rằng quá khứ không quá khứ. Ở đây không nên nói là thời quá khứ vận hành tướng quá khứ, là thứ hai là phá.

- Nếu đất quá khứ không tàn diệt thì cũng là hiện tại. Vậy thì ông không nên nói là quá khứ vận hành tướng tàn tạ, tiêu diệt.

Vị lai cũng phá như vậy: là thứ hai, so sánh để phá vị lai. Lẽ ra cũng chia ra hai cửa để hỏi họ, một là nếu vị lai, vị lai thì không có tướng bình, vì bình là vị lai, gọi là một vị lai. Lại nữa, lúc chưa có bình này, còn gọi là vị lai. Nếu vậy thì không có vị lai. Nếu vị lai không vị lai, đã có tướng bình thì tức là hiện tại. Vì vậy, ông không nên nói là vị lai vận chuyển tướng chưa có.

Ngoại đạo nói rằng thật sự có phương, vì có tướng thường. Kế thời, là phá phương: Tướng của phương hướng rất thô, rõ ràng. Vì đạo, tục ai cũng đều nhận biết nên phá sau thời.

Luận Trí Độ chép: Trong bốn pháp tạng của ông không có phương, trong sáu pháp tạng của ta thì có. Bốn pháp tạng đã không có thì Bốn đế không thuộc sáu đế kia. Phương là một trong chín pháp, nên nói rằng sáu pháp tạng có.

Ở đây nói thật sự có phương, nghĩa là phân biệt rõ cái “không” trong bốn đế, chính là cái “có” trong sáu đế.

Thường được nói trong Đại thừa của nội pháp, có giả danh là mười phương, là pháp vô thường. Ở đây, vì phân biệt với “khác” nên nói là Thường. Hai câu này xuất xứ từ thể của phương. Vì tướng có nên thể của phương là thường, mà không thể thấy. Vì mượn mặt trời làm tướng nên biết có phương.

Nội giáo nói rằng vì phương Đông không có chỗ bắt đầu, nên ở đây phá phương. Luận Trí Độ chép: “đại” trong pháp thế gian, gọi là Phương. “Đại” trong pháp xuất thế gọi là Niết-bàn. Vì phá “đại” của

pháp thế gian, nên mười tám “không” được gọi là “đại không”.

Ở đây nói phương Đông không có ban đầu, nghĩa là đả phá mặt trời mới mọc là phương Đông. Bốn thiên hạ đều có mặt trời mới mọc, thì bốn thiên hạ đều là phương Đông. Nếu vậy, thì phương Đông này đâu phải là nhất định ban đầu. Cũng bốn thiên hạ đều có mặt trời lặn thì không nhất định có phương tây. Bốn thiên hạ đều có mặt trời lại, không nhất định có lặn, đều có hướng, về mặt trời không nhất định có hướng.

Ở đây vì nêu sơ lược một bên, nên gọi không có khởi đầu. Lại, ở cõi Phất-vu-đãi là giữa trưa, thì ở Diêm-phù-đề là mặt trời mới mọc, cho nên sáng sớm của phương Nam là giữa này của phương Đông. Vậy thì nhất định từ phương nào mà phán quyết là khởi đầu ư? Cho nên nói không có ban đầu.

Chú thích có ba:

Một là giải thích bốn kệ. Lại nữa, chỗ mặt trời không hợp ... trở xuống, thứ hai là người ngoài cho rằng, tướng “có” nên phương “có”. Ở đây, nói tướng “không” cho nên phương không. Như trong Thiết vi, luôn không thấy mặt trời, lẽ ra không có phương.

Lại nữa, vì không nhất định... trở xuống, là thứ ba, y cứ vào không nhất định để phá. Ở trên y cứ bốn thiên hạ để nói về không nhất định có ban đầu. Ở đây tùy thuộc y cứ ở một chỗ, nhằm chứng tỏ rằng phương không nhất định. Cũng như một cây cột, ta nhìn từ phía bên này là đông, ngắm về phía bên kia là Tây. Ở phía trên cột là dưới, ở phía dưới cột là trên. Vì vậy, nên cột không có phương hướng nhất định.

Lại, ở trên nói thẳng phương Đông không nhất định là ban đầu, còn ở đây thì nói không nhất định Đông hay Tây. Lại ở trước nói không có ban đầu và sau, nên ban đầu và sau không nhất định. Ở đây nói không có Đông, Tây; Đông Tây không nhất định.

Lại ở trước là phá tướng của phương, còn ở đây thì phá thể của phương, ngoại đạo nói rằng tướng của phương này là một thiên hạ, nói để cố bào chữa cho ba vấn đề trên.

Nếu bốn thiên hạ... trở xuống, là nói có thể được phương Đông không có ban đầu. Ở đây y cứ ở một thiên hạ để nói. Cho nên mặt trời mới mọc, nhất định ở phương Đông, phương Đông chẳng phải có lỗi không có ban đầu.

Chống chế lần thứ hai rằng nếu bốn thiên hạ nói, hoặc có thể có nơi không có mặt trời, ở đây y cứ một thiên hạ để nói về tướng của phương.

Một thiên hạ đều có mặt trời. Vì kết hợp nên thường có tướng của

phương, thì biết được có phương. Lần thứ ba, bào chữa rằng: - Một thiên hạ vì nói tướng của phương, nên phương của một thiên hạ nhất định, vì vậy nên chẳng có lỗi không nhất định.

Nội giáo nói rằng nếu như vậy thì hữu biên, là tránh khỏi cả ba vận hồi, nhưng lại rơi vào hữu biên, mà hữu biên thì vô thường. Vì vô thường nên không có phương.

Ngoại đạo nói rằng dù không có khắp, thường... trở xuống, là thứ tư, phá vi trần là thường: -Vi trần đến tế, thế gian không biết, chỉ vì ngoại đạo chấp, nên kể sau ba thường, là phá vi trần. Lại ở trước phá ba thứ khắp, thường, nay kể đây, phá không khắp, dùng nghĩa khắp để nói thường, nói hiển, cho nên ở trước phá; không khắp là nói nghĩa thường, vì tối tăm, nên phá sau.

Giải thích vi trần không đồng nhau. Ở đây lược nói tám thứ:

1/ Vệ-thế Sư nói rằng vi trần rất nhỏ, không có mười phương phần, vì bốn tướng không dời đổi, nên gọi là thường.

2/ Người Tỳ-đàm nói rằng vừa có mười phương vừa không có mười phương, vì cực vi kia không thể phân thành mười phương. Ở phía đông của trần thì trần là phía Tây, nên cũng có mười phương.

Hỏi: Lân hư trần là ngăn ngại hay không ngăn ngại?

Đáp: Vừa ngăn ngại, vừa không ngăn ngại. Không ngăn ngại đối với thô, mà ngăn ngại đối với tế. Nếu tế và tế không ngại nhau, thì nhiều cũng không ngại, tức là rốt ráo không ngăn ngại.

Lại nếu không ngăn ngại, nặng thì không cao, đồng thời không lớn, mà thật ra thì không như cho nên biết ngăn ngại.

Số luận sư đáp vận hồi của Thích luận rằng: Vì không có phần vi mười phương nên gọi là vi trần. Bởi vì thể là ngăn ngại, nên gọi là Sắc.

3/ Người Kinh bộ nói có phần vi mười phương, nghiên cứu rõ về phần vi của mười phương này.

4/ Đạt-ma-quất-lê nói không có phần vi mười phương, mà cộng tướng của tám vị hợp với nhau. Trần cực tế này cũng xung động thì đều cùng có, không mà vẫn có, bị ba tướng làm dời đổi .

5/ Ngài Đại Ca-chiên-diên soạn luận côn lạc, Hán dịch là Giả Danh luận, nói rằng lân hư trần cũng có tám vi, nhưng không dính vào nhau. Nếu dính với nhau thì thành “một”, và dù có tám vi, nhưng không ngại nhau.

6/ Ngài Khai Thiện nói rằng vì phân tích, phân tích vô cùng, nên có phần vi mười phương, dẫn Thích luận rằng nếu có cực vi sắc thì có

phần vị mười phương. Nếu không có phần vị mười phương thì sẽ không gọi là sắc. Thích luận thật sự là phá nghĩa vi trần, mà lại dẫn chứng lầm giải thích vi trần.

7/ Luận Trang nghiêm nói không có phần vị, mười phương, rất đồng với nghĩa của Số luận ở trước nói.

8/ Kiến sơ nói có phương của lân hư, chỉ có một phương, không có mười phương.

Kế là luận Duy thức nói rằng không có vi trần này. Như cá và người thấy nước, nước có đủ bốn vi. Ngạ quỷ thấy lửa chỉ có “sắc xúc” (xúc chạm với sắc). Vì vậy, nên biết không có chất của một vi trần.

Pháp sư La-thập đáp pháp sư Uông Sơn Viễn sư rằng: Đức Phật không nói có vi trần rất nhỏ, chỉ nói tất cả sắc hoặc thô, hoặc tế đều là khổ, không, vô thường, vô ngã, bất tịnh, với mong muốn cho con người đắc đạo. Do các sư luận nghĩa tự suy luận, bác bỏ rồi nói là có lân hư trần đó thôi.

Trong thành lập của ngoại đạo có hai, dù không có khắp, thường, như ba ở trước. Có không khắp, thường, thành lập nghĩa sau.

Lại, trên y cứ ở khắp để bào chữa cho khắp. Ở đây nêu không khắp, nhằm bào chữa cho khắp. Vi trần là người, xuất xứ từ thể, không khắp thường. Vì tướng của quả có, nên nêu tướng để chứng minh có.

Cho nên nêu quả để chứng minh nhân: như phẩm Trần chép: ngoại đạo nói rằng vi trần không thể nhìn thấy, ở đây vì chỉ nhìn thấy quả thô của vi trần kia, cho nên nêu quả để làm chứng cho nhân.

Chú thích có hai: Trước là theo gần, giải thích tướng của quả là có. Phần đầu nêu hai chương môn:

- Như thấy rằng, v.v..., là chương môn giải thích thấy quả, biết nhân.

- Pháp thế giới... trở xuống, là chương môn giải thích thấy nhân, biết quả.

Có thể biết hai vi trần... trở xuống, lấy thấy quả biết nhân trong hai nghĩa.

Hỏi: Quả cực vi khởi từ hai trần, sao lại là quả rất thô?

Đáp: Ngoài thì rất thô, như thế giới. Trong rất thô như thân của trời Đại tự tại thiên, cao đến một muôn sáu ngàn do tuần. Cho nên có vi trần hình tròn mà thường giải thích có không khắp, thường của bốn kệ. Vi trần là vì không có phần vị mười phương, nên gọi là tròn. Vì nó rất nhỏ nên không từ nhân sinh. Tròn là nói về thể của nó, không có nhân là giải thích về tính chất thường của nó.

Nội giáo nói rằng hai vi trần chẳng phải kết hợp tất cả trần, vì quả không tròn, ở đây có năm cách phá. Sở dĩ phá trần là vì Tỳ-đàm v.v... biết “nhân không”, cũng biết “pháp là không”, chỉ vì không biết trần là không nên gọi là tiểu trí. Ở đây muốn biết trần “không” tức tất cả pháp “không”, hồi tâm Tiểu thừa, thể nhập Đại thừa, gọi là Đại trí.

Phẩm Tam tuệ trong kinh Đại Phẩm nói rằng phá hoại tất cả pháp cho đến vi trần, gọi là Ma-ha Bát-nhã. Ở đây thứ nhất là dùng quả gạn nhân để phá. Mắt nhìn thấy quả của hai trần không tròn. Phải biết rằng chẳng phải tất cả thân kết hợp lại. Không là tất cả thân kết hợp thì không tròn. Hoặc một phần hợp, nếu một phần hợp thì vô thường. Lại, hễ có phần, thì có thể phân tích, không gọi là cực vi. Nếu tất cả thân hợp lại, thì quả lẽ ra tròn. Lại nữa, nếu tất cả thân hợp, thì hai trần cũng đều hoại.

Ở trước là nêu quả không tròn, xét nhân không hợp, ở đây, dù nhân của vi trần kia hợp thì cả hai cũng đồng hoại.

Cả hai đồng hoại, nghĩa là phải hoại cả hai vi trần, hòa hợp thành một thể, sau đó, mới tròn. Nếu vậy, thì vi trần là vô thường.

Môn trước, phá nghĩa tròn của vi trần kia, văn luận này phá nghĩa “thường” của vi trần kia. Văn này là Tu-đổ-lộ.

Từ “nếu trần lại hợp...” trở xuống, là giải thích của ngài Thiên Thân. Lại nữa, vì vi trần vô thường, khác với hư không, hư không là thường, không có phần vị mười phương. Nếu vi trần không có phần vị mười phương thì cùng hư không là “một”. Ở đây đã “khác” với hư không, hư không chẳng có mười phương, thì trần có mười phương.

Lại nữa, vì sắc, v.v... là khác, ở trước nói sắc khác với hư không. Ở đây nói sắc khác với pháp hữu. Vi trần đã “khác” với hương, vị, v.v... Nếu năm trần, mỗi trần đều khác thì trần này có phần vị. Nếu trần kia không có phần vị, thì không khác với năm trần, tức là một trần. Nếu là một trần thì sẽ mất năm trần. Vì nhiều không có, nên cũng không có “một”.

Lại nữa “pháp có hình” vì có tướng, đây cũng là bốn kệ. Ở trước nói vi trần khác với năm trần. Ở đây nói vi trần là sắc, tất nhiên có vuông, tròn, dài, ngắn. Có vuông, tròn, dài, ngắn, thì là có phần. Nếu không có dài, ngắn, thì không phải sắc. Cách giải thích này đồng với luận Trí độ :

- Nếu có sắc cực vi, thì sẽ có phần vị mười phương. Nếu có phần vị mười phương thì không gọi là cực vi. Nếu không có phần vị mười phương, thì sẽ không gọi là Sắc.

Ngoại đạo nói rằng có pháp Niết-bàn thường không có phiền não, vì không khác Niết-bàn.

Phần thứ năm sau cùng, là phá Niết-bàn. Bốn phần trên nói về “thường” của thế gian. Phần này là “thường” của xuất thế. Vì rằng người thế gian không biết, chỉ người xuất thế mới biết được nghĩa rất ẩn kín, cho nên sau mới phá thường này. Lại Niết-bàn là pháp rốt ráo, chỗ quy thú cuối cùng của phàm, Thánh nên phá sau cùng. Cũng như phẩm Đại Thừa Quán Hạnh của Trung luận, sau cùng mới phá Niết-bàn.

Lại nữa, ngoại đạo nói rằng trong, ngoài dù khác nhau nhưng đồng nói về Niết-bàn. Nếu không có Niết-bàn thì thuộc về tà kiến, cho nên sau cùng mới nói.

Giải thích Niết-bàn khác nhau: Trung luận số có nêu ra cụ thể.

Hỏi: Vì sao hai luận Trung, Bách đều nói về Niết-bàn sau cùng?

Đáp: Đức Thích-ca và thân thường ứng hóa v.v... của Chư Phật ba đời, đều nói về Niết-bàn sau cùng. Hai luận vì giải thích suốt kinh, nên cũng nói về Niết-bàn sau cùng.

Hỏi: Hai luận đồng nói về Niết-bàn sau cùng, có khác gì nhau không?

Đáp: Nói về đại ý thì đồng, nhưng kể về thế chuyển y thì khác nhau. Phẩm thứ nhất của Trung luận có nói rộng. Một chương này chỉ nói sơ lược.

Trung luận phá bốn câu Niết-bàn về thời gian. Ở đây phá 4 chấp về phương diện không gian, mà về đại ý đều phá tà Niết-bàn, bày tỏ chánh Niết-bàn. Chỗ này không khác.

Hỏi: Hai luận đều bày tỏ chánh Niết-bàn không có khác, lẽ ra không có hai luận khác mới phải?

Đáp: Chẳng những chỉ hai luận không khác, mà tất cả các kinh đều vì nói Niết-bàn. Tất cả kinh không có nói khác, cũng không khác nhau, vì đạo lý “sở luận” đã là “một” thì giáo “năng luận” không hai. Những gì mà Trung luận số chưa nói cùng tận, thì luận này sẽ nói lược cho rõ ràng hơn.

Kinh Lăng-già tách ra khỏi nghĩa của ngoại đạo để nói bốn thứ Niết-bàn:

1/ Niết-bàn tự thể tướng. Nói về bốn tướng mà có. Bốn tướng này giống như Niết-bàn bốn hữu của Đại thừa.

2/ Niết-bàn, chủng chủng tướng hữu vô: nói Niết-bàn thật có, không có các sự khổ. Thuyết này giống với “hữu” “không” và chẳng “không” của thể Niết-bàn trong nghĩa nội giáo. “Không” vô sinh tử, bất

không là thường, lạc, ngã, tịnh.

3/ Niết-bàn tự giác, thể hữu vô: nói Niết-bàn này vì có tánh linh trí, nên gọi là “có”, vì không có các xà “hoặc” nên gọi là “không”. Thuyết này giống với thuyết của Luận Thành Thật nói về viên trí Niết-bàn của Đại thừa.

4/ Niết-bàn Chư Ấm tự tướng, đồng tướng đoạn tương tục: nói chứng đắc Niết-bàn, không còn thọ sinh, tử nữa, cho nên nói rằng cắt đứt sự nối tiếp nhau. Đây cũng là nghĩa của Đại, Tiểu thừa.

Hỏi: Ngoại đạo chấp sinh tử là Niết-bàn, đó là thuộc kiến nào trong năm kiến?

Đáp: Là Độc đầu kiến thủ, vì không có lạc tịnh, chấp có lạc tịnh.

Hỏi: Chấp sinh tử là Niết-bàn, đó là mê sinh tử, hay mê Niết-bàn?

Đáp: Là mê sinh tử, như cho rằng chiếc ghế là con người, là mê chiếc ghế.

Hỏi: Ngoại đạo chấp Vô tướng, Phi tướng là Niết-bàn, là thuộc ấm nào trong năm ấm ư?

Đáp: Ngoại đạo kia tu được định Vô tướng, Phi tướng, không còn hơi thở ra vào, tức là “xả thọ”, nên chấp xả thọ là Niết-bàn. Người Số luận chấp có pháp vô vi riêng là thiện, là thường, ở ngoài vòng sinh tử, bị phiền não che lấp, tu giải, đoạn hoặc, khởi chứng đắc, đắc vô vi, thuộc về hành nhân đó, so với nghĩa Niết-bàn bốn hữu của Địa luận sư đại khái là đồng.

Hỏi: Vì sao người Số luận lập Niết-bàn là “có”?

Đáp:

1/ Vì đế thứ ba, nên “có”.

2/ Vì được diệt trí biết, nên “có”.

3/ Được tên vô vi, vì có tướng nên “có”.

4/ Vì vô vi là thường, nên “có”.

Vấn Luận Thành Thật đả phá Niết-bàn đó:

- Kinh của ông nói Nê hoàn, gọi là vô tướng. Nếu là có, thì phải có tướng. Lại, chiếc áo rách gọi là không có áo, lẽ ra có pháp vô y riêng là “có”. Luận Thành thật cho rằng Niết-bàn của Tiểu thừa là “hoặc” (sự mê lầm) không có chỗ. Không có pháp riêng, không thích hợp ba tánh, vì từ nhân thiện mà được nên gọi là Thiện.

Người Số luận phá rằng: Nếu Nê-hoàn là không có, thì lẽ ra không có Nê-hoàn? Đáp rằng chẳng phải không có Nê-hoàn, chỉ là Nê hoàn là pháp vô.

Địa luận nói có bốn thứ Niết-bàn:

- Tánh tịnh.
- Phương tiện tịnh.
- Viên tịnh.
- Như như tịnh.

Nhiếp Đại thừa nói cũng có bốn thứ:

- Bốn tánh tịnh.
- Hữu dư.
- Vô dư.
- Vô trú xứ.

Như văn của luận ấy nói phá Niết-bàn có hai:

- 1/ Niết-bàn phá “sở đắc”.
- 2/ Phá người “năng đắc”.

Phá Niết-bàn “sở đắc”, lại có bốn thứ khác nhau:

- 1/ Phá Niết-bàn không khác với vô phiền não.
- 2/ Phá Niết-bàn là không có nhân phiền não.
- 3/ Phá Niết-bàn là không có quả phiền não.
- 4/ Phá đoạn vô để làm Niết-bàn.

Ba chấp đầu trong bốn chấp, là phá hữu dư kia. Thứ tư, là phá vô dư của ngoại đạo. Phần đầu lại có hai:

Một trước, là nói Niết-bàn không khác với vô phiền não. Hai phần sau, là nói Niết-bàn khác với vô phiền não, không khác với vô phiền não. Đây là nghĩa của Tiểu thừa Luận Thành Thật, khác với vô phiền não, là nghĩa của Tỳ-đàm và là nghĩa của người Đại thừa. Cho nên trong đây phá bốn thứ Niết-bàn trong, ngoài, Đại thừa, Tiểu thừa, tất cả đều cùng tận.

Trung luận phá tà Niết-bàn, nêu chánh Niết-bàn, cho nên vừa phá, vừa lấy. Nếu ngoại đạo chấp sinh tử cho là Niết-bàn, thì chỉ phá, không thu nhận. Nếu y cứ trộm được tên Niết-bàn mà không nhận biết nghĩa Niết-bàn, thì nhận danh, không nhận nghĩa. Cho nên vừa phá, vừa thu nhận.

Y cứ trong lập có ba trường hợp:

1/ Nói có Niết-bàn. Niết-bàn là pháp thường xuất thế, ở trên, nêu đời, để bào chữa đời. Ở đây nêu xuất thế, để bào chữa thế gian, nên nói là “có”.

2/ Lại phân biệt khác với người bác bỏ không có Niết-bàn. Cho nên nói “có”.

3/ Bác bỏ ngài Đề-bà chấp tất cả “không”. Cho nên nói “có”.

Thường nói về thể của Niết-bàn, không khác với Niết-bàn không có phiền não, là giải thích về nghĩa “thường”.

Có phiền não thì có sinh tử, cho nên vô thường. Nếu không có phiền não, thì không có sinh tử, cho nên gọi là thường, chính là nghĩa của Luận Thành Thật.

Nội giáo nói rằng vì tác pháp của Niết-bàn, phá lời nói Niết-bàn của ngoại đạo không khác với không có phiền não. Lúc có phiền não, chưa có “Vô phiền não”. Vì tu đạo nên dứt trừ phiền não, mới được “không có phiền não”. “Không có phiền não” này xưa “không”, nay “có” là pháp khởi tác. Đã xưa “không nay có”, bây giờ “có” thì “đã có”, trở lại “không”. Vì thể là pháp khởi tác, cho nên chẳng phải là pháp thường.

Lại nói tác pháp, nghĩa là được đạo để tạo nên, vì tạo tác, nên gọi tác pháp. Trong giải thích có hai:

1/ Nói Niết-bàn là pháp tác.

2/ Nói không có Niết-bàn.

Trước là buông ra để bác bỏ, sau là nắm lấy để bác bỏ. Lời văn dễ hiểu. Kế là nói về nghĩa của Tỳ-đàm và Luận Thành Thật.

Người Tỳ-đàm nói rằng vốn có thiện, thường, Niết-bàn ngoài sinh tử, phiền não. Vì bị phiền não ngăn che, nên chúng sinh không chứng đắc Niết-bàn. Cho nên không đấm văn này phá. Ở đây, xin hỏi sư Luận Thành Thật: Đã lấy không có phiền não làm Niết-bàn, là xưa có nay không, hay là xưa không có, bây giờ không có? Nếu xưa có, giờ đây không thì đồng với Số luận. Nếu vốn không có, giờ đây không có, nhân tu đạo đối trị, dứt trừ “hoặc” mà chứng đắc Niết-bàn, thì đồng với pháp khởi tác của ngoại đạo.

Ngoại đạo nói vì nhân tạo tác, nên có chấp thứ hai này. Nói Niết-bàn khác với không có phiền não. Trước quán Niết-bàn, sau đó sinh kiến giải, dứt trừ “hoặc”, được không có phiền lụy. Như trong nhân phát quán, quán sinh, thì “hoặc” diệt, nên gọi là nhân tạo tác. Cũng như hội chân, sinh kiến giải. Và người Số luận nhân cảnh, phát cảnh của trí, là nhân của vô phiền não. Đây là pháp vốn có của luận thành thật và tánh tịnh của Địa luận.

Vô vi của người Số luận đều là pháp “có”. Vì ở ngoài sinh tử, nên tu giải đoạn “hoặc”, rồi về sau mới chứng đắc Niết-bàn. Nội giáo nói rằng “năng phá” chẳng phải phá, phá Niết-bàn trên là nhân của không phiền não.

“Năng phá” nghĩa là nhắc lại nghĩa của ngoại đạo. Ngoại đạo

cho rằng Niết-bàn là nhân không có phiền não. Vì Niết-bàn nên có khả năng được giải thoát, vì Niết-bàn nên năng được ở phá, phá giải thoát không có phiền não. Ba pháp này đều là tên khác. Ở đây vì muốn đơn giản hóa, nên gọi là “Phá”.

Chẳng phải phá là Luận chủ vặn hỏi. Niết-bàn là đối với phá nhân, tức là nhân giải thoát, lẽ ra chẳng phải giải thoát. Nhưng Niết-bàn là tên khác của giải thoát, thì đâu được nói là chẳng phải giải thoát ư?

Lại, Niết-bàn là tên quả, giải thoát cũng là tên quả. Ở đây nếu nói Niết-bàn là nhân giải thoát thì sẽ mất đi nghĩa quả, vì lấy quả làm nhân thì gọi là điên đảo.

Lại, nếu Niết-bàn là nhân, thì đạo đế tức lẽ ra là quả, cũng là điên đảo. Và trái lại đều nếu Niết-bàn là hay giải thoát thì chẳng phải giải thoát. Cũng như sinh tử ràng buộc, không phải ràng buộc.

Chú thích cũng có hai:

1/ Buông nhân phá.

2/ Lại nữa... trở xuống, là đoạt nhân phá. Ngoại đạo nói rằng không có quả phiền não, đây là chấp thứ ba, cũng lập Niết-bàn khác với không có phiền não. Gọi là vì dứt “hoặc” mà chứng đắc, nên là quả không có phiền não. Đây là nghĩa “thỉ hữu” của Luận Thành Thật, nên sư Thành thật dứt trừ hết năm trụ “hoặc”, diệt hai sinh tử, sau đó mới chứng đắc đại Niết-bàn, tức nghĩa phương tiện tịnh của Địa luận. Vì dứt vọng, nên về sau hiển chân, gọi là quả không có phiền não.

Trong chú thích có ba trường hợp:

1/ Chẳng phải lập ban đầu.

2/ “Cũng chẳng phải là nhân của không phiền não”, trở xuống, không phải lập thứ hai.

3/ Chính giải thích bốn kệ.

Nội giáo nói rằng phương tiện trói buộc, có thể trói buộc, khác với vô dụng này, phá quả không có phiền não ở trên.

Trong phá có hai: Nhắc lại và phá.

Trong phần nhắc lại, lại có hai: Trói buộc, có thể trói buộc, là nhắc lại sự ràng buộc. Phương tiện nghĩa là nhắc lại phương tiện cắt đứt ràng buộc.

Khác với vô dụng này, nghĩa là phá nội giáo. Ý phá rằng: Có phiền não là ràng buộc, không có phiền não là được giải thoát. Cho nên giải thoát này tức là hữu dụng. Nếu Niết-bàn là quả không có phiền não thì tức là vô dụng. Lại, vì Niết-bàn chẳng phải phiền não, cho nên dụng không thể ràng buộc. Vì chẳng phải chúng sinh, nên dụng không thể tu

đạo. Vì không phải tám chánh, nên dụng không thể đoạn diệt. Vì khác với ba pháp này, nên gọi là Vô dụng.

Ý chính nói rằng khác với trói buộc, có thể trói buộc, tức Niết-bàn chẳng phải là sinh tử trói buộc. Vì khác với chánh quán, cho nên Niết-bàn chẳng phải là dụng giải thoát. Đây đâu phải tà?

Trong chú thích có hai:

1/ Trước tụng là quả, nói lỗi vô dụng.

2/ Đạo nói không có phiền não. Đã không có nhân nên Niết-bàn không gọi là quả không có phiền não.

Ngoại đạo nói rằng có Niết-bàn, nếu không có, thứ tư là lập, đoạn Niết-bàn vô vi, tức là lập Niết-bàn vô dư. Ngoại đạo nói rằng vì có thân, trí nên gọi là hoạn. Nếu nguội thân, bất trí thì đây tức không có hoạn. Pháp sư Tăng Triệu thành lập nghĩa Niết-bàn của Tiểu thừa nói rằng hoạn lớn không gì bằng có thân. Cho nên tiêu diệt thân để trở về với “không”. Nhọc tâm không gì trước hơn là có trí, nên dứt trí để chìm vào hư vô.

Nếu vậy, tức là dụng lớn ở trên, đâu được nói rằng lia ba pháp là vô dụng ư. Lại với ý lập này thật là sâu sắc, nghĩa là giống với nghĩa của ba bộ luận.

Người ngoài nói rằng Niết-bàn của tôi khác hẳn với hai thứ trên, tức là dụng lớn, khác với nghĩa trói buộc, có thể trói buộc, chẳng phải trói buộc, khác với phương tiện, không phải là nghĩa cởi trói. Cho nên chẳng phải trói buộc, chẳng phải cởi trói, không phải vọng, chẳng phải chân, chẳng phải chúng sinh, chẳng phải Phật, gọi là Niết-bàn sâu mầu, là dụng lớn. Vì sao? Vì chỉ có thể bỏ đi trói buộc, không thể loại dứt cởi trói. Chỉ có thể trừ vọng, không thể dứt chân, đây là chẳng phải dụng. Ở đây, vì có thể hai thứ đều quên nên là dụng lớn.

Nội giáo nói rằng chỗ sợ thì đâu có nhiễm, không có thân, không có tâm là cái hầm của sự chết hẳn, chỗ thật đáng sợ hãi. Ngoại đạo các ông vì sao tham, nhiễm. Chính là lời quở trách nghĩa Niết-bàn nguội thân, bất trí của Số luận. Đáp về nghĩa hai thứ quên sau: Không có vọng, không có chân, không trói buộc, không cởi mở của ông là tà kiến lớn. Hiện đời cắt đứt điều thiện, đời sau sẽ đọa vào địa ngục, thật đáng sợ hãi, làm sao đắm nhiễm không có ư?

Chú thích có hai:

1/ Phá đoạn không có Niết-bàn của ngoại đạo. Từ “danh từ Niết-bàn lia tất cả mê đắm” trở xuống, là trình bày sơ lược về chánh Niết-bàn để phá tà Niết-bàn.

Ở trước là dựa vào duyên để giả phá. Ở đây là đối với duyên để giả phá. Lìa tất cả mê đắm, nghĩa là ngoài không có chấp mắc. Tiêu diệt tất cả nhớ tưởng, là bên trong không có tâm, tức pháp sư Triệu nói rằng bên ngoài không có tâm sở bên trong không có tâm. Tâm và tâm sở kia đã vắng lặng mới gọi là Niết-bàn.

Chẳng phải có, chẳng phải không, nghĩa là chẳng phải cái “có” của ba nhà trên, chẳng phải cái “không” của nhà thứ tư. Lại, chẳng phải là Niết-bàn đoạn diệt của Tiểu thừa, mà đều Niết-bàn diệu hữu của Đại thừa. Lại nữa, ở ngoài không có tâm sở, ở trong không có tâm, gọi là Niết-bàn, tức có Niết-bàn này. Cho nên nói rằng chẳng phải có. Chẳng phải có tức sự chấp mắc “không”. Lại nói rằng chẳng phải không, chẳng phải vật, chẳng phải không phải vật, đã nghe chẳng phải có, chẳng phải không, cuối cùng nói là có ở tất cả. Cho nên nói rằng chẳng phải vật, đã nghe chẳng phải vật, liền cho rằng chẳng phải vật, cho nên nói cũng chẳng phải không phải vật. Vì chẳng phải vật, không vật, thì chỗ tâm hành diệt. Thí như đèn tắt, là nói đường ngữ ngôn dứt.

Ngoại đạo nói rằng ai chứng đắc Niết-bàn? Từ trên đến đây, là phá “pháp” sở đắc. Ở đây phá “nhân” năng đắc. Câu hỏi có hai ý:

1/ Nêu người năng đắc, để chứng minh bốn pháp sở đắc nói trên.

2/ Hỏi luận chủ về chánh Niết-bàn, nếu nói rằng Niết-bàn là ngôn đoạn, tâm vong, thì ai chứng đắc Niết-bàn?

Nội giáo cho rằng không có chứng đắc Niết-bàn cũng có hai ý:

1/ Trước phá pháp không có sở đắc. Ở đây, phá không có “người” năng đắc. Nếu do thần mà chứng đắc, thì tìm thần không từ đâu mà có. Lại, giả thiết cho có thần, thần là thường, khắp, lẽ ra không có chứng đắc. Nếu năm ấm được, tìm năm ấm không từ đâu mà có. Nếu có năm ấm vô thường, mất, diệt, lẽ ra cũng không được.

2/ Nếu đáp người ngoài hỏi luận chủ ai được chánh Niết-bàn: Trên là nói “pháp” sở đắc, dứt của bốn trường hợp. Giờ đây nói “người” năng đắc, ý nghĩa cũng như. Đây là không có “năng đắc” “sở đắc”. Như Trung luận nói Niết-bàn dứt cả bốn trường hợp xong, sau nói đức Như lai cũng dứt cả bốn trường hợp. Ở đây cũng.

Hỏi: Nếu vậy, thì lẽ ra không có chứng đắc Niết-bàn?

Đáp: Nếu không thấy, có năng đắc sở đắc, thì chính là đắc Niết-bàn. Cho nên pháp sư Triệu nói rằng hình tượng to, ẩn ở nơi vô hình, nên lấy không thấy để thấy hình tượng đó. Đạo huyền vi vẫn tồn tại ở cõi dứt, cho nên lấy cái không được để được. Như kinh Đại phẩm (Bát

nhã) nói không có sở đắc, tức là đắc, thế nên đắc vô sở đắc.

Hỏi: Vì sao trong văn lại phá thân và năm ấm?

Đáp: Thông thường nói về đắc, không ngoài “người” và “pháp”, Do đó “người” “pháp” đều phá.

Lại, phá “người” là phá sở đắc của ngoại đạo, phá “pháp” là phá sở đắc của người nội giáo.

Lại, phá “người” thì nói về thường, bất đắc, Pháp ấm, thì nói về vô thường, cũng bất đắc. Ở đây nói vì nghe huân tập nên được báo Phật, chứng pháp thân, nghĩa là không ngoài thường, vô thường, v.v... nên đều hiểu rõ văn này là phá.

Hỏi: Nếu vậy, không phải theo Phật nghe pháp mà được thành Phật hay sao?

Đáp: Ở đây nói theo Phật nghe pháp do huân tập mà được, nghĩa là dứt chấp thường, vô thường, dứt các kiến chấp về năng đắc, sở đắc, báo, pháp, v.v... mới được thành Phật.

